

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

ویژه جامعه مدنی در ایران با همکاری فرهاد کاظمی

۱

پیشگفتار

مقاله ها:

مروری بر شرایط برپایی نظام سیاسی لیبرال	غلامرضا افخمی
حقوق اسلامی یا حقوق بشر: معضل ایران	آن الیزابت مایر
چهره یهود در آثار سه نویسنده متجدد ایرانی	ژاله پیرنظر
بنه در ساخت اجتماع روستایی ایران	امیراسمعیل عجمی
قبایل و جامعه مدنی	لوئیس بک

نقد و بررسی کتاب:

افسانه های حشاشین (فرهاد دفتری)	حمید دباشی
جامعه های مسلمان در آمریکای شمالی (ایون حداد)	اصغر فتحی
پیشوای الهی در شیعه اولیه (محمدعلی امیرمعزی)	احمد کاظمی موسوی
چند کتاب تازه درباره فرهنگ و سیاست در خاور میانه	سید ولی رضا نصر

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

Special Issue On Civil Society in Iran

Guest Editor: Farhad Kazemi

1

Optimizing Liberal Values in a non-Liberal Society

Gholam Reza Afkhami

Islamic Rights or Human Rights: An Iranian Dilemma

Ann Elizabeth Mayer

The Image of the Iranian Jew in the Writings of Three Modern Writers

Jahleh Pirnazar

The *Boneh* System In Iran's Rural Society

Amir Ismail Ajami

Civil Society in Iran: The Case of the Tribes

Lois Beck

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by the Foundation for Iranian Studies

Editorial Board (Vol. XIII):

Shahrokh Meskoob

Jahangir Amuzegar

Farhad Kazemi

Book Review Editor:

Seyyed Vali Reza Nasr

Managing Editor:

Hormoz Hekmat

Advisory Board:

Gholam Reza Afkhami

Ahmad Ashraf

Guitty Azarpay

Ali Banuazizi

Simin Behbahani

Peter J. Chelkowski

Richard N. Frye

William L. Hanaway Jr.

Ahmad Karimi-Hakkak

Farhad Kazemi

Gilbert Lazar

M. Dj. Mahdjoub

Seyyed Hossein Nasr

Khaliq Ahmad Nizami

Hashem Pesaran

Bazar Saber

Roger M. Savory

Daryush Shayegan

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran.

The Foundation is classified as a Section (501) (c) (3) organization under the Internal Revenue Service Code.

The views expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal.

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

Telephone: (301)657-1990

Iran Nameh is copyrighted 1995

by the Foundation for Iranian Studies

Requests for permission to reprint

more than short quotations

should be addressed to the Editor

Annual subscription rates (4 issues) are \$35.00 for individuals, \$20.00 for students, and \$55.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing add \$6.80 for surface mail. For airmail add \$12.00 for Canada, \$22.00 for Europe, and \$29.50 for Asia and Africa.

فهرست

سال سیزدهم، شماره ۴

پاییز ۱۳۷۴

ویژه‌نامه جامعه مدنی با همکاری فرهاد کاظمی

۴۲۹

پیشگفتار

مقاله‌ها:

- مروری بر شرایط برپایی نظام سیاسی لیبرال در
در جامعه غیر لیبرال
- ۴۳۳ غلامرضا افخمی
- حقوق اسلامی یا حقوق بشر: معضل ایران
- ۴۵۹ آن الیزابت مایر
- چهرهٔ یهود در آثار سه نویسندهٔ متجدد ایرانی
- ۴۸۳ ژاله پیرنظر
- بنه در ساخت اجتماع روستایی ایران
- ۵۰۳ امیراسمعیل عجمی
- قبایل و جامعهٔ مدنی
- ۵۲۳ لویس بک
- نقد و بررسی کتاب:
- افسانه‌های حشاشین (فرهاد دفتری)
- ۵۵۷ حمید دباشی
- جامعه‌های مسلمان در آمریکای شمالی (ایون حداد)
- ۵۶۵ اصغر فتحی
- پیشوای الهی در شیعهٔ اولیه (محمدعلی امیرمعزی)
- ۵۶۹ احمد کاظمی موسوی
- چند کتاب تازه در بارهٔ فرهنگ و سیاست در خاورمیانه
- ۵۷۵ سید ولی‌رضا نصر
- نقدی بر یک نقد
- ۵۸۰ غلامرضا افخمی
- کتاب‌ها و نشریات رسیده
- ۵۸۴
- فهرست مقاله‌های سال سیزدهم
- ۵۸۵
- فشردهٔ مقاله‌ها به انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم از جلد هفتم منتشر شد

Fascicle 3, Volume VII

دفتر

۳.۲.۱

Fascicle 1 (Dārā(b) I - *Das̄tūr al-Afāzel*)

Fascicle 2 (*Das̄tūr al-Afāzel* - Dehqān I)

Fascicle 3 (Dehqān I - Deylam, John of)

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگدوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603

COSTA MESA, CA 92626

Tel: (714) 751-5252

Tel: (714) 751-4805

پیشگفتار

مجله تحقیقات ایران شناسی

سال سیزدهم، شماره ۴

پاییز ۱۳۷۴ (۱۹۹۵)

پیشگفتار

مقوله جامعه مدنی بار دیگر اندیشه و توجه پژوهشگران علوم اجتماعی و تصمیم‌گیران سیاسی را به خود معطوف کرده است. از دلال عمده این توجه را باید فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سابق و حرکتی گسترده به سوی استقرار نظام‌های مردمسالار در بسیاری از مناطق جهان از آن جمله در اروپای شرقی و حتی در خاورمیانه دانست. گرچه ایده دموکراسی و بحث در باره عوامل و شرایطی که مساعد یا مخل شکوفایی آن است تازه نیست، ایده جامعه مدنی در مفهوم جاری آن بُعدی مهم را در بر می‌گیرد. این بعد مربوط به فضایی است که جامعه مدنی برای تسهیل روابط شهروندان با نظام حکومت یا دولت به وجود می‌آورد. به‌گفته مایکل والتزر: «جامعه مدنی هم به فضای حاکم بر اجتماعات آزاد و مستقل انسان‌ها اطلاق می‌شود و هم ناظر بر رشته روابط و شبکه‌های ارتباطی است که افراد به خاطر منافع، مذهب، فامیل و آرمان‌های خود در درون این فضا می‌آفرینند.»

جدایی دولت از جامعه مدنی مستلزم از میان رفتن نقش اساسی دولت نیست. دولت واضع قوانین و مقررات ناظر بر قوالب و حدود آزادی عمل شهروندان است. آتا بیرون از این حدود مشخص «افراد و انجمن ها در رفتار خود آزاد و مختارند.»^۲ بر این اساس، همانگونه که ادوارد شیلز اشاره می کند جامعه مدنی «شامل آن بخش از جامعه است که از مرزخانواده و قبیله و محله فراتر می رود، نزدیک به دولت آتا از آن جدا است و موجودیت و هویتی کمابیش مستقل دارد.»^۳

وجود عواملی چند نشان وجود و حضور جامعه مدنی است: فضایی که فرد را از دولت جدا می کند و به جامعه مجال تحرک و رشد کمابیش مستقل می دهد؛ نهادهای پیچیده و خودمختار دستجمعی در زمینه های گوناگون فرهنگی، مذهبی، حرفه ای، اقتصادی و سیاسی و سرانجام؛ تسلط اخلاق مدنی و روح مسالمت جویی بر نظم اجتماعی و روابط افراد جامعه. در جامعه مدنی شبکه ای از نهادهای خودگردان- خانواده، گروه، قبیله، صنف، اتحادیه، باشگاه، انجمن، حزب، مطبوعات- هم حائلی میان فرد و دولت است و هم عاملی برای تسهیل مشارکت در زندگی اجتماعی. این نهادها به فرد اجازه می دهند که به ابراز آراء و عقاید و خواست های خود بپردازد و در زندگی مدنی نقش و مسئولیت خود را ایفا کند.

با این همه، جامعه مدنی تنها آمیزه ای از واحدهای گروهی و شبکه های روابط اجتماعی نیست. همانگونه که نورتن تاکید می کند: «جامعه مدنی معرف حضور مدنیت در زندگی اجتماعی است، که بدون آن جامعه مجموعه ای بیش از دسته ها و جماعات و فرقه های در حال ستیز نخواهد بود. لازمه مدنیت مدارا و مسالمت جویی است و این که افراد بتوانند آراء و آرمان های دیگران را، هر قدر هم نامطلوب، بشنوند و حتی گاه این اصل اساسی را بپذیرند که همیشه به پاسخی کاملاً درست نمی توان دست یافت و به حقیقت محض نمی توان رسید.»^۴ افزون براین، لازمه مدنیت نه تنها تحمّل دیگران و آراء آن ها بلکه «علاقه و احترام به نهادهایی است که بی آن ها جامعه مدنی تحقق نمی یابد»^۵ و یک نظام مردمسالار که در آن شهروندی که با حقوق و مسئولیت های انسان تعریف می شود، ریشه نمی گیرد.

باید توجه داشت که رابطه میان جامعه مدنی و دولت رابطه ای متقابل است. «یک دولت متعهد به ارزش ها و موازین دموکراتیک می تواند به ایجاد یک جامعه مدنی موفق شود، و با اتکا بر آن قوام و استمرار یابد. از یک سو، در شبکه های

گروهی روابط اجتماعی است که انسان به روحیه مداراگر و مسالمت جو - که اساس رقابت دموکراتیک در عرصه سیاست است - دست می یابد و، از سوی دیگر، دولت است که به توانایی های کم و بیش برابر و پراکنده ای که چنین شبکه هایی را توانمند می کنند، امکان تجلی و بالندگی می بخشد.^۱

نوشته هایی که به ترتیب در این شماره و شماره آینده *ایوان نامه* منتشر می شوند معرفت کوششی برای بررسی برخی از جنبه های روابط میان دولت و جامعه در ایران معاصر است. برخی از این نوشته ها در سمیناری که تحت عنوان «جامعه مدنی در ایران» در کنفرانس سالانه انجمن مطالعات خاورمیانه در سال گذشته از سوی بنیاد مطالعات ایران برگزار شد، ارائه گردید.

در این شماره، غلامرضا افخمی در نوشته خود، «موانع استقرار دموکراسی در جامعه غیر لیبرال» با اشاره به مشکل رشد دموکراسی در جوامع غیر دموکرات و بررسی نظریه های گوناگون در باره ارتباط جامعه مدنی و نظام سیاسی، موانع و مقتضیات پیدایش فضای مساعد به استقرار جامعه مدنی و در نهایت یک نظام دموکراتیک و عادلانه در ایران را بررسی می کند. مقاله آن الیزابت مایر با عنوان «حقوق اسلامی یا حقوق بشر: معضل ایران» با اشاره به این فرض که تأمین و تضمین حقوق بشر از شرایط ضروری پیدایش و رشد جامعه مدنی است، به مروری از اصول مندرج در قانون اساسی، رفتار و دعاوی رژیم جمهوری اسلامی و موازین عمده میثاق های بین المللی حقوق بشر می پردازد و نتیجه می گیرد که حقوق اسلامی، آن گونه که از سوی رهبران جمهوری اسلامی تعبیر و تفسیر شده است، به ویژه در مورد زنان و اقلیت های مذهبی، با موازین پذیرفته شده حقوق بشر در جهان معاصر سازگار و همسو نیست. مسئله برخورد جامعه و روشنفکران با اقلیت های مذهبی در «چهره یهود در آثار سه تن از نویسندگان متجدد ایران» نیز مورد بررسی قرار گرفته است. در این نوشته، ژاله پیرنظر سیمای منفی یهودیان در برخی از آثار میرزا آقاخان کرمانی، صادق هدایت، و صادق چوبک را ناشی از تأثیر فرهنگ توده ها، تشدید احساسات ملت گرایانه در دوره هایی از تاریخ معاصر ایران و فضای نژادپرستانه حاکم بر اروپای آستانه جنگ جهانی دوم، بر این نویسندگان می داند و مسئله استمرار تعصبات نژادی و مذهبی در ایران را مقوله ای شایسته بررسی های اساسی و جامع می شمرد. مقاله اسمعیل عجمی، «بنه در ساخت اجتماعی روستایی»، با پرداختن به ویژگی های تاریخی بنه و دگرگونی هایی آن در چهار دهه اخیر، چگونگی و ابعاد مشارکت روستاییان و کشاورزان در بنه و اهمیت و کارکردهای

آن‌را به عنوان سازمانی دستجمعی در برابر مالکان و دیگر صاحبان قدرت محلی، تشریح می‌کند. در آخرین نوشته این شماره ویژه، «قبایل و جامعه مدنی» ساختار و سنت‌های جوامع قبیله‌ای و روابط تاریخی این گونه جوامع با یکدیگر، با دولت و با دولت‌های بزرگ خارجی مورد بررسی قرار گرفته و از قبایل به عنوان یکی از دیرینه‌ترین نهادهای جامعه مدنی در ایران سخن رفته است. امید است که مجموع نوشته‌های این دو شماره ویژه ایران نامه مقدمه‌ای سودمند برای پژوهش‌های بیشتری در باره گوشه‌ها و ابعاد گوناگون جامعه مدنی و جای آن در نظام سیاسی ایران شود.

فرهاد کاظمی

۱. ن. ک. به: Michael Walzer, "The Idea of Civil Society," *Dissent* (Spring 1991), p. 293.

همچنین ن. ک. به:

Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1994;

Adam Seligman, *The Idea of Civil Society*, Princeton, Princeton University Press, 1992; John Hall, ed., *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, UK, Polity Press, 1995.

۲. ن. ک. به:

Edward Shils, "The Virtue of Civil Society," *Government and Opposition*, 26 (Winter, 1991), p. 4.

۳. همان، ص ۴.

۴. ن. ک. به:

Augustus Richard Norton, "The Future of Civil Society in the Middle East," *Middle East Journal*, 47 (Spring 1993), p. 214.

همچنین ن. ک. به:

Bryan Turner, "Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam," in Asaf Hussain Robert Olson, and Jamil Qureishi, eds., *Orientalism, Islam, and Islamists*, Brattleboro, VT, Amana Books, 1984, p. 27; Augustus Richard Norton, ed., *Civil Society in the Middle East*, Vol. 1 & 2, Leiden, Brill, 1995 & 1996; Jillian Schwedler, ed., *Toward Civil Society in the Middle East? A Primer*, Boulder, Lynne Rienner, 1995.

۵. ن. ک. به: Shils, p. 11.

۶. همان، صص ۹-۱۰.

مروری بر شرایط برپایی نظام سیاسی لیبرال در جامعه غیر لیبرال

مقدمه

به اعتقاد ساموئل هانتینگتون (Samuel Huntington) اکنون دنیا "موج سوم" گسترش دموکراسی را تجربه می‌کند. موج دموکراسی، در نظر هانتینگتون، به این معنی است که «گروهی از کشورها در مدت زمانی مشخص از شیوه‌های غیر دموکراتیک حکومت به شیوه‌های دموکراتیک آن روی می‌آورند و تفاوت میان حجم این گروه و حجم گروهی که در جهت مخالف، یعنی از نظام دموکراتیک به سوی نظام غیر دموکراتیک، حرکت می‌کند از نظر تحلیلی مهم و با معنی است.»^۱

در این برداشت، اولین موج دموکراسی در سال ۱۸۲۸ با گسترش حق رأی در آمریکا آغاز و با قدرت‌یابی موسولینی در ایتالیا در سال‌های ۱۹۲۰ و سپس گسترش فاشیسم و نازیسم در دیگر کشورها متوقف شد. موج دوم پس از جنگ جهانی دوم و شکست فاشیسم پا گرفت و تا حوالی سال ۱۹۶۲ ادامه یافت. در طی این دوره تعدادی از کشورهای آمریکای لاتین و نیز تعدادی ممالک

* استاد سابق علوم سیاسی در دانشگاه ملی و عضو هیئت امنای بنیاد مطالعات ایران.

تازه به استقلال، رسیده به ویژه مستعمرات سابق انگلیس، به گروه جوامع دموکرات ملحق شدند، اما طولی نکشید که باز موجی معکوس آغاز شد و در بسیاری از مناطق جهان سوّم رژیم های نظامی و تک حزبی بر سر کار آمدند. موج سوّم با سقوط دیکتاتوری کائتانو (caetano) در پرتغال در ۱۹۷۴ آغاز و در دهه هشتاد به پدیده ای جهانی تبدیل شد، به طوری که تا سال ۱۹۹۰ شمار کشورهای دموکرات دو برابر گردید.^۲

بحث مفصل علل گسترش دموکراسی از حوصله این گفتار خارج است.^۳ اما، به کوتاه سخن، تحلیل گران دموکراسی و استبداد بر دو عامل تأکید کرده اند، یکی تضادهای رهبری همراه با ناکامی های اقتصادی و اجتماعی در نظام های استبدادی، و دیگری تحولات و پیشرفت های جامعه مدنی.^۴

دراهمیت نقش رهبران برخی از مفسران تا حدی به مرز به مبالغه نزدیک شده اند. به عنوان مثال، آدائل و اشمیتر نوشته اند که «هیچ انتقالی از نظام های استبدادی به دموکراسی انجام نگرفته (نمی گیرد) که سر آغاز آن نتیجه مستقیم و یا غیرمستقیم گسستگی سیاسی میان رهبران نظام استبدادی، به ویژه میان تندروها (hard liners) و میانه روها (soft liners)، نبوده باشد (نباشد).»^۵ به عبارت دیگر، انتقال به دموکراسی همه جا نتیجه اعمال نخبگان کلیدی است و در همه موارد انتخاب ها، رفتارها، و برنامه های سیاسی معدودی از رهبران رژیم حاکم و رهبران مخالف کیفیت، سرعت، و شیوه انتقال را تعیین می کنند. در همه موارد انتقال، به استثنای موارد مربوط به اشغال کشور از سوی نیروهای بیگانه و یا انقلاب، اراده به ادامه دیکتاتوری تضعیف می شود، زیرا برخی از نخبگان حاکم به این نتیجه می رسند که راه نجات در بازکردن فضاها و دموکراتیزه کردن ساختارهای سیاسی است. این نتیجه گیری خود از دو عامل نشأت می گیرد: یکی ضعیف شدن مشروعیت رژیم، به ویژه در نزد خود رهبران؛ و دیگری کم توان شدن رژیم برکنترل و استفاده از منابع مادی و ابزارخسونت. تضعیف مشروعیت رژیم یا نتیجه توفیق رژیم است در حلّ مسائلی که در گذشته باعث قدرتمندی او شده، مانند بحران اقتصادی، تضاد اجتماعی، تهدید خارجی و جز آن، و یا نتیجه شکست رژیم در رسیدن به اهدافی که خود برای خود تعیین کرده است. ناتوانی رژیم در به کار بردن منابع مادی، عاطفی و یا قهری غالباً نتیجه تضعیف مشروعیت اوست اما می تواند همچنین نتیجه تحولات بازدارنده ای باشد که در محیط بین المللی روی می دهد.

در بحث ارتباط میان دموکراسی و جامعه مدنی توجه از نخبگان حاکم و یا

مخالف به جامعه و ساختارهای آن و به پدیده های اجتماعی، که جامعه را از حکومت استبدادی روی گردان می کنند، برمی گردد. این پدیده ها را می توان در چند زمینه رده بندی کرد.

ارزش ها و هنجارهای حاکم بر جامعه در زمان متحول می شوند و مبانی مشروعیت نظام را تضعیف و یا دگرگون می کنند. در نتیجه، جامعه دیگر نظام استبدادی را تحتل نمی کند.

طبقه بندی گروهی و منافع گروهی دگرگون می شوند. مثلاً با نضج گیری بورژوازی و گسترش طبقه متوسط عناصر ممتاز و نوحاسته جامعه مانند صاحبان زمین های مکانیزه و واحدهای کشت و صنعت، صاحبان صنایع، بازرگانان، و بانکداران، که درگذشته پشتیبان رژیم بوده اند اکنون رژیم استبدادی را باز دارنده و سقوط یا تعدیلش را به سود خود می بینند.

سازمان های رسمی و غیر رسمی در بطن جامعه نضج می گیرند و شرایط توانمندی جامعه را در رویارویی با دولت به سود خود زیر و رو می کنند. رژیم استبدادی، که جامعه غیرمتشکل را به آسانی کنترل می کرد، اینک کنترل خود را از دست می دهد و اجباراً در موضعی تدافعی قرار می گیرد.^۱ و این همه به نظر ناگزیر می آید زیرا در نظریه لیبرال، توسعه اقتصادی و اجتماعی به هر سه زمینه مذکور در بالا توان و گسترش می بخشد.

نوشته حاضر به رابطه میان برخی از پیش فرض های معرفت شناختی جامعه مدنی در غرب، به ویژه بنیان لیبرال آن، و خصالت های کنونی جامعه سیاسی ایران نظر دارد و مشکلی که مطرح می کند، به اختصار، این است: جامعه ایران نه در راستای تاریخ طولانی خود از لیبرالیزم گذر کرده و نه از نظرگاه فرهنگ سنتی و بومی پیشینه ای لیبرال دارد. اما، ارزش های لیبرال مانند آزادی فردی، برابری در برابر قانون، احترام به حقوق بشر، احترام به حقوق شهروندی و جز آن، هم در نفس خود مطلوب اند و هم احتمالاً بسیاری از ایرانیان، شاید اکثریت آنان، اگر مورد پرسش قرار گیرند، آنها را برمی گزینند. در همان حال، بسیاری از آنان، چه در قلمرو رابطه میان دولت و جامعه، و چه در روابط درون - اجتماعی، نه به ضوابط دموکراسی احترام می گذارند و نه رفتاری دموکراتیک دارند. پرسشی که این معضل مطرح می کند، این است: در چه شرایطی، با چه روش هایی، با کمک چه نوع ساختارهایی می توان احتمال دست یابی به ارزش های لیبرال را در جامعه ای مانند ایران، که لیبرال نیست، به حدّ بهینه رساند.

در این نوشته کوشیده ام میان این پرسش و مفهوم جامعه مدنی در فرهنگ لیبرال نوعی ارتباط منطقی و اخلاقی برقرار کنم.

جامعه مدنی در رابطه با قدرت و عدالت

"جامعه مدنی" در غرب نتیجه تحول تدریجی و انسجام قدرت بورژوازی است. با توان یابی جامعه مدنی، نظریه پردازی سیاسی غرب نیز بالاچار از ویژگی های جامعه مدنی الهام گرفت. آنچه که با ویژگی های جامعه مدنی سازگاری نداشت، به حواشی اندیشه سیاسی منتقل گشت.^۷ ارزش ها و مفاهیم مؤثر و موفق از تاروپود جامعه مدنی برخاستند، از آن جمله مفهوم "شخصیت اخلاق مدار" امانوئل کانت که انسان را تنها موظف به اطاعت از قوانینی می داند که خود یا به تنهایی یا در همراهی و همراستی با دیگران برای خود وضع کرده است. به بیانی دیگر، قانون اخلاق مدار از آزادگرایی فردی سرچشمه می گیرد. به گفته آدام سلیگمان، در این جا انسان مذهبی، از یک سو به "اشراق درونی" خود برمی گردد و از سوی دیگر به نگرشی جهانی که دیگر محدود به مرزهای اخلاقی و مذهبی کلیسا نیست:

این دگرگونی در ارزش های همه گیر (و باید اضافه کرد، حقیقت ها) از یک سو مفهوم جامعه مدنی را پیش آورد و از سوی دیگر ناتوانی نهائی آن را در بدست دادن الگوئی کارساز و پایدار برای نظام اجتماعی. هردو واقعه، در اصل، مرتبط با رفرماسیون سده های ۱۶ و ۱۷ در اروپا هستند و برداشت تازه ای از فرد در جامعه، و رای تعاریف صادره از مسیحیت جهان مدار، را ارائه می کنند.^۸

یکی از نتایج مترتب بر مستقر ساختن اخلاقیات در فرد نضج گیری پوزیتیویزم و مارکسیزم به عنوان ایدئولوژی های فائق سده های ۱۹ و ۲۰ بود. در اندیشه پوزیتیویزم و مارکسیزم اولویت با اقتصاد و اجتماع است، و دگرگونی تاریخی از گیر و دارهای درون - اجتماعی نشأت می گیرد.^۹

اولویت نظام اجتماعی بر نظام سیاسی در تعاریفی که از جامعه مدنی داده شده نیز منعکس است. نمونه آن توضیحی است که لاری دیاموند (Larry Diamond)، یکی از سردبیران مجله دموکراسی، از جامعه مدنی به دست می دهد. از دیدگاه دیاموند: «جامعه مدنی آن بخش از زندگی اجتماعی است که سازمان یافته، داوطلبانه، خودجوش، خودکفا، مستقل از دولت، و مبتنی بر نظامی

حقوقی و یا قواعدی است که مقبول شرکت کنندگان باشد. . . «جامعه مدنی» با جامعه به طور عام تفاوت دارد از این نظر که «شهروندانی را در برمی گیرد که مشترکاً در یک ساحت عمومی برای حفظ منافع، تبیین خواسته‌ها، تبادل اطلاعات، و دست یابی به اهداف خود با حکومت ارتباط برقرار و صاحب‌منصبان حکومتی را وادار به پاسخگویی می‌کنند. جامعه مدنی پدیده‌ای است میان بخش خصوصی و دولت، شامل انواع سازمان‌های رسمی و غیر رسمی اقتصادی، فرهنگی، آموزشی، اطلاعاتی، حرفه‌ای، سیاسی و اجتماعی. سازمان‌های جامعه مدنی را می‌توان به چند طریق از گروه‌بندی‌های اجتماعی دیگر مشخص کرد. جامعه مدنی نه با خواسته‌های خصوصی که با مسائل اجتماعی سر و کار دارد؛ با دولت مربوط است ولی خواستار دست‌یابی به قدرت حکومتی نیست؛ چندگانه و پلورالیست است، و از جامعه سیاسی (منظور نظام حزبی است) مجزاست.»

جامعه مدنی در جهت دموکراسی گام برمی‌دارد، از آن جمله: «از طریق بررسی و کنترل قدرت در دولت‌های دموکراتیک، و نیز از طریق تبلیغ دموکراسی در دولت‌های استبدادی، قدرت دولت را تحدید می‌کند؛ از طریق فراهم آوردن ارتباط میان افراد جامعه به کارآئی سیاسی آنها می‌افزاید و از این رو احزاب سیاسی را توانمند می‌کند؛ خصائل دموکرات منشانه، مانند بردباری، میانه روی، سازش‌گرایی، را تقویت می‌کند؛ رسانه‌هایی سواى احزاب سیاسی برای تبیین، تلفیق، و طرح منافع و خواسته‌های افراد و گروه‌ها می‌آفریند؛ به ویژه در کشورهای پیشرفته، با ایجادگستره‌فزاینده‌ای از منافع مختلف، از قطبی شدن تضادها جلوگیری می‌کند؛ رهبران سیاسی جدید پرورش می‌دهد؛ از راه کنترل فعالیت‌های سیاسی از تقلب، از آن جمله در انتخابات، می‌کاهد؛ آگاهی شهروندان را افزایش می‌دهد؛ اصلاحات اقتصادی را در درازمدت تشویق و پشتیبانی می‌کند؛ و، بالاخره، با افزایش مسئولیت، پاسخگویی، کارآیی، و نتیجتاً حقانیت و مقبولیت نظام سیاسی، احترام دولت را نزد شهروندان بالا می‌برد و شهروندان را به داد و ستد گسترده‌تر با دولت تشویق می‌کند.»

برداشت دیاموند از جامعه مدنی برنظریه لیبرال حکومت و اولویت نظام اجتماعی در برابر نظام سیاسی استوار است. انا، با توجه به اینکه استعمار رابطه میان نظام‌های اجتماعی و سیاسی را در کشورهای استعمارزده، از آن جمله ایران، به سود نظام سیاسی دگرگون کرده‌است، پرسش‌های اساسی می‌بایستی منطقاً پیرامون چگونگی اولویت‌یابی نظام اجتماعی برنظام سیاسی در ساحت تاریخ و عینیت روابط جهانی، و نیز ویژگی‌های رابطه میان این دو

نظام در مراحل مختلف توسعه اقتصادی و اجتماعی، دور زنند. به عبارت دیگر، جامعه مدنی، با تولید، اعمال، و کنترل قدرت سیاسی سر و کار دارد. از این رو بحث درباره آن می‌بایستی چند و چونی قدرت را دربرگیرد. متأسفانه، بسیاری از کاوش‌های مربوط به جامعه مدنی از کنار مسأله قدرت می‌گذرند. به عنوان نمونه، آگوستوس ریچارد نورتون، یکی از تحلیل‌گران به نام جامعه مدنی، می‌نویسد: «اگر دموکراسی - آنطور که در غرب عمل می‌شود، منزلگاهی داشته باشد، همانا جامعه مدنی است که در آن ترکیبی از گروه‌ها، بنیادها، سازمان‌ها، باشگاه‌ها، اصناف، سندیکاها، فدراسیون‌ها، اتحادیه‌ها، احزاب با یکدیگر جمع می‌شوند و حائلی میان دولت و شهروند به وجود می‌آورند. اگرچه مفهوم جامعه مدنی را نمی‌توان به دقت تعریف و تحلیل کرد، عملکرد جامعه مدنی آشکارا در قلب نظام‌های سیاسی مشارکتی قرار دارد.»^{۱۲}

تعریف نورتون از جامعه مدنی، همانند تعریف دیاموند، در مورد اعضای سازنده جامعه مدنی روشن به نظر می‌رسد، اما به رابطه جامعه با منبع، کیفیت، و چگونگی توزیع قدرت سیاسی، که رابطه‌ای کلیدی است، اشاره‌ای نمی‌کند. در این تعریف، دولت، مستقل از شهروندها اعمال قدرت می‌کند؛ در مقابل آن، شهروندها نیازمند حمایت‌اند. در تجربه غرب، برعکس، توسعه تاریخی جامعه مدنی متکی به اولویت نظری و عملی جامعه مدنی بر نظام سیاسی در چارچوب تحول دولت - ملت بوده است. به بیان دیگر، در نظام سیاسی غرب، فهرستی که نورتون ارائه می‌کند مبین قدرت سیاسی است، و بناست که اعمال حاکمیت ملت حاکم را امکان‌پذیر سازد. تفاوت میان این دو برداشت، همانند تفاوت میان دولتی که ارباب ملت است و دولتی که خدمت‌گزار ملت است، تفاوتی بنیانی است.

از سوی دیگر، تمیز دادن میان دولت حاکم و دولت خدمت‌گزار همانا سخن گفتن از دیدگاه جامعه مدنی است. هدف از توان بخشی به جامعه مدنی حاکم ساختن ملت بر سرنوشت خود است، که در برداشت لیبرال به معنای قراردادان ابزار مناسب و لازم در دست ملت برای کنترل کردن دولت می‌باشد. اما این برداشت نیز از چند جهت نیازمند بررسی است.

یکم، اولویت اجتماع نیازمند قدرت اجتماعی به معنای سیاسی آن است، که ویژگی‌های خود را دارد و برعکس قدرت (اختیارات) اداری، حقوقی، و نظامی، که قابل تفویض‌اند، تفویض‌پذیر نیست. قدرت سیاسی نتیجه دست‌یابی مستقل و ارادی به منابع مادی، تکنیکی، اجتماعی و فرهنگی است که از طریق

ایجاد امکان برای مشخص کردن و اجرای هدف شرایط کنترل را فراهم می‌آورد. در غرب، قدرت سیاسی هرگز تفویض نشد؛ بلکه گروه‌های مختلف اجتماعی، بنا بر مقام و وضع تاریخی شان در قبال عناصر قدرت، به آن دست یافتند، به یاری آن گسترش یافتند، و آن را برای کنترل پایدار به کار گرفتند. زمانی که کنترل پایدار نبود، مثلاً در برخی انقلاب‌ها، فرایند دست‌یابی به قدرت منتهی به استبداد و افزایش قدرت دولت در قبال ملت شد.

دوم، از نظر تاریخی، مفهوم جامعه سیاسی با مفهوم دولت-ملت عجین شده است. اگر، همانطور که دیاموند و نورتون نوشته‌اند، جامعه مدنی پایگاه دموکراسی است، مفهوم دولت-ملت در جهان سوم پایگاه توسعه اقتصادی و تکنیکی براساس نوعی عدالت اجتماعی بوده است. ضرورت "توسعه" عملاً به خلق ادبیات گسترده‌ای درباره تعوری، سازمان، و عملکرد برنامه ریزی دولتی انجامید که اقل برای نیم قرن به عنوان الفبای حکومت سالم و کارآمد شناخته شد. اما امروزه با سقوط شوروی و توان‌یابی بازارهای آزاد و سیاست‌های خصوصی‌سازی هم ادبیات و هم عملکرد برنامه ریزی دولتی زیر سؤال رفته‌اند. همچنان که غرب عملاً از حیطه شرایط سیاسی مناسب با ساختار دولت-ملت فراتر می‌رود، چنان‌که آشکارا در زمینه اقتصاد و تکنولوژی رفته است، کشورهای جهان سوم نیز با نیازمندی‌های تازه تری روبرو می‌شوند. به گفته الن ریچاردز، «کشورها باید بتوانند در صحنه اقتصاد جهانی که سخت بر اطلاعات استوار است رقابت کنند. کشورهای خاورمیانه باید صادرات داشته باشند و کار بیافرینند. تنها سیاست‌های پویای صادراتی همراه با بخش خصوصی گسترش یافته، خواهند توانست این مهم را انجام دهند. . . اما کارائی بیشتر تنها دلیل برای انتخاب سیاست عدم تمرکز نیست. تکنولوژی جدید در نفس خود از تمرکز گریزان است. کامپیوتر، فاکس، و دیگر تکنولوژی‌های اطلاعاتی را نمی‌توان از مرکز کنترل کرد. گسترش اطلاعات در جهان وابسته امروز بیشتر و سریع‌تر از آن است که افرادی که تخصص ندارند بتوانند آن را در اختیار بگیرند؛ و آنهایی که اطلاعات دارند در این رقابت موفق می‌شوند.»^{۱۳} پرسش این است که کشورهایی مانند ایران چگونه با مسائلی که در نتیجه تضاد میان نیازمندی‌های مربوط به رقابت بین‌المللی، که مستلزم دست‌یابی به منابع و خصلت‌های قدرت‌آفرین در سطح جهانی است، و نیازمندی‌های مربوط به عدالت اجتماعی و اخلاقی روبرو خواهند شد؟^{۱۴}

سوم، همانطور که از نوشته ریچاردز نیز مستفاد می‌شود، افزایش جمعیت و

نیازمندی های مربوط به آن کشورهایی نظیر ایران را با دشواری های عظیم روبرو کرده است. در پانزده سال گذشته نرخ رشد جمعیت در ایران میان ۲/۹ و ۳/۲ درصد تخمین زده شده است.^{۱۵} فراهم آوردن امکانات اولیه زندگی- آموزش، غذا، مسکن، کار- برای تازه واردان به بازار، آن گونه که حداقل توانائی رقابت در سطح جهانی را امکان پذیر سازد، چالشی است عظیم برای هر حکومتی. شواهد تاریخی و نیز مطالعات مقایسه ای سازمان های بزرگ نشان می دهند که فشارهای محیط معمولاً نظام های اجتماعی بزرگ را به سوی تمرکز، ترمیم ساختارهای فرماندهی، و مرکزیت قدرت سوق می دهد. این گرایش ها، آشکارا، خلاف نیازمندی های عینی نظامند. درست به همین جهت است که پدیده هایی نظیر استبداد، فسادپذیری، انقلاب و یا اضمحلال نظام ها را شاهد می شویم.^{۱۶}

پیش فرض های الگوی لیبرال

چنان که در بالا ذکر شد، مامن طبیعی لیبرالیزم بینش پوزیتیویستی است. در این بینش، اندیشه از سلوک درمورای طبیعت به کند و کاو درعلم و تکنیک کارساز روی می آورد؛ طبیعت را در قالب های سنجش پذیر قرار می دهد؛ انسان را از ساحت روحانی واصل جوی خود به فضای خاکی تکامل و دگردیسی منتقل و ذهن آخرت گرا را به ذهن تاریخ پرداز بدل می کند.^{۱۷} درنهایت، به زعم ماکس ویر از کیهان "جادوزدائی" می شود و انسان درمقام خالق شرایط بودن و زیستن خود قرار می گیرد.

منطق لیبرال فردگراست؛ بیشتر متوجه ابزار و وسائل رسیدن به هدف است تا خود هدف، و در نتیجه درزمینه ارزش ها به بی طرفی گرایش دارد؛ انگیزه طبیعی انسان را افزایش "لذت ها" و کم کردن "درد" ها می داند؛ و منظور از سیاست گزاری را یافتن راه هایی می بیند که با تحدید خواسته های لایتناهی انسان، امکان همزیستی او را با دیگرانسانها درلوی قانون فراهم می آورند. درفرهنگ سیاسی لیبرال، هدف از "قرارداد اجتماعی" ایجاد شرایط مناسب برای همین همزیستی است.^{۱۸}

نظام های لیبرالی که درسده های هفده و هیجده شکل گرفتند، به تدریج از سه ویژگی عمده برخوردار شدند: بردباری مذهبی، آزادی مطبوعات، و الغای قوانین رعیتی. هریک از این ویژگی ها درزمان ابعاد گسترده تری یافتند. "بردباری مذهبی" اصل «جلوگیری از زبان» را دربرگرفت، به این معنی که

مردم باید بتوانند آزادانه برطبق خواسته خود رفتارکنند به این شرط که به دیگران صدمه نزنند. آزادی مطبوعات به انواع آزادی‌ها منجر شد و الغای نظام ارباب رعیتی به برابری حقوق شهروندی صرفنظر از طبقه اجتماعی، نژاد، جنسیت و مانند آن انجامید.

نهادهای لیبرال مرتبط با گرایش‌های فکری هستند که از فلسفه لاک پایه گرفتند و درگذار از روشنگری انسجام یافتند. در این مورد سه برداشت، به ویژه، قابل ذکرند:

(۱) درنظریه قرارداد اجتماعی لاک انسان‌ها در شرایط طبیعی برابری و معمولاً بایکدیگر دوستانه رفتار می‌کنند. نابرابری‌هایی که درجامعه دیده می‌شود نتیجه شرایط و نابسامانی‌های زندگی اجتماعی است. بنابراین، اصل، برابری بنیانی همه انسان‌ها است و نابرابری‌های مشهود درجامعه باید برپایه اصل برابری توجیه شوند.

(۲) نظرات و یا اعتقادات می‌بایستی نقدپذیرباشند. هیچ نظری را نمی‌توان پذیرفت، مگر این که عملاً از محک انتقاد گذشته باشد.

(۳) هیچ اصل مذهبی را نمی‌توان، منطقاً، به یقین پذیرفت. میان اندیشه‌های لیبرال و پشتیبانی از نهادهای لیبرال ارتباطی منطقی وجود دارد، به این معنی که داشتن عقاید لیبرال آشکارا شرط کافی برای پشتیبانی از نهادهای لیبرال است. اما اگر داشتن عقاید لیبرال شرط لازم برای پشتیبانی از نهادهای لیبرال نیز باشد، درآن صورت، کسی را که لیبرال نیست نمی‌توان با استدلال‌های لیبرال به پشتیبانی از نهادهای لیبرال مجاب کرد. این مسأله‌ای است که لیبرال‌های ایران مداوماً با آن روبرو بوده‌اند.

درعرف سیاسی چهار شیوه استدلال درجهت تایید لیبرالیسم را تمیز می‌دهند که سه شیوه آن سنتی است و یک شیوه نسبتاً جدید. سه شیوه سنتی استدلال پیرامون مفاهیم آرامش اجتماعی، مصلحت‌اندیشی، و نارسایی، می‌چرخد. شیوه جدید، به بی‌طرفی دولت نظر دارد. چنان که خواهیم دید، هیچ‌یک از این شیوه‌ها درعمل کارساز نیست.

استدلال براساس آرامش اجتماعی جامعه‌ای را درنظر دارد که درآن دو یا چندگروه عمده، مثلاً دو فرقه مذهبی مخالف، با نیروهای نسبتاً برابر، هریک مصمم است که با کنترل اقتدار دولت همه را مجبور به پیروی از ایدئولوژی دلخواه خودکند. درآن صورت می‌توان استدلال کرد که تنها راه دستیابی به صلح اجتماعی این است که هریک از دو گروه از ادعای فراگیر بودن ایدئولوژی

خود دست بردارد و سیاست بردباری مذهبی را پیشه کند. روشن است که این استدلال زمانی کارساز تواند بود که هر دوطرف به حفظ صلح بیش از فرائض دینی خود ارزش بدهند، که البته اگر چنین می بود، مسأله اصولاً مطرح نمی شد.

استدلال بر اساس مصلحت اندیشی می کوشد با ارائه این پیشنهاد که در برخی موارد به مصلحت هریک از طرفین است که راه مدارا پیش گیرد از کنار مسأله بگذرد. بار دیگر فرض کنیم که دو گروه مخالف از نیروی نسبتاً برابر برخوردارند. به هریک از دو گروه می توان گفت که اگر بجنگد، ممکن است پیروز شود و نظام مورد نظر خود را مستقر کند. اما، درمقابل، همان اندازه احتمال هست که ببازد، و درنتیجه همه چیز را از دست بدهد. دراین حالت، مدارای مذهبی می تواند استراتژی بهینه برای هر دو گروه باشد، به این معنا که اگرچه هیچ کدام را به نتیجه دلخواه نمی رساند، اما، در برابر، ضمانت می کند که از وقوع حالتی که کمتر از همه مطلوب است نیز جلوگیری کند. منطبق این استدلال از برابری نیروها سرچشمه می گیرد. درجامعه، البته، گروه ها همیشه قدرتی برابر ندارند. از آنجا که ویژگی نظام لیبرال در این است که حقوق اقلیت ها و گروه های کم قدرت را تضمین کند، این استدلال، آشکارا، قانع کننده نیست.

مورد سوم می کوشد از این محدودیت ها فراتر رود. در واقع می گوید آزار رقبا بی فایده است چرا که هدف از اعمال آزار را تأمین نمی کند. درمورد بالا، مثلاً، اهمیت مذهب را درایمان و اعتقاد به آن می داند و نه درعمل کورکورانه و یا اجباری به آن، و البته اعتقاد را به اجبار نمی توان ایجاد کرد. این استدلال بر مفروضات زیر استوار است:

- ۱) تنها هدف از اعمال جبر آموزش شخص مورد جبر است؛
- ۲) آموزش مربوط به ایمان و اعتقاد درونی است، نه انجام فرائض دینی؛ و
- ۳) با جبر نمی توان درایمان درونی تحول ایجاد کرد. کافی است اشاره کنیم که مفروضات سه گانه فوق حداقل از دید نظام کنونی حاکم بر ایران یکسره مطرود شناخته شده اند.^{۱۹}

نظر شدرن تر دراین زمینه بر مفهوم بی طرفی دولت استوار است که مفهوم مخالف آن این است که دولت موظف است با توجه و احترام برابر با مردم رفتار کند. رانالد دورکین می نویسد: «حکومت باید با مردم با شفقت رفتار کند، یعنی آنها را کسانی بداند که معنای رنج بردن و مصیبت کشیدن را

می‌دانند؛ و نیز با احترام رفتار کند، یعنی آنها را کسانی بدانند که می‌توانند راه درست زندگی کردن را آگاهانه مشخص و دنبال کنند. مضافاً، حکومت نه تنها باید با مردم با شفقت و احترام رفتار کند، بلکه باید با آنها با شفقت و احترام برابر روبرو شود. حکومت نباید کالاها و یا فرصت‌ها را برابر توزیع کند براین اساس که برخی از مردم مستحق شفقت بیشتریند. حکومت نباید آزادی افراد را محدود کند براین اساس که برداشت برخی از شهروندان از تقوا درست‌تر و یا والاتر از برداشت دیگران است.^{۲۰}

آنانی که بی‌طرفی را مطرح می‌کنند براین اعتقاداند که دولت‌ها وقتی می‌توانند عادلانه عمل کنند که درمقابل برداشت‌های متفاوت از تقوا بی‌طرف باشند. به‌گفته‌ی جان رالز «دردموکراسی‌های مشروطه (Constitutional) برداشت‌های عمومی (دولتی) از عدالت باید حتی المقدور مستقل از دکتترین‌های مذهبی و فلسفی بحث‌انگیز باشند».^{۲۱}

ادعای این دسته این است که می‌توان از این راه نهادهای لیبرال را، بدون تکیه بر اصول یا عقاید لیبرال، پذیرفتنی کرد. به قول برایان باری، این نوعی لیبرالیسم برای غیر لیبرال‌هاست.^{۲۲} مشکل این استدلال در این است که کسانی که لیبرال نیستند برای موضع بی‌طرفی به عنوان "تقوای اجتماعی" ارزش قائل نیستند و در نتیجه این پرسش باقی می‌ماند که آیا می‌توان لیبرالیسم را به کسانی که لیبرال نیستند پذیراند؟

مفهوم بی‌طرفی دولت از دیدگاه دیگری نیز با مشکل روبرو است. در تجربه‌ی تجدد ایران، مانند تجربه‌ی تجدد در دیگر کشورهای مسلمان، میان رابطه جامعه و دولت به مثابه رابطه قدرت میان مردان و رابطه جامعه و دولت در رابطه با حقوق زنان همواره تنشی شدید، وجود داشته است. در مورد اول، دموکراسی و سیاست لیبرال به مثابه اختلاف‌های قدرتی در نظام مردسالاری تجربه و تحلیل شده‌اند. در این تجربه و تحلیل، زنان، به ویژه آنجا که قضیه جدی بوده و با شرایط تولید و توزیع قدرت سر و کار داشته، عملاً نقشی نداشته‌اند. برعکس، دموکراسی بیشتر، یعنی افزایش توانمندی جامعه در برابر دولت، غالباً به معنای قدرت کمتر برای زنان بوده، زیرا اولویت‌یابی جامعه درقبال دولت موضع ناتوان زنان را در نظام مردسالاری عریان کرده است. به واقع، عملاً زنان زمانی به حقوق بیشتری دست یافته‌اند که درچارچوب تجددخواهی و تجددگرایی عمومی مورد حمایت دولت قرار گرفته‌اند.^{۲۳} این پدیده نسبتاً آشکار و تضادهای نه چندان آشکار منتج از آن درگفتمان‌های

روشنفکرانه درباره لیبرالیزم، دموکراسی، و جامعه مدنی در ایران و دیگر کشورهای مسلمان غالباً از نظر افتاده است.

الگوی لیبرال و فرهنگ سیاسی ایران

در نظام لیبرال، سیاست نتیجه مشارکت است. هدف از مشارکت، تأثیر گذاشتن مستقیم یا با واسطه مردم بر قانون گذاری است. شناخت فرایند سیاسی در این نظام مستلزم داشتن الگوی است توانا و تحلیل ساختارها و روش هایی که براساس آن مشارکت کنندگان خواسته های خود را جمع بندی و به نمایندگان خود منتقل می کنند. یا به بیان دیگر، نظام سیاسی "نهادها" را (inputs) از محیط می گیرد و تبدیل به داده (outputs) می کند. نظام سیاسی مطلوب آن است که بتواند به امیال و خواسته های شهروندان پی ببرد و به آنها پاسخ مناسب دهد. اگر، به هر دلیلی، نظام سیاسی نتواند این فرایند را به خوبی دنبال کند، الگو، به عنوان ابزار تحلیل، کارآئی خود را از دست می دهد.^{۲۴}

تاریخ ایران در نیمه دوم این سده چند مورد تضاد میان رفتار اجتماعی- سیاسی ایرانیان و ویژگی های الگوی لیبرال را به روشنی نشان می دهد. از آن جمله:

۱- در الگوی لیبرال عملکرد سیاسی نظر به حفظ ساختار اجتماع دارد. در این الگو دگرگونی جامعه نتیجه پویائی خود جامعه است. در ایران این قرن، روابط سیاسی، چه آن بخش که از درون جامعه نشأت گرفت، و چه آن بخش که از خارجیان آموخته شد، نظر به دگرگون ساختن جامعه علی رغم جامعه داشته است. انگیزه اصلی دگرگون سازی را تجربه استعمار فراهم آورد و در نتیجه پایگاهش نیز خارج از جامعه سنتی ایران قرار داشت.

از آنجا که نقش الگوی لیبرال راه گشائی برای حکومت و تصمیم گیری نیروهای توانمندتر جامعه است، آگاهی به نیاز به دگرگونی اجتماعی در ایران جهت جریان سیاسی در الگوی لیبرال را در عمل وارونه کرد. برگزیدگان سیاسی خواستار در دست گرفتن افسار دولت بودند تا به قوه آن، هر گروه براساس بینش خود، جامعه را از حالت رخوت و سکون سنتی بدرآورد و در مسیر سازندگی قرار دهد. این فرایند پدیده ای بود طبیعی، چرا که در مراحل اولیه توسعه اقتصادی- اجتماعی قدرت های موجود در اجتماع- مالکین، روحانیون، ایلخانان، بازاریان، اشراف- از دید فعالان سیاسی عوامل اصلی ضعف و پس ماندگی جامعه و اسارت ملت اند. براین فرض، فرایند دموکراتیک تنها زمانی مشروع می تواند بود که در ضمن قدرت های واپس گرای مستقر در جامعه

را از ریشه برکنند، که پدیده ای است نا سازگار با الگوی لیبرال. در نتیجه، افراد اجتماع، در اندیشه و عمل فعالان سیاسی، به مفهومی مجرد تبدیل و ابزار بازی‌های ایدئولوژیکی آنان می‌شوند.

۲- در الگوی لیبرال، اختلاف بحث پذیر و حل شدنی است. فرض بر این است که انسان معقول قبول می‌کند که انسان‌های دیگر نیز منافع مشروع دارند و نفع عمومی در این است که گروه‌ها با روحیه‌ای صلح‌جو و مصلحت طلب بایکدیگر داد و ستد سیاسی کنند تا به موضعی میانی و مقبول همگی دست یابند. در ایران، سیاست‌گزاری و سیاست‌گرائی عملاً وارونه این برداشت بوده است. اختلاف بحث پذیر و حل شدنی نبوده، چرا که قبول مشروعیت منافع مختلف به مثابه قبول مشروعیت نظام اجتماعی غیرعادلانه‌ای است که در درون ضعف و نابسامانی و در برون سرشکستگی ملی را به دنبال داشته است.

۳- در الگوی لیبرال رفتار عقلانی قابل اندازه‌گیری است. این الگو، برای هر مرد و زنی فرصتی برابر برای مشارکت سیاسی قائل می‌شود و مشروعیت تصمیم‌های سیاسی را نتیجه سرشماری درست و پاکیزه مشارکت کنندگان می‌شناسد، و بدین سان، ایده حاکمیت اجتماع را ملموس می‌سازد. در ایران، سیاست همواره کیفیتی استعاری، احساسی و فرهنگ‌گرا داشته است. در این فرهنگ سیاست مُراد و مُریدی است و حس وابستگی و شدت آن مهم‌تر از تعدد افراد است. نهادها هرگز به اهمیت رهبران نبوده‌اند و گهگاه، رهبران علی‌رغم اشتباهات فاحش که منجر به ضایع کردن مُلک و خُسران ملت شده، همچنان در ذهن پیروان می‌درخشند و جایگاه والای خود را حفظ می‌کنند.

۴- در الگوی لیبرال "خردسیاسی" از روابط درون- اجتماعی سرچشمه می‌گیرد. در ایران خردسیاسی، به رغم ویژگی‌های قالب‌زبانی آن، فرا اجتماعی و ماحصل تجربه تاریخی دیگران بوده است. این خردسیاسی، برخلاف منطق لیبرال که با ابزار و روش‌های رسیدن به هدف سر و کار دارد، عمدتاً درگیر خود هدف است و هدف آرمان شهری است که گویا در گذشته وجود داشته و در آینده نیز، تنها چندگام جلوتر، قابل دست‌یابی است. جدائی میان کنون ناستوده و آینده آرمانی نتیجه رفتار نیروهای اهریمنی برونی و درونی است و تا این نیروها از میان برداشته نشوند کارسامان نخواهد گرفت. کسی باید از راه برسد و دنیا را پُراز عدل و داد کند. همه در انتظار ظهورند و رهبر موفق کلید رمز این انتظار را در دست دارد. اسطوره‌ای که حل معما می‌کند، و لحظه‌ای که انسان‌ها، در حرکت توده‌ای، به برابری کامل می‌رسند. "واقع‌های" که

در واقعیت هرگز امکان پذیر نیست.

احتمال دست یابی به ارزش های لیبرال

از آن چه گذشت می توان دید که اساس جامعه مدنی بردوپایه قرار گرفته است. یکی از دوپایه اولویت نظام اجتماعی برنظام سیاسی است که جوهر آن قدرت سیاسی ریشه دار در نهادهای اجتماعی است. این قدرت را، آن چنان که در بالا گفته شد، نمی توان تفویض کرد، بلکه باید خود در بطن تاریخ رشد کند و واقعیتی اصیل پیدا کند. در هر وضع تاریخی، اصالت قدرت اجتماعی به ترکیبی از عوامل قدرت - مادی، سازمانی، تکنیکی، و اجتماعی - روانی - پیوسته است که در شرایط تاریخی موجود وارد و مؤثر باشند.

پایه دوم، بنیان اخلاقی جامعه را شکل می دهد. در جامعه مدنی، این بنیان پیرامون اصالت حقوق فرد دورمی زند و کم و بیش شامل ویژگی های لیبرالی است که در بالا ذکر شد. حقوق بشر را البته نباید با "حرمت" انسان ها اشتباه کرد. مفاهیم مربوط به حرمت انسان ها در همه جوامع و همه فرهنگ ها یافت می شود.^{۲۵} اما آن برداشت از حرمت انسان که پایه ضوابط بین المللی حقوق بشر است، نتیجه نوع خاصی از جامعه لیبرال است، و نه، آن چنان که برخی از اندیشمندان بیان کرده اند، محصول هر رژیم لیبرال سیاسی. در جامعه ای که لیبرال نیست، تکلیف اخلاقی دولت این است که از "حقوق" انسان ها دفاع کند. انجام این تکلیف گهگاه گره های ناگشودنی در فراگرد دموکراسی ایجاد می کند، معضلی که به اندازه کافی درگفتمان دموکراسی غربی مورد توجه قرار نگرفته زیرا که این گفتمان معمولاً، و به غلط، جامعه مدنی درغرب را تحصیل حاصل فرض کرده است.

اما زمانی که واقعیت چنین نیست، مثلاً در شرایط کنونی الجزیره،^{۲۶} با زمینه های مشکل روبرو می شویم، مانند انتخاب میان نوعی توتالیتاریزم مذهبی که ظاهراً خواسته اکثریت است و اتوریتاریزم غیرمذهبی که در آن حقوق برخی اقلیت ها مراعات می شود. آنچه در زیر می آید مقدمه ای است برنوع پرسش هایی که در رابطه با شیوه های دست یابی به ارزش های لیبرال در جامعه ای مانند جامعه ایران می بایستی طرح کرد.

۱- توانمندی های نا متعادل اقتصادی و تکنولوژیکی در سطح جهانی رابطه میان نظام سیاسی و نظام اجتماعی منعکس در نظریه لیبرال را در کشورهای نظیر ایران وارونه کرده است. این وارونگی، به نوبه خود، مانع ایجاد و توسعه ساختارهای اقتصادی - اجتماعی ای بوده که می بایستی امکان اعمال نظرات

سیاسی جامعه مدنی را فراهم کنند. نتیجتاً، این جوامع نتوانسته اند اراده و توانائی ضروری را برای کنترل و نیز مرزبندی اقتدار دولت به دست آورند.^{۲۷} اما این پدیده، برعکس آنچه که دموکراسی سیاسی لیبرال برآن تاکید دارد، همواره ناپسند نیست. چرا که بعد دیگری در جامعه مدنی است، که به سیاست روابط درون-اجتماعی برمی‌گردد، مانند: رابطه زن و مرد، غنی و فقیر، ارباب و رعیت، معلم و شاگرد و غیره که احتمالاً نیازمند مداخله دولت در جهت اعمال عدالت است. نظریه لیبرال در سال‌های اخیر متوجه ابعاد عملی این موضوع شده، اما هنوز نتوانسته است تضاد میان علم‌گرایی رایج، که بر بی‌طرفی نسبت به ارزش‌ها گرایش دارد، و ضروریات اخلاقی مربوط به حفظ حقوق انسانی را حل کند. جنبه ای از این معضل، اکنون، در دعوای کسانی از قبیل نسبی‌گرایان فرهنگی و نیز بنیادگرایان اسلامی و برخی اندیشه‌گران خاورمیانه منعکس است که مدعی اند تعریف جامعه مدنی باید تجربه تاریخی اسلام را نیز دربرگیرد.^{۲۸}

طرح مسأله قدرت در جامعه به جای طرح آن در رابطه میان جامعه و دولت بحثی متفاوت با بحث هابز، بنیانگذار نظریه لیبرال جامعه مدنی^{۲۹}، را به پیش می‌آورد. نظام پیشنهادی هابز بر شاه (یعنی دولت) به عنوان حاکم (sovereign) نظر دارد. چنین ساختاری از دولت می‌خواهد مشخص کند که در تحت چه شرایطی حاکم مشروعیت دارد و بنابراین رعایا (شهروندان) مکلف به اطاعت از او هستند. در این برداشت یا باید اقتدار حاکم را قدر گذاشت و یا شرایط و محدودیت‌هایی برآن معلوم کرد که در قالب آن‌ها اقتدار حاکم از نظر حقوقی و اخلاقی مقبول افتد. در دیالکتیک حاکمیت و تکلیف، قدرت به مثابه پدیده ای حقوقی است که می‌تواند تصاحب، تفکیک، و یا توزیع شود. اما مسأله قدرت در جامعه از نوع دیگری است و با شرایط تسلط (domination) و انقیاد (subjugation) انسان‌ها سر و کار دارد.^{۳۰} در این جا، نقطه عطف قدرت دولت حاکم و جلال و جبروت آن نیست، بلکه، ویژگی‌های روابط اجتماعی است، یعنی آنجا که قدرت در رابطه میان زوج و زوجه، پدر و فرزند، کارفرما و کارگر و دیگر ساختارها و نهادهای هرمی شکل جامعه ظاهر می‌شود و مستقیماً و عمیقاً بر زندگی انسان تأثیر می‌گذارد و در تحلیل نهائی به شکل حقوقی قدرت حاکم کیفیتی حقیقی و یا مجازی می‌بخشد. آشکارا، میان برداشتی از دموکراسی براساس اولویت اجتماع و برداشتی از عدل براساس روابط قدرت در درون اجتماع تنش‌ی ژرف وجود دارد.

۲- آگاهی های اخلاقی انسان در ساحت تاریخ از فلسفه و قانون طبیعت به سمت حقوق طبیعی حرکت می کنند. از این رو محور بینش متجدت اعتقاد به حقوق انسان ها است، یعنی حقوقی که پایه آن صرفاً هستی انسان است، نه عَرَض های مادی، یا اجتماعی و یا فردی مترتب بر زندگی انسان از قبیل طبقه، نژاد، مذهب و یا جنسیت. بنیان این پدیده تحولی است که در ذهنیت انسان ها در گذار از تاریخ روی می دهد. نیروی محرکه این تحول نیز انسانی به معنای گسترده واژه است، یعنی نه مرد است و نه زن، نه غنی است و نه فقیر، نه سیاه است و نه سپید، نه غربی است نه شرقی. این نیرو از برخورد و داد و ستد انسان ها در تاریخ حادث می شود. آگاهی به حق خود، همانند تغذیه آدم ابوالبشر از میوه درخت دانش است. همانطور که با خود آگاهی آدم، آن زمان که از میوه دانش خورد، تاریخ بشر آغاز شد، در ساحت تاریخ، انسان آگاه به خود به ایده "آزادی" شکل می دهد و آنرا ملموس می کند. برای انسان خود آگاه- انسان اخلاق مدار متجدت- بازگشت به شرایط ذهنی گذشته امکان پذیر نیست. او اگرچه در برون در بند باشد، در درون آزاد است، و این آزادی خود مسئولیت اخلاقی سنگینی بردوش اوست.

سخن گفتن از اولویت حق بر قانون به مثابه اولویت بخشیدن به بینش غیرمذهبی است- یعنی قرار گرفتن فلسفی و جامعه شناختی در ساحت تاریخ. تاریخ انسان را وادار می کند که رویاروی "تقدیر" خود قرار گیرد و خواه ناخواه مسئولیت آن را قبول کند. بدین سان، اگرچه در جامعه یک مسلمان، ایمان داریم که قرآن کلام خداست، اما به عنوان یک انسان مسئول، مجبور به قبول این مطلبیم که کلام نامحدود خدا تنها به واسطه ادراک محدود انسان معنا پیدا می کند.^{۳۱} از این جهت، هر شریعتی زاده تفسیر آدمی است، و هر تفسیری اشتباه پذیر. در توزیع و اشاعه اندیشه مذهبی چیزی بالذات مذهبی وجود ندارد، و آنچه هست پدیده ای است به غایت سیاسی.

در عین حال این تبیین به مثابه پروژه ای است آموزشی، و بنابراین حاوی معضلی اخلاقی، چرا که در هر آموزشی چیزی نهفته است، و هر چهارچوب آموزشی نمادی از قدرت را به همراه دارد.^{۳۲} زمانی که می گوئیم آزادی مستلزم احقاق خود آگاه "حق" است، چیزی از مقوله قدرت به کار گرفته ایم. پرسش این است که چه چیزی ما را معنی به این می کند که به کسی بگوئیم که حق چیست و ناحق کدام. به گفته چارلز تیلور:

هیچ استدلالی نمی‌تواند فرد را از موضعی بی‌طرف نسبت به دنیا، چه آن موضع را به واسطه علم اخذ کرده باشد، و چه به علت ابتلاء به نوعی ناهنجاری، به هستی‌شناسی اخلاقی رهنمون شود. اما این به این معنا نیست که آن چنان که بعضی طبیعیون انگاشته‌اند هستی‌شناسی اخلاقی مجاز محض است. بالعکس، ما باید عمیق‌ترین غرایز اخلاقی خود، یعنی الزام همیشگی به محترم انگاشتن زندگی انسان، را به مثابه شیوه ارتباط با دنیا بدانیم که در آن دعاوی هستی‌شناسانه قابل درک‌اند و می‌توان درباره آنها به بحث عقلانی پرداخت، و آنها را از یکدیگر تمیز داد.^{۳۳}

از نظر تاریخی، مبانی اخلاقی توجیه این برداشت در سه حیطه الوهیت، عقل، و عشق قرار گرفته‌اند.

ابتدا قانون الهی خوب و بد را تفکیک می‌کند و انسان را در مسیر آموزش ابدی قرار می‌دهد. سپس عقل به توجیه خصلت‌های الهی می‌پردازد و متدرجاً، و منطقاً، در می‌یابد که تحول و پیشرفت زاده‌ی ذهن انسانی است و از دیدگاه اجتماعی پدیده‌ای الزامی. به این ترتیب قانون الهی-طبیعی، که در آن معنای آفرینش، زندگی، و مرگ روشن است، از آسمان به زمین کشیده می‌شود و انسان، پس از آنکه به قول نیچه با «اسفنجی همه افق‌هایی را که مختصات هستی‌شناختی او را مشخص می‌کند از صفحه حیات پاک کرده»، یگه و تنها در برابر چالش زندگی قرار می‌گیرد.

خردمداری و خردگرایی از ابتدا در همه فرهنگ‌های فائق ریشه دواندند. نمونه، جنبش مزدکی در زرتشتی‌گری و جنبش اعتزالی در اسلام اولیه است. اما، خردگرایی متجدد ثمره جنبش روشنگری در قرن هیجدهم است. فلاسفه عصر روشنگری با همه اختلافاتی که با یکدیگر دارند، در مورد لزوم و امکان استقرار اخلاق "انسانی" مستقل از ویژگی‌های طبقاتی، ملی، نژادی و غیره - هم فکر و هم زبان‌اند. از دید آنها، اخلاق جامعه انسانی باید از ویژگی‌های مشترک انسانی سرچشمه گیرد، چه هر اخلاق‌گرایی دیگر - ابراهیمی، هندو، بودائی، و جز آن - نه فقط نتیجه آشفتگی‌های اندیشه مذهبی است، بلکه تنها بخش کوچکی از انسانیت را شامل می‌شود.

مبارزه فلاسفه عصر روشنگری با "وحی‌گرایی" دو نتیجه در برداشت که توأمآ به ستون‌های اصلی اخلاق تجدیدگرا تبدیل شد. یکی متهم کردن کلیسا به نادانی در برابر خصلت‌های همگانی انسانی و از این راه تخطئه مشروعیت سازمان مذهبی؛ و دیگری نیاز به رویارویی با خلاء اخلاقی که خود از طریق

تضعیف مذهب ایجاد کرده بودند. به بیانی دیگر، خلاء اخلاقی موجود روشنفکران را "موظف" می‌کرد که جامعه را به "اخلاق مداری اصیل" رهنمون شوند و جای خالی علمای دین را پرکنند.^{۳۴}

آنچه مسلم است، روشنفکران قرن هیجده، و به تبع آنها روشنفکران دو قرن بعد در غرب و شرق، برای توده های «متعصب، نا آگاه، گیج . . . و ناتوان به رفتار توانمند و بخشنده»^{۳۵} احترام خاصی قائل نبودند، اگرچه خود را حامی و سخنگوی آنها می دانستند. با قدرت یابی مارکسیزم-لنینیزم و شاخه های آن و گسترش "زبان بازی های خلقی" موضع روشنفکری در جهان سوم حالتی به ویژه فریبکارانه به خود گرفت و به اعمال انواع شرارت ها نسبت به خلق، به نام خلق، انجامید. همین فرایند، اکنون، در کشورهای اسلامی و نیز در دیگر جوامع شرق و غرب، در قالب روشنفکری مذهبی، به ویژه بنیادگرایی های گوناگون، به چشم می خورد.^{۳۶}

و اما مورد سوم، یعنی عشق، به بیانی معتبر ترین و در همان حال لغزنده ترین، سست ترین و آسیب پذیرترین بنیان اخلاق است. ریشه آن در فرهنگ ایران غنی است و با برخی اشارات عرفانی در ادیان زرتشتی و مانوی آغاز می شود و در عرفان اسلامی، همراه با بایزید و حلاج و مولانا به اوج می رسد. ساحت تبلور آن حضور انسان ماقبل و یا ماورای اندیشه اوست، و نشان بودن آن، قبول اولویت "دیگری" و احساس مسئولیت در قبال "او" بی آنکه نیاز به پاسخگویی و یا معامله به مثل باشد. این اخلاق نه در صحنه ارتباط با خدا نیازمند پاداش ملکوتی است، و نه در صحنه رابطه با "دیگری" چشم به راه پاداش مادی. به قول لویناس، «در این اخلاق رابطه من و همسایه ام هرگز متقارن نیست . . . و همسایه، پیش از این که من فرصت اندیشه دیگری داشته باشم با وجود من عجین شده است.»^{۳۷} در همین زمینه زیگمونت بومن می نویسد: «اخلاق فرامردن اخلاقی است که دیگری را به سان همسایه نزدیک به دل و ذهن به درون خود اخلاقی، راه می دهد. دور از خراب آباد منافع حساب شده که خود غربت است. . . .»^{۳۸}

بیشتر انسان ها، صرف نظر از تفاوت های ملی و فرهنگی، ترکیبی از این مبانی اخلاقی را منعکس می کنند. خداشناسی و دین داری، خردمداری، و احساس گرایی محدود به هیچ یک از تمدن ها نیست. علی رغم ادبیات علوم اجتماعی، به ویژه ادبیات شرق شناختی، که جهان را بر مبنای الگوهای دوگانه شرق و غرب می بینند، ساختار اخلاقی جوامع همه جا بر ترکیبی از مبانی فوق قرار گرفته، که نه در قالب

الگوهای دوگانه قابل شناخت است و نه این الگوها برای آن راه گشایند.^{۳۹} آن چه جوامع را به بحران اخلاقی می‌کشاند، برهم خوردن توازن میان این مبانی است. در آمریکا و اروپا جوامع از خردگرایی و فردگرایی مفرط و بحران اخلاقی ناشی از آن رنج می‌برند، در ایران، بحران اخلاقی از تاکید مفرط حکومت بر قوانین الهی حادث شده است.

معضل ما در ایران اینست که چگونه می‌توان خدا را منطقی و عاشق کرد درحالی که خود انسان‌ها منطقی و عاشق نیستند. آشکارا، برای دست یابی به ارزش‌های مقبول در جامعه لیبرال باید از خود شروع کنیم و از نظام اخلاقی که بنیان آن بر تجربه عمومی جوامع انسانی قرار گرفته است. احتمالاً میثاق‌های بین‌المللی حقوق بشر آغاز مطلوبی براین سفر اخلاقی است.

۳- در ایران دولت در قوام یابی ارزش‌های مدنی نقشی اساسی دارد. باید دانست که دلایل اولویت نظام سیاسی بر نظام اجتماعی چیست و با وجود شرایطی که نظام سیاسی را همواره تقویت می‌کند، چگونه می‌توان به جامعه مدنی و ارزش‌هایش پویائی و انسجام بخشید! این درست است که در جمهوری اسلامی برخی گروه‌بندی‌های مدنی علی‌رغم دولت توسعه یافته‌اند. اما این توسعه در شرایط بسیار مشکل و غیرعادلانه‌ای انجام گرفته. مضافاً، حتی اگر می‌شد جامعه مدنی را در قالب ضوابط حاکم در غرب، یعنی خصوصی‌سازی گسترده در قالب بازار آزاد، توسعه بخشید، نتیجه آن به احتمال زیاد چیزی به جز عدم تعادل گسترده‌تر در نظام‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نمی‌توانست باشد. ضرورت عدالت، خواهی نخواهی، ما را به پرسش واقعی رهنمون می‌شود، یعنی چگونه می‌توان دولت را هم فعال و هم انسانی کرد. برای انسانی کردن دولت باز هم چاره جز این نیست که مبانی مشروعیت حکومت را بر میثاق‌های بین‌المللی حقوق بشر استوار کرد و کوشید که ساختارها و عملکردهایش در برابر جامعه بین‌المللی باز و قابل سنجش باشند.

احتمال توفیق در این زمینه اکنون بیش از گذشته است، زیرا، از یک سو کشورها در سراسر جهان به دلایل اقتصادی و تکنولوژیکی با شتابی کم و بیش به آن سوی مرزهای ساختاری دولت-ملت پیش می‌روند؛ و از سوی دیگر تجربه ایران پیش از انقلاب، مانند تجربه بسیاری از کشورهای آسیا و آمریکای لاتین کنونی، نشان می‌دهد که وقتی جوامع در حال رشد به حد نسبتاً بالائی از توسعه اقتصادی و اجتماعی می‌رسند، دولت، برای این که همپای جامعه پیش

رود، باید نیروهای اقتصادی و اجتماعی را تبدیل به توانمندی سیاسی کند، و در نتیجه، به ناچار، بایستی ارتباطات خود را با جامعه بازتر سازد و مشارکت سیاسی را گسترش دهد.^۴ این نیازمندی ساختاری را می توان گام یکم در "تعریف عملی" از توسعه سیاسی عنوان کرد.

۴- مفهوم توسعه سیاسی در سال های اخیر کم و بیش از ادبیات علوم سیاسی خارج شده و اکنون کمتر مورد توجه است. اما، این مفهوم می تواند نقشی اساسی و محوری در استقرار رابطه منطقی میان دولت و جامعه در قالب "دموکراسی" ایفا کند. واقعیت مشارکت سیاسی در همه کشورهای دموکراتیک با مفهوم مشارکت سیاسی در نظریه لیبرال تفاوت های عمده دارد. به عنوان مثال، در هیچ نظامی مشارکت سیاسی عملاً همگانی نیست. امکان مشارکت مؤثر برای همه وجود ندارد. از آنجا که تأثیر مشارکت در سیاست گزاری همیشه جمعی است و ساختار جمعی هم به درنفس خود شکلی هرمی دارد، کیفیت تصمیم گیری در دموکراسی همواره مرتبط با ساختار و شکل رهبری در جامعه است. ساختار رهبری، به نوبه خود با شیوه توزیع عوامل قدرت و توانائی دست یابی افراد و گروه ها به این عوامل مرتبط است. این عوامل را می توان عموماً به چهار گروه اجتماعی- روانی، تکنیکی، سازمانی و مادی تقسیم کرد. در فرایند توسعه، این عوامل متحول می شوند و بسته به نوع کسان و یا گروه هایی که بر آن ها دست می یابند و آنها را پرورش می دهند ویژگی های خاصی می یابند. در هر مرحله، اگر نظام سیاسی بتواند خود را با تحول این عوامل و گروه های مرتبط با آنها وفق دهد، کارآئی خود را حفظ می کند و در نتیجه همراه با افزایش توانمندی این عوامل قدرت، قدرت سیستمی نظام نیز افزایش می یابد. همانطور که در بالا ذکر شد، توفیق نظام سیاسی در تبدیل توانمندی های اقتصادی، اجتماعی و یا فرهنگی به توانمندی سیاسی تنها با باز شدن رژیم و ایجاد رسانه های ضروری برای مشارکت فزاینده گروه های ذینفع و ذی نفوذ در تصمیم گیری سیاسی امکان پذیر است. آشکارا، کارآئی مشارکت در فرایند سیاسی به موضع قدرتی گروه ها در جامعه ارتباط دارد، و اگرچه در همه موارد به حفظ نظام کمک می کند، الزاماً همیشه با مبانی عدالت هم سوئی ندارد. از این جهت، مفهوم نفع ملی و یا عمومی (public interest) مداوماً با منافع گروهی در تضاد می آید. یکی از نتایج این تضاد، سوق یافتن دولت به رفتار عادلانه اما غیردموکراتیک است. بدیهی است، در شرایطی که اوضاع اقتصادی یا اجتماعی بحرانی می شود، این گرایش دولت نیز تشدید می یابد.

بنابراین، هر نظریه دموکراسی در کشوری نظیر ایران باید با مشکلات ناشی از دیالکتیک قدرت و عدالت صادقانه روبرو شود.

۵- رابرت دال (Robert Dahl) در تحلیلی که از نقش جیمز مدیسون در تدوین قانون اساسی ایالات متحده آمریکا می کند پیش فرض مدیسون را برای می گذارد که هر زمان منافع افراد، گروه ها، سازمان ها، و یا حکومت ها ایجاب کند، هریک بنا بر توانائی خود و به هر وسیله ممکن، از آن جمله برقراری بساط استبداد، خواهد کوشید منافع خود را تأمین کند. از این رو، مدیسون به دنبال استقرار روش ها، ساخت ها، و ابزار حکومتی رفت که براساس آنها قدرت قدرت را مهار کند و در نتیجه میان قدرت ها نوعی تعادل برقرار شود. به بیانی دیگر، نزد مدیسون رهنمود حاکم در سازمان دهی قدرت سیاسی تعادل و کنترل بود. تاریخ نشان می دهد که رهنمود مدیسون از رهنمودهای دیگر، به ویژه از آنهایی که از انقلاب فرانسه و یا انقلاب اکتبر به عاریت گرفته شده اند، موفق تر بوده است.

تاریخ اخیر ایران نیز برداشت مدیسون از طبیعت انسان را که سازگار با نظر هابز است تأیید می کند. در ایران نیز هرگاه توازن میان نیروها برهم خورده، نیروی مسلط کوشیده حداکثر خواسته های خود را جامه عمل پوشد. در نتیجه، کنش و واکنش سیاسی متناوباً جامعه را با افراط و تفریط روبرو کرده است. در برابر، در فرهنگ سنتی ایران مفاهیمی مانند "میزان"، "قسط"، و "عدل" ریشه دوانده اند که هم در صورت و هم در معنی به "میان" گرایش دارند و ریشه آنها نیز هم از اسلام و هم از تجددگرایی و مشروطه خواهی تغذیه می شود. مفاهیمی از این نوع می توانند در بازسازی "عادلانه" دولت و حکومت نقشی کلیدی ایفا کنند. رهنمود عملی این نقش را باید در برداشتی از "کارآئی سیاسی" جستجو کرد که مشروعیت "تضاد" را قبول کند و در رابطه با آن به دگرگونی و پیشرفت نیز نظر داشته باشد. به بیان دیگر، کارآئی نظام سیاسی مستلزم برقراری تعادلی است پویا میان نیازمندی های متضاد ساختاری و عملکردی نظام از یک سو و نیازمندی های مربوط به اجرای هدف ها، از سوی دیگر.

۶- در پایان سده بیستم، در بسیاری از کشورها، بالاخص کشورهای جهان سوم، همگنی و یک پارچگی فرهنگی درهم شکسته است. در ایران، به ویژه، تضادهای فرهنگی و اجتماعی در همه تقسیم بندی های زمانی و فضائی جامعه به چشم می خورند. در بسیاری از موارد توافق و همدلی که دموکراسی در قلمرو

ارزش ها، هنجارها، و قواعد بازی طلب می کند، تضعیف شده اند و یا از میان رفته اند. درجوامعی این چنین، غالباً، قدرت داور نهائی است. به همین دلیل، قدرت را باید با قدرت مهار کرد؛ زیرا تنها از این راه است که می توان زمینه را برای دست یابی به عدالت براساس مشارکت سیاسی گروه های اجتماعی، که شرط لازم برای هرنوع دموکراسی است، فراهم آورد.

برقراری و استمرار تعادل در شرایط تضاد فراگیر مستلزم وجود نهاد یا نهادهائی است که ورای گروه ها و تقسیم بندی های سیاسی قرار گیرند و براساس تعلقشان به تمامی ملت و احترامشان در میان ملت، شرایط و قواعد بازی سیاسی را نگهبانی، تقویت و تأیید کنند. با توجه به آنچه در این نوشته آمده، نهادهائی می توانند این نقش را با کارآئی ایفاء کنند که با ابعاد اخلاقی سنتی و مقبول جامعه ارتباطی معنوی و عمیق داشته باشند. در ایران منطقی ترین نهاد برای ایفاء این نقش نهاد سلطنت بوده است. از آنجا که سلطنت اکنون از میان برداشته شده، می بایستی ویژگی های آن را شناخت و در قالب ارزش ها و هنجارهای گذشته و حال ایران این ویژگی ها را در جهت ایجاد تعادل به کار گرفت. این مطلب نه تنها بعدی سیاسی که بردی اخلاقی دارد. بسنده کردن به این شعار که با توسعه جامعه مدنی ایرانیان خود نظام دموکراسی را مستقر خواهند کرد، به مثابه بازکردن فضا است بر رهبری فرهنگد، اگر نه در قلمرو جهان بینی دینی، احتمالاً در ساحت جهان بینی مدنی. و این برانزده انسان اخلاق مدار نیست.

پانوشته ها:

1. Samuel Huntington, *The Third wave: Democratization in The Late Twentieth Century*, Norman, Oklahoma, The University of Oklahoma press, 1991, p. 15.

ترجمه ها در این مقاله همه از نویسنده مقاله اند مگر وقتی که نام مترجم ذکر شده باشد.

۲. همان، ص ۲۶.

۳. برای اطلاع از آراء بیشتری در این زمینه، ن.ک. به:

Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven, CT, Yale University press, 1971; Juan J. Linz, *The Breakdown of Democratic Regimes*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University press, 1978; G. Bingham Powell, *Contemporary Democracies: Participation, Stability, and Violence*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982; Samuel Huntington, *The Third Wave*; Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter, and Lawrence Whitehead, eds., *Transition from*

Authoritarian Rule: Comparative perspectives, Baltimore, Johns Hopkins University press, 1986; James A. Malloy and Mitchell Seligson, eds., *Authoritarians and Democrats: Regime Transition in Latin America*, Pittsburg, University of Pittsburg press, 1987.

۴. ن. ک. به:

Larry Diamond, "The Globalization of Democracy," in Robert O. Slater, Barry M. Shutz, and Steven R. Dorr, eds., *Global Transformation and the Third World*, Boulder, Lynne Rienner, 1993, pp. 31-70.

۵. ن. ک. به:

Guillermo O'Donnell and Philippe C. Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusion about Uncertain Democracies*, Baltimore, Johns Hopkins University press, 1986, p. 19.

۶. ن. ک. به:

Diamond, "The Globalization of Democracy," p.47.

۷. ن. ک. به:

David Kettler, "political Science and political Rationality," in David Spitz, ed., *Political Theory and Social Change*, New York, Atherton Press, 1967.

۸. ن. ک. به:

Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society*, New York, The Free Press, 1992, p.92.

۹. ن. ک. به:

G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton, Princeton University Press, 1978, pp.148-150.

۱۰. ن. ک. به:

Larry Diamond, "Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation," *Journal of Democracy*, 5:3 (July 1994), pp.4-17.

۱۱. ن. ک. به: غلامرضا افخمی، «جامعه مدنی، دموکراسی، و استعمار: پرسشی پیرامون آینده ایران» *ایران نامه*، شماره ۱۱، پائیز ۱۳۷۲، صص ۶۶۸-۶۷۱.

۱۲. ن. ک. به:

Augustus Richard Norton, "The Future of Society in the Middle East," *The Middle East Journal* (Spring 1993), pp. 205-216, 211.

۱۳. ن. ک. به:

Alan Richards, "Economic Imperatives and Political Systems," *The Middle East Journal* (Spring 1993), pp. 217-227, 221.

برای بررسی کلی اوضاع اقتصادی ایران در حال حاضر، ن. ک. به: *ایران نامه*، سال ۱۳، زمستان ۱۳۷۳/بهار ۱۳۷۴، ویژه اقتصاد ایران.

۱۴. این پرسش‌ها در کشورهای غربی نیز مطرح‌اند. برای نمونه، ن. ک. به:

Robert B. Reich, *The Next American Frontier*, New York, Times Books, 1983.

۱۵. ن. ک. به: «جمعیت، کار، و مسأله اشتغال» ایران نامه، سال ۱۳، زمستان ۱۳۷۳ / بهار ۱۳۷۴، صص ۲۰۹-۲۲۸
ن. ک. به:
- Samuel Huntington, "Political Development and Political Decay," *World Politics*, XVII:3 (April 1965), pp. 386-430.
درمورد تأثیر فشارهای محیطی بر سازمان های بزرگ، ن. ک. به:
- S.H. Udy, Jr., "The Comparative Analysis of Organizations," in Games G. March, ed., *Handbook of Organizations*, Chicago, Rand McNally. 1965, pp. 688-91.
ن. ک. به:
- Daryush Shayegan, *Les Illusions de L'identite*, Paris, Edition du Flin, 1992, pp. 225-227.
ن. ک. به:
- Steven Smith, "Hegel's Critique of Liberalism", *American Political Science Review*, 80:1 (March 1986), pp. 121-139.
ن. ک. به: فصل دوم از
- Brian Barry, *Liberty and Justice: Essays in Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
ن. ک. به:
- Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University press, 1997, p. 273.
همچنین ن. ک. به:
- Rhoda E. Howard and Jack Donnelly, "Human Dignity, Human Rights, and Political Regimes," *APSR* 80:3 (September 1986), pp. 801-817, 802-803.
ن. ک. به:
- John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), pp. 223-51. 223.
ن. ک. به: *op. cit.*
- Brian Barry, *op. cit.* ن. ک. به:
ن. ک. به:
- Mahnaz Afkhami, "Women in Postrevolutionary Iran: A Feminist Perspective," in Mahnaz Afkhami and Erike Friedl, eds., *In the Eye of the Storm: Women in Post-revolutionary Iran*, Syracuse, Syracuse University Press, 1994.
این برداشت از سیاست مبتنی است بر اولویت نظام اجتماعی بر نظام سیاسی و نیز توافق اصولی منبعث از فلسفه لاک که بنیان ایدئولوژیکی اندیشه لیبرال است. بیشتر الگوهای سیستمی این برداشت را منعکس می کنند. برای نمونه، ن. ک. به:
- Arthur F. Bentley, *The Process of Government: A Study of Social Pressures*, Chicago, The University of Chicago Press, 1908; Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, Free press, 1949; C.J. Friedrich, *Constitutional Government and Democracy: Theory and Practice*

in *Europe and America*, Boston, Ginn, 1950; David Easton, "An Approach to the Analysis of Political Systems," *World politics* 9:3 (April 1957), pp. 383-400; Gabriel Almond and James S. Coleman, *The Politics of the Developing Areas*, Princeton, Princeton University Press, 1960, chap. 1; Gabriel Almond and G. Bingham Powell, *Comparative Politics: A Developmental Approach*, Boston, Little, Brown and Company, 1966; Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven and London, Yale University Press, 1971; J. Habermas, *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon Press, 1975. . . .

۲۵. ن. ک. به: Howard and Donnelly, op. cit., pp. 801-2.

۲۶. در مورد وضع زنان در الجزیره، ن. ک. به:

Karima Bennoune, "S.O.S. Algeria: Women's Human Rights Under Siege," Mahnaz Afkhami, ed., *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*, Syracuse: Syracuse University Press, 1995, pp. 184-208.

۲۷. در باره دلایل این دگرگونی در جای دیگر به اختصار توضیح داده ام. ن. ک. به:

Gholam R. Afkhami, *The Iranian Revolution: Thanatos on a National Scale*, Washington, D.C., The Middle East Institute, 1985, Introduction.

۲۸. ن. ک. به:

Brian S. Turner, "Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam" in Asaf Hussain, Robert Olson, and Jamil Qureishi, eds., *Orientalism, Islam and Islamicists*, pp.23-42.

۲۹. ن. ک. به: افخمی، «جامعه مدنی . . .»

۳۰. به ویژه ن. ک. به:

Michel Foucauld, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed., Colin Gordon, New York, Pantheon Books, 1980, "Tow Lectures," pp. 78-108.

۳۱. مواضع تحلیلی عبدالهی النمیم از سودان و عبدالکریم سروش از ایران می توانند پایگاه

مناسبی برای تعمیق و گسترش فراتر این برداشت ها به شمار آیند. ن. ک. به:

Abdullahi an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse, Syracuse University press, 1990;

همچنین ن. ک. به: نوشته های بدالکریم سروش در شماره های گوناگون مجله کمان، به ویژه مقاله های «حکومت دموکراتیک دینی» (شماره ۱۱) «ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک» (شماره ۱۶)، «مدیریت مومنان: سخنی در نسبت دین و دموکراسی» (شماره ۲۱) و «حریت و روحانیت» (شماره ۳۴).

۳۲. ن. ک. به: فوکو، همان ماخذ، همچنین به :

Michel Foucauld, *The Archeology of Knowledge*, tr. A. M. Sheridan Smith, New York, Harper Torchbooks, 1972; Foucauld, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, New York, Vintage, 1973; Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Boston, Beacon Press, 1972.

۳۳. ن. ک. به:
Charles Taylor, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p 8.
۳۴. ن. ک. به:
Jacques Domenech, *L'Ethique des Lumieres: Les fondements de La morale dans La philosophie française du xviiième siècle*, Paris, J. Vrin, 1989, pp. 9 ff.
۳۵. از دالامبرنقل در: 26 p. 1994, Blackwell, Oxford, Bauman Zygmunt, *Postmodern Ethics*.
- هم چنین برای بررسی گسترده تر ن. ک. به:
Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters*, Chicago, Polity Press, 1987, ch. 5.
۳۶. برای سابقه و توضیح بنیادگرایی در غرب و شرق، ن. ک. به:
Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.
- در مورد بنیادگرایی و وضع زنان در کشورهای اسلامی، ن. ک. به:
Mahnaz Afkhami, *Faith and Freedom*.
- برای اسلام و حقوق بشر، ن. ک. به:
Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder, Westview Press, 1991.
۳۷. ن. ک. به:
Emanuel Levinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, tr. Alphonse Lingis, The Hague, Martinus Nijhoff, 1981, pp. 84, 87.
۳۸. ن. ک. به: 84 p. 1994, Blackwell, Oxford, Bauman Zygmunt, *Postmodern Ethics*.
۳۹. برای توضیح مختصر الگوهای دوگانه، ن. ک. به: افخمی، «جامعه مدنی، استعمار...»
Afkhami, *Iranian Revolution*, Introduction. ن. ک. به:
۴۰. ن. ک. به:
۴۱. ن. ک. به:
Robert A. Dahl, *Pluralist Democracy in the United States: Conflict and Consent*, Chicago, Rand McNally, 1967.

فهرست

سال سیزدهم، شماره ۴

پاییز ۱۳۷۴

ویژه‌نامه جامعه مدنی با همکاری فرهاد کاظمی

پیشگفتار

مقاله‌ها:

۴۲۹

مروری بر شرایط برپایی نظام سیاسی لیبرال در

۴۳۳

غلامرضا افخمی

در جامعه غیر لیبرال

۴۵۹

آن الیزابت مایر

حقوق اسلامی یا حقوق بشر: معضل ایران

۴۸۳

ژاله پیرنظر

چهره یهود در آثار سه نویسنده متجدد ایرانی

۵۰۳

امیراسمعیل عجمی

بنه در ساخت اجتماع روستایی ایران

۵۲۳

لوئیس بک

قبایل و جامعه مدنی

نقد و بررسی کتاب:

۵۵۷

حمید دباشی

افسانه‌های حشاشین (فرهاد دفتری)

۵۶۵

اصغر فتحی

جامعه‌های مسلمان در آمریکای شمالی (ایون حداد)

۵۶۹

احمد کاظمی موسوی

پیشوای الهی در شیعه اولیه (محمدعلی امیرمعزی)

۵۷۵

سید ولی رضا نصر

چند کتاب تازه در باره فرهنگ و سیاست در خاورمیانه

۵۸۰

غلامرضا افخمی

نقدی بر یک نقد

۵۸۴

کتاب‌ها و نشریات رسیده

۵۸۵

فهرست مقاله‌های سال سیزدهم

فشرده مقاله‌ها به انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم از جلد هفتم منتشر شد
Fascicle 3, Volume VII

دفاتر

۳، ۲، ۱

Fascicle 1 (Dārā(b) I - *Dasūr al-Afāzel*)

Fascicle 2 (*Dasūr al-Afāzel* - Dehqān I)

Fascicle 3 (Dehqān I - Deylam, John of)

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگدوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603

COSTA MESA, CA 92626

Tel: (714) 751-5252

Tel: (714) 751-4805

حقوق اسلامی یا حقوق بشر

معضل ایران

حقوق بشر در جمهوری اسلامی

حقوق بشر از مسائل عمده تاریخ معاصر ایران بوده است. در بخش عمده ای از دوران سلطنت شاه فقید، آزادی ها و حقوق سیاسی مورد تعدی سازمان های امنیتی و انتظامی کشور قرار داشت و ایرانیان از بسیاری از این حقوق و آزادی ها بهره ای نداشتند. با این حال در همین دوره دولت ایران در عرصه بین المللی نقش قهرمان ومدافع گسترش آزادی ها و حقوق بشر را ایفا می کرد. فریدون هویدا، از نویسندگان نامدار ایرانی، که زمانی هم سفیر ایران در سازمان ملل متحد شد، در تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر شرکت داشت و از مشاوران رنه کسن، طراح عمده این اعلامیه، بود. در ده های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی، نمایندگان ایران در سازمان ملل در طراحی و تصویب قوانین و قطعنامه های مربوط به حقوق بشر پیشگام بودند و از همین رو تهران از سوی سازمان ملل متحد به عنوان محل برگزاری کنفرانس بین المللی حقوق بشر برگزیده شد. در دوران محمدرضاشاه بود که ایران رسماً به میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی ملحق گردید، به همان میثاقی که کنگره ایالات متحده آمریکا تا سال ۱۹۹۲ از تصویبش سر باز می زد.

انقلاب بهمن ۱۳۵۷ این امید را در اذهان به وجود آورد که طلیعه احترام به حقوق

* استاد حقوق بین الملل در دانشگاه پنسیلوانیا.

بشر در ایران فرا رسیده است. متأسفانه سیاست های جمهوری اسلامی در باره حقوق بشر، علی رغم برخی تغییرات در سبک و شیوه برخورد، به نتایج مثبتی منجر نشد. در دوران پس از انقلاب، جمهوری اسلامی در باره رابطه اسلام با حقوق بین الملل نظری متغییر داشته^۱ و پیوسته به تلاش برای تعریف و تعیین موضع "اسلامی" خود در برابر قوانین و مقررات بین المللی در باره حقوق بشر پرداخته است. گرچه رژیم اغلب مدّعی تبعیت از قوانین اسلام در باره حقوق بشر است، نقض این حقوق در ایران را به چنین تبعیتی مرتبط نمی توان دانست. چه، قوانین اسلام را با تعبیر و تفسیری مترقیانه می توان با موازین حقوق بشر سازگار کرد. اما روحانیان حاکم این قوانین را آن گونه تفسیر کرده اند که به نقض گسترده حقوق و آزادی های ایرانیان بینجامد. رفتار و سیاست های رژیم این واقعیت را مدت ها است روشن کرده که "اسلام رسمی" ماهیتی سیاسی و مصلحتی دارد. نظریه معروف آیت الله خمینی، در اواخر سال ۱۳۶۶، در باره ولایت "مطلّقه" فقیه دائر بر این که حکومت اسلامی مختار به انجام هر کار و اتخاذ هر سیاستی است - حتی اگر با برخی از احکام اولیه اسلام در تناقض باشد - در واقع تأییدی تازه بر برداشت دیرینه رژیم از اسلام بود.^۲ به این ترتیب، از آنجا که هر جا مصلحت سیاسی اقتضا کرده رژیم نیازی به رعایت احکام اسلامی ندیده است، و از آن جا که بسیاری از تعدیات به حقوق بشر - چون شکنجه گسترده زندانیان و سرکوبی مخالفان - هیچ ارتباطی با اجرای قوانین اسلام ندارد، کارنامه رژیم اسلامی در زمینه حقوق بشر را باید تنها حاصل ملاحظات و مقتضیات سیاسی دانست و نه مذهبی.

قوانین بین المللی حقوق بشر، مرکب از اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، و میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، و میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، که هر دو در سال ۱۹۶۶ تدوین شدند، به عنوان اجزاء اصلی نظام حقوق بشر سازمان ملل متحد، که ایران عضوی از اعضای آن است، اعتبار جهانی یافته اند. از همان آغاز کار، در میان کشورهای مسلمان عضو سازمان ملل متحد اتفاق نظری در باره دید اسلام نسبت به حقوق بشر وجود نداشت. اما، در میان کشورهای اسلامی تنها عربستان سعودی بود که از دادن رأی موافق به اعلامیه جهانی حقوق بشر خودداری کرد. در مراحل بعدی میان کشورهای اسلامی از لحاظ آمادگی برای پیوستن به میثاق هایی که در این زمینه پس از اعلامیه جهانی حقوق بشر تدوین شد تفاوت هایی پدیدار گردید. اما برخی از این کشور ها بسیار سریع تر از ایالات متحده آمریکا به تصویب این

میثاق‌ها دست زدند.

جمهوری اسلامی، با آن که امضای ایران بر میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی را پس نگرفت، گاه با انتشار بیانیه‌هایی مخالفت خود را با حقوق بشر آشکار می‌کرد. به عنوان نمونه، سعید رجائی خراسانی، سفیر ایران در سازمان ملل متحد، در اعترافی صادقانه و کم‌نظیر چنین اظهار نظر کرد که در ایران پس از انقلاب جایی برای حقوق بشر وجود ندارد. وی در خلال همین اظهار نظر، که از آن پس بارها مورد استناد منتقدان کارنامه حقوق بشر رژیم قرار گرفته، اعلام کرد که جمهوری اسلامی، با تکیه بر ارزش‌های اسلامی، ابایی از نقض حقوق بشر "غربی" ندارد. مضمون گفته‌های او را چنین می‌توان نقل کرد:

میثاق‌ها، اعلامیه‌ها، قطعنامه‌ها و تصمیمات سازمان‌های بین‌المللی، که با اسلام مفایراند از نظر جمهوری اسلامی هیچ اعتباری ندارند. . . . اعلامیه جهانی حقوق بشر، که معرف برداشتی غیرمذهبی از سنت یهودی-مسیحی است، برای مسلمانان قابل اجرائیست و با نظام ارزشی مورد قبول جمهوری اسلامی ایران مطابقت نمی‌کند؛ به همین دلیل، هنگامی که انتخاب میان نقض قانون الهی و نقض میثاق‌های غیر مذهبی باشد، دولت جمهوری اسلامی در نقض موازین و اصول مندرج در این اعلامیه تردیدی به خود راه نخواهد داد.

به این ترتیب، رجائی خراسانی عملاً تأیید کرد که ایران خود را متعهد به احترام به موازین بین‌المللی حقوق بشر نمی‌داند زیرا نظام اخلاقی حاکم بر ایران در تعارض با حقوق بشر قرار دارد. به اعتقاد وی، ارزش‌های مستتر در حقوق بشر از یک نظام بیگانه، از سنت یهودی-مسیحی، برگرفته شده که با سنت اسلامی که نقض این حقوق را روا می‌شمرد سازگار نیست. برپایه این استدلال، رجائی خراسانی، به تلویح تأکید کرد که حقوق و آزادی‌های بشر در اسلام به حدودی محصور است. به سخن دیگر، وی این فرض را پذیرفت که در زمینه احترام به حقوق بشر اسلام برای مسلمانان ضوابطی را تعیین کرده که از ضوابط شناخته شده در حقوق بین‌الملل سست‌تر است. با این همه، وی، ضمن اشاره به عدم شناسایی حقوق بشر از سوی جمهوری اسلامی، ادعا کرد که دولت‌های غیرمذهبی و غیرمسلمان «که قادر به پیروی از احکام الهی اسلامی نیستند دستکم باید در رعایت موازین محدودی که سازمان‌های بین‌المللی تدوین کرده‌اند کوشا باشند»^۴ ظاهراً مقصود او این بود که ضوابط حمایت از حقوق

بشر در قوانین بشری ناقص تر از ضوابط منظور شده در قوانین اسلامی است. به عبارت دیگر، اسلام مدافع حقوق بشر است اما بر اساس ارزش هایی که در قوانین الهی ابدیت یافته اند و از همین رو از ارزش های ساخته مقامات دنیوی برترند.

آشکارا، گفته های دوگانه رجایی خراسانی در باره اسلام هم به عنوان مجوز رژیم برای انکار حقوق بشر و هم به عنوان مدافع حقوق بشری جامع تر از آنچه جامعه بین المللی عرضه می کند، در تناقض است.^۵ به نظر می رسد که این تناقض ناشی از اکتفاء بر اسلام به عنوان ابزاری برای تثبیت مشروعیت رژیم باشد. به عبارت دیگر، اسلام، از یک سو، حربه ای در دست رژیم برای نقض حقوق بشر است و، از سوی دیگر، تنها سرچشمه مشروعیت آن. اما به همان نسبت که در افکار عمومی اسلام با نقض حقوق بشر تداعی پیدا کند از اعتبار آن به عنوان پایگاه مشروعیت رژیم کاسته خواهد شد. نتیجه منطقی نظر رجایی خراسانی آن است که اسلام حقوق بشر محدودتری به پیروان خود ارائه می کند، و این موضعی نیست که رژیم علاقمند به پخش و نشر آن باشد.^۶ گرچه بررسی نقادانه کارنامه حقوق بشر جمهوری اسلامی نشان می دهد که رژیم اسلام را بارها دستاویزی برای نقض موازین و ضوابط بین المللی در این زمینه قرار داده است، سخنگویان رژیم به ندرت صراحت لهجه رجایی خراسانی را سرمشق خود کرده اند. آنان اغلب کوشیده اند تا عمق تضاد میان حقوق اسلامی رژیم و حقوق بشر را به هر ترتیب که شده از نظرها پنهان سازند.

قانون اساسی ۱۳۵۷

قانون اساسی ۱۳۵۷ ارزش ها و احکام "اسلامی" را در قالبی از اصول غربی، و بیشتر فرانسوی، گنجانده است.^۷ ماهیت التقاطی این قانون را در محدودیت های اسلامی تحمیل شده بر حقوق بشر می توان دید. ایران مفاهیم مربوط به حقوق بشر را از قوانین اساسی غربی و حقوق بین الملل معاصر اقتباس کرده است. برای عبارت "حقوق انسانی" مندرج در قانون اساسی ۱۳۵۷ جایی در فقه اسلامی سنتی نمی توان یافت.^۸ تصمیم ایران برای تحمیل محدودیت های اسلامی بر مفاهیم حقوق بشر غربی در طرح هایی که در دهه های اخیر از سوی سخنگویان و سازمان های گوناگون اسلامی پیشنهاد شده منعکس است.^۹

تأکید بر اعتبار حقوق بشر در قانون اساسی جمهوری اسلامی همراه با محدودیت ها و شرایط اسلامی حاکم بر این حقوق زمینه را برای ستیز میان دو

نظام متباین مشروعیت آماده ساخت: حقوق بین الملل و حقوق اسلامی. از لحاظ نظری، حقوق بشری که در حقوق بین الملل معتبر شناخته شده حاکم بر حقوق و قوانین داخلی، اعم از مذهبی یا غیر مذهبی، است. اما طبیعتاً قوانین اسلامی دعوی فرادستی بر قوانین ساخته بشر دارد. تحمیل محدودیت های اسلامی بر حقوق بشر ناقض حقوق بین الملل است که، گرچه اعمال برخی محدودیت ها را بر حقوق و آزادی های فردی را بر می تابد، حاکمیت قوانین مذهبی را بر خود پذیرا نیست.^{۱۱}

از آن جا که مرز محدودیت های اسلامی بر حقوق بشر را به روشنی نمی توان شناخت، و از آن جا که هیچ رویه و سنت تاریخی و مورد توافقی در باره نحوه تلفیق قوانین اسلامی و حقوق بشر امروزی موجود نیست، دولت عملاً در تعیین این حدود آزاد است. حقوق مدنی و سیاسی مدرن ناظر بر حمایت از حقوق بشر در مقابل دولت است و بنابراین فرض آزادی دولت در تعیین و تعریف حدود همه این حقوق آشکارا ناقض غرض خواهد بود.^{۱۲}

در قانون اساسی جمهوری اسلامی محدودیت های اسلامی به کرات گنجانده شده است. طبق اصل چهارم، کلیه قوانین و مقررات، از جمله خود قانون اساسی، باید «بر اساس موازین اسلامی» باشد.^{۱۳} اصل بیستم برخورداری افراد ملت از حقوق انسانی را مشروط به «رعایت موازین اسلام» می داند.^{۱۴} اصل بیست و یکم حقوق زن را با رعایت موازین اسلامی تضمین می کند. به همین ترتیب، اصل چهاردهم دولت را موظف می سازد که حقوق انسانی افراد غیرمسلمان را با توجه به قسط و عدل اسلامی رعایت کند.

نکته مهم در این مورد این است که محدودیت های اسلامی مشخصاً در مورد زنان و غیرمسلمانان قید شده است و نه در مورد مردان مسلمان. به این ترتیب، در سلسله مراتبی که این قانون ایجاد کرده، مردان مسلمان در صدر قرار دارند و زنان و غیرمسلمانان، به دستاویز موازین اسلامی از حقوقی که برای آنان در نظام حقوق بین الملل تضمین شده است محروم گردیده اند. از جنسیت و مذهب که بگذریم، در برخی دیگر از اصول این قانون برخی از حقوق شهروندان به تصریح یا به تلویح با موازین اسلامی محدود شده است.

مطابق اصل نوزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این ها سبب امتیاز نخواهد بود.» این که آیا کسی را می توان بر اساس جنسیت و مذهب از برابری محروم کرد در این اصل پاسخی نمی یابد گرچه در هر نظام

حقوقی که بر پایه اسلام مستقر باشد مسئله برابری زنان و غیر مسلمانان را باید از حساس ترین مقولات دانست. تبعیضی که در پی انقلاب نسبت به زنان و اقلیت های مذهبی اعمال شد نشان می دهد که عدم صراحت قانون اساسی در این موارد امری تصادفی نبوده است. تفاوت میان ابهام قانون اساسی ایران در زمینه برابری انسان ها، ازسویی، و روشنی و صراحت زبان اعلامیه جهانی حقوق بشر، از سوی دیگر کاملاً آشکار است. به عنوان نمونه ماده اول این اعلامیه تصریح می کند که: «همه افراد بشر آزاد به دنیا می آیند و از لحاظ حقوق و حیثیت انسانی با یکدیگر برابرند.» و در ماده دوم آن چنین آمده است:

هر کس، صرف نظر از هر ویژگی، از جمله نژاد، رنگ پوست، جنسیت، زبان، مذهب، آراء سیاسی و غیرسیاسی، تعلق ملی یا اجتماعی، مالکیت و تولد، از کلیه حقوق و آزادی های مصرح در این اعلامیه برخوردار است.

گرچه بند چهاردهم از اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی دولت را ملزم به «تأمین حقوق همه جانبه افراد از زن و مرد. . . و تساوی عموم در برابر قانون» می کند، با توجه به تعمیم ضرورت رعایت «موازین اسلامی» به همه قوانین و مقررات (اصل چهارم) این الزام به برابری افراد در برابر قوانین مترتب اثر نمی تواند باشد و باید آن را بی معنا دانست.

حتی در اصولی که مشخصاً به حقوق زنان اشاره نمی شود، این حقوق با موازین اسلامی محدود شده اند. در اصل دهم، پاسداری از خانواده و روابط خانوادگی بر پایه «حقوق و اخلاق اسلامی» قرار داده شده است. معنای «حقوق و اخلاق اسلامی» هنگامی روشن شد که بلافاصله پس از انقلاب، رژیم نه تنها اصلاحات عمده ای را که برای بهبود وضع زن در قانون حمایت خانواده (۱۳۴۶ و ۱۳۵۴) منظور شده بود ملغی دانست، بلکه زنان را برای ترک مشاغل خود و بازگشت به چهاردیواری خانه زیر فشار قرار داد. در این جریان، بسیاری از زنانی که شاغل مناصب بالایی حرفه ای و دولتی بودند کنار گذاشته شدند. امکانات و آزادی های آموزشی زنان نیز به میزان قابل ملاحظه ای کاهش یافت و رعایت حجاب اسلامی برای همه زنان اجباری شد. افزون بر این، سن قانونی ازدواج برای دختران از هیجده به سیزده سال پایین آمد و ازدواج متعه، نهادی که از سوی زنان تساوی طلب مردود شناخته شده است، مورد تشویق دولت قرار گرفت. به این ترتیب، در عمل اصل دهم قانون اساسی زمینه را برای اجرای

سیاست هایی فراهم کرد که راه حرکت زنان به سوی پیشرفت در راه برابری با مردان را می بست و آنان را به عقب می راند.

سیاست و رفتار رژیم جمهوری اسلامی در مورد زنان را ناقض بسیاری از مواد مندرج در «میثاق رفع کامل تبعیض از زن»، که مؤید مقررات شناخته شده بین المللی در مورد برابری زن و مرد است، باید دانست. طبق ماده اول این میثاق، تبعیض های غیرقانونی شامل انواع زیر است: «هر نوع تبعیض و محرومیت بر اساس جنسیت که هدفش محدود کردن یا بازدارای زنان، صرف نظر از وضع ازدواج آنان، از بهره مندی برابر از حقوق بشری و آزادی های اساسی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و غیر آن باشد.» البته، رژیم جمهوری اسلامی به این میثاق، که در سال ۱۳۶۰ قوت قانونی یافت، ملحق نشد، گرچه پیش از انقلاب نمایندگان ایران در شکل گیری و تدوین آن نقشی فعال ایفا کرده بودند.

اصل سیزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تنها سه گروه از اقلیت های مذهبی کشور، یعنی زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان، را به رسمیت می شناسد. این اقلیت ها در «حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می کنند. بنابر این تنها این سه گروه از اقلیت ها از حمایت قانون اساسی برخوردارند. سکوت اصل سیزدهم در مورد کیش بهایی به عنوان یک اقلیت رسمی مذهبی راه را برای آزار و ایذا پیروان این کیش هموار کرد. از سال ۱۳۵۷، تعقیب و آزار گسترده بهایی ها در ایران آماج انتقاد جامعه بین المللی و مورد محکومیت از سوی سازمان های مستقل دفاع از حقوق بشر بوده است.^{۱۱} آشکارا، اصل سیزدهم نیز مانند بسیاری از دیگر اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی نه در دفاع و حمایت از حقوق شهروندان که به قصد تحدید و امحاء این حقوق تدوین شده است.

همانگونه که اشاره شد، طبق اصل چهاردهم «دولت جمهوری اسلامی و مسلمانان موظف اند» حقوق انسانی افراد غیر مسلمان را رعایت و با آن ها با «قسط و عدل اسلامی» رفتار کنند. البته، "عدل اسلامی" ناظر بر اجرای احکام محدود کننده شرع در مورد اقلیت ها و تقلیل آنان به مقام شهروندهای فرودست است. در هشدار تهنید آمیز، عبارت نهایی این اصل حمایت از حقوق غیر مسلمانان را تنها در مورد آنانی معتبر می داند که: «بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند.» از آن جا که «توطئه و اقدام» بر ضد اسلام بدون تعریف مانده، بر اساس همین ماده می توان مانع هر نوع فعالیت

گروهی و مذهبی پیروان این اقلیت ها شد. جواز اعمال محدودیت عمومی دیگری نیز نسبت به حقوق اقلیت ها در اصل بیست و ششم قانون صادر شده است. بر اساس این اصل آزادی گروه های گوناگون و از جمله اقلیت های مذهبی مشروط به آن است که ناقض «... موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی» نباشند. فرض نهفته در اصول چهاردهم و بیست و ششم این است که غیرمسلمانان احتمالاً بیشتر از مسلمانان به مخالفت با جمهوری اسلامی برخوانند خاست و از همین رو فعالیت های مذهبی آنان نیز می تواند گرایشی ضد اسلامی داشته باشد. البته از آنجا که ایدئولوژی رسمی جمهوری اسلامی تبعیض علیه غیر مسلمانان را مجاز می شمرد، طبیعی است اگر اقلیت ها نظر خوشی نسبت به آن نداشته باشند. اصل ۱۴۴ ارتش ایران را ارتشی اسلامی می داند و تنها افرادی را شایسته خدمت در آن می شمرد که به «اهداف انقلاب اسلامی مؤمن» باشند. به این ترتیب، مطابق این اصل غیر مسلمانان، همانند اهل ذمه در جوامع سنتی اسلامی، از انجام خدمت نظام وظیفه و پیوستن به ارتش محروم اند.

در جمهوری اسلامی آزادی مذهب، یعنی یکی از اساسی ترین آزادی های بشر در جهان معاصر، تأمین و تضمین نشده است در حالی که حقوق بین الملل این آزادی را نامشروط می داند و ماده هجدهم اعلامیه جهانی حقوق بشر حق تغییر مذهب را نیز یکی از اجزاء این آزادی می شمرد.^{۱۵} هنگام تدوین این اعلامیه عربستان سعودی با این ماده مخالفت کرد و از آن پس نیز بی اعتنائی به آزادی مذهب در کشور را ادامه داد. گرچه کارنامه جمهوری اسلامی در نقض آزادی مذهبی کارنامه ای وحشتناک است، به استثنای فتوای معروف آیت الله خمینی علیه سلمان رشدی، رژیم همواره کوشیده است تا بر رفتار خود در زمینه آزار دگراندیشان مذهبی و مجازات ملحدین پرده کشد. از همین رو، آنچه در واقع تعقیب و مجازات ملحدان است محاکمه جاسوسان و خائنین عنوان خوانده می شود.^{۱۶} گرچه رژیم منکر نقض آزادی مذهب در ایران است، اما آشکارا افرادی که از دین اسلام خارج شده اند و بهایی ها، یعنی کسانی که به اسلام پشت کرده اند، مورد آزار و تعقیب اند و گاه باید بین مرگ و دوباره اسلام آوردن یکی را برگزینند. تعقیب و اعدام بهایی ها یا دیگر شهروندان ایرانی به خاطر الحاد و خروج از اسلام از موارد نادر و استثنایی و ناشی از تندروی های نخستین انقلابی نبوده بلکه همچنان تا نیمه دهه ۱۹۹۰ نیز، همراه با انکار انگیزه های مذهبی از سوی رژیم، ادامه داشته است.^{۱۸}

دفاع رژیم از وضع زنان در ایران

رژیم ایران پس از انقلاب، در پاسخ گویی به این اتهام که در مورد زنان موازین بین المللی را زیر پا گذاشته، با محظوراتی روبرو بوده است. هدف رژیم این است که ایران را به عنوان یک جامعه اسلامی و انقلابی به جهان معرفی کند در حالی که رفتار و سیاست های واپس گرای آن در مورد زنان مساعد به چنین هدفی نیست. با این وجود، از آن جا که موازین ظاهراً "اسلامی" در مورد حجاب زنان نماد و معرفت ارزش های واقعی اسلامی است، رژیم ناگزیر بوده که از این ارزش ها، هر قدر هم واپس گرا به نظر رسند، دفاع کند.

تا کنون رهبران جمهوری اسلامی، به منظور ارباب و سرکوب کردن زنان، همواره در باره اخلاق اسلامی و کیفیهای سخت و سنگین در اسلام به موعظه پرداخته و رفتار زنان ایران را به شدت زیر بازرسی و کنترل برده اند.^{۲۱} انا در پی سال ها شعار و تبلیغ و سرکوبی بی امان، مقاومت زنان در برابر اجبار به رعایت حجاب اسلامی، همچنان به چشم می خورد. در خرداد سال ۱۳۷۲، موج تازه ای از خشونت علیه زنان برخاست و صدها زن متهم به بی حجابی یا بدحجابی دستگیر شدند. مصادره اتومبیل شخصی و تعزیر برخی از این زنان جزء کیفیهای بود که در مورد آنان اجرا شد.^{۲۲} در تیرماه همان سال رژیم نیروهای بسیجی را، که در آغاز برای شرکت در جنگ ایران و عراق سازمان یافته بود، برای مقابله با "فساد فرهنگی" و انحراف از اخلاق اسلامی که ناشی از نفوذ ارزش ها و فرآورده های فرهنگ غربی بود به خیابان ها گسیل داشت. برای پیکار با این "دشمن داخلی" یعنی با کسانی که به رعایت موازین اسلامی رژیم تن در نمی دادند، به بسیجی ها تعلیمات نظامی هم داده شد.^{۲۳}

این توسل همیشگی به خشونت و اجبار برای وادار ساختن شهروندان به رعایت ضوابطی خاص رژیم را به محظوراتی دچار کرده و بر ادعای آن که این ضوابط برخاسته از فرهنگ بومی و ملی است خطا بطلان کشیده است. منطق حکم می کند که اگر در مورد حجاب پای ضوابط واقعی و اصیل فرهنگ اسلامی در میان بود ایرانیان آن هارا به طیب خاطر و داوطلبانه رعایت می کردند. اما، مقاومت مستمر زنان در برابر اجبار به رعایت حجاب که رژیم را در برابر جامعه بین المللی به موضعی دفاعی کشانده، خود حاکی از آن است که ضوابط تحمیلی رژیم از مشروعیتی که ارزش های اصیل فرهنگی را نشان می زند برخوردار نیست.^{۲۴} هر چه برای اعمال آنچه به اعتبار سخنگویان رژیم "ضوابط فرهنگی" نامیده می شود به خشونت بیشتر از سوی نیروهای امنیتی و به قوانین کیفری سخت تر نیاز

باشد، ایران شباهت بیشتری به یک جامعه دو پارچه و تبعیض زده پیدا خواهد کرد؛ جامعه ای که در آن دولت عامل قدرت و تسلط یک گروه و سرکوبی منظم گروهی دیگر است. از این جاست که بسیاری رژیم جمهوری اسلامی را رژیمی واپس گرا می شمارند و آن را با عربستان سعودی، یعنی با رژیم دیگری که به سرکوبی زنان و بی اعتنایی به آزادی های آنان متهم است، مقایسه می کنند. به نظر می رسد که در میان رهبران رژیم هستند کسانی که چنین مقایسه ای را خوش نمی دارند.

برای بی اعتبار جلوه دادن مقاومت زنان ایران و مخالفت آنان با سیاست های رژیم، جمهوری اسلامی همانند دولت عربستان سعودی کوشیده است تا به زنان مخالف حجاب اسلامی برچسب بیگانگی با فرهنگ بومی زند و مقاومت آن هارا ناشی از غرب زدگی یا محصول توطئه کشور های غربی جلوه دهد.^{۲۴}

گرچه این واقعیت که جمهوری اسلامی سال هاست برای اجبار زنان به رعایت پوشش اسلامی به فشار و خشونت متوسل شده مستند به شواهد و مدارک گوناگون است، در سال ۱۳۷۲ رژیم ناگزیر به انکار واقعیت شد و ادعا کرد که حجاب اسلامی هرگز به زور بر زنان ایران تحمیل نشده است. به این ترتیب، در اسفندماه همان سال، و در پاسخ به یک گزارش انتقادی سازمان ملل متحد در باره کارنامه ایران در زمینه حقوق بشر - که در آن از سیاست تبعیض رژیم علیه زنان نیز سخن رفته بود - نماینده ایران مدعی شد که حجاب اسلامی و قوانین موضوعه در باره احوال شخصیه و حقوق زنان منبعث از ارزش های مذهبی جامعه و از همین رو مورد قبول و تأیید مردم ایران است. آشکارا، هدف چنین پاسخی تلقین این شبهه بود که سیاست رسمی دولت اعمال تبعیض علیه زنان ایران نیست. به سخن دیگر، فرض مستتر در این پاسخ این بود که ارزش های واحد و جهانی اسلامی جزیی طبیعی از فرهنگ ایرانیان است:

با توجه به این که اکثریت مردم ایران مسلمان اند، و احکام شرع انور اساس قوانین کشور است. . . [زنان] ایران قوانین و مقررات مربوط به ازدواج و همین طور محدودیت هایی را، که برپایه ضوابط اسلامی بر آزادی ها و وظایف زنان و مردان، هردو، وضع شده آزادانه گردن می نهند. . . فلسفه حقوقی ضرورت رعایت حجاب برای مردان و زنان در یک جامعه اسلامی فلسفه ای معتبر و سازگار با موازین متعارف حقوق بین الملل عمومی است. بنابراین، از آن جا که بیش از ۹۵ درصد از مردم ایران مسلمان و پیرو قوانین حاکم بر یک جامعه اسلامی هستند، قوانین و مقررات مربوط به آزادی های اجتماعی را نیز تأیید و اجرا می کنند. . . گرچه برخی گروه های سیاسی معتقدند که زنان باید به رعایت کامل حجاب موظف شوند و

دولت را در این باره مورد انتقاد قرار داده اند، تاکنون هیچ برخوردی با زنانی که از رعایت کامل حجاب خودداری کرده اند رخ نداده است.^{۲۶}

در این سخنان نکات جالبی به نظر می رسد که حاکی از تشویش رژیم در باره داوری جامعه بین المللی نسبت به سیاست تبعیض علیه زنان و تحمیل پوشش اسلامی بر آن هاست. روبرو با این اتهام که مجازات زنانی که از رعایت حجاب اسلامی سر باز می زنند مغایر با ضوابط بین المللی حقوق بشر است، رژیم خود را ناگزیر به انکار برنامه حمله به زنان بی حجاب و تهدید آنان به مجازات می بیند. افزون بر این، گرچه مقررات حجاب زنان ظاهراً بر پایه ضوابط اسلامی اتخاذ شده است، رژیم در سال ۱۳۷۲ دیگر مایل نبود مانند رجایی خراسانی استدلال کند که "حقوق بشر اسلامی" می تواند دستاویزی برای نقض حقوق بین الملل باشد. از همین رو، رژیم به این ادعا متوسل شد که مقررات مربوط به حجاب با ضوابط بین المللی تباینی ندارد. این ادعای تازه خود نشان آن است که در نظر رهبران مذهبی حاکم بر ایران تکیه بر مقوله نسبیت در ارزش های فرهنگی دیگر توجیهی کافی و قابل قبول برای نقض حقوق بین الملل نیست. بنابر این، برجای اصرار رژیم به این که "ارزش های اسلامی" را باید مجوز مجازات زنان بدحجاب دانست، این ادعا قرار گرفت که مقررات مربوط به حجاب اسلامی شامل زنان و مردان هر دو می شود، گرچه همه شواهد حاکی از آن است که هدف اساسی رژیم اجبار زنان، و نه مردان، به رعایت این مقررات بوده است.^{۲۷} در پاییز سال ۱۳۷۳ آیت اله خامنه ای اظهار کرد که، برخلاف تبلیغات غرب مبنی بر این که در ایران حقوق زنان مورد تجاوز قرار گرفته، زنان به حقوقی بیشتر از همیشه دست یافته اند.^{۲۸} در همین اوان، جمهوری اسلامی، در یک سیاست تهاجمی، مقررات مربوط به پوشش در فرانسه را ناقض حقوق زنان دانست. آیت اله یزدی، رئیس قوه قضائیه و رئیس کمیسیون حقوق بشر ایران، دولت فرانسه را، به خاطر جلوگیری از ورود دختران ملبّس به حجاب اسلامی به مدرسه، محکوم کرد. شاید انتظار این بود که وی به عنوان یک رهبر مذهبی اسلامی فرانسه را به خاطر عدم بردباری فرهنگی و بی احترامی به ارزش های اسلامی مورد انتقاد و حمله قرار دهد. اما او با توسل به موازین بین المللی حقوق بشر، فرانسه را متهم به نقض اصول ناظر بر حقوق بشر در منشور ملل متحد و به ویژه اصول مربوط به آزادی مذهب کرد.^{۲۹} اما در اتخاذ نقش مدافع حقوق زنان آن هم در عرصه بین المللی و در تکیه بر ضرورت احترام به اصل

آزادی مذهب، جمهوری اسلامی از پشتوانه ای معتبر برخوردار نبود. چه، در ایران هیچ یک از موازین حقوق بشر مشهودتر از آزادی مذهب مورد تعدی جمهوری اسلامی قرار نگرفته است. به همین دلیل اعتراض سخنگویان رژیم به دیگران در این مورد شگفت آور و پرسش انگیز به نظر می رسید. اگر دختران مسلمان در فرانسه در انتخاب پوشش، طبق سلیقه و بر اساس عقاید مذهبی خود، آزادند، حتی اگر پی آمد این آزادی با سنت دیرینه فرهنگ غیر مذهبی فرانسه سازگار نباشد، چرا زنان ایران نباید از همین آزادی بهره مند شوند؟ چرا زنان مسلمان در جمهوری اسلامی از آزادی انتخاب پوشش براساس اعتقادات مذهبی خود محروم اند؟

چه بسا نگران از مقایسه میان ممنوعیت حجاب اسلامی در فرانسه و اجبار زنان به رعایت حجاب در ایران، آیت اله خامنه ای فرض تازه ای را در باره حجاب مطرح ساخت: «... زنان ما مدافع حجاب خود هستند. عاشق چادراند. چادر پوشش ملی ما است و پیش از اسلام هم پاره ای از سنت های ایرانی بوده است.»^{۳۰} در این تفسیر تازه، ولی فقیه جمهوری اسلامی، به قصد رد کردن اتهام نقض حقوق بشر و اعمال تبعیض علیه زنان، چادر را پوشش سنتی و محبوب ایرانیان و نه دستاورد احکام و قوانین اسلامی شمرده است. به این ترتیب، با توسل به قوانین تغییر ناپذیر اسلامی از یک سو، و به مشروعیت حقوق بشر از سوی دیگر، رژیم جمهوری اسلامی خود را در چنبره ای از مواضع متضاد گرفتار ساخته که در آن ارائه نظریه ای همگون در باره حقوق بشر غیرممکن به نظر می رسد.

اعلامیه قاهره در باره حقوق بشر اسلامی

در ماه اوت ۱۹۹۰، اعضای سازمان کنفرانس اسلامی اعلامیه ای را در باره حقوق بشر در اسلام به تصویب رساندند.^{۳۱} مقدمات این اعلامیه در جلسه ای که از خبرگان و متخصصان در تهران تشکیل شد فراهم آمده بود. علی اکبر ولایتی، وزیر امور خارجه ایران، تشکیل این جلسه در تهران را نشان ابراز اعتماد کنفرانس نسبت به جمهوری اسلامی تلقی کرد.^{۳۲} چنین به نظر می رسد که ایران میزبانی یک کنفرانس بین المللی در باره حقوق بشر را به سود خود می دانست زیرا با توجه به کارنامه ایران در این زمینه، بعید بود که سازمان ملل متحد باری دیگر تهران را برای برگزاری کنفرانسی در باره حقوق بشر برگزیند.

اعلامیه بر پایه اتفاق نظری در مورد حقوق بشر اسلامی تدوین شد که وجود خارجی نداشت. اصول مندرج در این اعلامیه با بسیاری از مواد قوانین اساسی و عادی کشورهای عضو کنفرانس و همچنین با بسیاری از تعهدات و مسئولیت های بین المللی این کشورها، در تضاد بود.^{۳۴} اعلامیه قاهره، در برخی از اصول عمده، اقتباسی از قانون اساسی جمهوری اسلامی بود اما در بسیاری از اصول دیگر شباهتی به این قانون نداشت. عراق و عربستان سعودی، با کنار گذاشتن دشمنی شدید خود با جمهوری اسلامی، و با چشم پوشی از تضادهای عمده ای که میان اعلامیه و قوانین اساسی خود آن ها وجود داشت، برای تصویب اعلامیه به توافق رسیدند.^{۳۵}

ماهیت واپس گرای اعلامیه قاهره از دید منتقدان پنهان نماند و هنگامی که در کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد مطرح شد، و ایران و عراق هردو برای تصویب آن تلاش کردند، کمیسیون بین المللی حقوق دانان آن را به شدت محکوم کرد.^{۳۶} دبیر کل سنگالی همین کمیسیون، آدام دینگ، اعلامیه را از آن جا مردود شناخت که ویژگی های مشترک فرهنگ بین المللی را در زمینه موازین حقوق بشر به چالش خوانده، تبعیض علیه زنان و غیر مسلمانان را مجاز دانسته، برخی از آزادی ها و حقوق اساسی افراد جامعه را محدود کرده، و در پناه احکام شرع به سنت هایی چون تعزیر و قصاص مشروعیت بخشیده است.^{۳۷}

همانند دیگر تفسیر های اخیر در باره حقوق بشر اسلامی، اعلامیه قاهره آمیزه ای از عناصر اسلامی و بین المللی را دربر گرفته است. اعلامیه پس از تأکید بر آن که: «حقوق و آزادی های اساسی و جهانی بشر جزئی لاینفک از دین اسلام است»، آن حقوق و آزادی هایی را که با موازین «اسلامی» محدود و مشروط شده اند بر می شمرد، گویی اسلام می تواند توجیهی برای نقض این حقوق و آزادی ها باشد. ماده ۴ اعلامیه ضمن اشاره به محدودیت های کلی اسلامی بر این حقوق و آزادی ها، و بدون مشخص کردن نوع این محدودیت ها، تصریح می کند که: «کلیه حقوق و آزادی های مندرج در این اعلامیه تابع احکام شریعت اسلام است.» ماده پنجم نیز، بی آن که این محدودیت ها را روشن ترکند، می افزاید: «شریعت اسلام تنها منبع برای توضیح و تفسیر مواد مندرج در این اعلامیه خواهد بود.»

اعلامیه قاهره، چون قانون اساسی جمهوری اسلامی، حاوی اصول و نکات نامشخص و مبهم است که خود نشان قصد منشیان آن می تواند باشد. این ابهام در عبارات می تواند کوتاهی اعلامیه را در مورد تأیید اصل برابری انسان ها

پرده پوشی کند. مطابق مادهٔ اول اعلامیه انسان ها «از نظر منزلت انسانی و مسئولیت ها و تکالیف اساسی، و صرفنظر از نژاد، رنگ، زبان، جنسیت، اعتقادات مذهبی، گرایش های سیاسی و تعلقات اجتماعی و غیر آن، برابرند.» آنچه در این عبارت به چشم نمی خورد تأیید برابری انسان ها در زمینهٔ آزادی ها و حقوق است. مقایسهٔ این ماده با مواد اول و دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر این نقص را کاملاً روشن می کند. به این ترتیب، این ماده نمی تواند حفاظتی برای زنی یا فرد غیرمسلمانی باشد که در معرض تبعیض ناشی از قوانین واپس گرای کشورهای چون عربستان سعودی و ایران قرار گرفته است.

بند الف از مادهٔ ۱۹ همین اعلامیه، با بیان گمراه کننده و مبهم دیگری، می گوید: «کلیهٔ افراد، اعم از افراد عادی و رهبران حکومت، در برابر قانون برابرند.» به تنهایی این ماده ممکن است به این معنا تفسیر شود که نه تنها افراد عادی، صرف نظر از جنسیت و مذهب و . . . ، در برابر قانون برابرند بلکه حاکمان و قدرت‌مندان سیاسی نیز مشمول این اصل اند. اما در سندی که در آن عمداً به هیچ تضمینی برای تأمین آزادی ها و حقوق مساوی برای زنان و غیر مسلمانان اشاره نشده، و به ویژه در پرتو دیگر مواد آن در بارهٔ برابری، معنایی که از این ماده می تواند مستفاد شود این است که حاکمان دولتی استثنایی بر اصل برابری نیستند.

اهمیت حذف تضمین برابری حقوق زن و مرد در بررسی مواد مربوط به زنان روشن تر می شود. طبق مادهٔ ششم اعلامیه: «زنان در حیثیت انسانی با مردان برابرند.» در این ماده نیز سخنی از برابری «حقوق» نمی رود. چنین تعبیر هایی از حقوق بشر ملهم از احکام اسلامی است و تعبیر و تأویل سنتی این احکام نیز همواره به تأیید و تثبیت نظام مردسالاری و انکار برابری زنان با مردان انجامیده است. از همین رو، با به کار بردن واژه ها و عباراتی چون "حیثیت" و "برابری حیثیت" به جای "برابری حقوق" زنان مشکل بتوان به آن نظام حقوقی دست یافت که توان مقابله با سنت دیرینهٔ تبعیض در جامعه را داشته باشد.^{۳۸} مقولهٔ "حیثیت" با "حقوق بشر" یکی نیست زیرا به اقتضای حفظ حیثیت ممکن است نسبت به رفتاری ساکت ماند که با معیارهای حقوق بشر چیزی جز تبعیض و بی عدالتی نیست.^{۳۹} به عبارت دیگر، در بافتار خاص اعلامیهٔ قاهره، آنچه به عنوان تأیید برابری "حیثیت" زنان آمده است می تواند در حقیقت نوعی تأیید نقش تبعی و ناچیزی باشد که در جوامع مردسالار به زنان اختصاص یافته است.

ماده ششم اعلامیه نیز، که می گوید زن «هم از حقوقی بهره مند است و هم به انجام وظایفی مکلف»، از ابهام تهی نیست زیرا از تصریح بر این که زن و مرد در زمینه حقوق و مسئولیت ها برابرند طفره می رود و به هر حال در هیچ جای اعلامیه سخنی از وظایف زنان نرفته است. تنها سه حق زن در اعلامیه قید شده است: حق بهره مندی از شخصیت حقوقی، حق تملک و اداره اموال، و حق حفظ نام پدری. اما این هر سه حق در تفسیرهای محافظه کارانه از احکام اسلام و در جوامع سنتی اسلامی نیز به رسمیت شناخته شده است. مطابق همین ماده مسئولیت تأمین زندگی خانواده را مرد بر عهده دارد. البته، بر اساس قوانین اسلامی این مسئولیت، که همان تأمین نفقه باشد، در ازای حقوق خاص شوهر است از جمله حق طلب تمکین از زن. در قید مسئولیت یک جانبه شوهر در تأمین زندگی مادی خانواده، اعلامیه قاهره در واقع استمرار روابط نابرابر در خانواده را تأیید می کند که در آن مرد به عنوان ارباب و نان آور شناخته شده است. این تأیید مهری بر نقش های سنتی زن و مرد است و متناقض با ماده پنجم کنوانسیون رفع تبعیض از زن که به صراحت استمرار این نقش ها را محکوم می داند.

قانون اساسی ایران و اعلامیه قاهره در عین تفاوت هایی که با یک دیگر دارند در تناقض آشکار با اصول مدرن حقوق بشر در زمینه تضمین برابری زن و مرد است. شگفت آور این است که اصول سست اعلامیه قاهره بیشتر از اصول قانون اساسی ایران معترف دید و رفتار رژیم جمهوری اسلامی است، چه، همان گونه که اشاره شد، در بخش هایی از قانون اساسی ایران از ضرورت تأمین برابری زن و مرد سخن رفته است.

ماده پنجم اعلامیه قاهره ضمن تصریح بر این که حق ازدواج به «هیچ محدودیتی بر اساس نژاد، رنگ، یا ملیت» مشروط نیست، از رد محدودیت بر اساس مذهب خودداری می کند در حالی که بند ۱ ماده شانزدهم اعلامیه جهانی حقوق بشر ناظر بر آن است که: «مردان و زنان بالغ، بدون هیچ محدودیتی بر اساس نژاد، ملیت، یا مذهب از حق ازدواج برخوردارند». به نظر می رسد که ماده پنجم اعلامیه قاهره به گونه ای تنظیم شده که سازگار با قوانین اسلامی در مورد منع ازدواج زن مسلمان با مرد غیر مسلمان و محدودیت حق مرد مسلمان به ازدواج با زن مسلمان، مسیحی و یهودی باشد.

نه در قانون اساسی ایران و نه در اعلامیه قاهره تضمینی برای آزادی مذهب گنجانده نشده است، گرچه مطابق موازین حقوق بین الملل آزادی مذهب از

آزادی‌های اساسی و غیر قابل خدشه است. طبیعتاً، عدم اشاره به این آزادی به زیان غیر مسلمانان است اما مسلمانانی را که به مذهبی غیر از مذهب اکثریت معتقدند و همینطور مسلمانان دگر اندیش را نیز مورد مخاطره، و گاه در معرض تبعیض و تعرض قرار می‌دهد.^{۴۱} در فضای مذهبی تنگ و تعصب‌آلوده برخی از جوامع، تندروان مذهبی از متهم کردن مخالفان خود به الحاد ابایی ندارند. دقیقاً در چنین جوامع و در چنین فضایی است که مسئله آزادی مذهبی کاربردی عملی پیدا می‌کند. رهبران مذهبی و گروه‌های افراطی، با سوء استفاده از بی‌اعتنایی دولت به اصل آزادی مذهب، به تهدید و حتی کشتن «ملحدین» و برگشتگان از اسلام دست می‌زنند.^{۴۲}

در مجموع باید گفت که اعلامیه قاهره نیز چون قانون اساسی جمهوری اسلامی عملاً بر روند تبعیض و نقض حقوق بشر در جامعه صحت می‌گذارد و از همین رو نمی‌توان آن را سندی در حمایت و تأیید این حقوق دانست. باوجود اختلاف‌های حل‌ناشدنی که در هدف‌ها و سیاست‌های مذهبی عراق، عربستان سعودی و ایران وجود دارد، هر سه کشور از اعلامیه قاهره استقبال کردند و این نکته را مورد تأیید قرار دادند که محدودیت‌های "اسلامی" توجیهی مشروع برای تخطی از حقوق بین‌الملل است. با وجود دشمنی دیرینه جمهوری اسلامی با عراق و عربستان، و باوجود آن که کارنامه این دو کشور در زمینه رعایت حقوق بشر از کارنامه جمهوری اسلامی نیز تیره‌تر به نظر می‌رسد، ظاهراً رژیم ایران آمادگی داشت تا در این زمینه و برای اثبات این ادعا که اسلام مجوزی برای تخطی از حقوق بشر است، موضع مشترکی با این دو دولت اتخاذ کند.

کنفرانس جهانی حقوق زن در وین (۱۹۹۳)

با نزدیک شدن کنفرانس حقوق زن در وین در سال ۱۹۹۳، رژیم جمهوری اسلامی برای بهتر کردن چهره بین‌المللی خود در زمینه حقوق بشر به تلاش‌های تازه‌ای دست زد. مجلس شورای اسلامی تصمیم به ایجاد کمیته حقوق بشر به عنوان کمیته‌ای "غیردولتی" گرفت. اما، با توجه به این که شش تن از اعضای شورای اجرایی نمایندگان مجلس بودند و ریاست آن را نیز رجایی خراسانی بر عهده داشت، استقلال کمیته چندان مسلم به نظر نمی‌رسید. در واقع، کمیته عملاً یک نهاد دولتی بیش نبود.^{۴۳} با توجه به تصمیمی که برخی از کشورهای جهان سوّم برای مقابله با اصل

جهانی بودن حقوق بشر گرفته بودند، توجه کنفرانس وین معطوف به همین مسئله شد. ایران در صدر کشورهای قرار داشت که ضمن حمله به این اصل در صدد جلوگیری از تصویب ضمانت‌های اجرایی برای موازین جهانی حقوق بشر بودند. کشورهای با هدف‌ها و کارنامه‌های مختلف و گوناگون در این زمینه با جمهوری اسلامی همراهی می‌کردند از جمله: چین، کوبا، ویتنام، سنگاپور، مالزی، سوریه، اندونزی، پاکستان و یمن.^{۴۳} هیچ‌یک از کشورهای که به صف مخالفین اصل جهانی بودن حقوق بشر پیوستند در زمینه رعایت حقوق بشر کارنامه‌ای بی‌خداشته‌اند و برخی از آن‌ها نیز متهم به نقض آشکار و گسترده این حقوق بودند. به این ترتیب، می‌توان هدف مشترک همه این کشورها را تلاش برای انکار قابل اجرا بودن موازین بین‌المللی حقوق بشر دانست.

همکاری میان ایران و چین در این کنفرانس نیازمند توضیحی است. ایران در این همکاری متحد دولتی شده بود که به سرکوبی مذاهب شرقی و غربی هردو شناخته شده است.^{۴۴} رهبران مارکسیست لنینست چین سنت‌های آسیایی را به رسمیت نمی‌شناختند و در دهه انقلاب بزرگ فرهنگی (۱۹۶۶-۱۹۷۶) به میراث فرهنگی چین آسیب بسیار رساندند. در سال‌های اخیر با وجود بازتر شدن فضای سیاسی در این کشور، مذهب همچنان آماج سرکوبی و تعرض است. به گفته وزیر امنیت عمومی در سال ۱۹۹۲ مذهب یکی از شش عاملی است که می‌تواند امنیت دولت را مختل کند.^{۴۵} صرف‌نظر از سرکوبی مذاهب و ستیز با دستاوردهای فرهنگ سنتی، دولت چین پس از تسلط بر تبت در سال ۱۹۵۰ نیز به از میان بردن فرهنگ بودایی و تخریب پرستشگاه‌ها و آزار و اعدام روحانیون بودایی در این سرزمین پرداخت.^{۴۶} از آن‌جا که کارنامه حزب کمونیست چین به هیچ‌وجه محمل مناسبی برای دفاع از ارزش‌های فرهنگی یا مذاهب آسیایی، در حمله به اصل جهانی بودن حقوق بشر، به نظر نمی‌رسید، توسل به حاکمیت ملی راه چاره شد. همسویی جمهوری اسلامی ایران با چین، همانند نزدیکی آن با عربستان سعودی و عراق در دفاع از اعلامیه قاهره، حاکی از این واقعیت بود که تنها مصلحت سیاسی ایران را به سوی همکاری با رژیم‌هایی می‌کشاند که از لحاظ سیاست‌ها و هدف‌های مذهبی وجه اشتراکی با آن نداشتند اما هر یک به دلایل خاص مشتاق جلوگیری از اجرای ضوابط بین‌المللی حقوق بشر در جوامع خود بودند.

در کنفرانس جهانی حقوق بشر در وین، شاهزاده سعود الفیصل اعلامیه

قاهره را «تجلی ارادهٔ بیش از یک میلیارد از مردم جهان» خواند و تأیید کرد که قوانین اسلام در برگیرندهٔ یک نظام عملی، جامع و جهانی حقوق بشر است. با این همه، وی اصل جهانی بودن حقوق بشر را رد نکرد و تنها خواستار آن شد که هنگام اعمال و اجرای موازین جهانی این حقوق ویژگی‌های تاریخی، فرهنگی، مذهبی و حقوقی هر جامعه مورد توجه قرار گیرد.^{۴۷} باوجود اتخاذ این موضع معتدل، عربستان سعودی نتوانست کنفرانس وین را به پذیرش اعلامیهٔ قاهره به عنوان جانشین معتبری برای اصول مندرج در حقوق بین الملل قانع کند.

در کنفرانس وین، نمایندگان جمهوری اسلامی به صراحت سخنی از تضاد احکام اسلامی با حقوق بشر، آن گونه که رجایی خراسانی ادعا کرده بود، به میان نیاوردند گرچه بیانیه‌های دیگری که پس از این کنفرانس منتشر کردند مؤید این ادعا بود.^{۴۸} جمهوری اسلامی در بیانیهٔ رسمی خود در کنفرانس، ضمن پذیرش اصل جهانی بودن حقوق بشر، تأکید کرد که تجربهٔ فرهنگ‌های جوامع گوناگون جهان، «به ویژه فرهنگ‌های استوار بر مذاهب الهی» می‌تواند بر غنای این حقوق بیفزاید.^{۴۹} چنین نظری غیر معقول نیست، اما دریغ که در عمل رژیم جمهوری اسلامی از مذهب نه برای غنی‌تر کردن حقوق بشر بلکه به عنوان دستاویزی برای نقض آن‌ها بهره‌جسته است.

ارزبایی سیاست ایران در زمینهٔ حقوق بشر

در دوران پس از انقلاب، حقوق بشر «اسلامی» که شامل بسیاری از موازین حقوق بشر بین المللی نیز می‌شود، مورد تأیید رژیم قرار گرفته است. اما اسلام را باید در واقع ابزاری برای تضعیف یا نقض برخی از اصول حقوق بشر و بهانه‌ای برای انکار ضمانت بین المللی این حقوق در ایران دانست. با این همه، حداقل برخی از رهبران رژیم جمهوری اسلامی به این نتیجه رسیده‌اند که نقض حقوق بشر در این دوران اعتبار داخلی و بین المللی رژیم را مخدوش کرده است. همچنین برخی از این رهبران، که نامشان با اسلام سیاسی و حکومتی پیوند خورده، ظاهراً به این واقعیت نیز پی برده‌اند که در تجزیه و تحلیل نهایی خود قربانی سیاست‌هایی خواهند شد که اسلام را با تبعیض، واپس‌گرایی، سرکوبی، و مرگ آلوده کرده است. علی‌رغم تأیید بر حقوق اسلامی، رژیم به نحوه‌های گوناگون به مشروعیت و محبوبیت حقوق بشر بین المللی اعتراف کرده و کوشیده است تا تناقض رفتار و سیاست‌های خود را با این حقوق کتمان کند. جمهوری اسلامی بین مقتضیات اسلام حکومتی از سویی و تعهدات ناشی از حقوق بشر

بین المللی همچنان سرگردان مانده و از همین رو تا حل نهایی بفرنجی که در زمینه حقوق بشر گریبانگیر آن شده است فاصله بسیار دارد.

* این نوشته ترجمه ای از متن انگلیسی آن است.

پانوشت ها:

۱. برای آگاهی از برخی از جنبه های موضع ایران نسبت به حقوق بین الملل ن. ک. به: Ann Elizabeth Mayer, "War and Peace in the Islamic Tradition and International Law, in *Just War and Jihad, Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, John Kelsay and James Turner Johnson, eds., New York, Greenwood Press, 1991, pp. 195-226.

۲. برای متن این گفته ن. ک. به: FBIS-NES-88-004, January 7, 1988, p.50

۳. ن. ک. به: U.N. DOC. A/C.3/39/Sr.65, para. 95

۴. همانجا.

۵. تناقض مشابهی در بیانیه های سخنگویان رسمی دولت عربستان سعودی نیز به چشم می خورد. اینان گاه برای توجیه مقاومت خود در برابر ضرورت استقرار دموکراسی و احترام به حقوق بشر اسلام را بهانه کرده اند و گاه موازین اسلامی در زمینه حقوق انسان را جامع ترین ضامن اجرای حقوق بشر توصیف کرده اند.

۶. با این ادعا که حقوق افراد مسلمان و غیر مسلمان یکسان نمی تواند باشد، رجایی خراسانی در واقع موضع اروپاییان سده نوزدهم در دوران اوج امپریالیزم را احیا و اتخاذ کرده است. حقوق دانان غربی آن دوره چنین استدلال می کردند که حقوق بین الملل تنها ناظر بر حمایت از حقوق اروپاییان در کشورهای مسلمان است و شامل حال اتباع مسلمان این کشورها که فرودست اروپاییان اند نمی شود. براساس این فرض حقوق بین الملل تنها حاکم بر نقض حقوق اروپاییان بود و نه حقوق اتباع کشورهای مسلمان. برای بررسی این موضع ن. ک. به:

Ann Elizabeth Mayer, "Current Muslim Thinking on Human rights," in *Human Rights in Africa. Cross-Cultural Perspectives*, Frances Deng and Abdullahi An-Na'im, eds., Washington, D.C., The Brookings Institution, 1990, pp. 133-58.

۷. ماهیت التقاتلی این سند در نام آن نیز مشهود است. واژه قانون ریشه یونانی دارد، واژه عربی جمهوری نیز معرف نهادی غربی، و صفت "اسلامی" هم نشان پیوند "قانون اساسی جمهوری اسلامی" با اسلام است. آشکارا تدوین کنندگان این سند می توانستند با انتخاب عنوان دیگری بی نیازی خود را به اقتباس مفاهیم و نهادهای غربی تأیید کنند. برای نمونه، در عربستان سعودی عبارت "نظام اساسی" مورد استفاده قرار گرفته و به جای اشاره به نهادهای غربی، چون جمهوری و دموکراسی، بر سلطنت مطلقه خانواده سعودی که الگوی شناخته شده در تمدن سنتی اسلام است

تاکید شده.

۸. در این جا قصد انکار این واقعیت نیست که در تفسیرهای معتبر قوانین و اخلاق اسلامی مقوله منزلت انسان مطرح بوده است.

۹. برای یک بررسی نقادانه از این طرح ها ن. ک. به :

Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, 2d ed., Boulder, Westview, 1995.

۱۰. ن. ک. به: Mayer, *Islam and Human Rights*, p; 74

در حقوق بین الملل، محدودیت های مجاز بر حقوق بشر بسیار اندک است و به هر حال برخی از اصول این حقوق از آن جمله آزادی مذهب محدود به هیچ شرط و ملاحظه ای نمی تواند باشد. در این باره ن. ک. به:

Mayer, *Islam and Human Rights*, pp. 73-76; Thomas Buergenthal, "To respect and to ensure: State Obligations and Permissible Derogations," in *The International Bill of Human Rights: The Covenant on Civil and Political Rights*, Louis Henkin, ed., New York, Columbia University Press, 1981, pp. 72-86.

۱۱. ن. ک. به: Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 73

۱۲. مقصود از قوانین اسلامی قوانین شیعه اثنی عشری به تفسیر روحانیت حاکم است که در اصل دوازدهم به عنوان دین رسمی کشور شناخته شده.

۱۳. گرچه در اصل بیستم به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیز اشاره شده، هدف اصلی از تاکید بر موازین اسلامی تحدید حقوق مدنی و سیاسی است.

۱۴. برای مثال ن. ک. به:

Final Report on the Situation of human rights in the Islamic Republic of Iran by the Special Representative of the Commission on Human Rights, Mr. Reynaldo Galindo Pohl, pursuant to Commission resolution 1992/67 of 4 March 1992, U.N. Doc. E/CN.4/1993/41 28 January 1993, 54-55;

همینطور ن. ک. به بخش های مربوط به ایران در گزارش های سالانه عفو بین المللی و سازمان مراقبت خاورمیانه.

۱۵. ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر تصریح می کند که: «هرکس از آزادی اندیشه، وجدان و مذهب بهره مند است؛ این آزادی شامل آزادی تغییر مذهب و آزادی بیان و آموزش و پیروی از احکام و اجرای آیین های مذهبی، به شکل فردی یا دستجمعی، خصوصی یا عمومی، است.» مطابق بند ۱ ماده ۱۸ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی: «هرکس بهره مند از آزادی اندیشه، وجدان و مذهب است.»

۱۶. به عنوان نمونه اهل تشیع در عربستان مورد آزار قرار داشته اند. در سپتامبر ۱۹۹۲،

جوانی شیعه مذهب از شهروندان این کشور به اتهام الحاد اعدام شد. در این باره ن. ک. به:

Amnesty International, *Saudi Arabia: An Upsurge in Public Executions* (1993), 6; Amnesty

International, Saudi Arabia. *Religious Intolerance: The Arrest, Detention and Torture of Christian Worshipers and Shi'i Muslims* (199).

۱۷. ن. ک. به: Mayer, *Islam and Human Rights*, pp 178-80

۱۸. برای نمونه ن. ک. به:

"Bishop's Killing puts Focus on Persecution in Iran," *New York Times*, February 6, 1994, p. 20.

۱۹. برای مثال در سال ۱۳۶۴ رئیس جمهور وقت ایران، آیت‌آله خامنه‌ای، سهل انگاری در مورد رعایت حجاب را مورد انتقاد قرار داد و مقامات مسئول را به تعقیب و مجازات مرتکبان فساد اخلاقی و اعمال خلاف عفت عمومی فراخواند: BBC SWB ME/7934/A/3 April 25, 1985. وزارت کشور جمهوری اسلامی نیز نیروهای انتظامی را برای مبارزه با فساد و تبه کاری بسیج کرد. همان، (A/5) در اعلامیه ای که در همین سال منتشر شد به زنان بی حجاب اخطار شد «چنانچه بدون حجاب اسلامی در ملا عام ظاهر شوند به حداکثر ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهند شد.» همان، (A/4). به وزارت خانه ها و ادارات دولتی نیز ابلاغ شد که کارمندان را به رعایت کامل حجاب اسلامی در محیط کار وادار کنند، همان، (A/6).

۲۰. ن. ک. به:

"Crackdown on improperly dressed women is "duty": Rafsanjani," *Agence France Presse*, June 22, 1993, available in LEXIS, ALLWLD File.

۲۱. ن. ک. به:

"It's the whip for breaking Islamic dress code," *Agence France Presse*, June 24, 1993, available in LEXIS, ALLWLD file.

۲۲. ن. ک. به:

Chris Hedges, "Mobilizing Against Pop Music and Other Horrors," *New York Times*, July 21, 1993, A4.

۲۳. به گفته محقق تیزبین آزاد گذاشتن دست دولت در تعیین این که کدام حقوق با موازین فرهنگی جامعه سازگارند کاری عاقلانه نیست:

اصل نسبت فرهنگی حربه نظری توانایی را در اختیار رهبرانی می گذارد که قصد سرکوبی جامعه را داشته باشند. این واقعیت که توسل به این اصل بیشتر از سوی رژیم‌های سرکوبگر روی می دهد خود دلیلی کافی برای آن است که ضرورت محدود کردن حقوق بشر بر مبنای دعاوی ایدئولوژیک یا فرهنگی را مورد تردید قرار دهیم:

Douglas Lee Donoho, "Relativism Versus Universalism in Human Rights: The Search for Meaningful Standards," *Stanford Law Review*, 27 (1991), 380.

تردید در مورد حسن نیت مدافعان نسبت فرهنگی به ویژه و بیشتر در مواردی ضروری است که حقوق افراد یا گروه هایی مورد نقض قرار می گیرد که به هر حال از مشارکت در رده های

تصمیم‌گیری محروم اند، مانند زنان در ایران و عربستان سعودی.
 ۲۴. برای نمونه، وزیر کشور عربستان سعودی همین اتهام را برای تحقیر زنانی به کار برد که در نوامبر ۱۹۹۰ به رانندگی در خیابان‌های ریاض پرداخته بودند. در این باره ن. ک. به:
 Khalid Nazir, "Women's demo was a stupid act, says Naif," *Middle East News Network*, Nov. 16, 1990, available in LEXIS, ALLWLD File; and Judith Caesar, "Big Saudi Brother," *Christian Science Monitor*, Jan. 4, 1991, p. 18.

در مورد این اتهام حجة الاسلام هاشمی رفسنجانی که غرب برای فاسد کردن زنان ایران به توطئه تهاجم فرهنگی دست زده است ن. ک. به: FBIS-NES-90-004, Jan. 7, 1991, p. 51.
 این اتهام بازتاب تازه از موضعی است که آیت‌الله خامنه‌ای پیش از رسیدن به مقام رهبری جمهوری اسلامی اتخاذ کرده و ضمن انتقاد از فساد اخلاقی (که در این قالب باید به آزادی زنان تعبیر شود) آن را ناشی از توطئه کشورهای استعماری علیه انقلاب اسلامی خوانده بود. ن. ک. به:
 BBC SWB ME/7934/A/2 April 25, 1985.

۲۵. ن. ک. به:

Final Report on the Situation of Human Rights in the Islamic Republic of Iran, pp. 37-38.

۲۶. ن. ک. به:

Commission on Human Rights. Economic and Social Council, 49th Sess. Agenda Item 12, p. 7. E/CN.4/1993/41/Add. 1, pp. 7-8.

۲۷. در دوران پس از انقلاب گرچه زدن کراوات یا پوشیدن لباس‌های غیرعادی برای مردان کاری غیر اسلامی شمرده شده اما استفاده از پوشش غربی برای آنان مجاز بوده و در مجموع آزادی پوشش آنان چندان محدود نگردیده است. به این ترتیب، یک مرد ایرانی که کت و شلوار آخرین مد غربی را به تن داشته باشد "پوشش اسلامی" را رعایت کرده اما زنی با چادر سیاه که تاری از موی سرش بیرون باشد متهم به بدحجابی است.

۲۸. ن. ک. به: BBC SWB, ME/2126/MED, October 14, 1994

۲۹. ن. ک. به: BBC SWB ME/2141/MED, November 1, 1994

۳۰. ن. ک. به: BBC SWB ME/2126/MED, October 14, 1994

۳۱. برای متن این اعلامیه به زبان انگلیسی ن. ک. به:

U.N.G.A., Status of Preparation of Publications, Studies and Documents for the World Conference; Note by the Secretariat. Addendum. Contribution of the Organization of the Islamic Conference, pp. 3-10, A/CONF. 157/PC/62/ Add. 18 (1993)

۳۲. ن. ک. به:

"Meeting on Human Rights in Islam Ends," *Xinhua General News Service*, Dec. 28, 1989, available in LEXIS, XINHUA file.

۳۳. همان. در واقع، روابط میان ایران و برخی از اعضای سازمان کنفرانس اسلامی آرام نبود و اجلاس در غیبت بیست کشور عضو، از جمله عربستان سعودی، عراق، اردن، مصر و ترکیه

تشکیل شد، بدون آن که در این مورد توضیح رسمی داده شود.

۳۴. برای بحثی در بارهٔ این اختلاف ها ن. ک. به:

Ann Elizabeth Mayer, "Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?," *Michigan Journal of International Law*, 15 (1994), pp. 348-50.

۳۵. همان، صص ۳۴۸-۹ و ۳۶۳-۶۴.

۳۶. ن. ک. به:

Isabelle Vichniac, La "commission internationale de juristes denonce un projet de "declaration des droits de l'homme en Islam," *Le Monde*, Feb. 13, 1992, p. 6.

۳۷. همانجا.

۳۸. به گفتهٔ محققى که معادل های حقوق بشر معاصر در فرهنگ های سنتی را به دقت مورد بررسی قرار داده "حیثیت" ویژگی اکتسابی انسان بالفی است که «ارزش ها، عادات و آداب جامعهٔ خود را گردن می نهد» و «محدودیت های فرهنگی جامعه را بر رفتار خود می پذیرد». ن. ک. به:

Rhoda Howard, "Dignity, Community, and Human Rights," in *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, Abdullahi an-Na'im, ed., Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, pp. 81-82.

۳۹. همان، ص ۸۴.

۴۰. ن. ک. به: Mayer, *Islam and Human Rights*, pp. 163-87.

احمدی های پاکستان و شیعیان عربستان سعودی نمونهٔ اقلیت های مسلمانی هستند که مورد تبعیض رسمی و دولتی قرار دارند.

۴۱. در میان کسانی که آماج تعرض و حملهٔ گروه های بنیادگرا قرار گرفته اند باید از تسلیمهٔ نسرين، نویسندهٔ مساوات گرای بنگلادشی، نام برد که در سال ۱۹۹۴ به اتهام الحاد محکوم به مرگ شد. همینطور از نویسندهٔ نام دار مصری، نجیب محفوظ، که بنیادگرایان مصری او را متهم به الحاد کرده اند و در سال ۱۹۹۴ از سوء قصدی که به او شد جان به در برد. در این باره ن. ک. به:

Mayer, "The Fundamentalist Impact," 51, pp. 117, 125, 137; Max Rodenbeck, "When Islam Can't Take a Joke: Liberal Muslim Writers Endure Risky Lives," *The Financial Post*, Aug. 10, 1992, p. 47; Asia Watch. Persecuted Minorities and Writers in Pakistan, September 19, 1993, pp. 11-21.

۴۲. هدف اصلی ایران در تشکیل این کمیته، همانند بسیاری از کشورهای دیگر، خنثی ساختن انتقاد های سازمان های غیر دولتی و بهتر کردن چهرهٔ بین المللی رژیم بود. با آگاهی بر این که سازمان های غیر دولتی در مجامع مربوط به حقوق بشر از سخنگویان دولتی معتبرتر اند، برخی از کشورها تشکیل چنین سازمان هایی را به مصلحت دیده اند. این گونه سازمان ها گرچه ظاهری مستقل و غیردولتی دارند، در عمل ابزاری در دست دولت های متبوع خویش اند و به همین دلیل نیز «سازمان های غیردولتی دولتی» لقب گرفته اند.

۴۳. ن. ک. به:

Roger Thurow, "Human Rights Take a Beating as U.N. Meets," *Wall Street Journal*, June 25-26, 1993, p. A8.

۴۴. ن. ک. به:

Frederic Kaplan, et al., *Encyclopedia of China Today*, Fair Lawn, N.J., 1979, pp. 268-70.

۴۵. ن. ک. به:

Loretta Tofani, "China's Catholic Voices Rising," *The Philadelphia Inquirer*, Nov. 28, 1993, p. A1.

۴۶. در باره رفتار دولت چین نسبت به بودیست های تبت ن. ک. به گزارش های سازمان مراقبت آسیا و بخش های مربوط به چین در گزارش های سالانه سازمان عفو بین المللی و به:

John Avedon, *In Exile from the Land of Snows*, New York, Knopf, 1984; David Patt, *A Strange Liberation. Tibetan Lives in Chinese Hands*, Ithaca, N.Y., Snow Lion Press, 1992; George Patterson, *Requiem for Tibet*, London, Aurum, 1990.

۴۷. ن. ک. به:

"Islam Guarantees Human Rights, Says Saud," *Riyadh Daily*, June 17, 1993, available in LEXIS. Nexis Library, Saudi File.

۴۸. برای نمونه ن. ک. به: پاسخ خشم آکین آیت اله یزدی به گزارش منفی سازمان ملل متحد در باره وضع حقوق بشر در ایران. وی، در خطبه نماز جمعه خود در تهران تأکید کرد که حقوق بشر در اسلام با حقوق بشر اعلامیه جهانی حقوق بشر متفاوت است: «چه کسی حق دارد بگوید حقوق بشر غربی باید در همه جای دنیا مورد اجرا باشد؟»

Reuter Textline BBC Monitoring Service, March 13, 1995, available in LEXIS, Nexis Library, ALLWLD File.

۴۹. ن. ک. به سخنان دکتر محمد جواد ظریف، معاون وزارت خارجه و رییس هیئت نمایندگی ایران، در کنفرانس جهانی حقوق بشر، ۱۸ ژوئن ۱۹۹۳.

فهرست

سال سیزدهم، شماره ۴

پاییز ۱۳۷۴

ویژه جامعه مدنی با همکاری فرهاد کاظمی

۴۲۹

پیشگفتار

مقاله ها:

- مروری بر شرایط برپایی نظام سیاسی لیبرال در
در جامعه غیر لیبرال
- ۴۳۳ غلامرضا افخمی
- حقوق اسلامی یا حقوق بشر: معضل ایران
- ۴۵۹ آن الیزابت مایر
- چهره یهود در آثار سه نویسنده متجدد ایرانی
- ۴۸۳ ژاله پیرنظر
- بنه در ساخت اجتماع روستایی ایران
- ۵۰۳ امیراسمعیل عجمی
- قبایل و جامعه مدنی
- ۵۲۳ لویس بک
- نقد و بررسی کتاب:
- افسانه های حشاشین (فرهاد دفتری)
- ۵۵۷ حمید دباشی
- جامعه های مسلمان در آمریکای شمالی (ایون حداد)
- ۵۶۵ اصغر فتحی
- پیشوای الهی در شیعه اولیه (محمدعلی امیرمعزی)
- ۵۶۹ احمد کاظمی موسوی
- چند کتاب تازه در باره فرهنگ و سیاست در خاورمیانه
- ۵۷۵ سید ولی رضا نصر
- نقدی بر یک نقد
- ۵۸۰ غلامرضا افخمی
- کتاب ها و نشریات رسیده
- ۵۸۴
- فهرست مقاله های سال سیزدهم
- ۵۸۵
- فشرده مقاله ها به انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم از جلد هفتم منتشر شد
Fascicle 3, Volume VII

دفتر

۳، ۲، ۱

Fascicle 1 (Dārā(b) I - *Dastūr al-Afāzel*)

Fascicle 2 (*Dastūr al-Afāzel* - Dehqān I)

Fascicle 3 (Dehqān I - Deylam, John of)

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگدوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603

COSTA MESA, CA 92626

Tel: (714) 751-5252

Tel: (714) 751-4805

ژاله پیرنظر *

چهره یهود در آثار سه نویسنده متجدد ایرانی

هدف این مقاله بررسی مختصری است از چهره یکی از اقلیت‌های مذهبی - اقلیت یهودی - که به خامه نویسندگان غیر مذهبی ایران در ادبیات منثور نیمه اول قرن بیستم ترسیم شده است. ادبیات دوره مورد بررسی گرچه در مجموع به شیوه ای واقع گرا متمایل است و به آفرینش قهرمانانی با چهره‌هائی واقعی و پیچیده موفق شده، در مورد اقلیت‌های مذهبی و زبانی جامعه ایرانی اغلب از ارائه تصویری یک بُعدی، یک سویه و کلیشه‌ای فراتر نرفته و به ویژه اقلیت یهودی را همواره با چهره‌ای منفی و شخصیتی منفور جلوه داده است. این که چرا چهره اقلیت‌های جامعه در ادبیات ایران اغلب الگووار و یک‌بعدی ترسیم شده پرسشی است که پاسخ به آن را تنها با توجه به تاریخ اجتماعی این اقلیتها در ایران می‌توان یافت و تنها با بررسی فراز و نشیب‌ها و افت و خیزها در مناسبات اجتماعی و در تحولات سیاسی و تفکر غالب در هر دوره است که به علل و چگونگی برخورد ادبا و نویسندگان ایرانی با شهروندان غیرمسلمان می‌توان رسید.

* استاد زبان و ادبیات معاصر فارسی در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی.

در قرن حاضر، به دنبال دگرگونی هایی که در روند اندیشه و سیاست در ایران رخ داد، برخی از روشنفکران متجدد و غیرمذهبی جامعه، به باز سازی هویت ملی و ایرانی خود بر مبنای نژاد آریائی ایران باستان پرداختند و در این مسیر ضدیت با نژاد سامی را پیش گرفتند و نه تنها اعراب بلکه یهودیان ایرانی را نیز که به این نژاد تعلق دارند مورد حمله و انتقاد قرار دادند و با آنان به مثابه انسان های غیر ایرانی و غیرخودی روبرو شدند.

برخی از آراء و تحلیل های میرزا آقاخان کرمانی در ده های پایانی قرن نوزدهم از چنین اندیشه هایی نشأت می گرفت. چند دهه پس از او، افکار نژادگرایی مشابهی در آثار صادق هدایت نیز رسوخ یافت. سپس، در نسلی پس از هدایت، صادق چوبک نیز به ترسیم چهره های مشابهی از ایرانیان یهودی در داستان های کوتاهش پرداخت.

با استقرار دولت اسرائیل در سال ۱۹۴۸، برخورد به اقلیت یهودی در ایران ابعاد نوینی یافت و رنگ و تعصب سیاسی نیز به خود گرفت و رفته رفته یهودی ایرانی در پرتو دیگری دیده شد. نفرت گذشته نسبت به اعراب جای خود را به همدردی با آنان داد و گرایش سیاسی-مذهبی برخی از نویسندگان ملت گرای ایرانی (از جمله جلال آل احمد) به اعراب و ضدیت آنان با یهودیان و با دولت اسرائیل سویکرد تازه ای را نسبت به ایرانیان یهودی با خود آورد. این نوشته، اما، به انگیزه ها و ابعاد سیاسی و مذهبی مسأله نمی پردازد و تنها به بررسی گوشه هایی از مفهوم پیچیده "ملیت" در جامعه ای "کثیرالمله" و "کثیرالمذهب" و "کثیراللسان" اکتفا می کند.

سه نویسنده مورد بررسی در این نوشته از جمله نویسندگان غیرمذهبی هستند که ظاهراً از تعصبات مذهبی و برتری طلبی های دینی و تمایل به اعمال تبعیض فارغ اند. اما این بررسی روشن خواهد کرد که این سه نویسنده گرچه در اندیشه های مساوات طلبی و عدالتخواهی، انسان دوستی و ضدیت با ظلم و زورگویی از نویسندگان پیشگام ایران بوده اند، دچار تعصبی از نوع دیگرند.

نخستین نویسنده مورد بررسی، میرزا آقاخان کرمانی، از پیشگامان معتقد به جدائی مذهب از حکومت و از تعلیم و تربیت بود و باید او را در شمار متفکران برجسته ای به شمار آورد که، در نیمه دوم قرن ۱۹ میلادی، به بحث و تبلیغ در باره ناسیونالیسم ایرانی و هویت ملی روی آوردند. میرزا آقاخان کرمانی سالیان دراز در تبعید بسر برد و خود قربانی تضییقات دستگاه ناصرالدین شاه قاجار شد و طعم تبعیض و تحقیر را به خوبی چشید. او

عمیقاً عدالتخواه و طرفدار برابری انسان ها بود و عاقبت نیز جان خود را در راه ایستادگی و مبارزه با استبداد قاجاریه گذاشت. میرزا آقاخان کرمانی ناسیونالیسم ایرانی را در بازگشت ایرانیان به اصل آریائی خویش می دید و از همین رو بود که به ضدیت با نژاد سامی - یعنی هم عرب و هم یهود - کشانده شد. در چنین دیدگاهی یهودی ایرانی "خارج" از ملیت ایرانی قرار می گیرد و با ایرانی اصیل همگون نیست.

در جریان جنبش مشروطه و تدوین قانون اساسی، "ایرانیت" نه بر مبنای قومیت یا زبان و مذهب، بلکه بر حسب تابعیت کشور تعریف شد و ایرانیان، صرف نظر از دینی که به آن تعلق داشتند، در برابر قانون مساوی اعلام شدند. اما این تعریف از ملت رفته رفته در دهه های پس از انقلاب مشروطه دستخوش تغییراتی شد. دوجریان پی در پی فکری، یکی رشد ناسیونالیسم باستان گرا در ایران و دیگری تبلیغات نژاد پرستانه در آستانهٔ جنگ جهانی دوم در اروپا، ناسیونالیسم افراطی و نژادگرایی، و همراه با آن سویکردی منفی و بغض آلود نسبت به نژاد سامی، را در بین برخی متفکران آن دوره، از جمله صادق هدایت، دامن زد.

پس از خاموش شدن آتش جنگ جهانی و فروکش کردن تبلیغات ناسیونالیستی باستان گرا و جریان های نژاد پرستانهٔ آن دوره، یعنی پس از گذشت یک نسل، باز در آثار نویسندگان انسان دوست و عدالت طلبی چون صادق چوبک، چهرهٔ هم وطن یهودی چهره ای است کلیشه ای و غیر واقعی، سیمایی نشان خورده از بغض و تحقیر.

* * *

در ادبیات کلاسیک ایران، سخن در بارهٔ اقلیت های مذهبی همواره با اشاره به "کیش اهریمن"، "اهل ذمه"، "دشمن اسلام" و "تحت حمایت اسلام" همراه بوده است. باید در نظر داشت که این گونه برخوردها زائیدهٔ نگرش و ذهنیت در دورانی است که شاعر یا نویسنده هویت خود را هویتی "اسلامی" می دانسته و در حدی مطلق به مذهب خویش معتقد و وفادار بوده است. در آن دوران هر که متدین به دین شاعر نبود، "خود"ی به شمار نمی آمد و در صف "دیگران" و "دشمنان" قرار می گرفت. به عنوان مثال، شیخ سعدی در دیباچهٔ گلستان خطاب به پروردگار می گوید:

ای کریمی کز خزانه غیب گبر و ترسا وظیفه خورداری
دوستان را کجا کنی محروم تو که با دشمن این نظر داری

"گبر و ترسا" هردو "دشمن" خوانده می شوند و طبیعتاً "امت اسلامی" دوست خداوند، مقرب و برگزیده او به حساب می آید. غیرمسلمانان نه تنها در زندگی مورد لطف و عنایت شاعر نیستند، در دنیای مردگان نیز آماج اهانت شاعرانند. در حکایتی در باب سوم گلستان سعدی آمده است:

گر آب چاه نصرانی نه پاکست جهود مرده می شوی، چه باکست^۲

از دیدی تاریخی-اجتماعی، سخن این گونه متفکران جامعه آن روزگاران چه بسا قابل درک و توجیه باشد و کمتر بتوان بر آنها خرده گرفت. چه آنان نیز چون دیگر اعضاء جامعه اسیر تعصبات مذهبی بودند، کیش و باورهای خود را برتر و برحق و غیرمسلمان را آتش پرست، کافر، ناپاک و اهریمن صفت می دانستند. به سخن دیگر، در دورانی که جهان به دو محدوده "دارالاسلام" و "دارالحرب" تقسیم شده بود، در دوران جنگ های صلیبی، شاعر نیز بالطبع آنان را که خارج از اسلام بودند بیگانه و حتی دشمن می دید، خود را و دین خود را برحق و دیگری را پست و دین او را مردود می دانست و اگر سعه صدری داشت "اهل ذمه" اش می شمرد. درعلو طبع و رفعت نظر شیخ سعدی، شاعری که بنی آدم را اعضای یکدیگر دانسته است، جای تردید نیست. اما گاه تعصب مذهبی دامن گیرش می شد و غیر مسلمان را به باد هجو و تحقیر می گرفت:

درعقد بیع سرائی متردد بودم. جهودی گفت من از کدخدایان این محلتم. وصف این خانه
چنان که هست از من پرس. بخر که هیچ عیبی ندارد. گفتم بجز آنکه تو همسایه منی.

خانه ای را که چون تو همسایه است ده درم سیم بد عیار ارزد
لیک امیدوار باید بود که پس از مرگ تو هزار ارزد^۴

با این همه سعدی جای جای، با بلند نظری خاص، و با دیدی طنز آلود و فلسفی به جدال های مذهبی نگریسته است:

یکی جهود و مسلمان مناظرت می‌کردند	چنان که خنده گرفت از حدیث ایشانم
به طیره گفت مسلمان گر این قبالة من	درست نیست، خدایا جهود میرانم
جهود گفت به تورات می‌خورم سوگند	وگرخلاف کنم همچو تو مسلمانم
گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد	بخود گمان نبرد هیچکس که نادانم

اما در مجموع، تنها برخی از گویندگان و شاعران اهل تصوف بودند که در آن دوران افق دیدگسترده تری داشتند، فراسوی احکام مذهبی و تعصبات زمانه خود سیر می‌کردند، و «جنگ هفتادو دو ملت» را عذر می‌نهادند.

توجه به این نکته نیز ضروری به نظر می‌رسد که گرچه در ادبیات کلاسیک ایران "جهود" موجودی حقیر و مستوجب عتاب و اهانت است، رهبر مذهبی او، حضرت موسی همواره شایسته احترام به شمار آمده، حساب وی از حساب امتش جدا مانده و از او به عنوان رهبری عالیقدر و نجات دهنده، رادمردی بزرگ و با ارج، و در مقام "کلیم الله" سخن رفته است. در مثنوی مولوی است که:

جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او آن نور روی موسی عمرانم آرزوست^۶

با استقرار دولت صفویه در قرن ۱۶ میلادی و پذیرش تشیع به عنوان مذهب رسمی در ایران، زندگی اقلیت های مذهبی در این کشور به مراتب مشکل تر شد. اهل ذمه از این پس "نجس" و ناپاک هم شمرده شدند. مکان اقامت و کارشان به محله های مخصوص محدود شد. به این ترتیب، به دستاویز اسلام تعبدی و خشن صفویه، محدودیت های تحمیل شده براقلیت های مذهبی فزونی یافت، آزارها و اهانت ها مستمر و گشتارها - به ویژه کشتار یهودیان (جهودکشی) - بی حساب شد. شرح رفتار خشن و ضدانسانی جامعه علیه اقلیت های مذهبی در این دوران را - از جمله انداختن سگ به جان انسان های بی دفاع، حمله به خانه ها، ضرب و شتم و سوزاندن - در صفحات تاریخ و در گزارش ها و سفرنامه های جهانگردان اروپائی و نیز در اشعار و گزارش گونه هایی که به زبان فارسی ولی با خط عبری نوشته و در خانه های یهودیان مخفی و حفاظت می شده است، می توان یافت.^۷

در دوران صفویه، زندگی و سرنوشت اقلیت های مذهبی به طور کلی و

یهودیان به طور اخص تابع فراز و نشیب های سیاسی، میزان عدل و انصاف ملایان و خلق و خوی دیوانیان بود. در دوران قاجار، بیشتر در سطوح محلی و به دست رهبران دینی بود که به تعصبات خشک توده ها و از آن راه به آزار اقلیت ها دامن زده می شد. در این دوران "جهودکشی" همچنان ادامه یافت و تعقیب و کشتار بهائیان بر آن افزون گشت. همانگونه که در پیش اشاره شد، در اواخر قرن ۱۹ میلادی با رواج اندیشه های آزادی خواهی و عدالت گستری، امید به برابری افراد در برابر قانون، احترام به حقوق مدنی آنان، و فراهم آمدن امکانات وسیع تر برای تعلیم و تربیت عمومی و اعتلای فرهنگ جامعه ریشه گرفت. اما اصل هشتم متمم قانون اساسی مشروطه که «اهالی مملکت ایران» را «در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق» می دانست در نظر عوام و رهبران متعصب مذهبی قابل تعمیم به ایرانیان غیر مسلمان نبود و اهانت ها و آزارها ادامه یافت و حتی گاه تشدید شد.^۸ با این همه، فرزندان اقلیت ها به تدریج به مدارس غیرمذهبی راه یافتند؛ و ایرانیان غیر مسلمان از محله های محصور و منزوی خود بیرون آمدند و به شرکت در زندگی اجتماعی در شهرها کشیده شدند و سخت و سهل، تلخ و شیرین، با سایر همشهریان خود گذران زندگی کردند و پایه پای آنان قحطی ها، جنگ ها و استبدادهای صغیر و کبیر را از سر گذراندند. با انقلاب مشروطه چهره مردم عادی ایران، کارگر و بازاری و روستایی، نیز در آثار ادبی ایران نمایان شد و تشریح رنج محرومین و ستم دیدگان به یکی از زمینه های اصلی ادبیات این قرن تبدیل گردید. به سخن دیگر، با تمرکز بر زندگی شخصیت های عادی اجتماع، اشاره به خواست ها و نیازهای آنان، و با استفاده از زبان و واژگان عامیانه، ادبیات ایران به سوی واقع گرایی کشیده شد.

اما در آثار ادبی تازه چهره اقلیت های مذهبی همچنان چهره ای غیر واقعی و یک بعدی است، گویی تعصب و بغض قرون هنوز ریشه کن نشده. چهره هنوز چهره انسان های عادی جامعه نیست؛ انسان هایی با احساسات و عواطف گوناگون، حس فداکاری، وطن دوستی، غم و شادی، یأس و امید. ارمنی هنوز در دکه اش عرق می فروشد و ساندویچ می پیچد. زن ارمنی مست تا نیمه های شب در کافه ها از میهمانان مست تر از خود پذیرائی می کند. یهودی "دوره گرد"، "کهنه خر"، "طلبکار سمج" و «جهود سگ پدر» است؛ کولی فال می گیرد و دزدی می کند و عرب بی تمدن است و وحشی.

* * *

میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۵۳-۱۸۹۶م) از جمله ادبای دورهٔ قاجار است که نوشته هایش در بیداری ایرانیان تأثیر به سزائی داشت. او نیز همپای سایر مبلغان اصلی اندیشهٔ ناسیونالیسم در ایران چون میرزا فتح علی آخوندزاده، جلال‌الدین میرزای قاجار، طالبوف و مستشارالدوله در پروراندن و تکامل این اندیشه راه پیمود. به قول فریدون آدمیت «بیش از همه فکر ناسیونالیسم ایرانی را میرزا آقاخان کرمانی ترقی داد.»^{۱۰} علاوه بر انتقاد شدید نسبت به شرایط اجتماعی و سیاسی و فرهنگی زمان ناصرالدین شاه و اشاره به نابسامانی های مردم و خرافات و موهومات دامنگیر ایرانیان آن دوران، میرزا آقاخان در زمینهٔ ناسیونالیسم و ایران دوستی دیدگاه ویژه ای را دنبال می کند و افکارش رنگ و بوی نژادگرایانه دارد.^{۱۱} او با مطالعهٔ تاریخ ایران، عامل فساد و شوربختی و عقب ماندگی ایرانیان را حملهٔ اعراب به ایران و اسلام آوردن ایرانیان و گرویدن آنان به تشیع می داند و همهٔ مصائب اجتماعی کشور را در اواخر قرن ۱۹، از واپس ماندگی اقتصادی گرفته تا رکود فرهنگی و سستی موازین اخلاقی و زوال زبان فارسی، به هجوم اعراب به ایران و پیشروی اسلام نسبت می دهد. میرزا آقاخان نیز مانند آخوند زاده به شدت از اعراب متنفر است و نقش آنان را در اضمحلال شکوه و جلال ایران باستان بزرگ می نماید. در نظر او پوسیدگی نظام اجتماعی در اواخر سلطنت ساسانی، فساد طبقه حاکم و ظلم و جور موبدان و در نتیجه نارضائی عمیق مردم هنگام حملهٔ اعراب، نقشی ناچیز در گسستن شیرازهٔ امور و در پیروزی و سلطهٔ اعراب بر ایران دارد.

میرزا آقاخان کرمانی، در رسالهٔ سه مکتوب، در بارهٔ ناسیونالیسم، افتخارات گذشتهٔ ایران باستان، برتری نژادی و فرهنگی ایرانیان، و کیش زرتشت به مثابه کامل ترین و مترقی ترین کیش عهد باستان و مناسب ترین آنها برای خلق و خوی ایرانیان به تفصیل به بحث پرداخته است. او ایرانیان آریائی نژاد را، پیش از آمیزش با تازیان، مردمانی با سیمای زیبا و اندامی رسا ترسیم می کند و برتری نژاد آریایی را نسبت به نژاد سامی حتی در چهره و اندام و خون و خلقیات این نژاد می بیند. از اعراب با بدترین صفات یاد می کند:

. . . راهزنان برهنه و عریان، موش خواران بی خانمان، منزل گزینان زیرخار مگیلان، بدترین آدمیان، شریر ترین جانوران، جماعتی دزد و شترچران، جمعی سیاه و زرد و لاغرنتان بی ادب و بی ناموس مانند حیوان بلکه بسی پست تر از آن، دولت با شکوه و ملت با غیرت و علم مدنیت ایران را بریاد دادند و تخت و تاج کیان را تاراج کردند. تف برآن بی ناموسان . . .^{۱۲}

او در مقابل، قوم آریائی و نژاد ایرانی رامی‌ستاید و آئین و سروری آن را به "ایرانی‌گری" و "کیانی‌گری" وصف می‌کند^{۱۳} و از سیما و خصوصیات قوم آریائی پیش از استیلای اعراب سامی نژاد چنین تصویری به دست می‌دهد:

آن روی های گشاده و پیشانی های کشیده و سینه های گشوده و قامت های افراخته و چهره های افروخته و اندام های ساخته و پرداخته و اعضاء بهم دوخته و خاطره های شاد و خیال های آزاد و خوش ملت قدیم ایران و قوم نجیب کیان را که به آوازهای طنطنه انداز زیبا و آهنگ های رسای والا . . . در گلستان ایران زنده و کامران بودند. . .^{۱۴}

آن سرزمین رویائی و مردمان شادکامش با ایران درمانده زمان او چنان مغایرت دارد که کرمانی را به انتقاد و اعتراض نسبت به شرایط حاکم بر میهنش می‌کشاند. آن سرزمین موعود کجا و این کشور موجود کجا؟ تأثر از پس ماندگی ایران از قافله تمدن جهان نو او را به جستجوی ریشه های این واماندگی و راه درمان آن - که در دید او ایدئولوژی ملی بود - برانگیخت. کینه میرزا آقاخان نسبت به اعراب تنها به خاطر استیلای آنان بر ایران و زوال تمدن باستانی نیست. چه، در طی قرون ایران آماج حملات عدیده بود و بارها قربانی تباهی و تاراج شد. هجوم اسکندر، حمله مغول، یورش تیمور و فتنه افغان هریک به نوبه خود ویرانی‌ها و خواری‌ها به دنبال داشت. اما در باور کرمانی هیچ یک از این حوادث تاریخی مانند حمله عرب در زندگی و روان و زبان و آئین ایرانیان آشفستگی و دگرگونی اساسی ایجاد نکرده است. از همین رو، میرزا آقاخان در بزرگ نمودن "قوم نجیب کیان" و تمدن آریائی او، از یک سو، و در خوار دانستن قوم عرب و نژاد سامی، از سوی دیگر، راه افراط می‌پیماید.

عامل دیگری که میرزا آقاخان را به سوی ناسیونالیسم افراطی و نژادگرا سوق می‌داد اوضاع اجتماعی و سیاسی اروپا و رشد و گسترش ناسیونالیسم در این قاره بود. فضای حاکم بر امپراطوری عثمانی را نیز در تحول اندیشه های او بی تأثیر نباید پنداشت. در این امپراطوری، "ترک های جوان" تحت تأثیر افکار ناسیونالیستی قرن نوزدهم اروپا به تبلیغ و اشاعه ایدئولوژی پان تورانیسم و پان ترکیسم مشغول بودند. کرمانی در پی سال‌ها اقامت در عثمانی و اروپا با آراء و مکاتب سیاسی رایج در آن‌ها آشنا بود. «او هم زمان بود با اوج جریان‌های تند ناسیونالیسم در کشورهای غربی و ممالک اسلاو در دوره آخر قرن نوزدهم، و اغلب آنها داعیه برتری سیاسی و فرهنگی داشتند. به علاوه

تفوق نژاد "آریائی" بر نژاد "سامی" در آن زمان ورد زبان عده ای از اهل سیاست و دانش بود.^{۱۵}

احساسات ضد عرب در میرزا آقاخان کرمانی چنان شدت گرفته بود که او به آسانی تئوری‌های نژادپرستانهٔ جاری در اروپا را به عنوان "واقعیت علمی" پذیرفت و معتقد شد که:

مردمان دانا برآنند که رسوم و عادات متمادی فطرت و خلقت طبیعی را تغییر می‌دهد و . . . تمدن و آدمیت متمادی تمام حالات و طبیعت و صورت و شکل و شمایل قوم و ملتی را تبدیل می‌دهد. چنانچه اگر شخصی دانا یک نفر ایرانی و یونانی و انگلیسی را ببیند و یک حبشی سودانی و زنگی و عرب را بنگرد به کمال آشکارائی می‌تواند حکم مابین ایشان کند و تمیز تمدن و وحشی‌گری آنان و اینان را به خوبی بدهد. حتی طبیب حاذق در تشریح تفاوت و ترکیب فرم دماغ هر انگلیسی و وحشی سودانی یا شخص فرانسوی و عرب بیابانی بدوی را خوب می‌تواند معلوم نماید و خون و صورت و رنگ و روی هر فرقه متمدن و وحشی بی زحمت آشکار می‌شود.^{۱۶}

در مورد قوم یهود معتقد بود که خصوصیات شنیع "نهفته در ذات" این قوم ناشی از سیر روزگار و بد حادثه بوده است:

مثلاً یهود را تصور فرمایید. احکام توریه و علم تلمود و معارف خاخام‌ها و تمامی جور و ستم حکام و سلاطین ظلم آئین و توی سرخوردن‌های سه هزارساله از همهٔ دول و ملل این عالم به این ذلت و مسکنت و فقر و کثافت و ترشروئی و حقارت و دربدری و بی وطنی و نفاق و تقلب و دروغ‌گوئی و روز سیاه و بدبختی نشانیده که هر آدم فطن کیش از فرم صورت و شکل قیافت، رنگ و رو و هیکل و طرز رفتار شخص یهودی را می‌شناسد و هردانائی و بینائی در چهره و سیمای هر یهودی ذلت و حقارت و خفت و شناخت سه هزار ساله را مطالعه می‌نماید و هر زکی و حکیمی که هم اخلاق بدانند، کلیات اخلاق یهود و لجاجت و خودسری‌های آن قوم عنود را و تقلب و حیله و تزویر و دسیسه آن ملت را با نفاقتشان می‌داند. ای جلال الدوله، عرایض بنده مانند فرمایشات مجلسی^{۱۷} بی برهان و دلیل نیست. این که می‌گویم عناد و لجوج و نفاق و اعوجاج و کینه و حقود در یهود است بدین برهان است که طبیعت از برای جلب هر خیر و نفعی در انسان خوئی تولید می‌کند . . .^{۱۸}

کرمانی استدلال و "برهان علمی" خود مبنی بر حقیر بودن قوم یهود را به سرمنشأ دیانت آن قوم و رهبری حضرت موسی نیز می‌کشاند و احکام او را مقصر وضع نابسامان و خواری یهودیان می‌بیند.^{۱۹} بدین سان میرزا آقاخان

کرمانی نه تنها دین اسلام بلکه یک مذهب سامی دیگر و پیروانش را طرد می‌کند. به گفته فریدون آدمیت «کرمانی "اساساً" از هر عنصر سامی، اعم از کلدانی و جهود و تازی بدش می‌آید».^{۲۰}

بدین ترتیب اقلیت سامی در ایران - که بیشتر یهودیان ایرانی هستند - خارج از محدوده نژادی مورد پسند کرمانی قرار می‌گیرند و تعریف نژاد گرایانه او از ناسیونالیسم جایی برای یهودیان و اعراب ایرانی در مدار ملی باقی نمی‌گذارد. گرچه روشنفکران غیرمذهبی چون آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی ناسیونالیسم ایرانی را بر مبنای هویت مذهبی و تشیع تعریف نمی‌کنند، اما، با تکیه بر هویت نژادی ایران باستان و برتری آریائی، اقلیت ایرانیان یهودی را، با وجود هزاران سال زندگی در ایران، همچنان "خارجی"، "دیگری" و "غیرخودی" می‌شمردند. در چنین تعریفی یهودیان "نجس" و "اهل ذمه" نیستند اما "غیرآریائی" اند و از "نژاد پست تر".

* * *

با آغاز سلطنت رضاشاه، نهادهای دولتی به منظور بازسازی هویت ملی، با بهره‌جویی از میراث فرهنگی و تاریخی ایران، به تبلیغ و اشاعه باورهای ناسیونالیستی باستان‌گرا پرداختند. اقدامات دولت در زمینه بزرگداشت مفاخر ملی چون فردوسی، نام‌گذاری شهرها و خیابان‌ها و نهادهای الهام از نام‌های باستانی، ترجمه متون پهلوی به فارسی و تشویق پارسی‌نویسی، همه در جهت تقویت احساسات و گرایش‌های ناسیونالیستی در مردم ایران بود؛ احساسات و گرایش‌هایی که بتواند ذهن آنان را معطوف به گذشته دور و شکوه درخشان تمدن ایران باستان کند و آن‌ها را به باز آوردن همان عظمت برای ایران نوین برانگیزد. اتخاذ نام پهلوی برای سلسله جدید نمونه دیگری از این گونه اقدامات بود.

در دهه ۱۹۳۰ برخی از روشنفکران ایران نیز، در جستجوی هویتی تازه، به چنین جریانی پیوستند و ملت‌گرایی "رمانتیک"، روآوری به گذشته‌های دور، غلو در باره ایران باستان و قر و فرزانگی آریائی، مشغله عمده و کانون توجه آنان شد. فضای خاص سیاسی اروپا در آن سال‌ها و تبلیغات نژاد پرستانه فاشیست‌های آلمان و تکیه آنان به ریشه‌های آریائی خود، و تداعی برتری نیز در جریان روشنفکری ایران بی‌تأثیر نبود. پس از شهریور ۱۳۲۰ و آزاد شدن مطبوعات و فعالیت‌های حزبی، گروه‌های نژادگرا، با مرام نامه و برنامه‌های فاشیستی، شعارها و نشریات و "تاریخ نگاری" ویژه خود، پا به عرصه وجود نهادند.^{۲۱}

همانند ده های پایانی قرن نوزدهم، یعنی دورانی که میرزا آقاخان کرمانی به تدوین و نشر عقاید خود پرداخته بود، برخی از روشنفکران در دوران جنگ دوم، آگاه از آرمان های ناسیونالیستی اروپایی و متأثر از تضاد چشمگیر بین جامعه عقب مانده خود و جامعه پیشرفته اروپائی، به دنبال چاره بودند. اگر هم چاره ای یافت نمی شد، با "شناسائی" عامل بدبختی ها به حسرت روزهای خوشبختی باستانی بسنده می کردند. عقب ماندگی ایران در برابر قدرت و پیشرفت جوامع اروپائی بیش از همیشه تحقّل ناپذیر و یأس آفرین می نمود. برای این گروه از روشنفکران اروپا رفته به ویژه نویسنده حسّاس و تیزبینی چون صادق هدایت، احساس انزجار از وضع موجود را حدّی نبود. او و همفکرانش اعراب و حمله آنان به ایران و گسترش اسلام در کشور را سرمنشأ افول فرهنگی و اجتماعی و همه عقب ماندگی های ایران می شمردند.

گرچه احساسات و تعصبات ضد عرب در ایران تازگی نداشت و از زمان فردوسی به بعد در هر دوره به شیوه های گوناگون و کم و بیش به چشم می خورد، اما به نظر می رسد که این ضدیت با اعراب در مورد میرزا آقاخان کرمانی و پس از او هدایت به ضدیت شدیدتری نسبت به اسلام و نژاد سامی تعمیم یافته است.

صادق هدایت زمانی در اروپا زندگی می کرد که عقاید و آراء نژادگرایانه مبنی بر تفوق نژاد آریائی حتی سال ها پیش از به قدرت رسیدن حزب نازی و هیتلر در آلمان، در آن قاره رواج یافته بود. در همین سال ها بود که هدایت آثار تاریخی خود را نوشت. او در این داستان ها و نمایشنامه ها در جستجوی هویت نژادی ملی است و بر پایه احساسات شدید ایران دوستانه از سویی به تحقیر اعراب و نژاد آنان می پردازد و، از سوی دیگر، در شرح عظمت شهزادگان "ایرانی نژاد" که به پیکار با اعراب برخاستند رو به اغراق می آورد.

مازیار، که با همکاری مجتبی مینوی تألیف شده، شرح قیام شاهزاده ای از خاندان "ایرانی الاصل" قارن در قرن نهم میلادی است که به ستیز با خلیفه عرب بر می خیزد و با دلیری در برابر «مشتی مارخواران اهریمن نژاد» ایستادگی می کند.

ولی عرب ها که می دانستند از جنگ با او نتیجه ای نمی برند به عادت خویش از راه تقلب و جاسوسی براو دست یافتند. از زمان وندادهرمزد^{۲۲} تا زمان مازیار دو سه پشت عوض شده و در نتیجه آمیزش با عرب، خون مردم طبرستان فاسد شده بود و کثافت های سامی جای خود

را در میان ایشان باز کرده بود
 ۲۳
 دیگر به ایرانیان سرایت کرده

آماج تحقیر در این نمایش نامه تاریخی تنها اعراب نیستند. یکی از شخصیت‌های داستان ایرانیان یهودی را نیز سزاوار اعتماد نمی‌داند و می‌گوید: «نگفتم که از اینها پرهیز بکن؟ اینها جهودند و از عرب‌ها پول گرفته‌اند که ما را بفروشند. این دو تا جهودند.»^{۲۴} به این ترتیب "جهود" و عرب، که هر دو سامی‌اند، و از دید هدایت "غیر ایرانی"، در صنفی واحد در مقابل ایرانی اصیل و وطن خواه قرار می‌گیرند.

در *پروین دختر ساسان* و *آخرین بختند* نیز چنان در سجایای اخلاقی قهرمانان تاریخی زیاده روی شده و چنان با کینه از اعراب سخن رفته که گویی نویسنده بسیار بیشتر از آن که مشتاق بازگوئی و بازسازی حوادث تاریخی در قالب ادبی باشد در تلاش رهندن هم نسلان خود از عقده ای تاریخی است. در این آثار، هدایت در جستجوی هویت نژادی-ملی، به ستایش از اشرافیت دوره ساسانی و دوران پس از آن و به تحسین اصالت و نجابت خاندان آن‌ها برخاسته و غبطه آن روزگاران را خورده است. قهرمانان او در این آثار تاریخی، امیران تاج و تخت باخته‌اند که اعراب را برباد دهندگان شکوه ایران باستان و تنها عامل شکست ایران می‌خوانند. در این داوری‌های تعصب آلوده و یکسویه و در این بخش بندی‌های نژادگرایانه انسان، هدایت آشکارا نه تنها به گزافه‌گویی که به انکار واقعیات تاریخی دست زده و سخن از هجوم "جهودان" بر ایران آورده است:

همیشه میان من و بابک و افشین و دسته ای دیگر از ایرانیان مکاتبه برقرار بود و با هم عهد کردیم که بابک کیش زرتشتی را به نام خرّم دین تجدید کند و من و افشین هم به زور شمشیر پا او کمک بکنیم و ایران را دوباره از زیر تاخت و تاز عرب‌ها و جهودان بیرون بیاوریم.^{۲۵}

* * *

از نمایشنامه‌های تاریخی که بگذریم، در داستان‌های هدایت نیز، عرب، در روان و جسم، همواره موجودی پست و ناپاک ترسیم شده است. یهودی نیز همه جا چهره ای ناخوشایند و کلیشه وار دارد. این دو، حتی اگر نقشی هم در متن اصلی داستان نداشته باشند، در صحنه‌هایی خاص بیشتر درکنار هم جای دارند:

عرب‌های پاچه ورمالیده، صورت‌های احق‌فینه‌بسر، قیافه‌های آب‌زیرکاه‌عمامه‌ای با ریش‌ها و ناخن‌های حنا‌بسته و سرهای تراشیده‌تسبیح‌می‌گردانیدند و با نعلین و عبا و زیر شلواری قدم‌می‌زدند. زبان فارسی حرف‌می‌زدند، یا ترکی بلغور‌می‌کردند، یا عربی از بیخ گلو و از توی روده‌هایشان درمی‌آمد و در هوا غلغل‌می‌زد. زن‌های عرب با صورت‌های خال‌کوئیدهٔ چرک‌چشم‌های واسرخته، حلقه از پرهٔ بینی‌شان گذرانده بودند. یکی از آنها پستان‌سیاهش را تا نصفه در دهن بچهٔ کثیفی که در بغلش بود فرو کرده بود.

این جمعیت به انواع گوناگون جلب‌مشتری‌می‌کرد: یکی نوحه‌می‌خواند، یکی سینه‌می‌زد، یکی مهر و تسبیح و کفن‌متبرک‌می‌فروخت، یکی جن‌می‌گرفت، یکی دعا‌می‌نوشت، یکی هم خانه‌کرایه‌می‌داد. جهودهای قبا دراز از مسافران طلا و جواهر‌می‌خریدند. جلو قهوه‌خانه‌ای عربی نشسته بود، انگشت در بینیش کرده بود و با دست دیگرش چرک‌لای انگشت‌های پایش را در می‌آورد و صورتش از مگس پوشیده شده بود و شپش از سرش بالا می‌رفت.^{۲۶}

در توپ مرواری نفرت صادق‌هدایت از عرب و یهودی به ادیان این دو یعنی به اسلام و یهودیت گسترش می‌یابد. او از زبان یکی از شخصیت‌های داستان، همراه انتقادی تند نسبت به هردو دین، یهودیان را عامل به وجود آورندهٔ اسلام معرفی می‌کند و مدعی است که آن را «جاسوسان یهودی راه انداخته‌اند و با دست خودشان درست کردند برای آن که تمدن ایران و روم را براندازند و به مقصودشان هم رسیدند».^{۲۷}

آیا صادق‌هدایت متأثر از تبلیغات رایج در اروپای آن زمان مبنی بر "توطئهٔ جهانی یهود" به چنین ادعایی رسیده و یا برعکس به ریشخند این گونه‌باورها و دعاوی بی‌پایه برخاسته است؟ پاسخ هرچه باشد روشن است که هدایت، با وجود تعصب‌هایی که داشت، هیچگاه با نژادپرستانی که خواهان "محو" این یا آن قوم از صحنهٔ تاریخ بودند همراه نشد و به هیچ‌یک از گروه‌ها، احزاب و نشریاتی که در آن سال‌ها مبلغ‌اندیشه‌های تند، تبعیض‌نژادی و ضدیت با یهود بودند نپیوست.^{۲۸}

همان‌گونه که گفته شد، در اروپا نیز همراه با گسترش ایدئولوژی برتری نژادی آریائی درآلمان و گشتار انسان‌ها، فاشیست‌های ایتالیائی نیز با تکیه بر گذشته روزگاران پرعظمت امپراطوری روم باستان را وسیله‌ای برای تخدیر اذهان مردم ایتالیا کردند و آن را درخدمت اهداف تجاوز گرایانه خود قرار دادند:

. . . و به نظر می‌رسید که هر دوی این گرایش‌ها با قدرت مساوی در ایران زمین به طور یکجا

تجلی یافته است: ایرانیان به مانند نازی ها به نژاد برتر آریائی تعلق داشته و به مانند فاشیست‌های ایتالیائی نیز دارای میراثی کهن و پشتوانه‌ای از امپراطوری و تمدن باستانی می‌باشند که به آن تکیه نمایند.^{۲۹}

بدین ترتیب تقارن دوگرایش، یکی تکیه بر تمدن باستانی و دیگری تاکید بر برتری نژاد، چنان معجونی قوی ساخت که نژاد پرستان ایرانی آن زمان را به ادعاهای کشورگشائی از یک جانب و پاک گرداندن نژاد از جانب دیگر کشانید. به عنوان مثال، برخی از این احزاب این دوره در نشریه ها و مرام‌نامه های خود از یک سو خواهان الحاق مجدد بحرین، افغانستان و قفقاز به ایران بودند و از سوی دیگر نژاد خالص ایرانی را از جانب کمونیسم، اعراب، یهودیان و بهائیان در معرض خطر می دیدند.^{۳۰} اما صادق هدایت به دنبال این خواست‌ها نرفت و با این گونه جنبش‌ها هم‌صدا نشد. مخالفت او با اقوام سامی با ترسیم چهره ای طنز آلوده، کلیشه وار و تحقیر آمیز از اعراب در درجه اول، و یهودی‌ها در درجه دوم، به پایان رسید.

صادق هدایت در داستان هایش به "فردیت" شخصیت‌ها توجه دارد و تنها تیپ اجتماعی نمی‌سازد. او از معدود نویسندگان معاصر است که با تحلیل روانی از شخصیت‌های داستانی و نشان دادن تناقضات درونی آن‌ها چهره ای واقعی از انسان‌ها ترسیم می‌کند، قادر به تشریح احساسات پیچیده آنها است و زیرو بم‌های زندگی ناپسمان‌شان را نه تنها گزارش می‌کند بلکه جان و روح می‌بخشد. قهرمانان اکثر داستان هایش مردمی عادی و محرومند با چهره‌هائی آشنا و زبانی خاص خود. اما هدایت آنگاه که درباره یک یهودی می‌نویسد و یا از قول یک شخصیت داستانی در این مورد اظهار نظری می‌کند، دیگر آن نویسنده انسان دوست و آن تصویرگر ماهر و تیز بین نیست. چهره یهود، متأثر از دید یکسویه هدایت در باره اصل و قومیت یهودی، بی‌رنگ و ساده و، در حد یک چهره کلیشه وار، قابل پیش‌بینی است. ظاهری زشت و باطنی زشت تر دارد. همانند میرزا آقاخان کرمانی، که برای این "زشتی‌های هزاران ساله" جایگاه فیزیولوژیکی و بازتاب جسمانی قائل بود، هدایت نیز اعتقاد داشت که یهودی دارای زشت‌ترین و پلیدترین چهره‌هاست. در یک اثر طنز آلود او، «قضیه چگونه یزغل متمول شد»، "یزغل" نه یک فرد بلکه یک "تیپ" است که همه قوم خویش را دربرمی‌گیرد:

ملا یزغل که از کثیف ترین ریخت های دنیاست،
 شروتی بهم زده که اون سرش ناپیدا است.
 پولش از ملیون و بلیون دراین دنیای خراب شده گذشته
 و به ده هزار کاترلیون رسیده
 اما هیشکی نمیدونه سرّ موفقیت او چیه،
 زیرا یزغل نه تاجر، نه ملاکه، نه هوچیه.
 یک خاکروبه کشی است باقد کوتوله و ریش کوسه کوسه
 سرش هم از بی موئی عین مثل منقار خوروسه
 همه خیال می کردند که توی خاکروبه ها
 او یک روزی گوهر شب چراغی چیزی پیدا کرده . . .^{۳۱}

هدایت در ادامه داستان شرح می دهد که چگونه این یهودی کثیف و خسیس
 متمول شده است و با وجود مال و منال حیرت آورش هنوز درکمال خست و در
 قعر فلاکت زندگی می کند. ملا یزغل، در بستر مرگ، این خست اغراق آمیز را
 به عنوان کلید پیشرفت و رمز موفقیت خود به پسر ارشدش تعلیم می دهد و
 سفارش می کند که بعد از او، پسر ارشد نیز بعدها در بستر مرگ خویش، این
 راز مهم را به نسل بعد منتقل کند. و بدین سان است که این قوم صرفه جو و
 خسیس در این عالم خاکی ادامه حیات می دهد. نام پسر هم "یزغل نژاد" است؛
 اسمی که مجموعه قومیت و نژاد و رسوم و سنت های یهودیان را تداعی می کند.
 شاید بتوان گفت که این یک اثر طنزآلود است و هدایت با همین گزافه گوئی
 برخاسته از طنز به سراغ تیپ های دیگر اجتماع نیز رفته و همه را به سخره
 گرفته است. ولی شیوه را هرچه بنامیم، این یگانه چهره ای است که از
 شخصیت های یهودی در آثار هدایت به چشم می خورد. این شخصیت ها
 هیچ گاه به صورت واقعی، به صورت انسانی هائی مورد اهانت و آزار دائمی،
 تحقیر شده و مورد تبعیض، انسان هائی واقعی با درد و شادی، با امید و آرزو،
 با دلهره و بیم، با احساسات و عواطف مختلف و متضاد، شریک و هم سرنوشت
 با بقیه، آن گونه که بوده اند و هستند، ترسیم نشده اند؛ نه در آثار هدایت و نه
 در آثار سایرین. در آثار هدایت یهودی جز یک کاریکاتور مسخره و
 نفرت برانگیز جلوه دیگری ندارد.

در داستان معروف *داش آکل*، جاهلی با معرفت در تب عشقی بی فرجام
 می سوزد. داش آکل عاشق مرجان است ولی جرأت ابراز آن را ندارد. بادل و
 تمنای آن از یک طرف و با وجدان و احساس و ظیفه و دین به مرده از طرف

دیگر دست به گریبان است. قهرمانی است واقعی با غمی جانکاه و در نبردی فرساینده بانفس خویش. سرانجام مرجان را شوهر می‌دهند و در شب عروسی او داش آکل، گریبان و دل شکسته، برای فراموش کردن غم و به تقاضای مرهم به سراغ «ملا اسحق عرق کش جهود» می‌رود. ظاهراً هدایت می‌خواسته است، غیر از چهره کاکارستم، رقیب داش آکل، چهره منفی دیگری نیز در برابر داش با معرفت و بی‌توجه به مال دنیا قرار دهد؛ چهره آدمی سودجو، بی تفاوت به درد و رنج داش آکل و به دنبال منافع پست و ناچیز خود. در این جاست که هدایت باز به سراغ یک الگوی مناسب می‌رود، یک الگوی از پیش ساخته شده و پیش‌داوری شده و محکوم شده. شخصیتی با ویژگی‌های منفی و ناخوشایند که رو در روی داش آکل قرار گیرد و اندوه و جوانمردی او را برجسته تر جلوه دهد. هدایت به دنبال این "تیپ" در کوچه‌های شیراز در جستجویست و دیواری کوتاه تر از دیوار "ملا اسحق جهود" پیدا نمی‌کند:

بوی ترشیده، بوی پرک و سردابه‌های کهنه در هوا پراکنده بود. ملا اسحق لاغر با شب کلاه چرک و ریش بزی و چشم‌های طتاع جلو آمد، خنده ساختگی کرد. داش آکل به حالت پکر گفت: «جون جفت بسیل هایت یک بتر خویش را بده گلویمان را تازه بکنیم.» ملا اسحق سرش را تکان داد، از پلکان زیر زمین پائین رفت و پس از چند دقیقه با یک بتری بالا آمد. داش آکل بتری را از دست او گرفت، گردن آنرا به جرز دیوار زد سرش پرید، آن وقت تانصف آن را سرکشید، اشک در چشم‌هایش جمع شد، جلو سرفه اش را گرفت و با پشت دست دهن خود را پاک کرد. پسر ملا اسحق که بچه زردنبوی کثیفی بود، با شکم بالا آمده و دهان باز و مفی که روی لبش آویزان بود، به داش آکل نگاه می‌کرد، داش آکل انگشتش را زد زیر در نمکدانی که در طاقچه حیاط بود و در دهنش گذاشت.

ملا اسحق جلو آمد، روی دوش داش آکل زد و سر زبانی گفت: «مزه لوطی خاک است!» بعد دست کرد زیر پارچه لباس او و گفت: «این چیه که پوشیدی؟ این آرخلی حالا ور افتاده. هروقت نخواستی من خوب می‌خرم.» داش آکل لبخند افسرده‌ای زد، از جیبش پولی درآورد، کف دست او گذاشت و از خانه بیرون آمد.

* * *

نسلی پس از هدایت، نویسنده‌ای خوش قلم، واقعیت‌گرا و انسان دوست، صادق چوبک، نیز بانگ‌های تعصب آلود به ترسیم چهره یهودی ایرانی در آثارش پرداخته است. گرچه او نیز در نمودن زیروهم زندگی برخی از قشرهای اجتماعی و ظرایف عواطف انسانی دیدی روشن و مردمی دارد، در شخصیت‌های یهودی آثارش جز چهره‌ای منفی و یکنواخت و قالبی نمی‌توان دید.

در داستان "گل‌های گوشتی"، در خیمه شب بازی سوژهٔ چوبک جوان فقیری است که در خیابان‌های شلوغ شهر و درمیان آمد و شد آدم‌ها غرق در افکار و نگران بدبختی‌های خویش است. چوبک پس از شرح ترس‌ها، نیازها و بیزاری‌های جوان به مشکل آنی او می‌پردازد:

اما حالا او چه کند که از چنگ این یهودی طلبکار که مغازه اش آن طرف خیابان است فرار کند. از دور نگاهی به مغازهٔ یهودی کرد دید مانند عقابی روی چهارپایه جلو دکان خود نشسته. مراد آنا تکانی خورد و پیش خودش فکر کرد. «من برام چه فرق می‌کنه که این جهود پدرسگ جلو چشم مردم یقه منو بچسبه و دوتومنشو بخواد؟ مگه تا حالا صد دفعه بیشتر همین الم شنگه رو راه ننداخته؟ اگه بنا بشه من به یه مشت الاغ اهمیت بدم پس فرق من با او نا چیه؟ ... گور پدرش، خودمو قاتی مردم می‌کنم و میزنم به چاک ...»

اما "یعقوب"، که «چشم موش کور مانندش را از او برنمی‌داشت» او را، بدهکار خود را، می‌شناسد و به سویی می‌شتابد. یهودی طلبکار "سمج" و "لجهاز" است و به دنبال مراد، و در وسوسهٔ گرفتن طلب از بدهکار فقیر، کامیون ده‌چرخ عظیم را نمی‌بیند و در یک تصادف سریع به زیر چرخ‌های سنگین کامیون می‌رود و قربانی حرص مال، آن هم مالی ناچیز، می‌شود.

در داستان دیگری از همین مجموعه با عنوان "مسیوالیاس" باز چهره‌ای نکبت‌بار از یک یهودی نقاشی شده. یهودی این داستان چوبک همانقدر آزمند و مال پرست است که "شایلاک" یهودی در "تاجرونیزی" شکسپیر و درخُبت و خست حتی دست "ملایزغل" هدایت را هم از پشت بسته است.

داستان در خانه‌ای بسیار محقر در جنوب شهر اتفاق می‌افتد، که هر اتاق کثیف و نم‌دار و غیر قابل سکونتش در اجارهٔ مستمندان است. کرایه نشینان به کار هم کار دارند، به دلسوزی و دشمنی با یکدیگر مشغول‌اند و در مجموع زندگی اسفناکی را می‌گذرانند:

تمام اتاق‌های این خانه اجاره رفته بود مگر یک اتاق یک دری که گوشهٔ حیاط بغل چاهک بوگندوتی بود و سه پله می‌خورد تا به کفش می‌رسید. این هلفدونی به قدری مرطوب بود که همیشه مثل سقف حمام از در و دیوارش آب می‌چکید. تمام بوی گند چاهک آن تو ول بود. نه برای زغال خوب بود نه برای هیزم. برای هیچ چیز خوب نبود. . . آن سوراخی همین طور افتاده بود و کسی آنجا را نمی‌گرفت.^{۳۴}

یک روز، تنگ غروب، گاری شکسته ای مستأجرین تازه ای را به خانه می‌رساند:

دو پسر بچه بی تنبان دوتا پیراهن پر لک و پیس تا زیر نافشان تنشان بود. پلک های چشمان آنها از زور تراخم قرمز شده بود و بهم آمده بود. مثل ترک زنگوله و میان ترک ناسور خونین پلک ها دو تا نی نی کدر مثل دانه های تسبیح گلی به چپ و راست تکان تکان می‌خورد. یکی از آنها یک خیار زردانبوی تخمی نیش می‌کشید و شف خودش را به جای نمک با آن می‌لیسید. سر و صورتشان مثل اینکه با دوده بازی کرده باشند، خطمخالی بود. دوجوی باریک اشک که چرک های روی گونه آنها را شسته بود از گوشه چشمشان بیرون زده بود و روی صورتشان خشکیده بود. بینی کچ و چشمان برآمده و موی صاف رنگ کاکل ذرت مادر بچه ها و چشمان رک زده مثل چشمان موشی که توی تله گیر افتاده باشد و صورت گرد و گوشه‌تالرو و شکم گنده و پیشانی بلند پهن و سر بی موی مردخانه بی هیچ گفتگو می‌رساند که این خانواده یهودی است.

این دیگر چویک است که با ما سخن می‌گوید و مدتی است که از پوشاک مندرس و اندام ناموزون و چهره ناشسته ایرانیان می‌توان بی "هیچ گفتگو" به یهودی بودن آنان پی برد. گویی چنین نشانه‌ها و ویژگی‌هایی ناخوش آیندی در ایران تنها به پیروان دین خاصی محدود است. با این همه، دلسوزی خواننده داستان که نگران تازه واردان شده دیری نمی‌پاید و با سخنان یکی از مستأجران چه بسا به خشم و نفرت مبدل می‌شود:

. . . این جهود ورپریده دیروزی نبود که خبر مرگش اومد اتاق بغل چاهک و گرفت؟ صب اومده یه گز بنجاق تو دستشه و میگه خونه رو از حاج علی محمد خریده. نمیدونم چن صد هزار تومن! می‌گفت ما باهاس اجاره رو ماه به ماه باون بدیم. خودشونم می‌خوان تابستونی ترومون هلفدونی بمونن. . .

* * *

آفریدن چنین چهره‌های قالبی و الگووار از یهودیان ایرانی مختص به سه نویسنده یادشده نیست و کمابیش در آثار برخی دیگر از نویسندگان برجسته و متعدد معاصر ما نیز به چشم می‌خورد. پرسش این است که این گرایش چرا هنوز در ذهن چنین نویسندگان برجای مانده و چرا کمتر نویسنده ایرانی است که قلم خویش را، به جای ترسیم و تأیید تعصب‌های دیرینه مذهبی و نژادی، در بیان محرومیت‌ها و مصیبت‌های اقلیت‌های مذهبی در ایران به کار برده باشد.^{۳۷} یافتن پاسخی به این پرسش نه تنها بر عهده منتقدان ادبی که بر دوش روانشناسان و جامعه‌شناسان ایرانی است.

پانویست ها:

۱. میرزا آقاخان کرمانی همراه با خبیرالملک و شیخ احمد روحی در سال ۱۸۹۶ کشته شد. ن. ک. به: احمد کسروی، *تاریخ مشروطه ایران*، انتشارات امیر کبیر، چاپ هفتم، تهران ۱۳۴۶، ص ۱۳۶.
 ۲. گلستان سعدی، به تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ص ۴۹.
 ۳. همان، ص ۱۱۶.
 ۴. همان، ص ۱۳۰.
 ۵. همان، ص ۱۷۵.
 ۶. *گزیدهٔ غزلیات شمس* به کوشش دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، از مجموعه «سخن پارسی- شماره ۶»- امیرکبیر، تهران، چاپ دوم- ۱۲۵۴- صفحه ۸۰.
 ۷. برای مطالعهٔ بیشتر پیرامون سرگذشت اقلیت یهودی در ایران ن. ک. به: حبیب لوی، *تاریخ یهود ایران*، در سه جلد، تهران، انتشارات بروخیم، ۱۹۶۰؛ امنون منتصر، *تاریخ یهود در صرجدید، اورشلیم*، ۱۹۸۲. برای آشنائی با تاریخ منظومی که از اسناد معتبر دورهٔ صفویه است و به زبان فارسی اتا با خط عبری به دست یک نفر یهودی کاشانی به نام بابائی بن لطف در سالهای ۱۶۱۳ تا ۱۶۶۲ نگاشته شده ن. ک. به:
- Vera B. Moreen, *Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism: A Study of Babai Ibn Lutf's Chronicle (1617-1662)*, New York, 1987.
۸. ن. ک. به: Richard W. Cottam, *Nationalism in Iran*, Pittsburgh, 1979, p. 84.
 ۹. واژهٔ "جهود"، گرچه ظاهراً از ریشهٔ فعل جهد و در باب فاعول است، و گویا در ایران باستان هم مصطلح بوده، باری منفی و تحقیر کننده دارد و از همین رو در دید همهٔ ایرانیان یهودی واژه ای توهین آمیز به شمار می‌رود. می‌توان به جای آن واژه های، یهودی، کلیمی و موسوی را به کار برد.
 ۱۰. فریدون آدمیت، *اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۷، ص ۲۶۹.
 ۱۱. ن. ک. به:
- Mangol Bayat Philipp, "Mirza Aga Khan Kirmani: A Nineteenth Century Persian Nationlist," *Middle East Studies* 10, 1974, p. 45.
۱۲. میرزا آقاخان کرمانی، *مکتوب شاهزاده کمال الدوله به شاهزاده جلال الدوله (سه مکتوب)*، به تصحیح بهرام چوبینه، انتشارات مرد امروز، ۱۳۷۰، ص ۷۷.
 ۱۳. آدمیت، همان، ص ۲۷۴.
 ۱۴. میرزا آقاخان کرمانی، *سه مکتوب*، ص ۱۰۶.
 ۱۵. آدمیت، همان، ص ۲۷۰.
 ۱۶. میرزا آقاخان کرمانی، همان، ص ۱۰۵.
 ۱۷. منظور ملا محمد باقر مجلسی، از علمای برجستهٔ دورهٔ صفویه است.

۱۸. میرزا آقاخان کرمانی، همان، صص ۱۷۶-۱۷۷
۱۹. همان، صص ۱۸۴ الی ۱۸۹
۲۰. آدمیت، همان، ص ۲۸۱.
۲۱. ن. ک. به: Cottam, *op. cit.*, pp. 266-267
۲۲. جد مازیار و شهریار پهلوان ایرانی درماندگان که در زمان غلبه اعراب بر ایران با هارون خلیفه به ستیز برخاست.
۲۳. صادق هدایت، *مازهار*، تهران، انتشارات امیر کبیر، صص ۱۱-۱۲.
۲۴. همانجا ص ۹۳.
۲۵. همانجا ص ۱۱۸.
۲۶. هدایت، *سه قطره خون*، داستان "درطلب آرزوش"، تهران، امیرکبیر، صص ۷۵-۷۶.
۲۷. صادق هدایت، "توب مرواری" مقدمه، با تصحیح و توضیح دکتر محمد جعفر محبوب، ۱۹۹۰، صص ۱۳ تا ۱۵.
۲۸. به عنوان نمونه، ریچارد کاتم از پیام نوروزی نشریه *پان ایرانیست* (فروردین ۱۳۳۱) چنین نقل می‌کند: «کارگران تحت ستم برخیزید و زنجیرهای اسارت را که سرمایه داران یهودی به پای شما بسته اند بگسلید». ن. ک. به: Cottam, p. 85
۲۹. ن. ک. به:
- Homa Katouzian, *Sadeq Hedyat: The Life and Literature of an Iranian Writer*, London, 1991, p. 89.
۳۰. ن. ک. به:
- Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, 1992, p. 258; and _____, "Social Bases of Iranian Politics: The Tudeh Party, 1941-1953, Unpublished ph D dissertation, 1969, pp. 155-156.
۳۱. صادق هدایت، «قضیه چگونه یزغل متمول شد»، در *وغ وغ ساهاب*، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۴۱، ص
۳۲. صادق هدایت، «داش آکل»، در *سه قطره خون*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۹، صص ۵۶-۵۷.
۳۳. صادق چوبک، *خمسه شب بازی*، تهران، انتشارات جاویدان، چاپ پنجم ۱۳۵۴، صص ۲۸-۲۹.
۳۴. همانجا، صص ۱۸۵-۱۸۶.
۳۵. همانجا، صص ۱۹۰-۱۹۱.
۳۶. همانجا، ص ۱۹۷.
۳۷. استثناء در این مورد *داستان جاوید اثر اسماعیل فصیح* است در شرح ظلم و ستم بی حد نسبت به جوانی زرتشتی در اواخر دوران قاجار.

فهرست

سال سیزدهم، شماره ۴

پاییز ۱۳۷۴

ویژه جامعه مدنی با همکاری فرهاد کاظمی

پیشگفتار

مقاله ها:

۴۲۹

مروری بر شرایط برپایی نظام سیاسی لیبرال در

۴۳۳

غلامرضا افخمی

در جامعه غیر لیبرال

۴۵۹

آن الیزابت مایر

حقوق اسلامی یا حقوق بشر: معضل ایران

۴۸۳

ژاله پیرنظر

چهره یهود در آثار سه نویسنده متجدد ایرانی

۵۰۳

امیراسمعیل عجمی

بنه در ساخت اجتماع روستایی ایران

۵۲۳

لویس بک

قبایل و جامعه مدنی

نقد و بررسی کتاب:

۵۵۷

حمید دباشی

افسانه های حشاشین (فرهاد دفتری)

۵۶۵

اصغر فتحی

جامعه های مسلمان در آمریکای شمالی (ایون حداد)

۵۶۹

احمد کاظمی موسوی

پیشوای الهی در شیعه اولیه (محمدعلی امیرمعزی)

۵۷۵

سید ولی رضا نصر

چند کتاب تازه در باره فرهنگ و سیاست در خاورمیانه

۵۸۰

غلامرضا افخمی

نقدی بر یک نقد

۵۸۴

کتاب ها و نشریات رسیده

۵۸۵

فهرست مقاله های سال سیزدهم

فشرده مقاله ها به انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم از جلد هفتم منتشر شد

Fascicle 3, Volume VII

دفاتر

۳، ۲، ۱

Fascicle 1 (Dārā(b) I - *Dastūr al-Afāzel*)

Fascicle 2 (*Dastūr al-Afāzel* - Dehqān I)

Fascicle 3 (Dehqān I - Deylam, John of)

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگ‌دوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603

COSTA MESA, CA 92626

Tel: (714) 751-5252

Tel: (714) 751-4805

امیر اسمعیل عجمی*

بُنه در ساخت اجتماع روستایی

پیش از پرداختن به بحث بُنه و ارتباط آن با جامعه مدنی، به این نکته اساسی باید اشاره کرد که تا اواخر قرن گذشته یکی از خصوصیات بارز جوامع روستایی کشور غیبت دستگاه دولت و عوامل مستقیم آن در این گونه جوامع بوده است. تا این زمان اداره امور روستاها، نظارت بر فعالیت های کشاورزی و وصول سهمی از تولیدات بابت مالیات دیوانی عموماً برعهده مالکان اراضی، متصرفان خالصجات، تیولات دیوانی و موقوفات شرعی بود. حتی کدخدای ده که اداره امور روستائیان را برعهده داشت برگزیده و نماینده مالکان و متصرفان اراضی بود. به بیان دیگر، ده و روستانشین در قلمرو قدرت سیاسی و اقتصادی مالکان و متصرفان اراضی قرار داشت. با توسعه مناسبات بازرگانی، تجاری شدن کشاورزی و استقرار و گسترش حکومت مرکزی در اواخر قرن گذشته، به تدریج تغییراتی بنیادی در ساخت اجتماعات روستایی پدیدار شد که از دایره بحث حاضر بیرون است.^۱ با توجه به نکته بالا، مطالعه مشارکت جمعی روستائیان در فعالیت های اقتصادی و اجتماعی در قالب بُنه با در نظر گرفتن شرایط اجتماع روستایی قبل از قرن حاضر و تحولات اخیر آن حائز اهمیت فراوان است.

* استاد مطالعات خاورمیانه در دانشگاه آریزونا.

در این مقاله پس از ارائه تصویری کلی از بُنه، اهمیت و کارکردهای اقتصادی و اجتماعی آن، نحوه تقسیم کار در بنه و نقش آن در قشربندی اجتماعی ده، عضویت در بُنه و سرانجام دگرگونی بُنه‌های روستائی در چهار دهه اخیر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تصویر کلی بُنه

بُنه‌گونه ای از سازمان تولید زراعی دستجمعی است که در روستاهای مناطق مرکزی، شرقی و جنوب کشور از روزگار کهن، به ویژه در دوره های تسلط نظام بزرگ مالکی بر روابط تولید کشاورزی، متداول بوده است. اما با پیشرفت کشاورزی سرمایه داری و مکانیزه از نیمه قرن کنونی و اجرای برنامه تقسیم اراضی در دهه ۱۳۴۰، این شکل بهره برداری از زمین دستخوش تحولی ژرف شد و ساخت سنتی آن متلاشی گردید و از میان رفت. برای این گونه سازمان تولید زراعی، که در مناطق مختلف کشور به نام های محلی از قبیل بُنه، صحرا، حراثه، بنکو، پاگاو و غیره معروف است، تعاریف گوناگونی در دهه های اخیر عرضه شده است.^۱ درمطالعه حاضر، تعریف نسبتاً جامعی که جواد صفی نژاد بدست می دهد مورد استفاده قرار گرفته است. در این تعریف، بُنه عبارت است از یک واحد مستقل زراعی در یک آبادی، مشتمل بر یک یا چند قطعه زمین، که عده ای دهقان در آن، براساس تقسیم کاری که مبتنی بر امتیازات اقتصادی و منزلت های اجتماعی است، با مقدار آب و نیروی شخم معینی با تعدادی ابزار کار متعلق به بُنه، به مدت یک سال زراعی به کشت و زرع می پردازند.^۲ به طوری که ملاحظه می شود، در این تعریف علاوه بر عامل کار به صورت دسته جمعی و بهره برداری اشتراکی از منابع آب و خاک، بر تقسیم کار، سلسله مراتب اجتماعی و امتیازات اقتصادی نیز تأکید شده است.

به طور کلی، در مناطقی که این نوع بهره برداری متداول بوده اراضی مزروعی ده در اوّل هر سال زراعی به چند بُنه تقسیم می شده است. تعداد و وسعت بُنه های هر ده تابع مقدار آب و زمین قابل کشت بود و سنجش وسعت بُنه با "جفت گاو" و در برخی از روستاها با "مدارگردش آب" و یا مقدار "بذرپاش" صورت می گرفت. پس از تعیین مقدار آب و وسعت زمین، نیروی شخم و نیروی کار مورد نیاز بنه معین می گردید. برای مثال، در دهات اطراف تهران، معمولاً بنه از ۶ نفر زارع که دارای سه جفت گاو شخم و یک شبانه روز حَقابه بودند تشکیل می شد.^۳

پیش از اصلاحات ارضی، در طالب آباد ۱۰ بُنه وجود داشت. به هر بُنه یک شبانه روز آب در مدار ۱۲ روزه گردش آب تعلق می‌گرفت. مساحت هر بُنه در حدود ۳۰ تا ۳۴ هکتار بود. زمین بنا توسط ۶ نفر زارع (دونفر "دم‌آبیاری" و ۴ نفر برزگر) که به صورت دسته جمعی زیر نظر یک آبیاری (سر بُنه) کار می‌کردند کشت می‌شد. پس از برداشت محصول، سهم مالک از شتوی و صیفی، که به ترتیب حدود دوسوم و سه پنجم بود، تحویل وی می‌گردید و بقیه محصول بین افراد عضو بُنه تقسیم می‌شد.

اهمیت و کارکرد بُنه

اکثر پژوهشگران پیدایش و تکوین بُنه را در ارتباط با کمبود آب، پراکندگی قطعات زمین و نحوه آبیاری توجیه می‌کنند. بنا به گفته صفی نژاد، «خست طبیعت در این مناطق (در روستاهای جنوبی، مرکزی و شرقی کشور) موجب آن بوده است تا شیوه‌ای از تولید اتخاذ گردد که بتوان به کمک آن در شرایط نامطلوب طبیعی و روابط تولیدی موجود حد مطلوب بهره‌وری از زمین را ممکن ساخت.»^۶ ساعدلو همین نظریه را با موشکافی بیشتر این‌طور بیان می‌کند: «آب‌کم، زمین قابل زراعت محدود، پراکندگی الزامی قطعات کشت و نحوه آبیاری یکی از دلایل اساسی [شرایط] کشت دسته جمعی و قبول نوعی همکاری تعاونی بین زارعان است.»^۷

از دیدگاه این پژوهشگران، بُنه نهادی خودجوش است که دهقانان به ابتکار خود و برای رویارویی با مشکلات ناشی از آب رسانی در مناطق خشک و نیمه‌خشک از راه تولید دسته‌جمعی و همیاری و تعاون برپا می‌کنند.

حسن عمده یک چنین شکل و سازمانی، به خصوص با توجه به محدودیت آب، فراهم آوردن امکان استفاده بیشتر و منطقی‌تر از آب در شرایط دسته جمعی است. تعداد بُنه‌ها از دهی تا دهی دیگر فرق می‌کند. این امر بستگی به مقدار زمین زراعی، مقدار آب، حد دوستی و خویشاوندی صاحبان نسق یا یکدیگر دارد. نوعی یارگیری است که تنها ناشی از عوامل مادی زندگی اقتصادی نیست، بلکه به طور عاطفی و انسانی هم به زندگی مربوط می‌شود. اگر سال خشک و کم آب باشد، از وسعت زمین‌های زراعی کاسته می‌شود و این محدودیت برهه بهره‌برداران ده اثر می‌گذارد و به این ترتیب ممکن است که چند بُنه در داخل چند بُنه دیگر ادغام شوند و همبسته‌تر گردند و بالعکس، اگر سال نیکو و پُرآب باشد و زمین‌های تازه‌ای بتوانند زیر کشت بروند، بُنه‌های تازه‌ای هم باز بنا بر ضوابطی که گذشت به وجود می‌آیند و تمامی بهره‌برداران ده از سال نیکو بنا بر سهم اولیه خود از

زمین بهره‌مند می‌شوند و این رسم، رسم دیرینه و کهنی است که از دور دست تاریخ ریشه می‌گیرد.^۸

از این دیدگاه، نقش مالک و یا عوامل او در استقرار بُنه و بهره‌کشی از رعایا کمتر مورد توجه قرار گرفته است. و حال آن که برخی از پژوهشگران از جمله احمد اشرف براین عقیده‌اند که سازمان‌های تولید دسته‌جمعی عموماً به منظور تسهیل بهره‌برداری از واحدهای مزروعی و جمع‌آوری سهم مالکانه از سوی مالکان و متصرفان اراضی پدید آمده است.

جماعت رعیت در هر ده به گونه‌ای دسته‌جمعی با مالکان و متصرفان در ارتباط بودند. کدخدا، که هم به جماعت رعیت تعلق داشت و هم مورد تأیید و منصوب مالکان و متصرفان بود، نقش واسطه و نیز اداره امورجماعت را برعهده داشت تا به گونه‌ای کدخدا نشانانه و در حد توش و توان رعیت کاربهره‌کشی از رعایا را سامان دهد. در مناطق خشک و حاشیه کویر، که کار آبیاری و زراعت غلات دشوار بود، برای تسهیل بهره‌کشی از رعایا نق زراعتی دیه را، حسب وسعت اراضی و جمعیت روستا، به چند واحد مساوی بخش می‌کردند و هرکدام را به طور جمعی به چند رعیت به مزارعه می‌دادند و اداره جمعی آن را زیر نظر کدخدا به یکی از افراد توانای آن جمع واگذار می‌کردند و آنها را به نام‌های محلی بنه، صحرا، پاکار، طاق، حراثه و مانند آن می‌خواندند.

از این دیدگاه، مالک عامل مؤثری در تشکیل بُنه بوده و حتی در دهاتی که مالکان بنا برعللی قادر به نظارت برکشت و زرع نبودند "گاوبند"^۹ این خلاء قدرت را پُر می‌کرده است. از این رو، گاوبند به جای مالک عوامل شخم و بذر را تهیه و فعالیت‌های کشاورزی را سرپرستی و بهره‌مالکانه را جمع‌آوری می‌کرده است. صفی نژاد از این نوع سازمان به نام "بُنه‌گاوبندی" یاد کرده است.^{۱۰} مطالعه خلاصه مواد اصلی قراردادی بین مالک هاشم آباد و دوگاو بند به شرح زیر می‌تواند کمکی به شناخت رابطه مالک و گاوبند درمورد بهره‌کشی از رعایا باشد. برخی از مواد این قرارداد به شرح زیر است:

- (الف) از تاریخ ذیل الی آخر مدت مزبور گاو و رعیت خود را به اندازه کفایت وزرع سی خروار گندم همیشه موجود داشته و از لوازم رعیتی هیچ‌گونه کسر و منقصتی نداشته باشد.
- (ب) مالک به مقدار ۱۵ خروار گندم بذرخوب به عنوان مساعده بدهد که تمام و کمال کاشته شود و در رأس محصول بپردازند.

(ج) باید مانند سایر بُنه‌های فیروز بهرام عمله مجانی و بدون معطلی برای لارویی نهر کرج بدهد.

(د) مراقب باشند رعایای شیریز به قریه وارد نکنند.

(ه) مالک قبول نموده‌اند که امر به گماشتگان خود صادر نموده که درمواقع و فصول زراعت از مقدار آب موجود هاشم آباد تقسیم آنان را برای مشروب نمودن زراعت به مشارالیها برسانند، مشارالیها در تمام مراتب مسطوره بالمناصفه مساویاً شرکت دارند و در تمام مراتب مسطوره ضامن یکدیگرند.^{۱۲}

اونو در بررسی ابراهیم آباد نیشابور به این نتیجه می‌رسد که اصولاً کشاورزی به صورت گروهی (صحرا) بنا به علل زیر منافع مالک را بهتر تأمین می‌کند:
- وقتی که زارعین به صورت گروهی کار می‌کنند مالک خیلی آسانتر می‌تواند آنها را کنترل کند.

- مالک هرکس را که بخواهد می‌تواند برای مواظبت و نظارت برکار زارعین انتخاب کند.

- در هر صحرا به علت وجود مسئولیت گروهی افراد هرگروه همیشه در کار یکدیگر نظارت دارند.

- برای تعمیر قنات ده، هر سال دونفر - از هر صحرا - باید به رایگان کارکنند.

- مالک سهم خود را از هر صحرا توسط سالار که با وی قرارداد می‌بندد یکجا می‌گیرد و با زارعین بطور انفرادی رابطه ای ندارد.^{۱۳}

گذشته از این، مالکان هرگاه دهی را آباد می‌کردند به ایجاد بُنه در آن ده کمر می‌بستند. احمد اشرف دونمونه از این پدیده را در روستاهای قزوین بدین شرح بیان می‌کند:

یکی ده رحیم آباد است که در حدود ۶۰ سال پیش دائر شده و مالک تعدادی خانوار روستائی را به آنجا آورده و در ۱۶ بُنه مستقر کرده است. نمونه دیگر که اهمیت بسیار دارد ده توفک است. در این ده دو مزرعه وجود دارد. یکی متعلق به خرده مالکان حاضر است که اراضی ده را براساس واحد شعیر در اختیار دارند و از سازمان بُنه میان آنان خبری نیست. دیگری مزرعه گاوچک است که متعلق به یک مالک بوده و از قرن گذشته سازمان بُنه در آنجا وجود داشته و در حدود نیم قرن پیش مالک جدید اراضی مزرعه را به ۶ بُنه تقسیم و آنها را میان ۲۴ خانوار روستائی بطور مساوی تقسیم می‌کند.^{۱۴}

به سخن دیگر، بُنه تنها شیوه ای خاص برای بهره برداری مطلوب از

منابع محدود آب و زمین نیست، بلکه نیز وسیله‌ای مؤثر در تأمین منافع مالکین به ویژه در زمینه جمع آوری بهره مالکانه و اداره امور دهقانان به صورت جمعی است.

مطالعات چند دهه اخیر دربارهٔ بینه عموماً حکایت از نفوذ شدید مالک یا گاویند در استقرار و گردش کار بینه دارد. تا آنجائی که این نگارنده اطلاع دارد، تنها نوشته‌ای که استقرار و کارکرد بینه را خارج از قلمرو نفوذ مالک مورد بررسی قرار می‌دهد تحقیق جامعی است که توسط نیکو کیلسترا در دهکده‌ای بنام "دهستان" در منطقه لار در استان فارس انجام شده است.^{۱۰} بنا برنوشتهٔ این محقق، دهستان که از نظر منابع آب و خاک بسیار فقیر است هیچگاه مورد توجه مالکان محلی نبوده. گذشته از این، چون آبیاری اراضی، بی‌نیاز از سرمایه‌گذاری، با سیلاب‌های موسمی تأمین می‌شود، زارعین این ده برای آبادساختن اراضی اجباری به توسل به مالکان و یا دیگر ثروتمندان محلی ندارند و تنها با اتکاء به نیروی کار خود به کشت و زرع اراضی ده می‌پردازند. از این رو، به استثنای باغات که متعلق به مالکان است بقیهٔ اراضی مزروعی ده در اختیار زارعین است و بطور ششاع مورد بهره برداری قرار می‌گیرد. زارعین در گروه‌های کار دسته جمعی در ۱۴ صحرا متشکل شده‌اند. اعضای هر صحرا باکندن و مرزبندی مجاری باریک، باران‌های سیلابی را در حوضچه‌های کوچک جمع آوری می‌کنند و برای آبیاری مزارع گندم و جو مورد استفاده قرار می‌دهند. در آغاز سال زراعی هر زارع عضو صحرا حدود ۵۰ من بذر که معادل یک سهم زراعت در صحراست در اختیار گروه خود می‌گذارد. کلیه فعالیت‌های کشاورزی بصورت دسته جمعی انجام می‌شود و زارعین پس از برداشت محصول براساس مقدار بذری که داده‌اند از آن سهم می‌برند. فعالیت‌های کشاورزی با مشورت افراد عضو صحرا به ویژه زارعین ارشد زیرنظر سرپرست صحرا انجام می‌گیرد. همه اعضای موظف به کار در صحرا هستند و در صورتی که عضوی بنا به عللی نتواند در کار زراعت شرکت کند مجبور است برای انجام سهم خود کارگر دیگری استخدام کند و در اختیار صحرا بگذارد.

همانگونه که از این توصیف برمی‌آید، بهره برداری از زمین به شکل صحرا در این روستا از سوی خود دهقانان و بدون دخالت عوامل با نفوذ مانند مالک، گاویند یا افراد محلی دیگر صورت می‌گیرد. در سال ۱۳۴۹ از ۴۲۳ خانوار ده، ۳۶۱ خانوار عضو یکی از ۱۴ صحرای این ده بودند. با این که اساساً هر

فرد ساکن ده که توانائی کارکشاورزی دارد می تواند عضو یکی از صحراهای ده شود اما درعمل سرپرست صحراها به علت محدود بودن زمین و مقدار آب قابل استفاده غالباً از پذیرش عضو جدید خودداری می کنند.

اهمیت بُنه در تقسیم کار و قشربندی اجتماعی

بُنه، به عنوان یک واحد اقتصادی تولید کشاورزی، براساس تقسیم کار مشخصی فعالیت های خود را تنظیم می کرد. بدین معنی که مجموع کارهای بُنه طبق عرف محل بین زارعین عضو تقسیم می شد و هرگروه در فصول مختلف زراعی به کارهای مربوط به خودآگاهی داشت. به عنوان نمونه، در فصل پائیز، که هنگام کشت غلات است، آبیاری صبح زود مقدار بذری مصرفی آن روز را از انبار اربابی تحویل می گرفت و برای بذریاشی به صحرا می برد. وظیفه برزگر این بود که گاوها را با خیش و یراق جهت شخم زنی به محل ببرد و کار دم آبیاران در این فصل مرکزکشی زمین های شخم خورده بود.^{۱۶} دردهات اطراف تهران، بُنه معمولاً از سر بُنه که به او آبیاری خطاب می شد و ریاست بُنه را داشت و دم آبیاری که سمت معاون او را دارا بود و برزگران تشکیل می شد. در روستاهای خراسان به واحدهای تولید جمعی صحرا اطلاق می شد و هر صحرا بنا بر وسعت اراضی مزروعی از تعدادی جفت گاو تشکیل شده بود. صحرا تحت سرپرستی یک "سرسالار" بود که مسئولیت آبیاری، مرزبندی و کودپاشی را برعهده داشت و آن را با کمک چند "سالار" انجام می داد. بوجاری نیز کار سالاران بود. وظیفه اصلی دهقانان شخم زنی، بذریاشی و خرمن کوبی بود که زیر نظر "سردهقانان" انجام می گرفت. برای دروی غلات همه اعضای صحرا شرکت می کردند. سرسالار و سردهقان هر صحرا توسط کدخدای ده که نماینده مالک بود انتخاب می شد.^{۱۷}

تقسیم کار در بُنه آشکارا مرتبط با سلسله مراتب اجتماعی و مزایای اقتصادی بود و از همین رو باید نقش بُنه را در قشر بندی اجتماعی و ساخت قدرت ده قابل توجه دانست. چه، بُنه طبقه دهقانان نسق دار را درخود جای می داد و با شبکه خویشاوندی رابطه ای نزدیک داشت. از نظر ساخت قدرت کدخدا در رأس هرم قدرت ده قرار گرفته بود. پس از وی سربُنه ها، سپس پائنه ها یا سالارها، و در منزلت اجتماعی پائین تر، برزگران یا دهقانان جای داشتند. گروه های دیگر روستائی از جمله کارگران روزمزد، آهنگران، نجارها، حمامی و سلمانی به صورت جنبی در ارتباط با

بُنه به فعالیت می پرداختند. این گروه ها طبق عرف محل برای بُنه کار می کردند، خدمات مورد نیاز آن را برمی آوردند و از تولید زراعی آن سهم می بردند.

سر بُنه ها بر پایه مزایای اقتصادی نسبتاً بیشتر، رهبری و نظارت در فعالیت های کشاورزی و رابطه ای نزدیک با مالک یا مباشر، در قشر بالای ده جای داشتند. بزرگران و دیگر اعضای بُنه احترام خاصی برای سر بُنه ها، که در واقع ریش سفیدهای ده به شمار می آیند، قائل می شدند و آن ها را حامی و مدافع منافع خود در مقابل مالک می دانستند و گذشته از پیروی از تصمیمات سر بُنه ها در کارهای تولیدی، برای حل و فصل اختلافات خود نیز اغلب به آن ها رجوع می کردند. منزلت این قشر در ساخت اجتماعی ده از تداومی قابل ملاحظه برخوردار بود. چه، از یک سو، سر بُنه ها پس از رسیدن به این مقام تا زمانی که توانائی انجام وظایف خود را داشتند سر بُنه می ماندند، و از سوی دیگر، پسران ارشد خود را برای تصدی این سمت تربیت می کردند. با این که سر بُنگی موروثی نبود ولی مالکان غالباً پسر مورد نظر سر بُنه را به جای پدر بر می گزیدند.

وظیفه سر بُنه ها تنها به نظارت امور آبیاری، کشت و زرع زمین های بُنه و تنظیم کار اعضای آن محدود نمی شد، بلکه سر بُنه رابط اصلی بین اعضای بُنه با مالک بود و در حل و فصل امور ده نفوذ قابل ملاحظه ای داشت. به گفته آل احمد:

کدخدای اصلی ده در حقیقت همین سر بُنه ها هستند. حل و فصل دعاوی خصوصی و نزاع ها، تقسیم آب و پشک انداختن برای تعیین نوبت در تقسیم آب، تعیین سربازهای هر بُنه، سرپرستی درمرگ و سرور افراد بُنه اینها همه کار سر بُنه است که همیشه جایشان بالای مجلس است و معمولاً ریش دارند و دسته چپشان (اگر دودی باشند) کمی درازتر از مال دیگران است.^{۱۸}

در بیشتر دهات سر بُنه یا سرسالار درمقایسه با سایر افراد بُنه معمولاً سهم بیشتری از محصول می بردند. برای مثال، درطالب آباد طبق عرف محل سر بُنه، علاوه بر سهم حاصله از نسق خویش، درحدود ۳۴۵ کیلوگرم گندم سهم اضافی از محصول دریافت می کرد.^{۱۹} افزون براین، هر سال مقداری زمین با نیروی کار اعضای بُنه برای سر بُنه کشت و زرع می شد که به عنوان "پاداش کاری" معروف

بود. از دیگر امتیازات سر بنه‌ها این بود که اصولاً کارهای سبک و حساس بنه به عهده آنان بود در حالی که دهقانان عضو بنه مسئول انجام کارهای سنگین بودند. برای مثال، درپاگاوهای سیستان بذر را سالار می‌پاشید، انتخاب نوع کشت و حل و فصل کلیه امور پاگاو با او بود. اما کشت گران (دهقانان عضو پاگاو) عهده دار لاروبی، زمین بندی، پشته‌کشی و دیگر کارهای سنگین پاگاو بودند.^{۲۰}

درهرحال، قدرت و امتیازات متعلق به سر بنه‌ها ناشی از مالک بود که خود کلیه امور بنه‌ها را زیر نظر داشت. در دهاتی که مالک بنا به علی قادر به نظارت برکشت و زرع نبود، گاو بند عهده دار این وظیفه می‌شد. بدین ترتیب، سر بنه‌ها تحت نظارت و سرپرستی گاو بند فعالیت‌های خود را ادامه می‌دادند. گاو بندان بیشتر محلی بودند و اکثراً در قشر ثروتمند و با نفوذ ده قرار داشتند. به گفته صفی نژاد: «برخی از گاو بندان چنان قدرت و ثروتی بهم می‌زدند که ارباب واقعی ده می‌شدند. این دسته از گاو بندان به اجاره داری گاو بندی در دهات اطراف می‌پرداختند. . . یکی از این افراد سرشناس کدخدا علی اصغر گلدسته ای بود که قسمت اعظم گاو بندی گلدسته و دهات اطراف متعلق به او بود و مالکین و حتی اداره خالصجات تهران قراردادهائی درخصوص اجاره داری و گاو بندی دهات همسایه گلدسته با او می‌بستند.»^{۲۱} گاو بندان از نظر اقتصادی از مالکان پائین تر و از دهقانان بالاتر بودند و به طور کلی قشر مرفه الحال روستا را تشکیل می‌دادند.

در روستاهائی که نفوذ عمده مالکان کمتر بود سر بنه‌ها قدرت و امتیازات کم‌تری داشتند، چه، تصمیم گیری در امور بنه‌ها بیشتر با مشارکت دهقانان عضو بنه صورت می‌گرفت و سر بنه‌ها توسط زارعین انتخاب می‌شدند و نقش اصلی آنان بیشتر جنبه راهنمائی، ریش سفیدی و خبرگی داشت تا دستوردهی و نظارت و کنترل کار دهقانان. با اینکه تعداد این گونه بنه‌ها، محدود بوده است اما، از نظر شیوه تصمیم گیری و ساخت قدرت، اهمیت آن‌ها را در زمینه مسائلی که در این مقاله مورد بحث قرار گرفته اند اندک نمی‌توان دانست.

همانگونه قبلاً اشاره شد، تنها نوشته ای که این گونه ساخت بنه را تشریح می‌کند حاصل بررسی دهستان لار است. دراین ده زارعین در ۱۴ صحرا متشکل بودند و انتخاب سرپرست صحرا، پذیرش عضو جدید و سایر امور صحرا با توافق اعضای آن صورت می‌گرفت. نفوذ و قدرت سرپرست هر صحرا

محدود بود، چه، تصمیمات هر صحرا با مشورت و توافق اعضای ارشد اتخاذ می‌شد و سرپرست صحرا عموماً نقش ریش سفیدی گروه را به عهده داشت. این شیوه تصمیم‌گیری و کار صحرا در ساخت قدرت ده نیز تأثیر می‌کرد آن گونه که اکثر اعضای انجمن ده و خانه انصاف از میان سرپرست صحراها با رأی اعضای آن انتخاب شده بودند.^{۲۲}

با توجه به نتایج حاصل از بررسی دهستان به شرحی که گذشت می‌توان گفت که ساخت اجتماعی بُنه از انعطاف‌پذیری و تحرک قابل ملاحظه‌ای برخوردار بوده است. این نکته به ویژه از آنجا روشن می‌شود که در بُنه‌های ارباب-رعیتی هم معمولاً دهقانان عضو در آغاز هر سال زراعی می‌توانستند به میل خود گروه کار خویش را تغییر دهند و به بُنه دیگری به پیوندند و امکان تغییر منزلت‌ها نیز در بُنه وجود داشت.

عضویت در بُنه؛ وظایف و امتیازات اعضا

الف) عضویت در دهاتی که بُنه به عنوان سازمان تولیدکشاورزی متداول بود روستائیان براساس ضوابطی، از جمله سکونت در ده، داشتن حق نسق و آگاهی از فنون کشاورزی به عضویت بُنه درمی‌آمدند. در برخی از مناطق مانند خراسان، علاوه بر شرائط مذکور، اساس عضویت در صحرادارا بودن گاوکار بود. عضویت در بُنه اساساً برای یک سال زراعی به انتخاب زارع و با موافقت سربُنه و تأیید مالک یا نماینده او صورت می‌گرفت. به علت کمبود آب و زمین در اختیار بُنه معمولاً از هرخانوار زارع یک نفر در بُنه حق عضویت داشت. دهقانان در بیشتر موارد براساس روابط خویشاوندی نزدیک عضو بُنه می‌شدند. برای مثال، در ده سیف آباد که دارای ۱۲ بُنه بود اعضای ۴ بُنه مرکب از دو تا سه برادر و یک یا دونفر دیگر بود، و اعضای ۳ بُنه شامل پدر، یک یا دو پسر و یک یا دونفر دیگر می‌شد. در ۴ بُنه دیگر پسر عمو یا عمو و برادر زاده با یک یا دونفر دیگر عضویت داشتند و دو باجناب همراه با یک نفر دیگر اعضای آخرین بُنه بودند.^{۲۳}

با این که مدت عضویت در بُنه معمولاً برای یک سال زراعی بود، در عمل دهقانان برای سال‌های متتالی در بُنه خویش باقی می‌ماندند. گاهی برخی از افراد بُنه به میل خود از ادامه کار در بُنه منصرف می‌شدند و درپاره‌ای از موارد هم دهقان عضو ممکن بود از طرف سربُنه اخراج گردد.^{۲۴}

پذیرش اعضای جدید با موافقت سر بُنه و تأیید مالک صورت می‌گرفت و عضو جدید با نسقش به بُنه ملحق می‌شد. اولاد اعضای بُنه پس از رسیدن به سن بلوغ حق عضویت در بُنه نداشتند و به ناچار به دنبال کار و فعالیت دیگری می‌رفتند. بامرگ رئیس خانوار عضو بُنه، نسقش بین ورثه تقسیم نمی‌شد و تنها یکی از پسران بالغ او (که معمولاً پسر ارشدش بود) به عضویت بُنه درمی‌آمد. چنانچه دهقان عضو بُنه در انجام کارهای محوله سستی می‌ورزید سر بُنه نخست به او اخطار می‌داد و در صورت ادامه سستی در کار از بُنه اخراج می‌شد.

ب) وظایف - وظیفه اصلی هر عضو کار در بُنه بود که با همکاری سایر افراد به صورت دسته جمعی انجام می‌شد. همان گونه که قبلاً به آن اشاره رفت، کمیت و کیفیت کار افراد بُنه متفاوت و براساس تقسیم کار و طبق عرف محل بود. با این‌که همکاری افراد بُنه عموماً به قلمرو فعالیت‌های بُنه خود آنان محدود بود، در برخی از موارد اعضای یک بُنه با اعضای بُنه دیگر همکاری می‌کردند. برای مثال، در ابراهیم‌آباد نیشابور درموقع برداشت خرمن دهقانان یک صحرا به کمک صحرای دیگر می‌رفتند و صحرای مذکور هم در کوبیدن خرمن به صحرای اولی کمک می‌کرد.^{۲۵}

افراد بُنه بویژه بزرگران ساده، علاوه بر انجام کارهای محوله در بُنه، در پاره‌ای موارد موظفند در زمین مربوط به سر بُنه یا سرسالار بدون دستمزد یا داشتن سهمی از محصول کارکنند. برای مثال، در علی‌آباد سر بُنه مقداری در عرف کشاورزی سنتی مساحت زمین‌های زیرکشت براساس مقدار بذریاش (من)، جفت گاو، شبانه روز آب و یا سایر واحدهای محلی تعیین می‌گردید. برای مثال، ۱۵ تا ۲۰ من زمین تقریباً معادل یک هکتار برآورد می‌شد. به عنوان بهره‌کاری می‌کاشت که درحقیقت پاداش سر بُنگی او بود. کار را افراد بُنه انجام میدادند، اما محصول را سر بُنه می‌برد.^{۲۶} در ابراهیم‌آباد نیشابور، دهقانان عضو صحرا زمین‌های نماینده مالک را، که سرسالار است و امور کشاورزی صحراها را نظارت و سرپرستی می‌کند، بدون دریافت مزد یا سهمی از محصول کشت می‌کنند. از هر صحرا هر ساله دو زارع عضو با استفاده از دو رأس گاو و ۴ رأس الاغ زمین‌های سرسالار را شخم می‌زنند، ماله می‌کشند، بذر می‌پاشند، آبیاری می‌کنند و در برداشتن خرمن کمک می‌کنند اما در ازای این کارها سهمی از محصول عایدشان نمی‌شود.^{۲۷} در دهکده خیابان درحوالی مشهد، دهقانان هر صحرا در سال باید یک روز

به‌عنوان حق "سرسالاری" و یک روز هم به‌عنوان حق "سردهقانی" بیگاری می‌کردند.^{۲۸} دیگر از وظایف اعضای بُنه شرکت درکار لاروبی قنات ده، تمیزکردن نهرها و یا بستن بند در رودخانه بود. درعتاس آباد مرودشت، دهقانان عضو هر حراّه هر سال چند روزی برای بستن بند پوشالی باید زیر نظر میرآب ده کار می‌کردند.^{۲۹} در ابراهیم آباد نیشابور، از هر صحرا دونفر دهقان هر سال به مدت چند روز به لاروبی و تعمیر قنات ده مشغول می‌شدند.^{۳۰}

ج) امتیازات عضویت در بُنه امتیازات عضو بُنه ناشی از حق نسق، سهم بری از محصول و موقعیت او در ساخت اجتماعی و تقسیم کار بُنه بود. به کمک حق نسق بود که زارع می‌توانست به عضویت بُنه درآید و یا هر سال از بُنه‌ای به بُنه دیگر تغییر جا دهد. گذشته از این، پایان دادن به کار اعضای بُنه به آسانی امکان پذیر نبود. همه افراد بُنه، طبق شیوه تقسیم محصول در عرف محل، از شتوی و صیفی سهم می‌بردند. در اکثر بُنه‌ها میزان سهم اعضا از محصول، با توجه به تقسیم کار، نابرابر است. برای مثال، در طالب آباد سهم آبیاری از محصول گندم و جو حدود ۷ درصد و از پنبه و صیفی ۷/۵ درصد و سهم برزگر از همین محصولات به ترتیب ۵/۸ درصد و ۷ درصد بود. در ابراهیم آباد نیشابور، متوسط درآمد زراعی سالارها در سال ۱۳۴۴ حدود ۶۵,۰۰۰ ریال بود و حال آنکه متوسط درآمد زراعی دهقانان عضو صحرا حدود ۴۱,۰۰۰ ریال برآورد شده است.^{۳۱}

این تفاوت درآمد، نه تنها ناشی از موقعیت اجتماعی سالارها بلکه مرتبط با داشتن تعداد گاوکار بیشتر بود. انا در برخی از بُنه‌ها افراد بُنه از نظر میزان سهم بری از موقعیت یکسانی برخوردارند، گرچه ممکن است سر بُنه از نظر نوع کار و منزلت اجتماعی با سایر اعضای بُنه یکسان نباشند. برای مثال، در دهکده کمال آباد قزوین کلیه اعضای بُنه در تمام مراحل زراعی، از آبیاری گرفته تا خرمن کوبی به‌طور دسته‌جمعی کار می‌کردند. پس از کسر هزینه و تقسیم محصول زراعی به سهم‌های مساوی، هر زارع به نسبت تعداد سهمی که در بُنه داشته از محصول سهم می‌برد و به سر بُنه‌ها از محصول سهم اضافی نمی‌رسید.^{۳۲}

علاوه بر این، افرادی که در بُنه به کار اشتغال داشتند مبلغی پول نقد و گندم به صورت مساعده از مالک دریافت می‌کردند. مالک به هنگام برداشت

محصول، بدهی آنها را از سهم محصولشان کم می‌کرد. از جمله مزایای دیگر اعضای بُنه حق استفاده از مراتع ده به صورت مشاع و جمع آوری خار و خاشاک برای سوخت و علوفه زمستانی است. گذشته از این، چنانچه قبلاً اشاره گردید سر بُنه‌ها و سرسالارها از مزایای دیگری از جمله "پاداش کاری"، دریافت پاداش نقدی از طرف مالک و در برخی موارد دریافت "تعارفی" از طرف زارعین داوطلب عضویت بُنه بهره مند بودند.

دگرگونی بُنه

در چهاردهم اخیر بر اثر توسعه سرمایه داری ارضی، پیشرفت کشاورزی مکانیزه و بهره برداری های تجاری از یک سو، و اجرای مراحل سه گانه برنامه اصلاحات ارضی در دهه ۴۰ از سوی دیگر، دگرگونی های بنیادی در ساخت اجتماعی و کارکرد بُنه ها پدیدار شده است. این دگرگونی ها در پاره ای از موارد به کاهش اعضا بُنه (از ۶ به ۴ و یا حتی دو فرد)، تقلیل وظائف و کارکردهای آن و در غالب موارد به فروپاشی کامل بُنه منجر شده است. در روستاهائی که شیوه تولید "رعیتی" بر اثر رشد کشاورزی مکانیزه یا بهره برداری تجاری فرو ریخته و کارگر روزمزد جای نشین رعیت سابق گردیده، سازمان بُنه نیز به تبع متلاشی شده است. مثال بارز این تحول، از هم پاشیدگی حراثته ها در سه دانگ اراضی "ششدانگی" یکی از دهات مرودشت است. در سال ۱۳۳۸، که کشت مکانیزه با بهره برداری مستقیم توسط مالک این سه دانگ استقرار یافت، ۳۶ تن از روستائیان که در ۶ حراثته متشکل بودند نسق زراعی خود را از دست دادند و به صورت کارگر روزمزد درآمدند. و حال آنکه ۶ حراثته ای که در سه دانگ دیگر این روستا، در قالب نظام اربابی فعالیت داشت، تا اجرای مرحله دوم اصلاحات ارضی در سال ۱۳۴۴ همچنان برجای ماند.^{۳۳}

روشن است که اجرای برنامه اصلاحات ارضی تغییرات عمده ای در نظام زمین داری، میزان مالکیت و شیوه بهره برداری پدید آورد و مالکیت اربابی جای خود را عمدتاً به مالکیت دهقانی، خرده مالکی و کشاورزان "شخصی کار" داد. در روستاهای دارای بُنه، پس از واگذاری زمین به دهقانان، اکثر زارعین در دو تا سه سال نخست پس از تقسیم اراضی به کار در بُنه های سابق ادامه دادند و یا در بُنه های جدیدی مستقر شدند. به عنوان نمونه، در منطقه داراب، در ۶۸ درصد از دهات مورد مطالعه، پس از اصلاحات ارضی زراعت گروهی برقرار

بوده است.^{۳۴} در نوسنجان مرودشت، زارعینی که پیش از اصلاحات ارضی در ۳ بنکو در گروه‌های کار ۱۲، ۱۶ و ۲۶ نفری زراعت می‌کردند پس از اصلاحات ارضی در ۴ بنکو متشکل شدند. اما فعالیت های دسته جمعی هر بنکو نسبت به سابق محدود تر شد.^{۳۵}

به‌طور کلی، بررسی هائی که پس از اصلاحات ارضی انجام شده عموماً روشنگر یک روند کلی در سرنوشت بُنه هاست. بدین معنی که در آغاز به تدریج تعداد افراد بُنه یا ابعاد فعالیت های جمعی آن کاهش یافته، سپس بُنه به کوچکترین بعد خود (مرکب از دو دهقان) رسیده و سرانجام به طور کلی متلاشی شده و از بین رفته است. به عنوان مثال، در طالب آباد ۱۰ بُنه شش نفری قبل از اصلاحات ارضی ابتدا به ۱۵ بُنه چهارنفری تغییر یافت ولی به سبب ناسازگاری های اعضاء، بُنه های چهارنفری به مرور به بُنه های سه‌نفری و دونفری تبدیل گردید و بالاخره زراعت فردی جای‌گزین آن شد.^{۳۶} در زنگی‌آباد فارس، ۱۸ حراثه در طی چهار تا پنج سال پس از واگذاری زمین به دهقانان از میان رفته است. با بررسی وضع یک حراثه در این ده، به روند کاهش و از بین رفتن حراثه ها بهتر می‌توان پی برد. این حراثه که در سال ۱۳۵۲ دارای شش زارع عضو بود در سال بعد به یک حراثه چهارنفره و سپس یک حراثه دو نفره تبدیل شد و با این تحلیل رفتن تدریجی سرانجام در سال ۱۳۵۶ به ۴ واحد یک نفره و یک حراثه دو نفره تبدیل شد.^{۳۷}

بدیهی است بادگرگونی و فروریختگی بُنه ها در اکثر دهات مورد مطالعه نباید چنین نتیجه گرفت که شیوه همکاری و فعالیت دسته جمعی در نظام تولید کشاورزی به کلی از میان رفته است. چه، مطالعات سه دهه اخیر نشان می‌دهد که گونه هائی از این نوع سازمان تولید به شکل "بُنه‌های مهاجر" مرکب از صیفی‌کاران و سبزیکاران قمی، یزدی و اصفهانی در نواحی خوزستان، جنوب تهران، مناطق گرمسیری استان کرمان و استان هرمزگان رشد و توسعه قابل ملاحظه ای داشته است.^{۳۸} شکل دیگری از فعالیت های جمعی زراعی که با استفاده از الگوی بُنه در پی انقلاب ایجاد شده واحدهای مشاع است به شرحی که در ذیل خواهد آمد.

بنه پس از انقلاب اسلامی

درسال های نخستین انقلاب، احیاء و بازسازی بنه های روستائی از دو نظر مورد توجه قرار گرفت. از یک سو، برخی از روشنفکران لیبرال و اسلام گرایان، بنه را به عنوان الگوی تولیدکشاورزی مردمی متناسب با وضع اقلیم و فرهنگ روستائی کشور مطرح کردند. بحث و گفتگو در این زمینه بدانجا رسید که واژهی "بنه شناسی" به عنوان یک مبحث خاص تحقیقات اجتماعی درپاره ای از محافل دانشگاهی عنوان گردید.^{۳۹} از سوی دیگر، برنامه ریزان و مجریان بخش کشاورزی در واکنش به فرو ریختن و یا انحلال واحدهای تولیدی نوین یاد رژیم گذشته، از قبیل شرکت های تعاونی تولید روستائی، شرکت های سهامی زراعی و واحدهای کشت و صنعت، احیاء و توسعه بنه های روستائی را به عنوان یکی از الگوهای متناسب با اهداف انقلاب پیشنهاد و دنبال کردند. پیروان این طرز فکر برای رسیدن به هدف خود کوشیدند تا توسعه انواع تعاونی های روستائی از جمله بنه در برنامه "اصلاحات ارضی اسلامی" منظور شود.

بدین ترتیب، برای نخستین بار بنه در لایحه قانونی «نحوه واگذاری و احیاء اراضی درحکومت جمهوری اسلامی ایران»، مصوب ۱۳۵۸/۶/۲۵ شورای انقلاب، مطرح گردید. بنا بر تبصره ۱ ماده ۱۰ لایحه مذکور به زارعینی که در گروه و بنه متشکل شده اند در واگذاری زمین حق تقدم داده شده است. سپس در لایحه قانونی اصلاح قانون مذکور، مصوب ۱۳۵۸/۱۲/۱۱ شورای انقلاب، واژه "مشاع" جایگزین بنه گردید. طبق بند ۳ لایحه مزبور که ناظر بر ضوابط واگذاری زمین است: «زمین های واگذاری به صورت شرکت و تعاونی و مشاع می باشد به جز موارد استثنائی که در این صورت تصمیم مقتضی توسط گروه هفت نفری اتخاذ خواهد شد.»

پس از تصویب این لایحه، واحدهای تولیدی مشاع با استفاده از اراضی موات و اراضی مصادره شده درمناطق مختلف کشور توسط هیئت های هفت نفره واگذاری زمین تشکیل شد. مقررات اصلی تشکیل مشاع که با عضویت روستائیان کم زمین و یا بی زمین ایجاد می شود از این قرار است: مالکیت مشاع زمین و آب، تولید تعاونی، استفاده مشترک از عوامل تولید و تقسیم کار با توافق جمعی اعضاء. طبق مقررات مذکور، هر مشاع حداقل از ۵ و حداکثر از ۲۰ عضو تشکیل می شود که با میل خود به عضویت مشاع درمی آیند و موظف به کار در مشاع خود می شوند. براساس آمار وزارت کشاورزی تا سال ۱۳۷۱

جمعاً ۱۲,۳۳۶ مشاع با عضویت ۹۶,۵۵۰ خانوار، با حدود ۵۸۶,۶۷۱ هکتار زمین، به وجود آمده است.^{۴۱}

گذشته از مشاع ها، و خارج از فعالیت های نهادهای حکومتی، بئنه های "صیفی کار" و "مهاجر کار" در سال های پس از انقلاب رشد و گسترش قابل ملاحظه ای داشته است. این گونه بئنه ها اغلب توسط کشاورزان یزدی، اصفهانی و قمی با توجه به شرایط اقلیمی محل، رونق بازارهای فروش تره بار و بالا بودن قیمت محصولات بهاره و جالیز (نوبرانه) در برخی مناطق کشور چون خوزستان، کرمان و هرمزگان تشکیل شده است. نیاز به کار فشرده، تجربه سنتی تولید دستجمعی و امکان استفاده از سود سرشار سبب شده است که این گروه از زارعین برای مدت چند ماه به مناطق مورد اشاره مهاجرت کنند و به صورت موقت بئنه های مهاجر کار را تشکیل دهند. این شکل بئنه با بئنه های سنتی که اکثریت اعضای آن از افراد محلی و بومی بودند دارای چند تفاوت است، از جمله منقطع بودن کار جمعی، جدائی از بافت اجتماعی ده و رقابت با کارگران کشاورزی محلی.

گسترش واحدهای تولیدی مشاع پس از انقلاب مساله کارآئی اقتصادی و رونق اصول تعاونی و کار دستجمعی این واحدها را در دستگاههای برنامه ریزی و اجرائی کشور مطرح ساخت. به طور کلی بررسی هائی که در این زمینه به عمل آمده حاکی از آنست که بهره برداری از اراضی مزروعی که علی الاصول می بایستی به صورت گروهی و به طریق تعاونی باشد در بیشتر موارد به صورت انفرادی و خانوادگی درآمد و کار دستجمعی و روحیه تعاونی آن چنان که مورد انتظار بنیان گزاران این گونه واحدها بوده رونق نگرفته است. برای نمونه، مطالعات انجام شده درحوزه آبریز غرب جازموریان که تا سال ۱۳۶۲ نزدیک به ۵۰۰ مشاع در آن تشکیل شده بود نشان می دهد که در بسیاری از موارد یکپارچگی اراضی و تولید تعاونی در مشاع ها جای خود را به زمین تقسیم شده و کار انفرادی داده است.^{۴۲}

مطالعه دیگری که در منطقه جیرفت صورت گرفته نشانگر این واقعیت است که به جزء سرمشاع ها و سرگروه ها که در تماس با نهادهای مسئول هستند دیگر اعضای مشاع به آنچه می گذرد توجه چندانی ندارند و سرمشاع ها هم برای جلب مشارکت فعال اعضاء کوششی نمی کنند.^{۴۳} این مطالعه چنین نتیجه گیری می کند:

به طور کلی وجود مسائلی از قبیل محدودیت آب، سرمایه، زمین و خدمات از یک طرف، فقر فرهنگی و عقب ماندگی و عدم روحیه تعاون و همکاری در بین اعضای مشاع از طرف دیگر موجب بروز یک سری اختلافات گردیده که منجر به نقص اصلی کار مشاعی و در نتیجه افراز اراضی شده است. این مسائل به قدری حاد و شدید می باشد که در بسیاری از مشاع ها زارعین عضو پس از اولین کشت و در مواردی قبل از آن اراضی را بین خود تقسیم کرده اند و به طور انفرادی دست به کشت و کار زده اند.^{۴۴}

نتیجه گیری

بررسی حاضر حاکی از آن است که رشد و توسعه بینه به طور کلی در ارتباط با قدرت و نفوذ مالکان و متصرفان اراضی در جامعه روستائی بوده است و از این رو نمی توان آنها نهادی خودجوش دانست که با ابتکار دهقانان برای حل مشکلات ناشی از آب رسانی برپا و دایر شده باشد. اما این بدان معنی نیست که بینه نقش و کارکرد قابل توجهی در فعالیت های جمعی اقتصادی و اجتماعی ده نداشته است. در واقع، اعضای بینه با همکاری و مشارکت فعال خود در کار تولید زراعی، به ایجاد سازمان دسته جمعی ویژه ای دست می زدند که آنان را به صورت گروهی نه به گونه انفرادی در مقابل مالکان و دیگر صاحبان قدرت قرار می داده است. گذشته از این، سر بینه با این که توسط کدخدا یا سایر عوامل مالک به این سمت انتخاب می شده ولی در حل و فصل امور دهقانان عضو بینه نقش مؤثری برعهده داشته و رابط اصلی بین دهقانان و مالک بوده است. دهقانان عضو بینه هم از حقوق و مزایای معینی برخوردار بوده و در قشر بندی و سلسله مراتب اجتماعی روستا پایگاه و منزلت متمایزی داشته اند. خلاصه کلام آن که، بینه را می توان، هم از نظر ساخت سازمان و هم از نظر نوع و شیوه فعالیت و کارکرد، از زمره نهادهایی دانست که در شرایط سیاسی و اقتصادی مناسب می تواند در راه تحقق جامعه مدنی در روستاهای کشور مؤثر افتد.

پانویس ها:

۱. برای بحثی جامع در این باره، ن. ک. به: وحید نوشیروانی، «سرآغاز تجاری شدن کشاورزی در ایران»، مجموعه کتاب آماه (مسائل ارضی و دهقانی) تهران، ۱۳۶۱، صص

- ۱۹۲-۲۳۶.
۲. برای نمونه، ن. ک. به: مرتضی فرهادی، «بنا شناسی: تعاریف و گونه شناسی»، تحقیقات جغرافیائی، سال ۷، شماره ۱، ۱۳۷۱، صص ۱۰۷-۱۲۳.
۳. ن. ک. به: جواد صفی نژاد، به، انتشارات توس، تهران، ۱۳۵۳، ص ۳.
۴. همان، ص ۵.
۵. همان، صص ۵۱-۵۰.
۶. همان، مقدمه، ص ن.
۷. برای بحث جامع در این باره، ن. ک. به: هوشنگ ساعدلو، «هویت کشاورزی ایران»، آینده، مجله تحقیقات ایرانی، جلد پنجم، شماره ۴-۶، ۱۳۵۸، ص ۲۱۳.
۸. ن. ک. به: هوشنگ ساعدلو، مسائل کشاورزی ایران، انتشارات رواق، تهران، ۱۳۵۷، صص ۸۸-۸۹.
۹. ن. ک. به: احمد اشرف، «دهقانان، زمین و انقلاب»، مجموعه کتاب آگاه (مسائل ارضی و دهقانی)، تهران، ۱۳۶۱، ص ۷.
۱۰. در عرف کشاورزی سنتی ایران گاو بند به فردی اطلاق می‌شود که سه عامل یعنی نیروی شخم، کار و بذر را در اختیار داشته باشد و طبق قرارداد با مالک از محصول سهم ببرد.
۱۱. صفی نژاد، به، ص ۹۰.
۱۲. همان، صص ۱۳۴-۱۳۲.
۱۳. ن. ک. به: موریو انو و مهدی طالب، ابراهیم آباد، ضمیمه گزارش بررسی اقتصادی و اجتماعی روستاهای نیشابور، پلی کپی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۴۵، صص ۲۲-۲۰.
۱۴. احمد اشرف، «سازمان دسته جمعی کار»، مقاله منتشر نشده، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۷، ص ۵.
۱۵. ن. ک. به:
- Nico, Kielstra, "Ecology and Community in Iran," Ph.D. Dissertation (Unpublished), University of Amsterdam, 1975, pp. 55-59.
۱۶. صفی نژاد، به، ص ۴۶.
۱۷. ن. ک. به:
- Ann K. S. Lambton, Landlord and Peasant in Persia, Oxford University Press, London, P.299.
۱۸. ن. ک. به: جلال آل احمد، تات نشین های بلوک زهرا، کتابفروشی دانش، تهران، ۱۳۳۷، ص ۲۲.
۱۹. صفی نژاد، به، ص ۴۵.
۲۰. همان، ص ۲۵۰.
۲۱. همان، ص ۱۳۲.

۲۲. ن. ک. به: Nico Kielstra, "Expectations and Reality in The Modernization of two Iranian Villages" in *The Middle Eastern Village*, Richard Lawless, ed., Croom Helm, London, 1987, PP. 199-200.
۲۳. احمد اشرف، «سازمان دسته جمعی کار»، ص ۶.
۲۴. موریو آنو و مهدی طالب، همان، ص ۲۵.
۲۵. همان، ص ۵۰.
۲۶. خسرو خسروی، *جامعه شناسی روستای ایران*، انتشارات دانشکده علوم اجتماعی و تعاون، تهران، ۱۳۵۱، ص ۸۰.
۲۷. موریو آنو و مهدی طالب، همان، ص ۲۲.
۲۸. ن. ک. به: A. K. S. Lambton, *op. cit.*, p p. 299-300.
۲۹. ن. ک. به: امیر اسمعیل عجمی و دیگران، *اثرات اقتصادی و اجتماعی سد داریوش کبیر*، پلی کیپی، بخش عمران ملی و جامعه شناسی دانشگاه پهلوی، شیراز، ۱۳۵۴، جلد دوم، ص ۷۴.
۳۰. موریو آنو و مهدی طالب، همان، ص ۲۲.
۳۱. همان، ص ۷۰.
۳۲. هوشنگ الیاسیان، *تحقیق اجتماعی روستاهای دشت قزوین*، گزارش منتشر نشده، سازمان عمران قزوین، ۱۳۴۸، ص ۷۴.
۳۳. ن. ک. به: امیر اسمعیل عجمی، *ششادنگی: پژوهشی در زمینه جامعه شناسی روستائی*، انتشارات توس، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۵۶، صص ۳۸-۴۱.
۳۴. خدمات ایران زمین، مهندسی مشاور، گزارش مقدماتی توسعه و عمران منطقه داراب، تهران، بی تاریخ، صص ۲۱۳-۲۱۲.
۳۵. امیر اسمعیل عجمی و دیگران، *اثرات اقتصادی و اجتماعی سد داریوش کبیر*، صص ۵۴-۵۲.
۳۶. صفی نژاد، *بنا*، صص ۱۸۱-۱۷۹.
۳۷. ن. ک. به:
- S. Amini, "The origin, Function and Disappearance of Collective Production Units (*haraseh*) in Rural Areas of Iran", *Der Tropenlandwrit*, 1983, vol. 84, pp. 47-61.
۳۸. مرتضی فرهادی، *بنا شناسی*، صص ۱۱۳-۱۱۲.
۳۹. ن. ک. به: مرتضی فرهادی، «بنا شناسی، پیشینه، پژوهش، نقد آراء در چگونگی پیدایش بنا» *تحقیقات جغرافیائی*، سال ۴، شماره ۴، ۱۳۶۸، صص ۱۰۱-۷۷.
۴۰. ن. ک. به: لایحه قانونی اصلاح «لایحه نحوه واگذاری و احیاء اراضی در حکومت جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۳۵۸/۶/۲۵» مصوب ۵۸/۱۲/۱۱ شورای انقلاب.
۴۱. ن. ک. به: وزارت کشاورزی، *سیمای مالکیت اراضی مزروعی ایران*، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۳۰.
۴۲. ن. ک. به: *طرح مطالعه جامع توسعه اقتصادی و اجتماعی حوزه آبریز غرب جازموریان*، سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۳۶، ص ۲۹.

۴۳. ن.ک. به: مرکز تحقیقات روستائی و اقتصاد کشاورزی، «بررسی مسائل مربوط به واگذاری زمین و تشکیل واحدهای تولیدی مشاع در منطقه جیرفت»، گزارش منتشر نشده، وزارت کشاورزی و عمران روستائی، سال ۱۳۶۱، ص ۸۶.

۴۴. همان، ص ۹۱.

۴۵. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۴۶. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۴۷. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۴۸. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۴۹. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۵۰. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۵۱. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۵۲. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۵۳. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۵۴. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۵۵. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۵۶. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۵۷. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۵۸. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۵۹. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۶۰. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۶۱. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۶۲. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۶۳. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۶۴. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۶۵. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۶۶. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۶۷. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۶۸. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۶۹. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۷۰. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۷۱. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۷۲. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۷۳. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۷۴. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

۷۵. به: «مجله پژوهش‌های اقتصادی»، شماره ۱۳، ص ۲۲.

فهرست

سال سیزدهم، شماره ۴

پاییز ۱۳۷۴

ویژه‌نامه جامعه مدنی با همکاری فرهاد کلاظمی

پیشگفتار

مقاله‌ها:

۴۲۹

مروری بر شرایط برپایی نظام سیاسی لیبرال در

۴۳۳

غلامرضا افخمی

در جامعه غیر لیبرال

۴۵۹

آن الیزابت مایر

حقوق اسلامی یا حقوق بشر: معضل ایران

۴۸۳

ژاله پیرنظر

چهره یهود در آثار سه نویسنده متجدد ایرانی

۵۰۳

امیراسمعیل عجمی

بنه در ساخت اجتماع روستایی ایران

۵۲۳

لوئیس بک

قبایل و جامعه مدنی

نقد و بررسی کتاب:

۵۵۷

حمید دباشی

افسانه‌های حشاشین (فرهاد دفتری)

۵۶۵

اصغر فتحی

جامعه‌های مسلمان در آمریکای شمالی (ایون حداد)

۵۶۹

احمد کلاظمی موسوی

پیشوای الهی در شیعه اولیه (محمدعلی امیرمعزی)

۵۷۵

سید ولی‌رضا نصر

چند کتاب تازه در باره فرهنگ و سیاست در خاورمیانه

۵۸۰

غلامرضا افخمی

نقدی بر یک نقد

۵۸۴

کتاب‌ها و نشریات رسیده

۵۸۵

فهرست مقاله‌های سال سیزدهم

فشرده مقاله‌ها به انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم از جلد هفتم منتشر شد

Fascicle 3, Volume VII

دفتر

۳.۲.۱

Fascicle 1 (Dārā(b) I - *Dastūr al-Afāzel*)

Fascicle 2 (*Dastūr al-Afāzel* - Dehqān I)

Fascicle 3 (Dehqān I - Deylam, John of)

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگدوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603

COSTA MESA, CA 92626

Tel: (714) 751-5252

Tel: (714) 751-4805

لویس بک*

قبایل و جامعه مدنی

بررسی جامعه قبیلہ ای در ایران با بحث در باره جامعه مدنی در خاور میانه ارتباطی نزدیک دارد. نگارنده سال‌ها خود را در حاشیه بررسی‌های ایران‌شناسانه می‌پنداشت، زیرا بیشتر پژوهشگران نقش قبایل را در این گونه بررسی‌ها نادیده می‌گرفته‌اند. آنان اگر هم سخنی از قبایل به میان می‌آورند به عنوان بخشی از تاریخ کهن و سنتی ایران یا به عنوان پدیده‌ای است ناساز با زمان و در شرف ناپدید شدن در جریان نوگرایی کشور. در کنفرانسی که چندی پیش برگزار شده بود هنگامی که یکی از سخنرانان در باره جامعه کردها مطالبی را عنوان کرد یکی از شناسان نام‌آور به اعتراض گفت: «در باره قبایل ایران تا کنون به حد کافی مطلب نوشته شده است.» این ادعا به دلائل گوناگون درست نیست. شبکه‌ای از سازمان‌ها و انجمن‌ها را در میان قبایل ایران می‌توان دید و از همین رو به اعتقاد من در بررسی جامعه مدنی در ایران قبایل باید، بسیار بیشتر از گذشته، مورد توجه پژوهشگران و علاقمندان به این مقوله قرار گیرند. در جامعه مدنی سخن از وجود گروه‌ها و ساخت‌های گوناگون اجتماعی مستقلی است که به عنوان حائل یا رابطه‌ای میان دولت و فرد قرار می‌گیرند. در چنین جامعه‌ای همچنین سخن از پیدایی و گسترش گونه‌ای

* استاد مردم‌شناسی در دانشگاه واشنگتن، سنت لویس.

خاص از ارزش ها و نگرش هاست. به اعتقاد من، قبایل را باید به معنای اخص عبارت در شمار «گروه های بانفوذ» (interest groups) به حساب آورد.

در این نوشته، پس از بررسی ویژگی های تاریخی و معاصر قبایل ایران، به توصیف روابط آنان با دولت خواهم پرداخت و نیز به پی آمدهای استقرار جمهوری اسلامی در جامعه قبیلۀ ای کشور اشاره خواهم کرد. در این نوشته همچنین از بسیاری از قبایل ایران، به ویژه قبیلۀ قشقایی که با تاریخ و ساختار جامعه آن آشنایی دیرینه دارم نمونه هایی ارائه خواهد شد.

ویژگی های قبایل ایران

واژه "قبیلۀ" را بیشتر باید به عنوان مقوله ای فرهنگی، و به همان معنایی که اعضای قبیلۀ و دیگران در موارد گوناگون به کار می برند و تعریف می کنند شناخت. باید آن را یک ایده دانست، یک ساخت فرهنگی مرتبط با مجموعه ای از ارزش ها و اصولی که همراه با شرایط متغییر محیط مدام در حال تغییر و دگرگونی اند. آنچه در بارۀ یک قبیلۀ به ذهن متبادر می شود دارای ابعاد و تجلیات سیاسی، اجتماعی و نمادی است. این واژه را می توان به گونه ای کمابیش دقیق و مشخص، نه تنها به شکلی عام بلکه در زمینه ها و دوره های خاص به کار برد.^۲

از واژه قبیلۀ (tribe) پژوهشگران به معنای گوناگون، و شاید اندکی نامتجانس، بهره گرفته اند از آن جمله: گروه خاصی از مردم یک کشور، واحدهای سیاسی، ساختارهای اجتماعی، نحوه های رفتار، نظام های فرهنگی و ایدئولوژی های گوناگون. قبیلۀ ترجمه ای است، نه چندان دقیق، از واژه های محلی، و از همین رو همیشه حاوی ظرایف و ابهامات مفهومی و کاربردی واژه اصلی نیست. به عنوان نمونه، قشقایی ها برای هریک از طبقه بندی های اجتماعی، جغرافیایی، سیاسی، و فرهنگی خود نام خاصی را به کار می برند (ابا، بنکو، بیله، تیره، طایفه، ایل) که هر یک معرف سلسله مراتب سیاسی-اجتماعی گروه های گوناگون قشقایی است. گرچه در معنا و کاربرد محلی این نام ها مشابه اند، اما به اعتبار گوینده، شنونده و متن معنای گوناگون می یابند. با این همه، پژوهشگران انگلیسی زبان، و برخی دیگر، تنها واژه "قبیلۀ" را برای همه این نام ها و واژه های محلی به کار می برند.

گرچه بسیاری از محققان قبیلۀ نشینی در ایران را معادل دامداری و چادرنشینی می گیرند، همه چادرنشینان و دامداران قبیلۀ نشین نیستند و در

واقع قبایل ایران بیشتر از دام‌داران اسکان یافته اند. قبیله نشینان، مأموران دولت و محققان، هر یک، از واژه "قبیله"، و معادل های محلی آن، معنای خاصی را در نظر دارند.^۲ استنباط دیگران با برداشت های محلی یکسان نیست و در گفتار عمومی از واژگانی که مراجع رسمی دولتی به کار می برند معنای واحدی مستفاد نمی شود.^۳ هرکس به دلیل و مقصود ویژه ای از این واژه و معنای نهفته در آن بهره می گیرد. بسیاری از شهرنشینان ایران، که از اهل قبیله هراس در دل داشتند، آنان را با راهزنان و یاغیان یکی می دانستند، در حالی که قبیله نشینان، که نگران از دست دادن هویت و استقلال خویش بوده اند، خود را مردمانی به غایت مستقل و وفادار به سنن قبیله ای می دیدند. مردم شهرنشین اغلب جامعه قبیله ای را فرودست جامعه شهری می پنداشتند، شهر را مرکز دولت و نظم و قانون و قبیله را عامل طغیان و ویرانگری می شمردند. از دیدگاه شهرنشینان، قبیله، به آن مفهوم که در زبان فارسی به خود گرفته، بر چادرنشینان، بیابان گردان و دیگر روستاییانی اطلاق می شود که خارج از دسترس دولت قرار دارند. مأموران دولت هم، برای تسهیل کار خود چنین مفهومی را اشاعه دادند و قبایل ایران را واحدهای اجتماعی خاص با اعضا و محدوده جغرافیایی معین دانستند و بر همین اساس فهرست های جامعی از قبایلی که ظاهراً در حیطه اقتدار آنان قرار داشتند منتشر کردند. این گونه برداشت ها، و سیاست های ناشی از آن، خود به ایجاد و تحکیم مرزبندی های اجتماعی، سیاسی، و ارضی منجر گردید. برای اهل قبیله، که خود در زمینه طبقه بندی اجتماعی ضوابط و معیارهای روشنی دارند، مسئله ای در این مورد وجود ندارد. اما دیگران باید به معنای اهل قبیله بودن در شرایط و قالب های متفاوت پی ببرند و به شکل ها فراگردهای زندگی سیاسی، اجتماعی، و نمادین کسانی که خود را عضو قبیله ای خاص می دانند آگاهی یابند.

در مجموع، بهتر آن است که از جامعه قبیله ای، و یا جامعه ای با ساختار قبیله ای، سخن گوئیم تا از قبیله، زیرا مرز کشیدن بر دور گروه واحدی آسان نیست. برای نمونه، بسیاری از کردها در ساخت های قبیله ای زندگی می کردند و هویت قبیله ای داشتند، اما از آنان نه به عنوان قبیله کرد یا حتی قبایل کرد، بلکه به عنوان جامعه کردها که ویژگی ها و اجزاء قبیله ای دارد باید سخن گفت. افزون براین، یافتن وجوه مشترک برای پانصد عضو قبیله کوماچی در ناحیه مرکزی ایران، و یا برای میلیون ها کردی که در شمال غربی ایران در ساختارهای قبیله ای به سر می برند کاری بس مشکل است و دال بر آن که

نمی‌توان واژه واحدی را برای گروه‌های اجتماعی متفاوت به کار برد. هویت قبیله‌ای نه منحصر به فرد است و نه ثابت، زیرا هم اعضای قبیله و هم دیگران هویت قبیله‌ای را بر پایه ویژگی‌های زبانی، نژادی، مذهبی، محلی، طبقاتی، و حرفه‌ای مشخص می‌کنند. از همین رو، و براساس این گونه هویت‌های مرکب و متقارن و به هم آمیخته، از قبیله به عنوان واحدی با مرزبندی‌های روشن و ثابت نمی‌توان سخن گفت. به عنوان مثال، چه گونه می‌توان صفت قبیله‌ای را هم برای آن قشقای که در شهر به کار فکری اشتغال دارد به کار برد و هم برای آن قشقای چادر نشین یا دام دار و یا کشاورز؟ اما مشخصات مشترک این‌ها همه چیست؟

جوامع قبیله‌ای جوامع اعتباری‌اند و هویت قبیله‌ای نیز بسان هویت قومی یا ملی هویتی اعتباری است که پیوسته با تفسیرهای تازه از سنت و تاریخ، که خود به دگرگونی شرایط حاکم مرتبط است، تغییر می‌یابد. در تعریف هویت خود، قبایل ایران سنت‌های قبیله‌ای را، با توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی متحول، پیوسته باز آفرینند. بسیاری از گروه‌های قبیله‌ای در ایران متشکل از مردمانی با ریشه‌های متفاوت زبانی و نژادی بودند. هریک از این مردمان در باره اصل و نسب خود افسانه‌ها ساخته و بر رسوم و آداب خاصی تأکید گذاشته‌اند. دیگران اغلب این افسانه‌ها و این آداب و رسوم را، همانند خود قبایل، دیرینه و منحصر به فرد دانسته‌اند. تاریخچه کلاه نمدی که مردان قشقای بر سر می‌گذارند نشان می‌دهد که چگونه می‌توان هویتی خاص را جعل و تثبیت کرد. در سال ۱۹۴۱، ناصر خان، رئیس ایل قشقای، هنگامی که پس از استعفای رضا شاه اقتدار قبیله‌ای خود را بازیافت، این کلاه را به عنوان نماد قدرت و هویت قشقای‌ها برگزید. از آن پس، دیگران چنین گمان برده‌اند که این کلاه و مردمانی که آن را بر سر خود می‌گذارند هر دو تاریخی دراز را پشت سر گذاشته‌اند.

قبایل ایران متشکل از انسان‌هایی هستند متکی بر منابعی خاص (زمین برای دام‌داری و کشاورزی، آب، راه‌های کوچ و بازرگانی و بازار) و روبرو با نیروها و فشارهای خارجی، و عوامل موثر واسطه‌ای (خان‌های قبیله، مأموران دولت، سرآمدان محلی، ایادی دولت‌های بیگانه، مفسران خارجی و از آن جمله محققان علوم اجتماعی). قبیله ساختار کارآمدی است برای متشکل کردن انسان‌ها آن گونه که اعضای قبیله، رؤسای آنان، و نیروهای خارج از قبیله، هریک به سهم خود بهره‌مند شوند. جامعه قبیله‌ای متشکل از گروه‌های چادر نشین و

اسکان یافته، هردو، بود. هم اعضای اسکان یافته و هم چادر نشین قبیله در بیشتر موارد و در زمینه‌های گوناگون به دام داری و کشاورزی متکی بودند. شکار، خرید و فروش، بافندگی و ساختن برخی کالاهای دستی، نیز از راه های مهم دیگر امرار معاش اعضای قبیله بود. پیوندهای محلی مردم قبیله ای داوطلبانه و بر اساس معیارها و فراگردهای خویشاوندی، زناشویی، اشتراک محل سکونت، نیازهای اقتصادی و نزدیکی های سیاسی به وجود می آمد.

با این همه، نه پیوندهای محلی بلکه افراد و گروه هایی که با گروه ها و رهبران فرامحلی ارتباطی سیاسی داشتند عامل تشکیل قبیله می شدند. کیفیت و حدود این گونه پیوندهای گسترده تر با اوضاع و احوال سیاسی و جغرافیایی محل، با ارزشی که مردم محل و، به ویژه، دیگران برای منابع و نیروی کار محلی قائل بودند، با توانایی گروهها برای شکل و فعالیت در راه تأمین منافع خود، و با میزان قدرت و تجربه نظامی هر گروه مرتبط می شد. با دگرگون شدن هریک از عوامل یادشده، ویژگی های گروه های قبیله ای، ساخت رهبری و هویت آن ها نیز تغییر می یافت. مردم قبیله ای در ایران سده های نوزدهم و بیستم (و پیش از آن) - که اغلب صحرانوردان کمابیش مستقل و از لحاظ نظامی قدرتمند بودند - با جامعه ای پیچیده تر و، به ویژه، با دولت و بازار پیوند داشتند. هیچ گروه محلی در انزوا به سر نمی برد. در واقع، انگیزه اصلی برای تشکیل قبیله ای - که با دخالت مؤثر خان های قبیله و مأموران دولتی صورت می گرفت - مرتبط با همین پیوندهای گسترده بود. به اعتباری خان های قبیله هم نمایندگان قدرت دولت در میان اعضای قبیله بودند و هم مدافع منافع اهل قبیله در برابر دولت.^۱ برخی از پژوهشگران قبیله را یک واحد اجتماعی مساوات گرا می شمارند، در حالی که دیگران در آن پیچیدگی های بیشتری می بینند. قبیله ها ساخت‌هایی ثابت و ناپویا نیستند و در طول تاریخ جلوه هایی هم از برابری و عدم تمرکز در آن ها می توان یافت و هم از تمرکز و سلسله مراتب قدرت. بنابراین به جای آن که از قبیله تعریفی واحد به دست دهیم ضروری است به جست و جوی شرایطی برآییم که در آن گرایش به تمرکز یا عدم تمرکز در زمانی خاص و اجتماعی خاص چیره بود. آن گاه است که می توان تغییر و تحول این گرایش‌ها را که، در طول زمان، و در واکنش به اوضاع و احوال خاص روی داده اند، بررسیید. اجتماع قبیله ای می توانست، در طیفی وسیع، یا اجتماعی غیر متمرکز باشد یا متمرکز (یعنی اجتماعی پایگانی، نابرابر و امکاناً طبقاتی). گروه هایی که در یک سوی این طیف قرار می گرفتند رهبرانشان به

ریش سفیدان محلی محدود می شد، در حالی که گروه‌های واقع شده در سوی دیگر رهبرانی ثروتمند و مقتدر داشتند که در زمرهٔ سرآمدان ایران و از بازیگران عرصهٔ سیاست‌های محلی و ملی بودند.^۷ در چنین طیفی، ایجاد و تثبیت ساختار قبیله‌ای، یا تضعیف و نابود کردن آن، هر دو میسر بود. گروه‌های قبیله‌ای بزرگ و کوچک می شدند. به عنوان مثال، گروه‌های قبیله‌ای کوچک، هنگامی که دولت مانع دسترسی آن‌ها به منابعی خاص می شد، یا دولتی خارجی در صدد حمله به آن‌ها بر می آمد، به قبایل بزرگ‌تر می پیوستند. برعکس، قبایل بزرگ برای آن که چندان به چشم دولت نیایند و یا از دسترس آنان دور شوند به گروه‌های کوچک‌تر تجزیه می شدند. جابجایی افراد از قبیله‌ای به قبیله‌ای دیگر نیز متداول و عاملی مؤثر در پیدایش یا فروپاشی قبیله بود.

"دولت" ساختاری سیاسی با نهادهای اجرایی و اداری است که با جمعیتی گونه‌گون و مرزهای جغرافیایی (نه همیشه روشن و امن) مشخص می شود؛ توانا به اعمال قدرت (به ویژه خشونت)، بسیج منابع (به ویژه از راه وضع و اخذ مالیات) و ایجاد نوعی نظم مرتبط با توزیع کالاها و خدمات، و بهره‌مند از نوعی مشروعیت است. از آن جا که هدف نخستین دولت تمرکز هرچه بیشتر بود، رهبران آن می کوشیدند تا بر قلمرو خود تسلط یابند و هر گروه خودمختار و سرکشی را زیر فرمان خود درآورند یا آرام کنند. فرمانروایان ایران در رسیدن به این هدف، توفیق چندان‌اندیشند زیرا، روبرو با مسائل مربوط به مشروعیت و جان‌نیشینی، دلمشغول مدعیان، به ویژه مدعیان قدرتمندی چون رهبران قبایل، بودند.

بیشتر تعاریف و الگوهای ارائه شده در بارهٔ دولت قابل انطباق با ایران سنتی نیست. در واقع، در طول تاریخ تعداد دولت‌هایی که از مشروعیت سیاسی و قانونی برخوردار بودند و بر سرزمین خود تسلط داشتند زیاد نبوده است. در ایران، باید دولت در مفهوم مدرن (پادشاهی پهلوی و جمهوری اسلامی) و در مفهوم سنتی آن را بازشناخت، گرچه برخی از ویژگی‌های دولت سنتی در نظام سیاسی معاصر ایران نیز برجای مانده‌اند. نظام‌های پادشاهی پهلوی و جمهوری اسلامی هر دو قابل مقایسه با دیگر دولت‌های مدرن جهان‌اند در حالی که دولت‌هایی چون صفویه، زندیه، و قاجاریه معرفت نظام‌های سیاسی منحصر به فرد بودند و تفاوت‌های اساسی با دولت‌های مدرن داشتند. هنگامی که رضاشاه در سال ۱۳۰۵ به پادشاهی رسید، اقتدار خود را بر یک نظام اداری و ارتشی، بر پایهٔ الگوهای مدرن غربی، تثبیت کرد. او با بنا نهادن یک دولت

متمرکز کوشید تا دولت و جامعه هردو را دگرگون سازد، ناسیونالیسم ایرانی را تقویت کند و رشد اقتصادی، نوگرایی غربی و جدایی دین از دولت را متحقق سازد.

دولت و قبیله را باید در ارتباط با یکدیگر تعریف کرد. پیش از استقرار پادشاهی تمیز میان دولت و قبیله در ایران آسان نبود و تعریف هر یک از این دو بستگی به شرایط خاص در هر مقطع تاریخی داشت.^۸ حضور سران قبایل در ساخت دولتی مرز میان قبیله و دولت را نامعلوم و بررسی این دو نهاد را مشکل می کرد. برخی از واحدهای سیاسی، چون خان نشین‌های کلات و سوات در خاور ایران ویژگی‌های دولت و قبیله، هر دو، را دارا بودند.^۹ برخی از محققین برای اشاره به این گونه ساخت‌ها از ترکیب "دولت قبیله‌ای" استفاده می‌کنند، اما این گونه ترکیب‌ها بر اتهامات می‌افزاید. بهتر آن است که از واژه دولت برای اشاره به آن ساخت‌های سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی استفاده کرد که از ساخت‌ها یا ترکیب‌های قبیله‌ای به مراتب پیچیده‌ترند.

در طول تاریخ، دولت و قبایل در ایران وابسته به یکدیگر بودند و در واقع نظام سیاسی واحدی را تشکیل می‌دادند و نه دو نظام مجزا یا متخاصم را.^{۱۰} اما هر یک از اجزاء این نظام واحد معرف جامعه سیاسی خاصی بود و در همان حال نقشی در ایجاد یا حل مشکلات سیاسی برای دیگر اجزاء نظام داشت. حاکمان دولتی به ویژه در زمینه بسیج سپاه، اخذ مالیات و عوارض، و امنیت مرزها متکی به قبایل بودند و معمولاً از این که ساکنین ناحیه‌ای خاص را قبیله بشمرند سود می‌بردند. با تقویت ساختارهای موجود محلی، که تلاش و هزینه‌چندانی نمی‌طلبید این حاکمان به تثبیت نظم و امنیت عمومی موفق می‌شدند. اهل قبیله نیز به نوبه خود در رقابت و سبزه‌های محلی به یاری دولت متکی بودند و از پیوندهای خود با نهادهای دولتی به قدرت و مشروعیت و امکانات بیشتر دست می‌یافتند. گاه دولتی ضعیف نه تنها مانع افزایش قدرت قبایل نمی‌شد بلکه عملاً به آن کمک می‌کرد، و در مقابل قبایل قدرتمند نیز به نوبه خود به تضعیف دولت می‌کوشیدند.^{۱۱} گاه نیز دولت‌ها و قبایل نیرومند به آشتی یا در ستیز همزیستی می‌کردند. بسیاری از سلسله‌های پادشاهی در ایران تباری قبیله‌ای داشتند، از جمله اق قوینلوها و سلسله قاجاریه در ایران.^{۱۲} امپراطوری عثمانی هم از این قاعده مستثنی نبود.

مردمان ساکن نواحی مرزی می‌توانستند، با ایجاد ساختارها و نظام‌های سیاسی خاص، هم در برابر نیروهای بیگانه مقاومت کنند و هم در صورت لزوم

خود را با تسلط آنان تطبیق دهند. این گونه ساختارها، که گاه از یک نظام رهبری متمرکز و پایگانی بهره مند بود، اغلب به تقلید از نظام های بیگانه می پرداخت. به عنوان مثال، گسترش ساخت های قبیله ای در میان لرها و فارس های ساکن نواحی مرکزی و جنوبی کوه های زاگرس محتملاً در واکنش کشاورزان محلی به فشار گروه های شبه قبیله ای و صحرانوردی صورت گرفت که به قصد تسلط بر منابع مورد نیاز خود به این نواحی روی آورده بودند.^{۱۳} لرها و فارس های ساکن این نواحی برای بقاء خود نیاز به ایجاد ساختار اجتماعی و سیاسی مقاومی داشتند. ساختار مقتدرانه قبیله قادر به مقاومت در برابر ساختارهای مشابه بود. به این ترتیب، نظام هایی که به نظر "ابتدایی" یا "سنتی" می رسند در واقع به تقلید از نظام هایی پیچیده تر یا در پاسخ به آن ها به وجود آمده اند. این گونه نظام های محلی می توانستند نظام های تسلط جو را به چالش طلبند یا خود را از دسترس آنان دور نگه دارند.^{۱۴}

حرکت گروه هایی از مردم قبیله ای به سوی مرزهای ایران و ایجاد ساخت های قبیله ای در این نواحی بر نظام سیاسی ایران تأثیری قابل ملاحظه گذاشت. از همین رو، نهادهای دولت و کیفیت فرمان روائی بر اهل قبیله تابعی از نوع ارتباط و رقابت های متقابل و خطرهای محتمل شد. در این میان، غالب پژوهشگران تنها به یک سوی معادله، یعنی به تأثیر دولت بر قبیله پرداخته اند. اما، رابطه میان این دو رابطه ای دو جانبه است و به همین سبب وجود و رفتار قبایل نیز بر دولت تأثیر گذاشته است.

به اعتقاد حورانی در جهان اسلام به دو نوع جامعه روستایی می توان برخورد.^{۱۵} نخست، جامعه ای مرکب از شبانان و کشاورزان که در مجاورت یکدیگر به همکاری و فعالیت های مشترک می پرداختند و با رشته های خویشاوندی و ازدواج با یکدیگر مرتبط می شدند. دیگری، که حورانی آن را قبیله می نامد، از یک جامعه شبانی یا روستایی بزرگ تر تشکیل می شد و میان اعضایش رشته های همبستگی عمیق تری وجود داشت که نه تنها به خویشاوندی بلکه بیشتر به نام ها و حتی اسطوره های تاریخ مشترک آن ها باز می گشت. این جوامع بزرگ تر به دام داری و کشاورزی نیز می پرداختند. هر دو جامعه از رهبری و اصول شرافت و مردانگی نیز تعاریف مشترکی داشتند. به گفته حورانی، سه نوع مشخص از جوامع قبیله ای را باید با سه حوزه فرمانروایی دولت مرتبط دانست. در حوزه نخست، شهر و حومه های وابسته به آن زیر کنترل مستقیم دولت بودند. در حوزه دوم، یعنی در نواحی میانی، قبایل سازمان یافته،

دائمی و رهبری شده قرار داشتند و کنترل دولت بر آن‌ها تنها می‌توانست به یاری قدرت دیگری برقرار شود. در حوزه سوّم، یعنی در نواحی کوهستانی، و صحراها و زمین‌های کشاورزی دور دست، قبائلی متفاوت به سر می‌بردند و کنترل دولت بر آن‌ها اگر هم وجود داشت اندک بود. در این حوزه «قبیله‌نشینی» حاوی مجموعه‌ای از نمادها، ایده‌ها، و آئین‌های مشخصی بود که تنها گاه از قوه به فعل در می‌آمد و اقتدار سران قبیله ادواری بود و نه همیشگی.

برخی از پژوهشگران قبیله را در قالب روابط خویشاوندی و در واقع تبار تعریف می‌کنند. پیوندهای خویشاوندی، که از نظام‌های نمادین طبقه‌بندی است، در تعیین روابط میان اهل قبیله در حوزه‌های محلی نقش مهمی داشته است. این پیوندها به تنهایی قبیله‌ای را به وجود نمی‌آورند و ساخت قدرت سیاسی در آن را تعیین نمی‌کنند. بنابراین، تعریف قبیله اگر تنها بر پایه پیوندهای خویشاوندی باشد، و دیگر عوامل مهم را مورد توجه قرار ندهد، نمی‌تواند تعریفی جامع یا دقیق شمرده شود. افزون بر این، همه جوامع قبیله‌ای افرادی را در بر می‌گرفته‌اند که پیوندهایشان با گروه‌های محلی بر اساس رشته‌های واقعی یا حتی افسانه‌ای خویشاوندی نبوده است. بسیاری از جوامع قبیله‌ای، به ویژه جوامع بزرگ قبیله‌ای، تصویری از تبار مشترک اعضای خود نداشته‌اند. برای مثال، در میان قشقایی‌ها، از خویشاوندی به عنوان وسیله‌ای برای تحکیم یگانگی، تنها در میان قبایل فرعی استفاده می‌شده است.^{۱۶} پیوند اعضا با قبایل اصلی، قبایل فرعی و اتحادیه قبایل قشقایی بر اساس علقه‌های سیاسی آنان تعیین می‌شد.

پیوندهای خویشاوندی اغلب برای ایجاد حس همبستگی نه تنها در میان جوامع قبیله‌ای، به ویژه در سطح محلی، مهم بوده، بلکه در جوامع روستایی و شهری نیز برای تعیین روابط شخصی و سازماندهی افراد به قصد انجام کاری خاص، نقشی اساسی ایفا کرده است. به عنوان مثال، سازماندهی اجتماعی افراد غیرقبیله‌ای بر تبار متمرکز بوده است.^{۱۷} اعضای طبقات بالای شهرنشین در ایران همواره به تبار و اصل و نسب خود اشاره می‌کرده‌اند و عضو خانواده‌ای سرشناس تنها بر پایه تبار سرشناس می‌شده است. هریک از رهبران متنفذ روحانی در جمهوری اسلامی نیز شجره‌نامه بلندی که گاه به طول قرن‌ها می‌رسد در اثبات تبار خویش ارائه می‌کنند. به این ترتیب اگر عامل خویشاوندی در همه جای ایران جایی خاص دارد، اهل قبیله را از غیرقبیله

چگونه می توان تمیز داد؟
 سران قبیله در ایران از بستر روابط و فراگردهای محلی، منطقه ای و دولت مرکزی سر برآورده و از ارتباط خود با دولت و قدرت های غیر محلی دیگر کسب مشروعیت و اقتدار کرده اند، اما در عین حال به پشتیبانی و وفاداری مردم محل نیاز داشته اند. مشروعیت سران قبیله اغلب ناشی از آرمان ها، نمادها و نظام های ارزشی مشترک میان آنان و پیروان و هواداران شان بوده است از آن جمله: تاریخ و تبار مشترک، آئین ها و رسوم، زبان، قلمرو ارضی، نام های قبیله ای، عواطف اخلاقی، هنرهای نمایشی (موسیقی، رقص، بافندگی)، رسوم محلی، مهاجرت، مسکن و پوشاک. این ارزش ها و نمادها، به دلایلی که نیازمند بررسی است، در میان برخی از قبایل پیچیده تر و پیشرفته تر از دیگر قبایل بوده است. وفاداری اهل قبیله نسبت به سران بیشتر ناشی از اعتقادات مشترک فرهنگی بوده است تا اجبار و فشار. سران قبیله اگر در اعمال زور حد معینی را رعایت نمی کردند اهل قبیله به آن ها وفادار نمی ماندند، کوچ می کردند و به قبیله دیگری می پیوستند. در واقع تاریخ و افسانه بسیاری از قبیله ها با فرار مرد یامردانی که پیوند خود را با سران قبیله خود بریده اند آغاز می شود.
 سران قبایل بزرگ، اغلب هم از لحاظ ظاهری و اجتماعی و هم اقتصادی، از اعضای عادی قبیله خود متفاوت بودند. تبار این سران اغلب به گروه هایی می رسید که ارتباط خویشاوندی واقعی یا افسانه ای با اعضای قبیله نداشتند. در واقع، قدرت رهبری آنان بیشتر از همین هویت منحصر به فرد و شجره نامه متمایز ناشی می شد. این تبار و نسب متمایز و مشخص به مقام اجتماعی و مزایای مالی و اقتدار سیاسی سران قبیله مشروعیت بیشتری می بخشید.^{۱۸} گاه ازدواج با فردی خارج از تبار سران قبیله نیز ضروری به شمار می آمد زیرا بر پیوندهای درونی و بیرونی قبیله می افزود و همبستگی ها را تقویت می کرد. نمونه ای از اختلاف تبار میان سران و اعضای قبیله را در بلوچستان می توان یافت که در آن خان هایی که دعوی تبار کردی داشته اند بر بلوچ ها ریاست می کنند.^{۱۹}
 سران قبائلی که سودای گسترش اقتدار و مشروعیت خود را به آن سوی قلمرو محلی و قبیله ای داشته اند اغلب به نمادهای وسیع تر نژادی، مذهبی، ملی و دولتی توسل جسته اند. به همین دلیل در سده های هیجدهم و نوزدهم خان های بختیاری مدعی اشتراک عقیده با ایرانیان شیعی مذهب و هم تباری با بسیاری از شهرنشینان ایرانی شدند.^{۲۰} سران کرد نیز از نهادها و باورهای معتقدان به تسنن به همین منظور بهره گرفتند. در دوران ملی شدن صنعت

نفت در ایران نیز خان‌های برجسته قشقایی به جبهه ملی که آرمان‌هایی مردم سالارانه، آزادی خواهانه و ملت‌گرا داشت پیوستند.

غالباً فرض بر این است که قبایل ایران ویژگی‌های نژادی دارند. مسئله هویت نژادی در ایران، همچنان که در دیگر جوامع، مسئله‌ای پیچیده است. این هویت، همانند هویت قبیله‌ای، بر پایه طبقه بندی‌های نمادینی استوار است که بیشتر به انگیزه‌های سیاسی و در شرایط و اوضاع و احوال خاص مورد استفاده قرار می‌گیرد. اعضای هر قبیله ممکن است به نژاد خاصی تعلق داشته باشند. اما به هر حال تعلق نژادی دامنه‌ای وسیع‌تر و جامع‌تر از دامنه تعلق قبیله‌ای دارد و می‌تواند شامل اصول، ساخت‌ها، و سازمان‌های دیگری شود. ساخت قبیله‌ای، به ویژه از نقطه نظر مرزهای فرهنگی، با ساخت نژادی متفاوت است. واژه "قبیله" معمولاً به گونه‌ای ساخت اجتماعی-سیاسی اطلاق می‌شود حال آن که گروه نژادی نوعی خودآگاهی فرهنگی را به ذهن متبادر می‌کند. گروه‌های بزرگ و پیچیده قبیله‌ای، مانند ترکمن‌ها، بلوچ‌ها و قشقایی‌ها، را اغلب با نژاد خاصی مرتبط می‌دانند.

بر اساس اسناد و شواهد تاریخی، در ایران، مردمانی با ریشه‌ها، میراث فرهنگی، زبان‌ها و رسوم گوناگون، گرد هم آمدند و قبایل گوناگون را تشکیل دادند. این تنوع فرهنگی در بسیاری از قبایل قدیمی برجای مانده است. چنین فراگردی از دیر باز در تاریخ ایران جریان داشته و امروز نیز، در نیمه دوم دهه پایانی قرن بیستم همچنان در جریان است. در طول زمان اعضای هر قبیله برای خود ویژگی‌های منحصر به فرد فرهنگی قائل شدند. اعتقاد به این ویژگی‌ها، اغلب پوششی بر تنوع فرهنگی بود اما آن را از میان نمی‌برد. نمادهای وحدت گروهی همانند آئین‌ها، نوع مسکن و پوشاک و اعتقادات اخلاقی- که منحصر به فرد شمرده می‌شدند سرچشمه‌ای سیاسی داشتند و در خدمت هدف‌های سیاسی قرار می‌گرفتند. کلاه نمادی قشقایی‌ها و تن پوش بافتنی راه راه سیاه و سفید مردان بختیاری نمونه‌هایی از این نمادها هستند.^{۲۱} اعضای هر قبیله همچنین معتقد بودند که اصول اخلاقی و موازین مهمان نوازی و الگوی ازدواج درون قبیله‌ای، آنان را از دیگران مشخص می‌کند. چنین اعتقادی در ذهن اعضای بسیاری از گروه‌ها وجود داشته است. با این همه، اختلاف در ارزش‌ها و نهادهای فرهنگی و اجتماعی گروه‌های گوناگون را نمی‌توان اندازه‌گیری کرد. همان‌طور که نمی‌توان احراز کرد که کردهای جاف مهمان‌نوازتر و غیرتمندترند یا ترکمن‌های یاموت.^{۲۲}

در تأیید نکته های فوق مثال های زیر را می توان آورد. قبایل شاهسون در نیمه سده هفدهم میلادی از اختلاط مردمان ترک و کرد و عرب به وجود آمدند. اما اخیراً افسانه های رایج در باره تبارهای گوناگون این قبایل جای خود را به این نظر ساختگی داده است که این قبایل تبار و ریشه واحدی دارند و در یک رویداد خاص تاریخی پا به عرصه زندگی گذاشته اند.^{۲۳} حتی قبیله کوچک و فارس زبان باصری، که در نظر بسیاری از مردم شناسان نمونه برجسته ساختار قبیله ای صحرا نشینان در ایران است، در اصل مرکب از صحرانشینان ایرانی، ترک های آسیای میانه، اعراب شبه جزیره عربستان، قشقایی ها و روستانشینان سرورستان بوده.^{۲۴} سی و شش درصد از اعضای قبیله پانصد نفری کوماچی نیز، که در حدود سال ۱۹۰۰ میلادی در استان کرمان ظاهر شدند، تبار محلی نداشتند.^{۲۵} بلوچ ها نیز اصل و تبار گونه گونی دارند،^{۲۶} از دیگر نواحی ایران و همین طور از افغانستان، مسقط و درّه سند به بلوچستان آمده اند.^{۲۷} واژه بلوچ ممکن است در اصل برای صحرانشینانی به کار می رفته است که بیرون از دایره اقتدار دولت قرار گرفته بودند.^{۲۸} به این ترتیب، این گروه از قبایل احتمالاً در آغاز ویژگی های مشترک قبیله ای، نژادی، و زبانی نداشته اند. در دیگر نواحی ایران نیز واژه هایی چون ترک، لر و کرد به مردمان چادرنشین اطلاق می شده است که ویژگی های مشترک دیگری هم نداشته اند. بنابر این، گفته لمبتون (منسوب به ابن هوقل) که بلوچ ها اکرادی بودند که خود را از تبار اعراب می دانستند^{۲۹} دیگر چندان شگفت آور به نظر نمی آید، به ویژه اگر بپذیریم که قبایل «مجموعه ای تصادفی»^{۳۰} از افراد و گروه ها با اصل و نسب های مختلف اند.

قبایل و دولت در سده های نوزدهم و بیستم

در طول سده ها، گروه های قبیله ای در نواحی مرزی ایران زیسته اند زیرا تنها بیرون از دسترس دولت می توانسته اند متشکل شوند و به زندگی خود ادامه دهند. برای آنان نواحی مرزی همانند پناهگاهی بوده است.^{۳۱} حتی در دوران کنونی نیز نواحی مرزی باختری و خاوری ایران زیر تسلط کامل دولت نیست، هم به سبب وجود گروه های نژادی و قبیله ای نیم مستقل و هم به سبب پیامدهای رویدادهایی چون جنگ ایران و عراق، خروج نیروهای شوروی از افغانستان و جنگ خلیج فارس.

در طول تاریخ سلسله های گوناگون ایران در فراگردی پیچیده تأسیس می شدند و نحوه ایجاد و ساختار آنان متأثر از هدف های رهبران قبیله ای و

غیرقبیله ای بود. از دوران تسلط سلجوقیان تا پادشاهی رضاشاه، یعنی در طول نه قرن، سلسله های پادشاهی در ایران، به استثنای صفویه، ریشه قبیله ای داشتند.^{۳۲} در واقع پادشاهان ایران در این دوران، پیش از رسیدن به تاج و تخت، امرای قبیله یا اخلاف آن‌ها بودند و حکومت همه آنان، از جمله صفویه، متکی به پشتیبانی و قدرت قبایل بود. به سخن دیگر، تا کودتای سردار سپه، در ۱۲۹۹ شمسی، هر سلسله در ایران از بستر قبیله بر می‌خاست، به یاریش می‌ماند و به دستش سرنگون می‌شد.

قبایل ایران طیفی از انواع گوناگون را تشکیل می‌دادند، از قبایل کوچک، نیمه سازمان یافته، پراکنده و غیر متمرکز گرفته تا ایل‌های بزرگ و سازمان یافته با رهبری متمرکز و پایگانی.^{۳۳} شکل، سازمان و رفتار هر قبیله ای متأثر از نوع روابط آن با دولت بود. دولت‌های ایران نیز از نظر شکل و سازمان و رهبری یکسان نبوده‌اند. از دولت‌های غیر متمرکز با نهادهای اداری ابتدایی گرفته تا دولت‌های متمرکز با سپاهیان دائمی و تسلط انحصاری بر اقتدار دولتی (مشابه دولت‌های مدرن غربی).^{۳۴} از اوائل هزاره دوم میلادی تا سال‌های نخستین دهه ۱۹۲۰ مدعیان سلطنت نیازمند قدرت و پشتیبانی قبایل بودند و دولت‌ها نیز که برای استمرار اقتدار و مشروعیت خود و مقابله با مدعیان و دولت‌های خارجی مجبور به اخذ مالیات، بسیج سپاه و حفظ امنیت مرزهای کشور بودند به قبایل اتکاء می‌کردند. در همان حال که قبایل سرچشمه همیشگی قدرت نظامی بودند، دولت‌ها در شکل و شیوه عمل پیوسته دچار دگرگونی می‌شدند. مجموعه گروه‌های قبیله ای را باید بزرگ‌ترین، سازمان یافته‌ترین، و مؤثرترین گروه‌ها در قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم ایران دانست.^{۳۵} دولت‌ها اغلب چاره‌ای جز تقسیم قدرت با قبایل نداشتند و برای رخنه در روستاها و نقاط دوردست کشور به مالکان اراضی که گاه خود قبیله ای بودند اتکاء می‌کردند.

اسلام در ایران پیش از انقلاب ۱۳۵۷، برخلاف برخی دیگر از کشورهای خاورمیانه، مکانیزمی برای جذب قبایل در دولت ارائه نکرد. در دوران صفویه نهادها و دیدگاه‌های اسلامی جامعه ایران، از جمله برخی از عوامل قبیله‌ای در آن، را کمابیش یکپارچه کرد. در باره این که جمهوری اسلامی در تأثیرگذاری بر عقاید و سنن مذهبی مردم قبیله‌ای شیعی مذهب و در کشاندن قبایل سنتی مذهب به سوی تشیع تا چه حد موفق بوده است اسناد و شواهد چندانی در دسترس نیست.^{۳۶}

در برخی دیگر از کشورهای منطقه، به ویژه در شبه جزیره عربستان و

شمال آفریقا، میان جوامع قبیله ای و نهادهای رسمی اسلامی، و دیگر جریان های مذهبی از جمله تصوف و طریقت های گوناگون، پیوندهای نزدیک به چشم می خورد. طی دو قرن اخیر، چنین ارتباطی در ایران، به استثنای بخش هایی از بلوچستان و کردستان و جوامع عرب زبان، وجود نداشته است.^{۳۷} بلوچ ها، اغلب کردها و برخی از عرب زبانان اهل تسنن اند و طبیعتاً نهادهای مذهب تشیع که مذهب رسمی کشور است ارتباط میان این جوامع و دولت مرکزی را چندان تسهیل نمی کند. در دو قرن گذشته، و تا استقرار جمهوری اسلامی، علمای شیعه ساکن شهرها بر اهل قبایل نفوذی نداشتند. علمای کرد در برخی از نواحی کردستان به مقام رهبری سیاسی در حوزه محلی خود رسیدند.^{۳۸} از آنجا که بیشتر علمای مذهبی کرد سنی بودند نمی توانستند پیوندی میان جامعه اهل سنت کرد از سویی و نهادهای مذهبی شیعه و دولت مرکزی، از سوی دیگر، به وجود آورند. در واقع، گاه این علما خود از عوامل مؤثر در جدایی میان جامعه قبیله ای و دولت می شدند. علمای مذهبی در شهرها اغلب شیعیان و به ویژه ستیان قبیله نشین را مسلمانان بی عمل یا جاهل به اسلام و گاه مرتد می شمردند. در سده بیستم، دستکم تا سال ۱۳۵۷، علمای شیعی موفق شدند برخی از جوامع سنی مذهب قبیله ای را در خوزستان به تشیع بگرایانند.^{۳۹}

در دوران قاجار، دولت در عین اتکاء به پشتیبانی قبایل کوشید که در اداره کردن آن ها نقشی ایفا کند.^{۴۰} احتمالاً نزدیک به یک سوم تا نیمی از جمعیت ایران در اوائل قرن نوزدهم قبیله ای بوده است.^{۴۱} سیاست پادشاهان قاجار، همانند سیاست سلسله های قبلی، اجبار قبایل به کوچ کردن، به ویژه به سوی نواحی مرزی کشور، بود. اما، این سیاست که هزینه قابل توجهی هم بر خزانه ناچیز دولت تحمیل می کرد نه عملی بود و نه چندان مطلوب.

از همین رو، فرمانروایان قاجار به تدریج سیاست کنترل غیر مستقیم بر قبایل را پیش گرفتند و رؤسای آن ها را به رسمیت شناختند و در قبائلی نیز که نظام رهبری روشنی وجود نداشت به تعیین رؤسای قبیله اقدام کردند و مسئولیت اخذ مالیات و عوارض سپاه و تأمین امنیت محلی را بر عهده رؤسای قبایل گذاشتند. به این ترتیب، با همکاری با رؤسای قبایل یا کمک به ایجاد نظام رهبری در جوامع قبیله ای، رؤسای قبایل در عمل به نماینده و مباشر دولت تبدیل شدند. این سیاست، به ویژه در دوران قاجار که دولت فاقد نیروی نظامی دائمی، کنترل انحصاری بر ابزار خشونت و یک دیوانسالاری متمرکز بود، به نتیجه رسید. در بخش عمده ای از این دوران، اقتدار پادشاهان قاجار، بدون

حمایت و همکاری قدرتمندان ایالات (شاهزادگان، رؤسای قبایل و علما)، از پایتخت و برخی از شهرهای عمده کشور فراتر نمی رفت. اگر دولت از رفتار و اعمال رئیس قبیله خاصی راضی نبود، راه حل را در تعویض یا راندن یا کشتن او می جست. آمده است که ناصرالدین شاه قاجار کلیمی بازرگانی از اهل شیراز را که به تازگی اسلام آورده بود به ریاست اتحادیه قبایل خمسه، که به قصد رقابت با قبایل قشقایی ایجاد کرده بود، گمارد.^{۲۱} دیری نگذشت که حکام دولتی و نمایندگان دولت های خارجی مشروعیت "قبیله ای" رئیس تازه را پذیرفتند و او را هم طراز رؤسای قبائلی که تباری قدیمی داشتند، به حساب آوردند. رؤسای هردو قبیله که محل اقامتشان در شیراز بود هم در این شهر و هم در برخی دیگر از شهرها با مأموران دولتی و نمایندگان خارجی در معاشرت و ارتباطی مشابه بودند و از همین رو این مأموران و نمایندگان هردو را به یک چشم می نگریدند و آن هارا در مشروعیت قبیله ای یکسان می پنداشتند. اما این شباهت از دروازه های شهر فراتر نمی رفت و تنها خان قشقایی بود که با اعضای قبایل خودهم پیوندهایی گسترده داشت.

یکی از ویژگی های کنترل غیرمستقیم اصل "تفرقه بینداز و حکومت کن" بود. پادشاهان، که بر قلمرو خود تسلطی ناپایدار داشتند، میان صاحبان محلی قدرت تخم رقابت و اختلاف می پاشیدند و آن هارا علیه یک دیگر بر می انگیزتند تا با کاهش توانایی و اقتدار آنان خود قوی تر شوند. در این میان برای سران قبایل فرصت و توانایی چندان برای گروه بندی و یارگیری علیه دولت نمی ماند. فقدان ضوابط روشن جانشینی در مرگ رئیس یا خان قبیله، بر بی ثباتی کارها می افزود. رقابت میان سران قبایل برای جلب پشتیبان و پیامد این گونه رقابت ها در جابجایی اهل قبیله، به ایجاد و یا ازهم پاشیدگی قبایل و نوسان در شمار اعضا و قدرت آن ها نیز می انجامید. از سوی دیگر با پشتیبانی دولت سران برخی از قبایل اقتداری بیشتر می یافتند و به تدریج به جرگه سرآمدان قدرت دولتی می پیوستند.

فراگرد دولت غیر مستقیم گروه های مختلف نژادی، زبانی، و فرهنگی را گرد هم آورد و به ایجاد یا تحکیم ساختار سیاسی قبایل انجامید. به عنوان نمونه، تا هنگامی که کریم خان زند و پس از او پادشاهان قاجار اختیارات و امتیازات عمده اداری را به سران خاندان های جانی خانی (شاهی لو) اعطا نکرده بودند قشقایی ها فاقد یک ساختار سیاسی بودند. بر پایه این اختیارات بود که خان های قشقایی مسئولیت اداره ساکنان منطقه ای بزرگ در جنوب کوه های

زاگرس را بر عهده گرفتند. سران جانی خانی با یکپارچه کردن گروه های گوناگون ساکن این منطقه و ایجاد روابطی خاص با هریک از آن ها معرفت و سخنگوی آن ها شدند و به این ترتیب بود که ساختار سیاسی قشقایی به وجود آمد.^{۴۳} اما، هویت خاص قشقایی تنها در دهه ۱۹۲۰ میلادی، با پدیدار شدن اوضاع و احوال تازه، تثبیت شد. از جمله دیگر سیاست های پادشاهان قاجار در مورد قبایل باید از گروگان گرفتن سران یا خویشان خان های قبایل و نگهداشتن آن ها در پایتخت و یا در مراکز ولایات، و همینطور از ایجاد پیوندهای زناشویی با اعضای خانواده های متنفذ قبیله ای، نام برد.

سیاست پادشاهان قاجار در مورد قبایل تا نیمه دوم قرن نوزدهم، یعنی تا آغاز نفوذ اقتصادی و سیاسی کشورهای بزرگ اروپایی در ایران، سیاستی کارآ بود. پس از سال ۱۸۶۰، دولت های اروپایی، به ویژه انگلیس و روسیه که در مورد ایران (و برخی دیگر از کشورها) به رقابت برخاسته بودند، گروه های قبیله ای را برای مقاصد خویش مورد استفاده قرار دادند و با ترکیبی از تهدید و تطمیع به برگزیدن یا کنار گذاشتن سران قبایل پرداختند. به این ترتیب، دولت های خارجی از سویی و دولت ایران، از سوی دیگر، برای دسترسی به پشتیبانی سران قبایل به رقابت با یکدیگر مشغول شدند. سران قبایل نیز به بهره گیری از این رقابت ها به سود خود توانا بودند و نه تنها سران قبایل گوناگون بلکه سران خانواده های گوناگون یک قبیله هریک برای افزودن بر قدرت یا ثروت خود به یکی از رقبای خارجی نزدیک می شدند.

تا پایان دهه ۱۸۶۰، گروه های قبیله ای ایران (گرچه هیچگاه وحدتی نیافتند) از دولت رو به ضعف قاجار نیرومندتر بودند. نفوذ دولت های بزرگ و رقابت میان آن ها در ایران، در همان حال که از مشروعیت قاجار می کاست، بر عمر و قدرت نظامی اش می افزود و آن را از اضمحلال و سرنگونی به دست نیروهای رقیب داخلی نجات می داد. پادشاهان قاجار، که نیروی نظامی قبایل را هم به سود و هم به زیان خود می دانستند، همچنان به حفظ پیوندهای خود با سران قبایل علاقمند بودند گرچه اتکای آنان به پشتیبانی نظامی قبایل به تدریج و به موازات افزایش حمایت دولت های خارجی کاهش یافت. این دولت ها نیز همچنان به نگهداری روابط نزدیک خود با قبایل ادامه دادند زیرا آن ها هم به پشتیبانی محلی این قبایل نیاز داشتند و به ویژه از این که اتحادی میان قبایل منافع آنان را به خطر اندازد نگران بودند. پی آمد این سیاست ها و رقابت ها از سویی نوسان در قدرت قبایل و ایل ها و، از سوی دیگر، پیدایش قبایل و ایل های تازه بود.^{۴۴}

در دوران انقلاب مشروطیت، گروه های قبیله ای، به ویژه بختیاری ها، از عوامل مؤثر در مبارزه علیه سلطنت قاجار شدند. بار دیگر قبایل و سران آن ها از سر مخالفت و مبارزه یا دوستی و همکاری با دولت های گوناگون خارجی برآمدند. رقابت و تضاد میان قبایل خود نشان تضادهای وسیع تر جامعه ایران بود. این رقابت بر سر قدرت هم به تضعیف بیشتر پایه های سلطنت قاجار انجامید و هم به نوعی دوران احتضار آن را طولانی تر کرد. در دوران جنگ جهانی اول، دولت های روسیه، انگلستان و آلمان هریک برای پیشبرد منافع و مقاصد خود به بهره برداری از نفوذ خود در میان قبایل پرداختند و آن ها را به مهره هایی در صحنه رقابت های بین المللی تبدیل کردند. در واقع، از این تاریخ تا دهه ۱۹۲۰ حضور عمال این دولت ها در میان قبایل ایران بیشتر از حضور مأموران و نمایندگان دولت مرکزی محسوس بود.^{۴۵}

در نخستین گام هایی که رضاشاه برای ایجاد یک کشور-ملت مدرن برداشت، کوشید که مراکز قدرتی را که در رقابت با دولت بودند حذف کند و در پی رسیدن به این هدف به قبایل و ایل ها روی آورد. او از همکاری و دسته بندی میان قبایل و دولت های خارجی که به تضعیف اقتدار قاجار انجامید آگاه بود و آن را یکی از مخاطرات اساسی نسبت به قدرت دولت می شمرد و از همین رو، برای تحکیم مشروعیت تازه پای خود کوشید، تا با حذف قدرت سیاسی قبایل و متمرکز ساختن آن در دولت، توجه طبقات شهرنشین را به سوی خود جلب کند. در این راه رضاشاه از پشتیبانی بسیاری از روشنفکران منتقد ایران نیز، که قبایل و تیره های نژادی را عواملی نامساعد در حرکت به سوی نوگرایی می دانستند، برخوردار بود. با این همه، رضاشاه خود در آغاز برای شکست برخی از قبایل نیرومند به نیروی نظامی قبیله ای تکیه کرد اما دیری نگذشت که به سرکوبی همه آنان پرداخت. سران آن ها را تبعید کرد، به زندان انداخت و یا از میان برد. برخی از آن ها را خلع سلاح و برخی دیگر را مجبور به اسکان کرد و از راه آموزش، نفوذ دیوان سالاری، نظام وظیفه اجباری، و تغییر در زبان و پوشش کوشید تا آن ها را جزئی از جامعه فارس زبانان سازد.^{۴۶} اصلاحات رضاشاه در مورد سبک لباس ایرانیان که تقلیدی از سبک اروپاییان بود از نظر قبایل نوعی فارس گرایی افراطی دولت به شمار می آمد.^{۴۷}

برخی از برنامه ها و سیاست های رضاشاه برای ایجاد نهادهای یک دولت مدرن و تقویت ارکان شهروندی در کشور ضروری بود و نمی توان آن ها را به حساب انگیزه مخالفت با قبایل و تیره های گونه گون ایرانی شمرد. برای نمونه،

سطح زندگی ترکمن های ساکن خراسان در دوران رضاشاه پایین تر از سطح زندگی روستاییان آن ناحیه نبود. اما، ترکمانان گرفتار تبعیض فرهنگی و مجبور به پذیرش برخی آداب و رسوم شدند که از سوی نمایندگان دولت مرکزی بر آنان تحمیل می شد.

گروه های قبیله ای، رویرو با این فشارها، به هویت قبیله ای و محلی خود بیش از پیش آگاهی یافتند. نوعی آگاهی به هویت ملی ایرانی از اواخر قرن نوزدهم در ایران به چشم می خورد اما نه چندان در میان روستاییان و قبیله نشینان. در واقع، با سلطنت رضاشاه و پافشاری او برای تثبیت و گسترش هویت و استقرار یک کشور-ملت ایرانی، که عملاً پس از جنگ جهانی دوم تحقق یافت، هویت و خودآگاهی قبیله ای نیز پدیدار شد.^{۴۸}

پس از اشغال ایران به وسیله نیروهای انگلیس و ارتش سرخ در شهریور ۱۳۲۰، و استعفا و تبعید رضاشاه، بسیاری از قبایلی که مجبور به اسکان شده بودند به کوچیدن و صحرانوردی باز گشتند. برخی از آن ها به رهبری سران و خان های خود، که دوباره به اقتدار قبیله ای از دست رفته رسیدند، ساختاری سیاسی یافتند. در بسیاری از موارد، فرزندان، برادران و خویشان نزدیک سرانی که در دوران رضاشاه زندانی یا تبعید یا اعدام شده بودند به احیای زندگی سیاسی قبیله های خود دست زدند و برای گسترش اقتدار خود به تجدید پیوندها و ارتباط های محلی مشغول شدند. اما در مورد برخی دیگر از قبایل برنامه های رضاشاه چنان مؤثر افتاده بود که برگشت به زندگی قبیله ای و تجدید قدرت سیاسی و به ویژه نظامی امکان پذیر نشد. در دوران جنگ دوم و به ویژه در سال ۱۳۲۶، دخالت نیروهای خارجی در امور داخلی ایران از سر گرفته شد و دولت مرکزی، قبایل و دولت های خارجی به زد و بند و داد و ستدهای خود مشغول شدند.

محمد رضاشاه نیز به نوبه خود به اسکان و خلع سلاح قبایل و عشایر، ملی کردن مراتع، اصلاحات ارضی، یکپارچه سازی اقتصاد و تعمیم زبان فارسی در سراسر کشور پرداخت. در دوران او زبان تدریس در همه مدارس و زبان همه رسانه های گروهی، زبان فارسی بود.

در میان برخی از گروه ها، از جمله کردها، بلوچ ها، ترکمن ها و قشقایی ها، این برنامه ها احساسات و خودآگاهی های قومی، عشیره ای و قبیله ای را برانگیخت، انگیزه ای برای دفاع از خواست ها و هدف هایی خاص شد و گاه به تشکیل گروه های مسلح علیه دولت و اقدامات نوگرایانه آن انجامید. علی رغم

تعاملی که در اعضای قبایل و تیره‌های قومی به خودمختاری محلی و آزادی‌های فرهنگی وجود داشت، به نظر می‌رسد که در نهایت امر آنان و فرزندان‌شان خواه و ناخواه جذب جامعه بزرگ‌تر، آن هم در لایه‌های پایین اقتصادی-اجتماعی آن شدند. نارضایی این گروه‌ها ریشه‌های گوناگون داشت از جمله انتخاب و تحمیل افراد غیر محلی، از سوی دولت، برای تصدی مقام‌های گوناگون اداری و اجرایی، استفاده از درآمدهای حاصل از منابع محلی به سود دولت و نه برای رفع نیازهای ضروری محلی. گرچه دولت امکانات آموزش ابتدایی را برای بسیاری از نواحی فراهم می‌کرد اما زبان منحصراً فارسی، اسلوب آموزشی تعیین شده در پایتخت و هدف آموزش جلب توجه نوجوانان به محیطی خارج از قالب قبیله‌ای و قومی و محلی آنان بود. در نتیجه بسیاری از جوانان در جستجوی شغل به ترک دیار خود دست می‌زدند. از سوی دیگر، بالا رفتن شمار باسوادان و گسترش ارتباط با دنیایی بزرگ‌تر آگاهی به هویت قومی و قبیله‌ای را بیشتر می‌کرد. هرکه باسواد تر و دنیای خارج را بیشتر دیده بود آگاهی سیاسی بیشتری داشت. اما گروه‌های قبیله‌ای دیگری نیز بودند که به چنین خودآگاهی سیاسی نرسیدند و حساسیت تازه و یا عمیقی نسبت به هویت قبیله‌ای و قومی خود نیاقتند و اعضایشان به سرعت جذب جامعه بزرگ‌تر شدند.^{۴۱}

انقلاب و جمهوری اسلامی

در دوران انقلاب ۱۳۵۷، اهل قبایل ایران، به استثنای برخی گروه‌های کرد، به جمع مخالفین شاه نپیوستند و این خود برای مردم شهرنشین و ناظران خارجی یکی از جنبه‌های غیر منتظره انقلاب بود. گمان این بود که پس از سال‌ها فشار و محدودیت‌های تحمیل شده از سوی دولت و نارضایی‌های ناشی از آن، مردم قبایل از شرکت‌کنندگان فعال در جریان انقلاب شوند. با وجود اجرای سیاست خلع سلاح قبایل در دوران پهلوی، هیچ گروهی در ایران از نظر آموزش و آمادگی نظامی و دسترسی به تسلیحات به پای قبایل نمی‌رسید. انتظار این بود که قبایل همانگونه که در گذشته نیز به مخالفت و مبارزه با دولت پرداخته بودند این بار نیز به دیگر معترضان و ناراضیان بپیوندند و برای تغییر دولت تلاش کنند. گرچه برخی از شرکت‌کنندگان در تظاهرات شهرنشینانی تحصیل کرده از طبقه متوسط با تبار قبیله‌ای بودند اما شرکت آنان به صورت فردی بود و نه به عنوان عضو قبیله‌ای خاص با خواست‌ها و شعارهای مشخص. خواست‌های این گروه از شرکت‌کنندگان در انقلاب مشابه خواست‌های دیگر

ایرانیان شهر نشین غیر قبیله ای بود. حتی خواست های کردها نیز، که از جمله سیاسی ترین قبایل ایران اند، خواست های همگانی بود (آزادی زندانیان سیاسی و احترام به حقوق بشر) و نه خواست های مربوط به اقلیت کرد.^{۵۰} یکی از دلایل حاشیه‌ای ماندن اقلیت های سنتی مذهب در انقلاب این بود که فعالیت ها و برنامه ریزی های انقلابی بیشتر در مساجد و بازارهای شیعیان روی می داد. دلیل دیگر، و شاید مهم تر، این بود که بسیاری از اقلیت ها، چه روستایی و چه شهرنشین، نسبت به فعالیت های سیاسی در شهرها بدگمان بودند. در سال ۱۹۷۹ یک قشقایی در شیراز به نگارنده گفت: «چه فایده که ملاها و کمونیست ها شاه را از کشور بیرون کنند؟ "شاه" دیگری جای او را خواهد گرفت و وضع ما همچنان مثل گذشته باقی خواهد ماند.» شوخی رایج میان قشقائیان این بود که فرق میان "غرب زدگی" دوران شاه و "عرب زدگی" آخوندها بیش از یک نقطه نیست.

اندکی پس از استقرار جمهوری اسلامی در ۱۳۵۷، و با تلاش آیت اله خمینی و هوادارانش برای تحکیم پایه های قدرت خود و از میان بردن مخالفین، خودآگاهی اقلیت های مذهبی و قومی و قبیله ای در بسیاری از نواحی ایران، همراه با اتخاذ سیاست های تبعیض گرای رژیم، تشدید شد. به ویژه کردها بیش از پیش به مطرح کردن خواست های مشخص خود دست زدند. رژیم با خودمختاری محلی مخالفت می کرد زیرا به ادعای رهبران آن محملی برای خودمختاری در قرآن وجود نداشت. برای ایرانیان غیر شیعی (بلوچ ها، ترکمن ها، بیشتر کردها و برخی از عرب ها) اختلاف با دولت مرکزی به عامل مذهبی هویت آنان بعدی تازه داد.^{۵۱} رهبران سنتی مذهب در برخی از این جوامع، به ویژه در میان بلوچ ها، اهمیت و قدرت تازه ای یافتند. به این ترتیب، ابتدا کردها، اندکی بعد بلوچ ها و ترکمن ها و در سال های ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۱ قشقایی ها که هریک به ترتیب آماج غفلت، تبعیض، دشمنی و تجاوز نظامی رژیم تازه شده بودند به مقاومت برخاستند.^{۵۲}

ناسیونالیسم ایرانی هم در دوران جمهوری اسلامی و هم در دوران پادشاهی پهلوی را باید بیشتر مساعد به منافع ایرانیان شیعه و شهرنشین دانست. از دوران رضاشاه تا نیمه دهه ۱۹۹۰ میلادی، فراگرد استقرار دولت مدرن و گسترش ناسیونالیسم همواره با مقاومت ساخت ها، گرایش ها و پای بندی های مذهبی، قبیله ای و قومی روبرو بوده است. رهبران جمهوری اسلامی در آغاز ایده ملت و ملت گرایی را مورد تحقیر قرار دادند اما دولت در عمل چون

دولت‌های پیشین بیشتر منافع و مصالح ایرانیان شهرنشین شیعی مذهب را مورد توجه قرار داد. از این نقطه نظر می‌توان گفت که در واقع انقلاب قدرت سیاسی را از یک بخش جامعه شهری و شیعی مذهب و فارسی زبان به بخش دیگر آن منتقل کرد. جنگ هشت ساله ایران و عراق نیز که با اشغال خاک ایران از سوی نیروهای مهاجم عراقی آغاز شد و فرق میان اعراب و ایرانیان، ستیان و شیعیان را برجسته تر کرد به تقویت ایده ملت و ملت‌گرایی انجامید. زبان فارسی، فرهنگ ایرانی و مذهب شیعه در گسترش و تقویت حس ملت‌گرایی در میان ایرانیان از عوامل مؤثر بوده‌اند. احساس هویت ملی بیشتر در دهه ۱۹۸۰ به‌ویژه در میان ایرانیان تبعیدی و مهاجر که بیشتر از طبقه متوسط‌اند ریشه گرفت.

بین سال‌های ۱۳۶۱ و ۱۳۷۴ تنها مقاومت سازمان یافته قومی و قبیله‌ای در برابر جمهوری اسلامی از سوی کردها و اندکی نیز از سوی بلوچ‌ها روی داد. در همه جای دیگر ایران هر نوع مخالفت و مقاومت به شدت سرکوبی شد. کردها همیشه می‌توانستند با گذشتن از مرزهای بین ایران و ترکیه و ایران و عراق به پناهگاه رسند و به هر حال از پشتیبانی خارجی برخوردار بودند. جنگ ایران و عراق، حضور نیروهای مجاهدین خلق در نزدیکی مرز عراق و ایران، جنگ خلیج فارس و سپس محدودیت تحمیل شده بر صدام حسین در مورد هر نوع حرکت نظامی در شمال عراق، وضع کردها را پیچیده تر از همیشه کرد. دولت‌های ایران و عراق هر دو توانستند کردهای ساکن سرزمین‌های خود را به عنوان متحدان تاکتیکی تا حدودی در جنگ بسیج کنند.^{۵۲} بلوچ‌ها نیز هم از نقاط مثبت و منفی مرزنشینی بهره‌مند شدند و هم از نزدیکی با صحنه جنگ (هنگام اشغال افغانستان از سوی نیروهای اتحاد جماهیر شوروی سابق). در این دوران نزدیک به یک میلیون و هشتصد هزار افغانی، که از لحاظ قبیله‌ای، فرهنگی و زبانی با ایرانیان مرز نشین وجوه مشترکی داشتند، به ایران پناهنده شدند. بلوچ‌های ایرانی با استفاده از فرصت‌های فراهم شده به تشکیل پیوندهایی با بلوچ‌های افغانی پناهنده و بلوچ‌های پاکستانی دست زدند اما، همانند کردهای مرز نشین، به این واقعیت هم آگاه شدند که مرز نشینی و نزدیکی به عرصه جنگ ممکن است به اختلاف‌های درونی و درگیری با نیروهای متخاصم بینجامد.

قدرت سیاسی در ایران پس از انقلاب برای مدتی در میان مراکز گوناگون تصمیم‌گیری پراکنده ماند و تنها به تدریج و با تثبیت نظام جدید رو به تمرکز

نهاد. سپاه پاسداران، کمیته های انقلاب، گروه های حزب الهی و رهبران مذهبی شهرها و استان ها هریک به نوعی از مشروعیت و اقتدار محلی برخوردار بودند و اعمال قدرت می کردند.^{۵۴} در واقع، همانگونه که در فراگرد نوسازی و تشکیل دولت مدرن در دوران پادشاهی پهلوی دولت وجود خود را بر جامعه تحمیل کرد، در دوران خمینی، و در جریان مخالفت عمومی با دیوانسالاری متمرکز و مقتدر شاه، جامعه بر دولت حاکم شد.^{۵۵}

از اوائل دهه ۱۳۶۰ به بعد دولت جمهوری اسلامی به مسائل مربوط به قبایل و چادرنشینان ایران علاقه ای خاص از خود نشان داد. به بهانه ارزیابی و خنثی کردن آسیب هایی که در گذشته به قبایل رسیده بود اداره ای برای بررسی این مسائل در نخست وزیری تشکیل شد، مطالعات و انتشارات در باره این مسائل نیز مورد حمایت دولت قرار گرفت و در جهاد سازندگی نیز سازمانی برای رسیدگی به مسائل چادرنشینان ایران و کمک به آنان به وجود آمد و دفاتری نیز در سراسر ایران به همین مقصود ایجاد گردید.

سازمان ها و نیروهای مخالف رژیم جمهوری اسلامی، در تشکیل نوعی اتحاد با گروه های قبیله ای و قومی خارج از آذربایجان و کردستان توفیق چندانی نیافتند. در کردستان تفرقه و اختلاف میان کردها زیاد بود و هر توافقی میان آن هاروی می داد چندان نمی پایید. چپ گراهایی که به فعالیت در میان اقلیت های قومی می پرداختند غالباً زنان و مردان شهرنشین و فارسی زبان بودند. از ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۱ اعضای سازمان فدائیان خلق و برخی دیگر از گروه های چپ کوشیدند تا پاره ای از اراضی کشاورزی را در کردستان، خراسان، خوزستان و ترکمن صحرا میان اعضای قبایل تقسیم کنند.^{۵۶} اقدامات گروه های چپ در بلوچستان پاکستان نیز بر بلوچ های ایران بی تأثیر نبود.^{۵۷}

در نیمه دهه ۱۳۷۴، پیوندی میان اقلیت های قومی و قبیله ای در ایران به چشم نمی خورد و پراکندگی آن ها از یکدیگر مانند گذشته است، گرچه به یاری رسانه های ارتباطی و اطلاعاتی مدرن آگاهی و دانش این اقلیت ها از مسائل یکدیگر و از جای محدودی که در عرصه سیاست ایران دارند بیشتر شده است. اما این گروه ها، دور از یک دیگر، به هدف و برنامه مشترکی جز اشتیاق به تغییر دولت دست نیافته اند و به اتحادی برای عمل مشترک نرسیده اند.^{۵۸} در باره نوع خودمختاری نیز میان آن ها فصل مشترکی نبوده است و سوای اقلیتی از کردها هیچ یک خواستار جدایی از ایران نشده اند.

از اواخر قرن هیجدهم میلادی تا تثبیت قدرت رضاشاه، و سپس از ۱۳۲۰ تا

اواسط دهه ۱۳۳۰ که به تبعید تن در دادند، خان‌های برجسته قشقایی توانستند قدرت خود را در یک موازنه کم‌ثبات میان ایل قشقایی و دولت مرکزی کمابیش حفظ کنند. پس از انقلاب، این خان‌ها بار دیگر به نوعی قدرت و مشروعیت سیاسی دست یافتند اما بزودی قربانی کشمکش مراکز قدرت در دولت از یکسو، و رقابت‌های محلی و درونی، از سوی دیگر، شدند. با دگرگونی‌هایی که در اتحاد میان قبایل قشقایی در طول دوری ۲۵ ساله خان‌ها رخ داده بود دستیابی به قدرت سیاسی از دست رفته برای آن‌ها امکان‌پذیر نشد. پس از یک شکست نظامی در سال ۱۳۶۱، سران قشقایی یا کشته شدند یا به مرگ طبیعی در گذشتند و یا در تبعید ظاهر! از تلاش برای بازگشت سریع به ایران دست شستند.

در میان نزدیک به یک میلیون قشقایی هویت، پیوندها و احساسات فرهنگی قبیله‌ای را باید همچنان عاملی قابل ملاحظه در زندگی آن‌ها دانست. احساس قشقایی بودن هنوز در آن‌ها کاهش نیافته و در واقع بسیاری از آن‌ها به پیوندهای اجتماعی و فرهنگی میان خود آگاهی و یقین بیشتری پیدا کرده‌اند و غیبت خان‌ها را زودگذر می‌پندارند. و گرچه از لایه‌های بالای رهبری به تدریج کاسته شده، در سطوحی پایین‌تر اعضا به ارتباط میان خود بر اساس پیوندهای قبیله‌ای و شبه قبیله‌ای و با توسل به وسائل مدرن ارتباطی ادامه می‌دهند و می‌دانند که برخلاف دولت‌ها که می‌آیند و می‌روند، احساسات و پیوندهای قبیله‌ای از بین نخواهند رفت. سازمان‌های دولتی نیز از طریق گروه‌های قبیله‌ای و شبه قبیله‌ای به امور بسیاری از قشقایی‌ها می‌رسند و به نوعی این ساختارها را تثبیت و تقویت می‌کنند.

در شرایط کنونی، برای قشقایی‌ها و دیگر گروه‌های قبیله‌ای مسئله نهادهای واسطه‌ای و ارتباط آن‌ها با دولت مسئله‌ای کلیدی است. گرچه واسطه‌های پیشین طرد و تبعید شده‌اند، قشر تازه‌ای از این عوامل، نه از خاندان سران و رهبران قدیمی بلکه از میان اعضاء عادی اما تحصیل‌کرده قبایل به صحنه آمده و در اداره‌ها و مؤسسات دولتی به کار پرداخته‌اند. در میان این قشر جدید پزشک، وکیل دادگستری، متخصص فنی و آموزگار دیده می‌شود. این‌ها همه به اصل قبیله‌ای و به پیوندهای خود با قشقایی‌ها وفادارند و نقشی اساسی در انتقال مقررات و قوانین کشور به اهل قبیله و در جلوگیری از اجحاف و تبعیض علیه آن‌ها ایفا می‌کنند.

الگوهای تاریخی

در دو قرن گذشته به پنج الگوی گوناگون و مکرر در روابط میان جوامع قبیله ای و دولت برمی خوریم. این الگوها روند یا ترتیب و توالی خاصی نداشته و در هر مورد پدیده ای ناپایدار بوده اند.

نخست، الگویی که در آن جوامع قبیله ای برخی از نیازهای دولت را برمی آوردند و در واقع جزئی از آن و ابزار اجرایی آن می شدند. دولت، همانگونه که اشاره شد، برای اداره امور محل و جمع آوری مالیات و بسیج سرباز متکی به سران این گونه جوامع بودند. دوّم، الگویی که در آن دولت و جوامع قبیله ای در دو قطب مخالف قرار داشتند. در این الگو هنگامی که دولت به تمرکز امور و کنترل قبایل روی می آورد و خودمختاری سیاسی و قدرت نظامی آن ها را خطری نسبت به خود می دید در صدد رفع خطر بر می آمد. در این موارد برخی از جوامع قبیله ای یا از طریق تمرکز و همبستگی بیشتر میان خود، و یا با از میان برداشتن آنچه مورد نگرانی دولت بود، بقای خود را تأمین می کردند. در سوّمین الگو سران قبایل بر سر قدرت با سلاطین به رقابت می پرداختند و گاه پیروز می شدند. در الگوی چهارم، جوامع چنان دچار پراکندگی و ضعف بودند که سازمان دادن و کنترل آنان از خارج ممکن نمی شد. از همین رو، دولت، با ناتوانی بنیه مالی و نظامی، نمی توانست یا نمی خواست در این جوامع نفوذ کند و آن ها را زیر کنترل خود درآورد، به ویژه در مواردی که بعد مسافت بر اشکال کار می افزود. در این الگو، رهبران قبیله ای بیشتر به منابع مشروعیت و قدرت محلی اتکا می کردند. در الگوی پنجم، قدرت و نفوذ دولت های خارجی، که به مداخله در امور ایران مشغول بودند، جانشین نفوذ دولت در ارتباط با قبایل می شد و این دولت ها، به جای دولت های ناتوان و غیر متمرکز ایران، در کشمکش های میان خود به بهره گیری از قبایل نیز می پرداختند. حضور قدرت های بیگانه مانع پیدایش دولت های مقتدری در ایران می شد که بتوانند خودمختاری قبایل را به خطر اندازند.

در هر یک از این الگوها، هم دولت و هم قبایل، که در نهایت امر وابسته به یکدیگر بودند، متحول می شدند. جوامع قبیله ای خود را با شرایط سیاسی عرصه بزرگ تر منطبق می کردند، گاه به اجزاء کوچک تر تجزیه می شدند و گاه به تشکیل قبیله ای بزرگ تر و تواناتر دست می زدند و به هر حال اغلب دگرگونی های عمده و سریع محیط را از سر می گذرانند، زیرا ساختارهای قبیله ای پذیرای تحمل این گونه تحولات و دگرگونی ها بود.

برخی از پژوهشگران "صحنه مخالفت" و "عرصه دولت" را به عنوان مدلی برای تحلیل نوسانات میان دو قطب متضاد گرفته اند. چنین مدلی برای ایران ارزش تحلیلی چندانی ندارد زیرا توانا به بررسی پیچیدگی های روابط میان قبایل و دولت در طول تاریخ ایران نیست. پنج الگویی هم که من به آن ها اشاره کرده ام از کلیات فراتر نمی روند و تنها در ارتباط با زمینه خاص خود مفهوم پیدا می کنند. در واقع، روابط میان هر قبیله و دولت، حتی در دورانی کوتاه، پیچیده تر از آن بوده است که من گفته ام.

نتیجه گیری

به نظر برخی از محققان، جامعه مدنی آن گاه پدیدار می شود که دولت داوطلبانه عقب نشینی کند. دیگران، به ویژه آن ها که ایران و یا برخی دیگر از کشورهای خاورمیانه را در نظر دارند، معتقدند که جامعه مدنی در عرصه هایی که دولت شکست خورده است شکل می گیرد. اما بر پایه تحلیل این نوشته اگر ساختار قبیله ای را بتوان یکی از اجزاء جامعه مدنی به شمار آورد، رابطه دولت با دیگر اجزاء جامعه مدنی را تنها در قالب عقب نشینی یا شکست دولت نمی توان توضیح داد. بخش های گوناگون جامعه مدنی از سوی دولت را از ایضای برخی از مسئولیت ها و اعمال پاره ای کنترل ها معاف می کنند و از سوی دیگر حامل مزایایی برای اعضای خود می شوند، مزایایی که دولت غالباً خواهان یا توانا به اعطای آن ها نیست. همانگونه که در کشور جایی برای قبایل وجود دارد، جامعه مدنی هم، در ابعاد دیگر خود با دولت سازگار است و از همین رو رابطه متقابل میان آنان را همانند رابطه میان قبیله و دولت پویا و انعطاف پذیر باید دانست.

بسیاری از پژوهشگران به قبایل به عنوان ساخت های محصور، بی نیاز به محیط خارج، خودمختار و اغلب منزوی و محصول عوامل بومی، نگریسته اند. اما واقعیت این است که تشکل قبایل متأثر از عوامل عمده خارجی بوده و به نوبه خود راه ارتباط متقابل اعضا قبایل را با ساختارهای دولت هموار ساخته است بی آنکه مردم قبایل را در معرض سلطه دولت یا جذب کامل در آن قرار دهد. به سخن دیگر، ساختارهای قبیله ای خود به تدریج عواملی در جریان اعمال قدرت دولت شدند و در همان حال اهل قبیله را به مقاومت در برابر برخی از دخالت ها و اعمال نفوذهای دولت توانا کردند. قبیله های غیر متمرکز و قبیله های متمرکز و سازمان یافته هر دو متأثر از فشارهای بیرونی بودند و به یک

میزان قابلیت انعطاف و دگرگونی داشتند. قبیله غیر متمرکز، با ساختارهایی پراکنده هدف نامناسبی برای دخالت و اعمال نفوذ ایادی دولت بود و یک قبیله متمرکز نیز می توانست با استفاده از ساختارهای پیچیده خود هم در برابر فشارهای دولت ایستادگی کند و هم به عنوان یکی از عوامل نفوذ دولت به امتیازهایی دست یابد.^{۵۹}

اهل قبیله نیز از نوعی حمایت برخوردار شدند و به این ترتیب بر دیگر مردمان غیر شهری به ویژه روستائینان، که به این گونه سازمان و نظام رهبری متکی نبودند، مزیت یافتند. عضویت در قبیله به اعضا خودمختاری سیاسی و اعتبار می داد و آن ها را قادر به دفاع از سرزمین و منافع اقتصادی خود می کرد و وفاداری آن ها نسبت به رهبران موجب بقا و تقویت ساختارهای قبیله می شد. این ساختارها حتی پس از گذشت رویدادها و دگرگون شدن شرایطی که آن ها را به وجود آورده بودند برجای می ماندند و به اهل قبیله در دوران های نامساعد سامان و ثبات می بخشیدند. ساختار و سازمان و ایدئولوژی قبیله ای، به سبب ماهیت انعطاف پذیرشان، در مجموع عوامل ثبات و استمرار قبیله می شدند.^{۶۰} درحالی که ساختارها، سازمان ها و ایدئولوژی دولتی حامل چنین مزایایی برای اهل قبایل نبودند. به سخن دیگر، پیوندها و هویت های قبیله ای از رشته های ارتباط با دولت که گاه هم ارتباطی اجباری و تحمیلی می شد. برای اعضای قبیله پایداری بود. برای اهل قبیله دولت ها می آمدند و می رفتند اما قبیله پایدار می ماند.

در رابطه میان اهل قبیله از یک سو و دولت و رهبران قبیله، از سوی دیگر، گرایش های متضاد به چشم می خورد. دولت در عین حال که از قبایل به عنوان منبع درآمدی استفاده می کرد، آن را در برابر تعدیات و سوء استفاده دیگران مورد حمایت قرار می داد. سران قبیله نیز هم وسیله ای برای انتقال منابع از قبیله به دولت بودند و هم دولت را از زیاده روی در این مورد باز می داشتند. منبع دیگر درآمد سران قبیله ریاست بر گروه های غیرقبیله ای، به ویژه روستائینان، و کنترل برخی منابع اقتصادی بود که همه از رهگذر اجازه دولت نصیب آنان می شد. با تحکیم کنترل رؤسای قبیله بر جوامع غیر قبیله ای، دولت آنان را از اتکاء زیاده از حد مالی به قبیله بی نیاز می کرد.

اهل قبیله اغلب سران خود را سپری (گرچه گاه ناخواسته) در برابر سلطه نامشروع و استعماری دولت می دانستند و براساس گذشته ها، نمادها و احساسات مشترک، آن ها را، به عنوان رهبران مشروع خود (دست کم مشروع تر از دولت)

می پذیرفتند. اما سران قبایل، به خاطر نقش واسطه ای خود، به تعبیری ایادی دولت بودند و بیشتر از اهل قبایل هم به این نقش آگاهی داشتند. از همین رو، رهبران قبیله برای تأمین منافع خود نقش واقعی دولت را، که گاه از آن چه اهل قبایل می پنداشتند گسترده تر و سودجویانه تر بود، از آن‌ها مخفی می کردند. از همین رو، تصویر مردم قبایل از دولتی که به ندرت با آن روبرو می شدند تصویری پرداخته رهبران بود.^{۶۱} رفتار سران قبیله، که اغلب می کوشیدند روابط خود با قبیله از سویی و با دولت، از سوی دیگر، را متعادل نگاه دارند، در نهایت امر به سود هر سه گروه تمام می شد و این خود نشانی از کارایی این نهادها و روندها در دورانی طولانی از تاریخ ایران است.

جذب سران قبیله در ساخت های دولتی مرز بین نظام های سیاسی قبیله و دولت را تا حدی مبهم می کند و بر پیچیدگی تجزیه و تحلیل قبیله و دولت می افزاید. آیا می توان آن دسته از سران قبایل را که در خدمت منافع دولت و یا عملاً جزیی از آن بودند "سران قبیله" نامید؟ در یمن آن گروه از سران قبائل که سمتی در دولت داشتند جزیی از دولت به شمار می آمدند و آن‌ها که به مخالفت با دولت بر می خاستند "قبیله ای" خطاب می شدند.^{۶۲} در جریان تبدیل رهبر قبیله به رهبر مجموعه ای از قبایل، به مدعی حکومت و در نهایت امر به رییس دولت تحولاتی روی می دهد که کمتر پژوهشگری به تحلیل دقیق و جامعی از آن دست زده است.^{۶۳} در ایران، برخی از سران "قبایل" منصوب دولت بودند و بی هیچ ریشه و تبار قبیله ای به حکمرانی ساکنان ناحیه ای خاص فرستاده می شدند. دولت‌ها گاه در اعمال قدرت ناتوان می شدند و در نتیجه نظام های سیاسی غیر دولتی - یعنی قبایل - به ایفای بسیاری از نقش های یک دولت می پرداختند. رهبران دولت در اجرای سیاست های خود گاه مجبور به استعانت از رهبران قبیله ای می شدند زیرا از امکانات و ابزار لازم برای پیشبرد این سیاست‌ها محروم بودند. اما چنین اتکا و استعانتی که به پیدایش نیروهای قدرت‌مندی چون قبایل منجر می شد در نهایت امر استقلال دولت را مخدوش می کرد، آن را از ایجاد نهادهای لازم باز می داشت، و گاه به اضمحلال آن منجر می شد (در واقع، بسیاری از سلسله‌ها در ایران به دست قبایل از میان رفتند).

سران قبیله از راه کمک به دولت امکانات دسترسی آن را به مردم قبیله کنترل می کردند و در نهایت امر کار دفاع قبیله در برابر دولت را آسان تر می ساختند. اما در همان حال ارتباط سران قبیله با دولت باعث آن می شد که نفوذ دولت بر قبایل افزایش یابد و بر قدرتش افزوده شود^{۶۴} تا آنجا که بتواند

سران قبایل و حتی خود قبایل را از میان بردارد. برای مقاومت در برابر نفوذ یک دولت رو به گسترش، قبایل یا به ایجاد ساختارهایی شبه دولتی دست می‌زدند و یا شبکه‌ها و ساختارهایی را که دولت خطرناک می‌انگاشت حذف می‌کردند. سلاطین، به ویژه سلاطینی که خود تبار قبیله‌ای داشتند، به نوبه خود هنگامی که از امکانات مقابله مستقیم با خطر جوامع رو به رشد قبیله‌ای محروم بودند، به سران آن‌ها خودمختاری بیشتری ارائه می‌کردند. سران قبیله نیز، به عنوان عوامل دولت، خواسته یا ناخواسته سیاست‌هایی را در پیش می‌گرفتند که به تضعیف پایگاه بومی آن‌ها می‌انجامید. به عنوان نمونه، خان‌های بختیاری که از اوائل قرن بیستم به تدریج به مقامات عالی دولتی رسیدند دیگر سران قبیله‌ای شمرده نمی‌شدند. از همین رو، کنفدراسیون قبایل بختیاری از این زمان به بعد به عنوان یک مجموعه قبیله‌ای قدرتمند به حساب نیامد. موثرترین سران قبایل آن‌ها بودند که با آگاهی بر پیچیدگی‌ها و ظرایفی که در روابط میان دولت و قبیله وجود داشت به ایجاد تعادلی در آن موفق می‌شدند.

پانویس‌ها:

۱. این نوشته برگردان فارسی نسخه اصلاح شده فصلی است که از این نگارنده با عنوان:

"Tribes and the State in Nineteenth- and Twentieth-Century Iran," در کتاب زیر منتشر شده است:

Philip Khoury and J. Kostiner, eds., *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, 1990.

از مرکز نشر دانشگاه کالیفرنیا برای دادن اجازه استفاده از مطالب آن فصل در این نوشته سپاسگزارم. علی بنوعزیزی، جین بستور، جان باون، دوید ادواردز، جین گارنویت، و لئونارد هلنگات با پیشنهادهای سودمند خود در باره پیش نویس فصل یاد شده مرا یاری داده‌اند. آلبرت حورانی، ثدا اسکاکپول، ادسوند برک سوّم، و پل درش نیز از راهنمایی من در این مورد دریغ نکردند. اطلاعاتی که در این نوشته در باره جنوب غربی ایران و قشقایی‌ها آمده حاصل پژوهش‌های مردم‌شناسانه من در میان این قبایل (در سال‌های ۱۳۴۸-۱۳۵۰، ۱۳۵۶، ۱۳۵۸، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۳ و ۱۳۷۴)، بررسی آرشیوهای تاریخی در ایران و انگلیس و نیز پژوهش‌های متکی بر تاریخ شفاهی قشقایی‌های در تبعید است.

۲. برای منابع بیشتر ن. ک. به:

Lois Beck, *The Qashqa' i of Iran*, New Haven, 1986, pp. 5-21; Richard Tapper, "Introduction," in Richard Tapper, ed., *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London, 1983, and _____, "Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribes and State Formation in the Middle East," in Philip Khoury and J. Kostiner, eds., *Tribes and State Formation in the Middle East*; and Gene Garthwaite, *Khans and Shahs: A Documentary Analysis of the Bakhtiyari in Iran*, Cambridge,

1983.

۳. به عنوان نمونه ن. ک. به:

Dale Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach*, second edition, Englewood Cliffs, N. J., 1989, pp. 126-150; and Talal Asad, "Political Inequality in the Kababish Tribe," in Ian Cunnison and Wendy James, eds., *Studies in Sudanese Ethnography*, New York, 1972, p. 128.

۴. ن. ک. به:

Richard Tapper, "Ethnicity, Order and Meaning in the Anthropology of Iran and Afghanistan," in Jean-Pierre Digard, ed., *Le Fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris, 1988, p. 26.

۵. ن. ک. به:

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, 1983.

۶. ن. ک. به: I. M. Khazanov, *Nomads and the Outside World*, Cambridge, 1984, p. 269.

۷. توماس بارفیلد به دو نوع سنت فرهنگی قبیله ای که هر کدام منبع ساختار سیاسی خاصی است اشاره می کند: سنت خانوادگی و مساوات گرا در جوامع عربستان و شمال آفریقا و سنت کنفدراسیونی قبایل ترک و مغول در امپراطوری های فلات ایران و آسیای صغیر. از آن جا که این دو نوع سنت های قبیله ای (و بسیاری از انواع دیگر آن) در هر دو ناحیه وجود داشته اند، ایده یک طیف گسترده مناسب تر از شماری محدود و مشخص از این انواع به نظر می رسد:

Thomas Barfield, "Tribes and State Relations: The Inner Asian Perspective," in Philip Khoury and J. Kostiner, eds., *Tribes and State Formation in the Middle East*, and _____, *The Nomadic Alternative*, Englewood Cliffs, 1993.

۸. برای مثال، دوران زندیه (۱۷۵۰-۱۷۸۹ م). در مورد یمن ن. ک. به:

Paul Dresch, "Imams and Tribes: The Writing and Acting of History in Upper Yemen," in Philip Khoury and J. Kostiner, eds., *Tribes and State Formation in the Middle East*.

۹. ن. ک. به:

Nida Swidler, "The Political Structure of a Tribal Federation: The Brahui of Baluchistan," doctoral dissertation, Columbia University, 1969; and "The Development of the Kalat Khanate," in William Irons and Neville Dyson-Hudson, eds., *Perspectives on Nomadism*, Leiden, 1972; Fredrik Barth, *Political Leadership among Swat Pathans*, London School of Economics Monographs on Social Anthropology No. 19, London, 1959; and Miangul Jahanzeb, *The Last Wali of Swat: An Autobiography as Told to Fredrik Barth*, New York, 1985.

۱۰. ن. ک. به: Tapper, "Introduction," and "Anthropologists, Historians."

۱۱. ن. ک. به:

Ernest Gellner, "Tribalism and Social Change in North Africa," in William Lewis, ed., *French-Speaking Africa: The Search for Identity*, New York, 1965, p. 113.

۱۲. نوشته های زیر معرفت آیین پدید آمده اند:
John Woods, *The Aqqyunlu: Clan, Confederation, Empire*, Minneapolis, 1976, and Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington, 1983.
۱۳. ن. ک. به: Khazanov, *Nomads and the Outside World*, p. 105.
۱۴. ن. ک. به:
- Gerald Sider, "When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White Relations," *Comparative Studies in Society and History*, 29:1, 1987, pp. 20-21.
۱۵. ن. ک. به:
- Albert Hourani, "Conclusion: Tribes and States in Islamic History," in Philip Khoury and J. Kostiner, eds., *Tribes and State Formation in the Middle East*.
۱۶. برای آگاهی بیشتر در باره قبایل فرعی قشقایی ن. ک. به:
- Lois Beck, *Nomad: A Year in the Life of a Qashqa'i Tribesman in Iran*, Berkeley, 1991.
۱۷. ن. ک. به:
- Martin van Bruinessen, "Kurdish Tribes and the State of Iran: The Case of Simko's Revolt," in Richard Tapper, ed., *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London, 1983, p. 376.
۱۸. ن. ک. به: Asad, "Political Inequality," p. 137.
۱۹. ن. ک. به:
- Jane Bestor, "The Kurds of Iranian Baluchistan: A Regional Elite," master's thesis, McGill University, 1979, and *The Kurds of Iranian Baluchistan* (unpublished book manuscript); Garthwaite, *Khans and Shahs*; Martin van Bruinessen, "Agha, Shaikh and State: On the Social and Political Organization of Kurdistan," doctoral dissertation, Utrecht University, 1978; Brian Spooner, "Baluchistan," *Encyclopaedia Iranica*, Vol.3, Fascicle 6 (1988), pp. 598-632; and Beck, *The Qashqa'i*.
۲۰. ن. ک. به: Garthwaite, *Khans and Shahs*.
۲۱. ن. ک. به:
- Jean-Pierre Digard, *Techniques des nomades baxtyari d'Iran*, Cambridge, 1981, p. 213.
۲۲. ن. ک. به: Anderson, *Imagined Communities*.
۲۳. ن. ک. به:
- Richard Tapper, "Ethnicity, Order and Meaning in the Anthropology of Iran and Afghanistan," p. 28, and "History and Identity among the Shahsevan," *Iranian Studies*, 21: 3-4 (1988), pp. 84-108.
۲۴. ن. ک. به:
- Fredrik Barth, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamsch Confederacy*, London, 1961, pp. 52-53, passim.

۲۵. ن. ک. به: Daniel Bradburd, "Kinship and Contract: The Social Organization of the Komachi of Kerman, Iran," doctoral dissertation, City University of New York, 1979, pp. 147, 221; _____, *Ambiguous Relations: Kin, Class, and Conflict among Komachi Pastoralists*, Washington, 1990.
۲۶. ن. ک. به: Spooner, "Baluchistan," p. 607.
۲۷. همان، ص ۶۲۳.
۲۸. همان، ص. ۶۰۷.
۲۹. ن. ک. به: Ann K. S. Lambton, "Ilat," *The Encyclopedia of Islam*, second ed., vol. 3, Leiden, 1960, p. 1098.
۳۰. ن. ک. به: Ian Cunnison, *Baggara Arabs: Power and the Lineage in a Sudanese Nomad Tribe*, Oxford, 1966, p. 6.
۳۱. ن. ک. به: John Perry, "Forced Migration in Iran During the Seventeenth and Eighteenth Centuries," *Iranian Studies*, 8:4 (1975), pp. 199-215.
۳۲. حتی بخشی از تبار سلسله صفویه به قبایل ترکمن باز می گشت.
۳۳. ن. ک. به: Tapper, "Introduction," p. 45.
۳۴. ن. ک. به: Garthwaite, *Khans and Shahs*, p. 15.
۳۵. ن. ک. به: Richard Tapper, "Introduction," p. 49, and "The Tribes in Eighteenth- and Nineteenth Century-Iran," in Peter Avery, G. Hambly, and C. Melville, eds., *From Nadir Shah to the Islamic Republic*, Vol. 7, *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1991, pp. 537-538.
۳۶. در باره تأثیر استقرار رژیم جمهوری اسلامی بر مذهب روستاییان قبیله ای شیعی مذهب در جنوب غربی ایران ن. ک. به: Reinhold Loeffler, *Islam in Practice: Religious Beliefs in a Persian Village*, Albany, 1988.
۳۷. ن. ک. به: Ira Lapidus, "Tribes and State Formation in Islamic History," in Philip Khoury and J. Kostiner, eds. *Tribes and State Formation in the Middle East*; Akbar Ahmed and David Hart, eds., *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus*, London, 1984; and Lois Beck, "Islam in Tribal Societies," *Reviews in Anthropology*, 18:1 (1990), pp. 65-82.
۳۸. ن. ک. به: van Bruinessen, "Agha, Shaikh and State"
۳۹. ن. ک. به:
- Rostam Pourzal, "Ethnic Politics and Religious Change among Arab Iranians: A Case Study," unpublished manuscript, 1981.

- پورزاد بررسی های خود را در میان اعراب قبیله ای در سواحل خوزستان انجام داده است. در مورد اهمیت نقش سه مجتهد بویر احمدی در این زمینه ن. ک. به:
- G. Reza Fazel, "Tribes and State in Iran: From Pahlavi to Islamic Republic," in Haleh Afshar, ed., *Iran: A Revolution in Turmoil*, Albany, 1985, p. 91.
۴۰. در باره قبایل دوران قاجار می توان از مآخذ زیر نام برد:
- Lambton, "Ilal", F. Towfiq, "Ashayer," *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 2, Fascicle 7 (1987), pp. 707-724; Richard Tapper, *The King's Friends: A Social and Political History of the Shahsevan Tribes of Iran* (unpublished book manuscript), and "The Tribes"; Spooner, "Who Are the Baluch?" and "Baluchistan"; Garthwaite, *Khans and Shahs*; Pierre Oberling, *The Qashqa'i Nomads of Fars*, The Hague, 1974; and Beck, *The Qashqa'i*.
۴۱. از آنجا که بیشتر منابع همه قبایل را بیابان گرد می پندارند، احتمالاً قبایل اسکان یافته را در احصاء خود به شمار نیاورده اند وگرنه این رقم از این هم بیشتر می شد. به هر حال، در آغاز قرن بیستم شمار جمعیت قبیله ای به یک چهارم کل جمعیت ایران کاهش یافته بود. در این مورد ن. ک. به منابع یاد شده در: F. Towfiq, "Ashayer," pp. 709-712.
۴۲. ن. ک. به: Beck, *The Qashqa'i*, pp. 79-83.
۴۳. برای جزییات و منابع در این باره ن. ک. به: Beck, *The Qashqa'i*.
- قشقای نام یکی از خانواده های سرشناس محلی است و در اسناد تاریخی پیش از کریم خان زند نیز از آن یاد شده.
۴۴. در دیگر کشورهای خاورمیانه نیز رفتار دولت های خارجی با قبایل محلی رفتاری مشابه بود. در باره فرانسویان در سوریه ن. ک. به:
- Norman Lewis, *Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800-1980*, Cambridge, 1987; Philip Khoury, "The Tribal Shaykh, French Tribal Policy, and the Nationalist Movement in Syria Between Two World Wars," *Middle Eastern Studies*, 18:2 (1982), pp. 180-193.
- در مورد ایتالیا و لیبی ن. ک. به:
- Lisa Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980*, Princeton, 1986.
۴۵. نقش ایران و عراق، در دهه ۱۹۸۰، در تقویت قوی ترین سازمان سیاسی کردها، به زیان احزاب ضعیف تر، در سرزمین های یک دیگر، مشابه نقشی بود که دولت های خارجی و دولت مرکزی ایران در طول تاریخ برای تقویت برخی از جوامع قبیله ای و تضعیف یا از میان بردن برخی دیگر ایفا می کردند. در مورد نقش ایران و عراق در دهه اخیر ن. ک. به:
- Martin van Bruinessen, "The Kurds Between Iran and Iraq," *Middle East Report*, 16:4 (1986), pp. 26-27.
۴۶. تغییر نام برخی از قبایل شورشی سرکوب شده در دوره رضاشاه را باید بخشی از این فراگرد دانست. در بلوچستان، طایفه یار محمّدزای شاه نوازی و طایفه اسماعیل زای شاه بخش

نامیده شدند.

۴۷. برای آگاهی بیشتر در باره تأسیس دولت مدرن در ایران و ماهیت ناسیونالیسم ایرانی ن. ک. به:

Leonard Helfgott, "The Structural Foundations of the National Minority Problem in Revolutionary Iran," *Iranian Studies*, 13:1-4 (1980), pp. 195-214.

۴۸. ن. ک. به:

Nikki Keddie, "Religion, Ethnic Minorities, and the State in Iran: An Overview," in Ali Banuazizi and Myron Weiner, eds., *The State, Religion, and Ethnic Politics: Afghanistan, Iran, and Pakistan*, Syracuse, 1986, p. 158.

۴۹. جین بستور، که در سال ۱۳۵۵، به تحقیق در میان کردهای بلوچستان مشغول بود، می نویسد که در این ناحیه شخصاً هیچ نوع مخالفتی را با شاه مشاهده نکرده است. ساکنان روستای سنگان شرایط خود را در دوران شکوفایی اقتصادی کشور بهتر از پیش می دانستند و از درآمدهای تازه یافته برای تقویت مواضع خود در نواحی روستایی بهره می گرفتند. در اواخر سال ۱۳۵۷، قبایل بلوچ در زاهدان کوشیدند تا از پایین آمدن مجسمه های شاه به دست مردم شهر جلوگیری کنند. (مکاتبه شخصی، ۲۰ ژوئیه ۱۹۸۹).

۵۰. ن. ک. به: van Bruinessen, "The Kurds," p. 20.

۵۱. به اعتقاد ون برواینسن سنی بودن بیشتر کردها در واکنش آن ها نسبت به جمهوری اسلامی تأثیر چندانی نداشته (همان، ص ۱۹) و اختلافات سنی-شیعی سبب مخالفت آن ها با دولت نبوده است (همان، ص ۲۳). انا از نظر رهبران جمهوری اسلامی و به ویژه پاسداران انقلاب، که به مقابله با کردها اعزام شدند، این واقعیت که کردها سنی اند و نه شیعی خود انگیزه ای برای سرکوب کردن و کنترل آن ها بود.

۵۲. برای بررسی کوتاهی در باره فعالیت های ترکمن ها در سال های ۱۳۵۸-۱۳۶۱ ن. ک. به:

Haleh Afshar, "An Assessment of Agricultural Development Policies in Iran," in Haleh Afshar, ed., *Iran: A Revolution in Turmoil*, pp. 75-76.

۵۳. ن. ک. به: van Bruinessen, "The Kurds," p. 26.

۵۴. برای مورد یک روستا، ن. ک. به مقاله:

"Current Political Attitudes in an Iranian Village," *Iranian Studies*, 16:1-2 (1983) pp. 3-29.

برای بررسی تأثیر جمهوری اسلامی بر یک روستای قبیله نشین در جنوب غربی ایران، ن. ک. به: Loeffler, *Islam in Practice*, and Erika Friedl, *Women of Deh Koh: Lives in an Iranian Village*, Washington, D. C., 1989.

۵۵. ن. ک. به:

Shahrough Akhavi, "State Formation and Consolidation in Twentieth-Century Iran: The Reza Shah Period and the Islamic Republic," in Ali Banuazizi and Myron Weiner, eds., *The State, Religion, and Ethnic Politics*, pp. 212, 221.

۵۶. ن. ک. به: Afshar, "An Assessment of Agricultural Development Policies," p. 75.
۵۷. ن. ک. به:
- Selig Harrison, *In Afghanistan's Shadow: Baluch Nationalism and Soviet Temptations*, New York, 1981.
۵۸. اتحادهای کوتاه مدت و محدود میان سران گروه های قومی و قبیله ای به خروج غیر قانونی شهروندان ایرانی که خواستار یا مجبور به ترک کشور بوده اند کمک کرده است.
۵۹. برای بررسی در باره این گونه قبایل ن. ک. به:
- Malcolm Yapp, "Tribes and States in the Khyber, 1838-1842," in Richard Tapper, ed., *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, p. 186; and Tapper, "Introduction."
۶۰. ن. ک. به: Tapper, "Introduction," p. 75.
۶۱. بختیاری ها به دولت و به آن عده از سران بختیاری که وارد صحنه سیاست کشور شده بودند با تردید می نگریستند. در این مورد ن. ک. به:
- David Brooks, "The Enemy Within: Limitation on Leadership in the Bakhtiari," in Richard Tapper, ed., *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, p. 360.
- برای آگاهی از نظر اعضاء گروه قبیله ای خاص نسبت به دولت ن. ک. به:
- Beck, *Nomad*.
۶۲. ن. ک. به: Dresch, "Imams and Tribes," p. 277.
۶۳. برای استثنایی در این مورد ن. ک. به:
- John Perry, *Karim Khan Zand: A History of Iran, 1747-1779*, Chicago, 1979.
- سردرگمی در باره آن چه برخی از مؤلفین "دولت قبیله ای" می نامند ناشی از همین مسئله است. رئیس قبیله ای مانند کریم خان زند که به ایجاد دولت تازه ای در کشور دست می زند نه خودش یک رهبر قبیله ای است و نه دولتش یک دولت قبیله ای.
۶۴. ن. ک. به:
- Ernest Gellner, "The Tribal Society and Its Enemies," in Richard Tapper, ed., *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, p. 439.

فهرست

سال سیزدهم، شماره ۴

پاییز ۱۳۷۴

ویژه جامعه مدنی با همکاری فرهاد کاظمی

پیشگفتار

مقاله ها:

۴۲۹

مروری بر شرایط برپایی نظام سیاسی لیبرال در

۴۳۳

غلامرضا افخمی

در جامعه غیر لیبرال

۴۵۹

آن الیزابت مایر

حقوق اسلامی یا حقوق بشر: معضل ایران

۴۸۳

ژاله پیرنظر

چهره یهود در آثار سه نویسنده متجدد ایرانی

۵۰۳

امیراسمعیل عجمی

بنه در ساخت اجتماع روستایی ایران

۵۲۳

لوئیس بک

قبایل و جامعه مدنی

نقد و بررسی کتاب:

۵۵۷

حمید دباشی

افسانه های حشاشین (فرهاد دفتری)

۵۶۵

اصغر فتحی

جامعه های مسلمان در آمریکای شمالی (ایون حداد)

۵۶۹

احمد کاظمی موسوی

پیشوای الهی در شیعه اولیه (محمدعلی امیرمعزی)

۵۷۵

سید ولی رضا نصر

چند کتاب تازه در باره فرهنگ و سیاست در خاورمیانه

۵۸۰

غلامرضا افخمی

نقدی بر یک نقد

۵۸۴

کتاب ها و نشریات رسیده

۵۸۵

فهرست مقاله های سال سیزدهم

فشرده مقاله ها به انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم از جلد هفتم منتشر شد

Fascicle 3, Volume VII

دفاتر

۳، ۲، ۱

Fascicle 1 (Dārā(b) I - *Dasūr al-Afāzel*)

Fascicle 2 (*Dasūr al-Afāzel* - Dehqān I)

Fascicle 3 (Dehqān I - Deylam, John of)

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگدوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603

COSTA MESA, CA 92626

Tel: (714) 751-5252

Tel: (714) 751-4805

نقد و بررسی کتاب

حمید دباشی*

افسانه های حشاشین

Farhad Daftari,

The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis,

London & New York, I.B.Tauris, 1994.

از اواسط قرن ششم هجری به بعد افسانه های مربوط به حسن صباح و فرقه اسماعیلیه و فدائیان اسماعیلی در افواه رجال و بطون دفاتر تصاویر مخدوش و مذموم یک گروه افراطی خطرناک را در اذهان و افکار ترسیم کرده است که در آن فدائیان اسماعیلی خنجر به دست و مصمم، به اشاره داعیان و محتشمان قوم خویش، به مأموریت های خطرناک رفته و دشمنان سیاسی و عقیدتی خود را به طور فجیعی به قتل می‌رسانده اند. نظریه پرداز سیاسی برجسته قرون وسطای ایران، سیاستمدار نامی عصر سلجوق، خواجه نظام الملک طوسی شاید معروف ترین قربانی فدائیان اسماعیلی بوده است. فرقه اسماعیلیه شعبه ای معتبر و مهم از شعب مختلفه شیعه است که چه از جهت نظریات کلامی و فلسفی و چه از جهت تاریخ سیاسی و اجتماعی قرون وسطای ایران و دیگر جوامع همجوار نقشی

* استاد مطالعات ایران در دانشگاه کلمبیا.

بسیار اساسی و دیرپا داشته است. ناصر خسرو قبادیانی شاعر و فیلسوف طراز اول قرن چهارم یکی از برجسته ترین نظریه پردازان کلامی-فلسفی این فرقه شیعی بوده است. از نقش بسیار اساسی فرقه اسماعیلیه در تاریخ فکری و سیاسی قرون وسطی که بگذریم، پیرامون این شعبه از شیعه افسانه ها و اسطوره های عدیده ای از میانه قرن ششم هجری به بعد در اروپا شکل گرفته که حل و فصل و ریشه یابی آنها موضوع کتاب جدید فرهاد دفتری است.

دکتر دفتری در حال حاضر یکی از برجسته ترین تاریخ نگاران فرقه اسماعیلیه در جهان است. کتاب «تاریخ و عقاید اسماعیلیه» وی که در سال ۱۹۹۰ توسط شرکت انتشاراتی دانشگاه کمبریج چاپ و منتشر شد بی شک جامع ترین کتاب در این زمینه است. بسیاری از مقالات مربوط به فرقه اسماعیلیه در *دانشنامه ایرانیکا* نیز به قلم او است. اما موضوع کتاب «افسانه های حشاشین» تحلیل و تغییر و ردیابی اسطوره های مربوط به این فرقه در اروپاست. بر اساس تحقیق دفتری، از زمان جنگ های صلیبی به بعد افسانه های متعددی درباره فدائیان اسماعیلی در اروپای کاتولیک رایج و جاری بوده است. قلعه های افسانه ای اسماعیلیان در سوریه و ایران، رهبری مرموز و مخفیانه داعیان اسماعیلی، فرمانبرداری بی چون و چرا و کورکورانه، استفاده از حشیش و دیگر مواد مخدر برای ایجاد حالات خلسه، و مآلاً «در باغ سبز نشان دادن» به نشانه ای از بهشت، از جمله نکاتی است که همراه با آن قصه های مربوط به اسماعیلیان نزاری با آب و تاب تمام نقل شده است. مارکوپولی ونیزی، که از فرط دروغگوئی در بین هموطنانش به «مارکوی میلیونی» معروف است (زیرا در هر موردی علاقه به اشاره به رقم «میلیون» داشت)، بعدها قصه های منقول از صلیبیون را با آب و تاب بیشتری در سفرنامه معروف خود (که مدت ها در دربارهای اروپا برای تفریح و سرگرمی خوانده می شد) یاد کرده و از این طریق این افسانه ها در اروپا منتشر شده تا جایی که در حال حاضر در زبان های اروپائی صرف لغت «assassin» به معنی «قاتل» و «جانی» را ماخوذ از کلمه «حشیش» می دانند، یعنی ماده ای مخدر که از قرار این افسانه ها به فدائیان اسماعیلی می داده اند تا آنها را به باغ معروف حسن صباح ببرند و به آنها بگویند این بهشت است و اگر تو در راه اعتقادات جهاد کردی و گشته شدی به اینجا خواهی آمد.

دفتری ریشه های این افسانه ها را نه تنها در باورها و اعتقادات عوام اروپا که در آثار به اصطلاح «علمی» مستشرقین نیز ردیابی می کند و نشان می دهد چگونه شرق شناسانی نظیر برنارد لوئیس، مارشال هاجسون، و ساموئل استرن

عالم و عامداً اسماعیلیان نزاری را با لغت "assassin" معرفی می‌کرده‌اند، لغتی که امروزه قربابتی نزدیکی با لغت دیگر مورد علاقه روزنامه نگاران اروپائی و امریکائی در مورد مسلمانان یعنی "terrorist" دارد. جالب توجه است که برای "assassin" و "terrorist"، آن چنان که در زبان های اروپائی مورد استفاده است، در عربی و فارسی معادلی وجود ندارد. لغت "ارعابی" در عربی و "خرابکار" در فارسی لغات جدید الوضعی است که در واقع برای واژه "terrorist" ساخته شده است.

با احاطه کم نظیری هم به منابع اولیه اسماعیلیه و هم به آخرین تحقیقات در این زمینه دفتری در این کتاب نقاط تلاقی حقیقت و افسانه را به دقت و موشکافی نشان می‌دهد. ظاهراً بعد از افسانه ها و قصه های ناشی از جهل و تعصبی که اروپائیان کاتولیک در زمان جنگ های صلیبی درباره اسماعیلیه نزاری بهم می‌بافتند، مورخین مسیحی قرون وسطی و مآلاً مارکوپولو صور نهائی این قصه ها را به اولین نسل های مستشرقین سپردند. به گفته دفتری، سیلوستر دوساسی اولین مستشرفی است که در قرن نوزدهم این افسانه ها را منشاء روایت جدیدی می‌کند که از آن به بعد مبنای کار مستشرقین نسل های بعد می‌گردد. توجه سیلوستر دوساسی به تاریخ اسماعیلیه نزاری بیشتر به دلیل تحقیقات او پیرامون فرقه "دروز" در نواحی لبنان و سوریه بود. بعد از انقلاب فرانسه و همزمان با تحقق اهداف استعماری ناپلئون در آسیا و آفریقا، سیلوستر دوساسی در سال ۱۸۳۲ به عضویت لژیون دونور فرانسه درمی‌آید و در سال ۱۸۳۸ تحقیق مفصل دو جلدی او پیرامون فرقه "دروز" منتشر می‌شود. در مقدمه این تحقیق است که سیلوستر دوساسی تفصیل نظریات خود را پیرامون اسماعیلیه نزاری و یا به قول او و دیگر شرق شناسان "قاتلان حرفه ای" بیان می‌کند.

بر اساس تحقیقات دفتری، دونوع منبع غرض آلوده مبنای عقاید و نظریات سیلوستر دوساسی، یعنی اولین شرق شناسی که مهر تثبیت و تأیید بر کلمه "assassin" برای اسماعیلیه نزاری زد، شده است: یکی عقاید ضد اسماعیلی مورخین و متکلمین سنی مذهب نظیر ابن رزام و اخومحسن که توسط شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب النویری صاحب نهاییه الارب ضبط شده و دیگری اخبار و روایات صلیبیون که به مرور ایام در افواه رجال و بطون دفاتر حفظ شده است. طی بحث ریشه شناسی مبسوطی نیز سیلوستر دوساسی منشاء کلمه "assassin" را الفاظی نظیر "حشیش" و "حشیشیه" و "حشیشین" و "حشیشین" دانسته است. در ریشه یابی علل و سبب ساختن و پرداختن این اسطوره ها درباره اسماعیلیه،

دفتری در واقع دنبال کار جامع خود را پیرامون بازسازی تاریخ اسماعیلیه براساس منابع دست اول و کمتر مورد استناد گرفته است. به قول وی: «این‌که عالم عالیقدری نظیر سیلوستر دوساسی بدین سهولت در دام تأثیر دوجانبه تبلیغات ضد اسماعیلی مبلقان سنی و صلیبیون بیفتد یادآور مجددی است که چگونه اسماعیلیه تا همین اواخر، تقریباً به طور انحصاری براساس منابع جمع آوری و یا جعل شده توسط دشمنان و یا ناظران بی سواد، مورد مطالعه قرار گرفته اند.»

تحقیقات دفتری پیرامون ریشه یابی اسطوره های ساخته شده در باره فدائیان اسماعیلی در واقع نوعی "باستان شناسی" سیاسی-اجتماعی خلق اسطوره است. به قول هانس بلومنبرگ، نظریه پرداز برجسته اسطوره، خلق اسطوره ها ارتباطی ماهوی با عدم توانائی انسان در رویارویی با تشنّت واقعیت دارد. تقسیم دنیا و مافیها به تأثیرات ازلی و ابدی و نیروهای اهورائی و اهریمنی از قدیم ترین و بدیهی ترین طرق رویارویی با این تشنّت واقعیت است. قدر مسلم آنست که در محدوده فرهنگ ملل و نحل اسلامی فرقه اسماعیلیه جنبشی انقلابی و فراگیر بود که، با تعبیری خلاق از مقوله امامت در تشنّع، تاریخ قرون وسطی را شاهد یکی از عظیم ترین جنبش های انقلابی ساخت. متکلمین و نیز سیاستمداران اهل تسنن از شهاب الدین نویری گرفته تا امام محمد غزالی تا خواجه نظام الملک طوسی همگی با هراس و دلهره غیر قابل وصفی از این فرقه یاد کرده اند. توده های شهری و روستائی که در حکومت های فتودال عباسی و سلجوقی اثری از آثار وعده های اخوت و برابری صدر اسلام نمی دیدند به تدریج درقوالب عقاید مهدی گری منتظر ناجی رهایی بخشی بودند که از بند ظلم و جور حکام عرب و ترک و ایرانی آزادشان کند. جنبش اسماعیلیه در واقع ظهور سیاسی-اجتماعی این قبیل تالمات بود که در قوالب عقیدتی شیعه بروز می کرد. از این نظر جنبش انقلابی اسماعیلیه فرق فاحشی با جنبش های مشابهی که پیرامون شخصیت بارزی نظیر علی بن ابی طالب (ع)، حسین بن علی (ع) و یا زیدبن علی (ع) شکل گرفت نداشته است. فرق مختلفه تشنّع و خوارج به طور کلی تا جائی که به جنبش های قرامطه و اسماعیلیه برسد برآیند دو نیروی فکری و سیاسی بوده است که از سوئی توانائی های بالقوه عقیدتی مستتر در آیات و احادیث را به برخی نتیجه گیری های منطقی خود می کشاند و از سوی دیگر بازتاب ظلم و ستمی است که در واقع خمیر مایه اصلی تحرک تاریخ بوده است.

عکس العمل شدید مورخین و متکلمین و سیاستمداران فتودال عصر سلجوقی نسبت به اسماعیلیه و عقاید آنها در واقع منشعب از خلل و وقفه ای است که این

حرکت انقلابی در بدو امر چه از نظر سیاسی و چه از نظر فکری در بطن تفکر و تشکیلات سیاسی خلفای عباسی و سلاطین سلجوقی ایجاد کرده است. حرکت های انقلابی از این قبیل در واقع نوعی کاشتن تخم شک اند در دل خاکی که بارور نوعی تصور دیگرگونه از هستی می توانستی بود. صرف امکان این تصور دیگرگونه تصور حاکم را متزلزل و از حیطة اعتبار صرف و ثابت ساقط می کند. سقوط اعتبار صرف نیز به نوبه خود متضمن بهم پاشیدن اساس سیاسی- اجتماعی و نفس روایتی است که شالوده بی اعتبار و بی رویه هستی را اعتبار و انتظام می بخشد. همین معنی به طور اعلی پیرامون عکس العمل صلیبیون در مقابل مسلمانان به طور کلی و اسماعیلیه نزاری سوریه به طور اخص جاری است. تأثیر جنگ های صلیبی نه تنها در تاریخ نگاری اروپای فئودال که مآلاً در بطن فرهنگ و تصور خلاق اروپائیان راه یافت. در اپراهای روسینی ("Tancredi")، گلوک ("Armide")، هایدن ("Armida")، وردی ("I Lombardi") و بیر ("Euryanthe")، پیتنرتی ("Assassinio Nella Cattedrale") و دونی زتی ("Rosmunda d'Inghilterra")، به عنوان نمونه، تداوم این قبیل عواطف، خاطرات جنگ های صلیبی و تماس با اعراب و مسلمانان و فرقه اسماعیلیه در قالب گسترده تر هنرهای دراماتیک هم چنان ادامه دارد. در اپرای "Assassinio Nella Cattedrale" که پیتنرتی آنرا به اساس نمایشنامه ت. اس. الیوت "قتل در کاتدرال" در سال ۱۹۵۸ تنظیم کرد و در میلان به صحنه آورد کلمه "assassin" بار دیگر بایکی از مهم ترین اتفاقات زمان جنگ های صلیبی یعنی قتل سموئل بکت در کاتدرال کانتربری توسط چهار تن از فرماندهان هانری دوّم عجین گشت.

بنابراین با آنکه این جنبه موضوع چندان مورد توجه دفتری نبوده زیرا او بیشتر در پی ردیابی تصورات باطلی است که اروپائیان قرون وسطی و مآلاً معاصر درباره اسماعیلیه داشته اند، معیناً کتاب "افسانه های حشاشین" نمونه تحقیق دقیقی است پیرامون عملکرد اسطوره در شکل گیری تصورات تاریخی. قدر مسلم آنست که افسانه های مربوط به اسماعیلیه یکی از پُرشاخ و برگ ترین تخیلات تاریخی اروپای قرون وسطی است. ترس و وحشت از مسلمانان به طور کلی، خصومت های دامنه دار منشعب از جنگ های صلیبی، تشکیل دولت عثمانی به عنوان سرسخت ترین رقیب دول اروپائی، مجادله های مذهبی مسیحیت برعلیه همه مذاهب جهان از جمله اسلام (هم چنان که از کتاب "کمدی الهی" دانته به وضوح پیداست)، رقابت های سیاسی و اقتصادی متمرکز پیرامون

مدیترانه (به خصوص بین حکومت ونیز و امپراطوری عثمانی) از جمله علل عدیده ایست که به این قبیل تصورات دامن می‌زده است. به طور قطع این امر اتفاقی نبوده است که به قول دفتری صور نهائی افسانه های مربوط به اسماعیلیه را مارکوپولوی ونیزی رقم زده است. مقولات قدرت و نیز مبارزات سیاسی و اقتصادی در واقع دلایل زیر بنائی شکل‌گیری و اعتبار تدریجی این قبیل تصورات فرهنگی است. و نیز دقیقاً همین مقولات است که، در بدو شکل‌گیری پروژه "شرق شناسی"، شرق شناسان برجسته ای نظیر سیلوستر دوساسی را بر آن می‌دارد که مهر تأیید و تثبیت برتصورات قرون وسطی اروپائیان در باره اسماعیلیه بزنند. اهمیت کار دفتری در واقع بیشتر در همین نکته است که بدون وارد شدن در بحث‌های نظری پیرامون مقولات شکل‌گیری تصورات فرهنگی و بازسازی خلأ فرهنگ‌های متخاصم لایه های تو درتوی یکی از قدیم ترین و دیرپا ترین افسانه‌های مربوط به "شرق" را از هم باز می‌کند و ماهیت خیالی آنرا نشان می‌دهد. افسانه های مربوط به "سه یار دبستانی" (خواجه نظام الملک، خیتام، و حسن صباح)، که در واقع از طریق فیتزجرالد در اروپا عمر دوباره یافت، عمق اهمیت خیال پروری درباره "شرق" را در شکل‌گیری صرف ماهیت وجودی "غرب" نشان می‌دهد. رمانتیسم فیتزجرالد و ساختن و پرداختن "عمر خیام" و رباعیات او در واقع روی دیگر سکه عصر روشنگری در اروپاست که هرچه بیشتر خود را مرکز ثقل "عقل" و "پیشرفت" می‌پنداشت (پنداری که امروز تفکرات "فرامردن" از بیخ و بن باطل دانسته و محصول عوامل تاریخی مشخصی می‌داند). توجه ناگزیر دفتری به مقوله قدرت وی را به درستی به سوی جنگ های صلیبی هدایت کرده است، به سوی جنگ هائی که طی آن سربازان مسیحی به تحریک و تهیج پاپ رو به اورشلیم نهادند و در بازگشت ناقل بسیاری افسانه‌ها و قصه های پُر شاخ و برگ بودند تا اذهان منتظر و مشتاق خویشان و آشنایان خود را با آن سرگرم کنند. این سرگرمی، اما، صرفاً جنبه تفریح و تفتن نداشته است. ساختن و پرداختن این قبیل قصه‌ها از جمله مهم ترین ابزار فرهنگی برای شکل‌گیری هویت "خویش" و "دیگران" است. به همین جهت، مطالعه دقیق اسطوره "حشاشین"، آن چنان که در افواه رجال و بطون دفاتر اروپای قرون وسطی ساخته و پرداخته شده و شاخ و برگ یافته و بعدها نیز توسط مستشرقان طراز اولی نظیر سیلوستر دوساسی مهر تأیید گرفته، در واقع ردیابی نوعی «آسیب شناسی اجتماعی- روانی» (socio- psychopathology) واگیر است که تجزیه و تحلیل آن بیشتر ما را به احوال و افکار واضعان این اسطوره ها آگاه می

کند تا با دریافتی تاریخی از اوضاع و احوال فرقه اسماعیلیه. این نکته نه فقط درباره اسطوره‌های "حشاشین" که در واقع درباره کل پروژه "شرق شناسی" صادق است. اما درعین حال این اسطوره‌ها با شاخ و برگ و حشو و زوائدی که به تدریج یافته‌اند، همراه با داستان‌ها و حکایاتی که پیرامون حشیش و باغ بهشت و پیرمرد کوهستانی و مانند آن بافته شده‌اند، عمق و وسعت این نوع خیال پردازی‌ها را بیشتر و بهتر نشان می‌دهد.

نکته ای که دفتری در سراسر کتاب از آن بارها و با تعجب یاد می‌کند این است که چگونه «مطالعات دقیق علمی شرق شناسان» این قبیل اسطوره‌ها را نه فقط رد نکرده بلکه مورد تأیید و تأکید قرار داده است. نه فقط سیلوستر دوساسی بلکه نسل‌های مختلف شرق شناسان برجسته در واقع مهر تأیید "علمی" به این افسانه‌ها زده‌اند. البته در این مورد نیز مانند موارد مشابه بسیار دیگر کوچکترین جای تعجبی نیست چرا که هم‌چنان که افسانه‌های بافته شده در زمان جنگ‌های صلیبی و خیال‌پردازی‌های مارکوپولو ارتباطی مستقیم با فرهنگ جاری و معاصر خود و خصوصت طبیعی با فرهنگ اسلامی داشته، پروژه شرق شناسی نیز بالطبع از تاریخ معاصر اروپا، معادلات قدرت و روابط متخاصم فرهنگ‌ها جدائی ناپذیر است. پدیده‌های اهریمن‌سازی و اهریمن‌شناسی جزء لاینفک همه فرهنگ‌هاست. اتفاقاً شاید برجسته‌ترین جنبه مطالعه دفتری در این است که ردیابی افسانه‌های "حشاشین" را در آثار اروپائیان از عصر صلیبیون تا زمان حاضر به مطالعه مشابهی در آثار خود مسلمانان پیوند می‌دهد. خصوصت طبیعی مورخین فتودال و متکلمین و فقهای سنتی با شیعیان علی (ع) به طور کلی و با فرقه‌هائی انقلابی نظیر زیدیه و اسماعیلیه به طور اخص باعث جعل و ترویج بسیاری اکاذیب در باب آنها بوده است. استنباط مسلمانان سنتی از فرقه اسماعیلیه در واقع بسیار شبیه تلقی اروپای کاتولیک از کل مسلمانان است: نوعی ابتلا به بیماری اهریمن‌سازی و اهریمن‌شناسی که در واقع بیشتر مبین آسیب شناسی اجتماعی- روانی خود واضعان این اسطوره‌هاست تا بیان واقعیتی در باره موضوع و فرقه مورد بحث. ابوحامد غزالی و خواجه نظام الملک طوسی از مهم‌ترین دشمنان اسماعیلیه بودند که در نوشته‌های خود این فرقه را به انواع فسق و فجور متهم می‌سازند و در حق ایشان بی‌رحمانه‌ترین خشونت‌ها را جایز و واجب می‌دانند. قسمت عمده تبلیغات ناصر خسرو اسماعیلی در واقع در جهت رد تهمت‌های گوناگونی است که به این فرقه زده‌اند.

ولی درعین حال در تجزیه و تحلیل و ریشه‌یابی اسطوره‌های مربوط به

اسماعیلیه دفتري گهگاه چهره ای بسیار مظلوم از این فرقه ترسیم می کند که شاید قدری محتاج تعدیل باشد. قدر مسلم آن است که فرقه اسماعیلیه موجب حرکتی انقلابی در دو عرصه اعتقاد و سیاست قرون وسطای اسلام بوده است. اعتقاد راسخ به وجود امام معصوم، نظریه ای مبسوط پیرامون تأویل و تفسیر آیات و احادیث و نیز مبارزات تبلیغاتی و نظامی علیه کلام سنی و حکومت فتودال عباسی و سلجوقی از مشخصات عمده نهضت اسماعیلیه بوده است. سرکوبی شدید اسماعیلیه توسط دولت سلجوقی و نیز وجود رسالات عدیده برعلیه اصول اعتقادی این فرقه دلیل براین نیست که اسماعیلیه فی حد ذاته جنبش بنیانی و انقلابی در دو زمینه توأمان فکر و عمل نبوده و در پیش برد مقاصد خود به قاطع ترین وسائل خشونت متوسل نمی شده است. اتفاقاً وسعت و شدت عکس العمل دولت فتودال سلجوقی و نیز متکلمین سنی در برابر اسماعیلیه و انتساب آن به ملاحده و مزدکیه و غیره خود دلیل نفوذ کلام و قدرت نظامی این فرقه بوده است. ستون های قلعه الموت را فقط هلاکوی مغول توانست به لرزه درآورد. دانشمند، فیلسوف، متکلم، و سیاستمدار طراز اولی چون خواجه نصیرالدین طوسی یکی از پُربارترین ادوار حیات علمی خود را در خدمت اسماعیلیان گذراند. علی رغم انکار بعدی خود او و نیز عی رغم اصرار مورخین شیعه اثنی عشری، قدر مسلم آن است که در آثاری نظیر *اخلاق ناصری* و *تنبیه الاشراف* رد افکار اسماعیلی در آثار وی هویدا است. شاعر و فیلسوف طراز اولی نظیر ناصر خسرو قبادیانی شیفته و فدائی فرقه اسماعیلیه بود و تمامی استعداد و نبوغ کم نظیر خود را در شعر فارسی در خدمت این اعتقاد نهاد. علاوه براین کتاب هائی نظیر *خوان و اخوان* و *جامع الحکمتین*، نمونه اعلاي نثر و تفکر فلسفی در فارسی، نشانه های مسجّل تفکری فلسفی و منسجم در محدوده اعتقادی اسماعیلیه است. بنابراین چه از نظر سیاسی و چه از نظر اعتقادی شیعیان اسماعیلی معادل بسیار مقبولی در مقابل حکومت عباسیان و سلاجقه و فقه و کلام و فلسفه سنی به وجود آوردند. شدت مقابله سلاجقه و عباسیه و متکلمین و فقهای سنی با آنها هم از همین روست. بنابراین ترسیم چهره ای مظلوم و محروم از اسماعیلیه به صرف وجود برخی لطائلات افسانه ای درباره آنها شاید چندان مقرون به درک تاریخی از این حرکت انقلابی نباشد.

نکته قابل تأمل دیگر اصرار دفتري است بر وجود "متون واقعی اسماعیلی" (در مقابل افسانه های جعلی) و یا "ارزیابی واقعاً علمی اسماعیلیه" (در مقابل نوشته های مقرون به غرض). قدر مسلم آنست که نه فقط این نوشته دفتري بلکه

کتاب قبلی وی درباره تاریخ اسماعیلیه از جمله دقیق ترین، مستندترین و بی طرفانه ترین مطالعات ممکن درباره این فرقه است. ولی این واقعیت دلیل بر آن نیست که اسناد و مدارک و متون خود اسماعیلیه بری از نقطه نظر و یا ابعاد بارز تبلیغاتی باشد. هم چنان که دشمنان اسماعیلیه سعی در نابودی افکار و آثار آنان داشته اند، متکلمین و فلاسفه و مبلغین این فرقه نیز طبیعتاً در بیان همان افکار و اعتقادات راه مبالغه پیموده اند. در این مورد البته بین آثار اعتقادی و فلسفی اسماعیلیه و آثار تبلیغاتی آنان فرقی فاحش وجود دارد. با این همه، "متون واقعی اسماعیلی" همانقدر باید به محک نقد و شک سنجیده شود که آثار مخالفان و دشمنان آنان. همچنان است عبارت "ارزیابی واقعاً علمی اسماعیلیه".

باز هم باید تکرار کرد که مسلماً هیچ مورخی تاکنون به دقت و بی طرفی و انصاف دقتی به مطالعه اسماعیلیه و تاریخ آنان نپرداخته است. معهذاً کمتر چیزی در جهان کسل کننده تر از سیاهه بلند بالایی از «واقعیات» (facts) وجود دارد. معنی و اهمیت این «واقعیات» همواره درگرو نقطه نظر و جهت روایتی و یا به عبارت دقیق تر مبداء و معاد گفتاری مستتر در یک اثر است.

مطالعه این کتاب را به همه دانشجویان تاریخ قرون وسطی ایران و اسلام و نیز علاقمندان به نظریه های جاری پیرامون بازسازی خلاق فرهنگ ها توصیه می کنم.

اصغر فتحی*

جامعه های مسلمان در آمریکای شمالی

Yvonne Yazbek Haddad & Jane Idleman Smith (eds.),
Muslim Communities in North America,
 New York, State University of New York Press, 1944

این کتاب دارای بیست و دوگفتار درباره جامعه های مسلمان در آمریکای شمالی است. بیشتر نویسندگان این گفتارها که در رشته های گوناگون خبرگی دارند، پیرو دین اسلام نیستند. گفتارهای این کتاب به سه بخش تقسیم شده است:

* استاد جامعه شناسی در دانشگاه کالگری، کانادا.

باورهای ویژه گروه مورد مطالعه و چگونگی رهبری آن، تنوع گروه‌های مختلف مسلمان در شهرهای بزرگ ایالات متحده، و نقش بنیادهای دینی و مذهبی (مسجد و خانقاه) در زندگی روزانه مسلمانان و طرز برخورد آنها با جامعه میزبان. داستان آمریکائیان افریقائی نژاد هم که دین اسلام را پذیرفته اند در این کتاب آمده است.

به گفته گردآوردندگان کتاب، نخستین مسلمانان در آمریکای شمالی بیشتر توجه به پیدا کردن کسان هم زبان و هم نژاد با خود داشتند. سپس کم‌کم نیاز به محلی برای گردهم آتی پیدا کردند و از سال‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ به ساختن مسجد و خانقاه و اداره آن‌ها پرداختند. مهاجران مسلمانی که از دهه ۱۹۵۰ و پس از آن به آمریکای شمالی آمدند دلبستگی بیشتری به نژاد و ملیت خود داشتند و در نتیجه سازمان‌های اجتماعی که پدید آوردند بیشتر جنبه فرهنگی و سیاسی داشت تا دینی و مذهبی.

با دیگر شدن قانون مهاجرت در ایالات متحده در دهه ۱۹۶۰ کسان بسیاری از مسلمانان درس خوانده و خیره در رشته‌های گوناگون به این کشور آمدند. از سوی دیگر کشورهای ثروتمند مسلمان کمک‌های مالی بسیاری برای ساختمان بنیادهای دینی و مذهبی به آمریکای شمالی فرستادند تا آنجا که به عقیده گردآوردندگان کتاب امروز نزدیک به بیست و سه هزار مرکز و بنیاد اسلامی در آمریکای شمالی هست.

پس از ۱۹۵۰، با مهاجرت مسلمانان بیشتری از چهارسوی جهان، مردمی از نژادها و ملت‌های گوناگون به مسلمانان آمریکای شمالی افزوده شدند. این تغییرها موضوع اتحاد و یگانگی میان مسلمانان را در آمریکای شمالی پیچیده‌تر کرد. با آمدن دانشجویان بسیاری از کشورهای مسلمان از آغاز دهه ۱۹۶۰ به بعد، طرز دید اقلیت‌های مسلمان آمریکای شمالی هم دیگرگون شد و جنبه ضد غربی آن نیروی بیشتری یافت. این روند شکافی هم میان مسلمانانی که برای مدت درازی در آمریکا بودند و به راه و رسم آمریکائی خو گرفته بودند و دانشجویان متعصب تازه وارد پدید آورد. از سوی دیگر کشورهای ثروتمند مسلمان هم در عوض کمک‌های مالی خود خواهان نفوذ در زندگی و فعالیت‌های اقلیت‌های مسلمان آمریکای شمالی شدند.

به عقیده گردآوردندگان کتاب، رویهم رفته می‌توان گفت که اقلیت‌های مسلمان امروزی در آمریکای شمالی بیشتر خواهان پدید آوردن سازمان‌هایی برای گردآوردن هم‌نژادان و هم‌وطنان خود هستند و به اتحاد و یگانگی میان همه

مسلمانان که از کشورهای گوناگون به آمریکا آمده اند کمتر توجه دارند. نکته جالب دیگر که در این کتاب آمده رابطه مهاجران مسلمان با آمریکائیان افریقائی نژاد مسلمان است. با آن که در چند سال اخیر برخی از مسلمانان مهاجر از پاکستان به طوری جدی به تشویق آمریکائیان برای گرویدن به دین اسلام برخاسته اند، رویهم رفته مهاجران مسلمان و آمریکائیان افریقائی نژاد مسلمان با یکدیگر برخوردی شدید و مداوم ندارند. توجه آمریکائیان افریقائی نژاد مسلمان بیشتر معطوف به موضوع هائی مانند تبعیض نژادی و اقتصادی است. اما مسلمانان مهاجر بیشتر به سیاست دولت آمریکا درباره وطنشان متوجه اند. آمریکائیان افریقائی نژاد درباره رنگ پوست و نژاد بسیار حساس هستند. اما مهاجران مسلمان علاقه بیشتری به شباهت میان دین اسلام و مسیحی گری و یهودی گری و تساوی همه این کیش ها و نژادها دارند.

موضوع جالب دیگر رهبری دینی و مذهبی اقلیت های مسلمان در آمریکای شمالی است. تقریباً همه این رهبران دینی درس خوانده و تبعه کشورهای مسلمان اند و به رسم و روش های آمریکای شمالی آشنائی ندارند و از همین رو تعصب دینی و مذهبی بسیار از خود نشان می دهند که با طرز فکر مسلمانانی که سال های دراز در آمریکای شمالی بوده اند هم آهنگی ندارد، به ویژه که برخی از این رهبران با دریافت کمک های مالی از کشورهای مسلمان به ناچار به سیاست و دستورهای آن کشورها پای بندند.

دشواری دیگر جدائی میان مسلمانانی که پیش از ۱۹۵۰ به آمریکا آمده اند، از یک سو، و آنهایی که تازه مهاجرت کرده اند از سوی دیگر است. گروه نخستین بیشتر از طبقه های پائین و روستائی کشورهای مسلمان اند در حالی که مهاجران تازه وارد بیشتر درس خوانده و دارای شغل های پُردرآمد هستند و در نتیجه درباره مسئله هائی چون دین و مذهب دید دیگری دارند.

زندگی در آمریکای شمالی دگرگونی هائی هم در وضع اجتماعی اقلیت های مسلمان پدید آورده است. برای نمونه، بسیاری از زنان مسلمان در آمریکای شمالی نقش فعال تری در زندگی دارند تا زنان کشورهای مسلمان و در نتیجه در کارهای اجتماعی و اداری اقلیت های مسلمان رل مهم تری را بازی می کنند.

در گفتارهای این کتاب نکته های جالب دیگری هم آمده است مانند رابطه میان پیروان مذهب های سنی و شیعه و صوفی با یکدیگر، و یا مسلمانانی که به زبان ها و فرهنگ های گوناگون و متفاوت بستگی دارند. کشمکش میان پدران و مادران با فرزندان خودشان برای نگهداری راه و رسم و هویت اسلامی، و تبعیض

و بدبینی دیگر آمریکائیان درباره مسلمانان آمریکائی هم از موضوع‌های درخور توجه است. البته همه گفتارها در این کتاب یکسان نیستند و برخی به علت روش بررسی بهتر یا احاطه نویسنده به موضوع مورد مطالعه سودمند تر از برخی دیگر است.

نقص کتاب، به عقیده این نویسنده، در این جاست که گردآوردندگان آن مفهوم جامعه (community) را به معنی تازه آن در ذهن نداشته‌اند. برای روشن شدن موضوع باید گفت که این واژه به معنی کهنه خودشامل کسانی می‌شده است که در یک محل (و یا محله)، مانند چاله میدان تهران و یا حکم آوار تبریز، درکنار یکدیگر زندگی می‌کردند، با دیگر هم محله‌های خود همبستگی داشتند و از لحاظ دینی، نژادی و یا تعلقات اجتماعی و طبقاتی تقریباً یکسان بودند. اما امروز با پیدایش و نفوذ رسانه‌های ارتباطی همگانی این واژه معنای پهناتر پیدا کرده است. برای نمونه، هم‌جنس‌بازان شهر سانفرانسیسکو از راه روزنامه یا رسانه‌های دیگر با هم جنس‌بازان شهرهای دیگر در ایالات متحده و حتی اروپا و آسیا ارتباط دارند و نه تنها از حال و روز یکدیگر با خبراند بلکه توانائی این را پیدا کرده‌اند که برای رسیدن به خواست‌های اجتماعی و سیاسی خود با یکدیگر همکاری و هم‌فکری کنند. از همین رو، امروز واژه "جامعه" معنی پیشین خود را از دست داده است و دیگر بستگی به یک مکان جغرافیائی ندارد. اما در کتاب حاضر به این موضوع توجهی جدی نشده است.

درباره مسلمانان آمریکای شمالی هم باید گفت که این‌ها نه تنها با دیگر مسلمانان هم وطن خود که در همان شهر هستند آمیزش دارند بلکه به وارونه مهاجران پنجاه سال پیش و پیشتر از آن زمان، با سرزمینی که از آن مهاجرت کرده‌اند نیز از راه رسانه‌های همگانی در ارتباط مداوم‌اند. این ارتباط هم‌بستگی روانی و اجتماعی عرب‌های مسلمان را در کانادا با وطنشان استوارتر، و زبان مادری و باورهای دینی آن‌ها را پایدارتر می‌کند. به همین ترتیب کودکان این مهاجران نیز نه تنها با زبان پدران و مادران خود بلکه با موسیقی و آئین‌های مذهبی آنها آشناتر می‌شوند و در نتیجه فرهنگ نیاکان آنها در برابر فرهنگ جامعه میزبان چندان بی‌ریشه و عجیب نمی‌نماید.

نیروگرفتن فرهنگ مهاجران مسلمان عرب در کانادا از راه رسانه‌های همگانی این نتیجه را هم دارد که جامعه آمریکای شمالی چون گذشته نخواهد توانست این اقلیت را به آسانی در خود جذب و هضم کند.

۱. برای آگاهی بیشتر در این باره ن. ک. به:

James W. Carey, "Canadian Communication Theory: Extension and Interpretation of Harold Innis," in G.J. Robinson and D.I. Theal, eds., *Studies in Canadian Communication*, McGill University press, Toronto, 1975), pp. 27-59.

۲. درباره این بررسی ن. ک. به:

Asghar Fathi, "Mass Media and a Muslim Immigrant Community in Canada," in *Canadian Studies in Mass Communication*, Canadian Scholars press, Toronto, 1991, pp. 45-72.

احمد کاظمی موسوی *

پیشوای الهی در شیعه اولیه

Mohammad Ali Amir- Moezzi
The Divine Guide in Earby Shi'ism;
The Sources of Esotericism in Islam
 Trans. by David Streight
 Albany, State University of New York Press, 1994, 279 pp.

"امام" به مفهوم پیشوای از پیش تعیین شده الهی مهم‌ترین عنصر بحث در منابع حدیثی شیعه است. صرف نظر از انگیزه‌ها و عواملی که در نگارش این منابع مؤثر بوده‌اند، محتوای بحث درباره "راهنمای الهی" و "پیشوای کامل" که مجتهد به "عقل" و "علم" با مفاهیم ویژه باشد، موضوعی است که محمد علی امیر معزی به شناختن و بازگویی آن همت گماشته.

کتاب شامل پنج فصل و یک پیوست است. در فصل اول پس از مقدمه ای درباره اهمیت امام شناسی در شیعه، مؤلف عناصر امامت یعنی عقل، باطن و علم

* استاد حقوق در مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی در کوآلالمپور، مالزی.

را مورد بررسی قرار می دهد. در پایان این فصل مؤلف منابع حدیثی اولیه را که مستند و محور بحث در این کتاب است، بر می شمارد. این منابع در درجه اول عبارت اند از *بصائر الدرجات صفار قمی* (۲۹۵ هـ) *الکافی فی علم الدین کلینی رازی* (۳۲۹ هـ) *کتاب الفییه ابن ابی زینب نعمانی* (۳۴۵ هـ)، *من لایحضره الفقیه و کمال الدین ابن بابویه صدوق* (۳۸۱ هـ). فصل دوم به وجود ازلی امام اختصاص دارد و شامل این سرفصل هاست: عوالم پیش از این جهان، نورهدایت، معراج نور و پیدایش آدمی، بصیرت قلب، مفهوم ولایت. فصل سوم درباره وجود و حضور امام است و در زمینه زندگی سیاسی، علم لدنی، یک پارچگی، کرامت و قدرت اعجاز امام سخن رانده می شود. فصل چهارم عنوان «وجود فوق العاده امام» را به سر دارد و در آن از نظرگاههای شیعه درباره قدیم بودن علم امام، غیبت، جنبه های باطنی، بازگشت و قیام امام سخن گفته می شود. در فصل پنجم مؤلف نتیجه می گیرد که اصل امامت بر پایه دو محور می چرخد: اول عمودی که عبارت است از ظاهر/ باطن، نبی/ ولی، که در محمد (ص) و علی (ع) خلاصه می شوند. دوم افقی که شامل است بر امام/ عدوالامام، عقل/ جهل، اصحاب الیمین/ اصحاب الشمال، امامت نور/ امامت تاریکی و ولایت/ برایت. در پیوست کتاب که عنوان «پیامد غیبت: دین فردی و دین جمعی» را دارد، از گسترش اصول فقه و اجتهاد در دوران غیبت سخن گفته می شود.

نگارنده کتاب در رسیدن به هدف خود یعنی بازشناسی مفهوم امام در منابع حدیثی اولیه با دیدی پدیده شناسانه (Phenomenological) کاملاً موفق است و تقریباً کلیه منابع دست اول و دوم را در این زمینه دیده و از آن ها بهره گرفته است. البته شناختن مقام امام در تشیع ملازم است با شناخت عناصر و عوالمی چون نور، علم، عقل، عرش و کرسی، عالم الذر و أم الكتاب که مقام پیشوای الهی در آنها مفهوم درست خود را می یابد. امیر معزی در این زمینه ها اطلاعات سودمندی در اختیار خواننده می گذارد؛ ولی در باز پروردن بصیرتی که این آگاهی ها با خود دارند بطوری که خواهیم دید چنان که باید به نتیجه نرسیده است. وی کوشیده اطلاعات جسته گریخته موجود در منابع را بطور منظم در اختیار خواننده گذارد. دسته بندی او از جهان سایه ها (عالم الأظله) و عالم عهد و میثاق جالب است.

گفتنی است که نویسنده به هیچ روی خود را درگیر افکار اسماعیله که در بسیاری از زمینه های امام گرایی با اثنی عشریه آشخور مشترک دارد نمی کند؛ همانطور که خود را از امام گرایی های صوفیان شیعه چون عزیز نسفی،

عبدالرزاق کاشانی و حیدر آملی بدور نگه می‌دارد. همچنین نمی‌گذارد که نوشته‌های اخباریه (ملاحسن فیض کاشانی و محمدتقی مجلسی) بویژه شیخیه (شیخ احمد احسائی، سید کاظم رشتی و محمد کریم خان کرمانی) نقشی یا شرکتی در درک منابع حدیثی اولیه داشته باشند. پیداست که شیوه نگرش خاص مؤلف جای چندانی برای تاریخ‌نگری باقی نگذاشته است.

با این همه در فصل پیوست کتاب، مؤلف به بررسی تحول فقه به صورت پیامدی از غیبت امام می‌پردازد. می‌توان گفت که تقریباً کلیه مواد و منابع حدیثی مورد استناد مؤلف در فاصله بین غیبت امام (۲۶۰ هـ) و پیدایش مکتب اصولیه بغداد در آغاز قرن پنجم (حدود ۴۰۰ هـ) گردآوری شده‌اند. از این زمان است که عقل به معنای یک قوه عاصمه متعلق به امام تغییر مفهوم می‌دهد و مبدل به عقل استدلالی نزد فقها می‌شود. این کار ابتدا در نوشته‌های شیخ مفید (۴۱۳ هـ) منعکس می‌شود، سپس در تالیفات شیخ طوسی بطوری که مؤلف محترم اشاره کرده (ص ۱۳۴). به خصوص در *السواتر*، نوشته ابن ادریس حلی (۵۹۸ هـ)، تکامل می‌یابد. کاربرد عقل استدلالی در فقه خود به خود نوعی اجتهاد عملی است که فقهای اولیه بغداد (مثل شیخ مفید، شید مرتضی و شیخ طوسی) به علت ملازمه اجتهاد با قیاس در فقه اهل سنت از رسمیت دادن به آن خودداری می‌کنند. این محقق (نه علامه) حلی بود که در قرن هفتم هجری نخستین بار به اجتهاد عنوان فقهی داد و رسماً گفت که بیشتر مطالب فقه برخاسته از ملاحظات نظری (اجتهاد) است نه از صریح قرآن و حدیث.^۱ دادرسی و اجرای حدود شرعی را نیز از زمان شیخ مفید^۲ فقها خود به عهده گرفتند و با عباراتی چون *من له الحكم حقّ خود را برای قضاء و اجرای حدود تجویز کردند*. از زمان صفویه به خصوص در نوشته‌های شیخ علی‌گرکی (۹۴۰ هـ). همانطور که مؤلف اشاره کرده (ص ۱۳۵). این امر لحن روشن‌تری یافت.

در بخش دوم از فصل چهارم مؤلف زیر عنوان «امام و غیبتش: جنبه‌های باطنی» دامنه بحث را به چهار نفر «نواب خاص» می‌کشاند و مدعی قدرت ماورای طبیعی برای آنها می‌شود (ص ۱۱۱). صرف این ادعا آنقدر مهم نیست که زبان طعنه‌آمیزی که مؤلف برای موضع اصولی‌گری برخی از نویسندگان که به دنبال «امام دانشمند» اند به کار می‌برد. در این جااست که وی موضع سیاسی-اجتماعی برخی دیگر از نویسندگان معاصر را فاقد دید لازم برای درک علوم غیبی نواب خاص برآورد می‌کند. این ادعا این سؤال را در خواننده بر

می‌انگیزد که شیوه نگرش خود مؤلف چیست؟
 نوآب چهارگانه امام زمان طبق استفاد از مجموع منابع حدیثی نه تنها از قدرت فوق العاده ای برخوردار نبوده اند بلکه اصولاً در زمره فقیهان یا اولیاء الله به شمار نمی‌آمدند. نائب نخستین عثمان بن سعید که لقب "سنان" را نیز به دنبال دارد به اهل حرفه نزدیک تر به نظر می‌رسد تا اهل فقه و دانش. شیخ طوسی در کتاب الفییه از ممدوح علماء بودن وی بیشتر سخن می‌گوید^۱. تا کشف و کراماتی که نویسنده کتاب آن‌ها را به قدرت فوق طبیعی تعبیر می‌کند. سابقه تحصیلات فقهی دومین نائب، محمد بن عثمان، در همین منبع ذکر شده؛ ولی پیداست که اقتدارش بسته و برخاسته از توقیعاتی بوده که وظیفه حمل آنها را داشته نه از شخصیت و دانش او. انتخاب سومین نائب، حسین بن روح که به هوشیاری و امانت معروف بود، در حضور علمای شیعه اعلام گردید. طبق نوشته شیخ طوسی او کتابی به نام التادیب در فقه نوشت که برای تصحیح و اظهار نظر علمای شیعه به قم فرستاد. این علما کتاب را با تصحیحات جزئی مورد تأیید قرار دادند^۲. بدیهی است چنانچه این نائب خاص دارای قدرت فوق طبیعی بود نمی‌بایست کتابش را برای اصلاح نزد فقها بفرستد. مگر آنکه قدرت را بی رابطه با آگاهی و دانش، برخاسته از اموری دیگر بدانیم. در این صورت توضیح این امور مهم تر و ضرورتر از ذکر شئون خاص نوآب است. توضیحی درباره شیوه نگرش و معیار کار نویسنده در این مورد سودمند می‌بود.

درباره سومین نائب خاص، ما سخنان ابوسهل اسماعیل نویختی (۳۱۱هـ) رهبر علمای امامتیه بغداد و خویشاوند حسین بن روح را در برابر داریم. ابوسهل در جواب این سؤال که چرا او به سمت نائب امام تعیین نگردیده فقط بر امانت و رازداری حسین بن روح تکیه می‌کند و سخنی از قدرت فوق العاده نائب خاص به میان نمی‌آورد^۳. آخرین نائب خاص علی بن محمد سمری است که نه فقیه و نه حامل توقیعات چندانی بوده است. مهم‌ترین پیامش این توقیع معروف امام است که «در مورد حوادثی که پس از این پیش می‌آید به روایان حدیث ما مراجعه کنید.» مقاماتی که نویسنده در علوم غریبه برای نوآب خاصه بر می‌شمارد از طرف خود فقها و علمای علم الرجال بدین صورت عنوان نشده و یا مورد تأیید قرار نگرفته است. حداکثر آن چه فقها نوعاً راجع به نوآب خاصه گفته‌اند در نوشته یکی از فقیهان معاصر چنین منعکس شده است: «نظر به این که آنها دارای چنین مقام حساسی بوده‌اند، می‌باید با احتیاط و وظائف خود را انجام دهند، حتی در عصر خود درست شناخته نشدند. فی المثل نمی‌دانیم با این که آنها از

میان آن همه علما و محدثین و فقهای شیعه دارای چنین مقامی بوده اند چرا کتابی و اثری در فقه و حدیث به جای نگذاشتند، و آیا آنها اعلم علمای عصر بوده اند که به این مقام عالی نائل گشتند، یا دارای جنبه دیگری بودند که این افتخار را احراز کردند.» بطوری که می بینیم این مؤلف از علت و خصوصیتی که موجب انتخاب نواب خاصه برای چنین مقامی شده اظهار بی اطلاعی می کند. اگر بخواهیم مرزهای امام شناسی پس از غیبت را آنطور که آقای امیرمعزی می خواهد (ص ۱۱۲) باز تر کنیم، بایست ادامه ولایت را در اصل نیابت عامه علما بینیم نه نیابت خاصه چهار شخصیت مذکور. چون این علما بودند که نیابت خاص آنان را به رسمیت شناختند و از آخرین توفیق امام «ارجعوا الی زوایة حدیثنا» استنباط کردند که رجوع (بعدها مرجعیت) و تقلید (که بعداً ملازمه با مرجعیت یافت) و ولایت عامه (به خاطر چنین رجوع و تقلیدی) با فقهای امامیه است. البته موضع اصولی و اجتهادگرای مجتهدان در پیش برد این اصل مؤثر بوده است و هم آنان بودند که اصول علمیت و نیابت عامه را به صورت ارکان ولایت درآوردند؛ ولی این امر در اصل کاری به بینش اصولی یا اخباری ندارد. کما آن که سردمداران اخباری چون ملامحمد امین استرآبادی و شیخ یوسف بحرانی نیز از ولایت و نیابت سخن گفته اند.^۸

امیرمعزی در بحث باطنی گرایی و اصولی گری (ص ۱۳) اشاره به عدم ملازمه این دو با اخباریه و اصولیه می کند؛ با این همه از تلویحات کتاب درگوشه و کنار (ص ۱۱۱ و ۱۱۲) این طور برمی آید که اصولی گری را مانعی برای شناخته نشدن کامل سنت های غیبی (Occult Traditions) می داند. شکی نیست که در منابع حدیثی شیعه علوم غریبه و اعاجیب که رؤس آن را نویسنده برشمرده (صص ۱۶ و ۱۷)، به ائمه شیعه نسبت داده شده است. ولی این موجب نمی شود که علوم دقیقه و دانش شریعت (فقه) را در ائمه (ع) بیشتر و قوی تر بینیم. یعقوبی که یکی از علوی گرایان و موثق ترین مورخان ما در قرن سوم است از حضرت امام جعفر صادق به عنوان عالم به مفهوم فقیه و محدث یاد می کند و می گوید: «جعفر بن محمد بهترین زمان خود و عالم ترین شخص به دین خدا بود. در میان علما متداول بود که چیزی را از قول او نقل کنند و بگویند عالم به من چنین خبرداد.» در روایات صفار، گلینی و صدوق نیز ائمه در درجه اول به عنوان آگاهان در علم دین مطرح می شوند و نسبت اعاجیب و علوم غریبه در درجات بعدی اهمیت قرار دارد.

یکی از منابع اولیه که نویسندگان ترجمه فرانسه آن را نیز در دست داشته،

اوائل المقالات شیخ مفید است. به گمان نویسنده برخی از مطالب این کتاب بایست از موانع شناخت درست سنت های غیبی شیعه به شمار آید. شیخ در این کتاب با توجه به اخبار جاری زمانش اظهارنظر جالبی درباره علوم ائمه می کند و برآگاه بودن آنها از همه صنایع و السنه صحه نمی گذارد و می گوید:

این امر معتنع نیست ولی از جهت عقل و قیاس واجب نیست که امام آگاه از همه صنایع و السنه باشد. اخباری دایر برآشنایی خاندان پیامبر از این علوم از اشخاصی که پذیرفتن از آنها واجب است، به ما رسیده است. اگر این اخبار ثابت شوند، قطع بدان واجب می شود؛ ولی من در استفاده قطع از آن اخبار در این امر نظر دارم. خداوند راهگشای راه صواب است. دسته ای از امامیه علیه این قول من هستند. خاندان نوبخت (خدایشان بیخشد) مخالف این رای بوده اند و آن را عقلاً و قیاساً واجب دانسته اند...

می بینیم که شیخ مفید در اواخر قرن چهارم هجری اخبار منقول درخصوص علم ائمه را یکسره نپذیرفته است بلکه برای آن شرطی گذاشته که عبارت از حصول قطع باشد. افاده ظن یا قطع مثل اغلب مباحث علم اصول همواره از ابزار برآورد مطالب شرعی (اگر نگوییم ابزار نقد و تحلیل) زمان بوده است. اینک هزار سال پس از شیخ مفید ما در بازپردازی منابع اولیه نه تنها ذهن تحلیلی و روش تحقیق جاری زمان را به کار نمی گیریم؛ بلکه همان ابزار اصولی را نیز به کنار می گذاریم، و زبان سرزنش به اصولی گری و تاریخی نگری می گشاییم. این چه معیار فائقه ای است که در دید فراتاریخی و باطنی گرایی نهفته و مسائل را این چنین سهل و یک کاسه می کند؟ بی انصافی است اگر در میزان و گستره پژوهش آقای امیر معزی شک کنیم. درعین حال از واقع بینی به دور است اگر نگوییم که مرز اسطوره از حقیقت در کار ایشان قابل تشخیص نیست.

۱. ابو عبدالله محمد بن النعمان الشیخ المفید «مختصرالتذکره به اصول الفقه» منز الفوائد، قم، منشورات دارالذخائر، ۱۴۱۰ هـ، جلد ۲، صص ۲۳ و ۲۷ و ۲۸.
۲. نجم الدین جعفر بن حسن محقق حلّی، معارج الاصول، قم، آل البیت، ۱۴۰۳، صص ۱۷۹-۱۹۴.
۳. شیخ مفید، المقننه (تهران: چاپ سنگی، ۱۳۴۳ شمسی)، ص ۴۶ و ۱۲۹.
۴. شیخ طوسی، کتاب القیبه، قم مؤسسه معارف اسلامی، ۱۳۷۰ شمسی، صص ۳۵۳-۳۵۸.
۵. همان، صص ۳۷۱ و ۳۹۰.
۶. طوسی، کتاب القیبه، ص ۳۹۱.

۷. علی دوانی، *مفاخر اسلام*، مشهد، بنیاد فرهنگی امام رضا، ۱۳۶۰ شمسی، جلد ۱، ص، ۳۰۳.
۸. شیخ یوسف بحرانی، *العلائق النافرة، نجف، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۳۶ شمسی، جلد ۹، ص ۳۵۹.*
۹. شیخ مفید، *اوائل المقالات فی المذاهب المختارات*، تصحیح دکتر مهدی محقق، تهران، مطالعات اسلامی، ۱۳۷۲ شمسی، ص ۲۱.

سیدولی رضا نصر*

چند کتاب تازه در باره فرهنگ و سیاست در خاورمیانه

Serif Mardin, ed.,
Cultral Transitions in the Middle East,
 Leiden, E. J. Brill, 1994.

این کتاب مجموعه مقالاتی است به ویراستاری مورخ نامدار ترک، شریف مَرَدین. هدف کتاب بررسی تحولات معاصر فکری و فرهنگی در خاورمیانه است و نقطه تمرکز نویسندگان آن نقش روشنفکران در شکل‌گیری بحث‌ها و مجادله‌های فرهنگی و پی آمدهای آن. هریک از نوشته‌های کتاب معطوف به کشور و جامعه ای خاص است از جمله ایران، لبنان، مصر و ترکیه. سید قطب، حسن خَنَفی و شیخ کُشک، هرسه اهل مصر، و عبدالکریم سروش و رضا داوری از ایران در میان روشنفکران و صاحب نظران مورد بحث و بررسی در این کتاب اند.

یکی از دو مقاله مختص ایران، نوشته سعید امیرارجمند است که قبلاً در مأخذ دیگری نیز به چاپ رسیده و برندهٔ جایزه سال انجمن جامعه شناسان امریکا شده. امیر ارجمند در این نوشته به بررسی جامعی از قانون‌گذاری

* استاد علوم سیاسی در دانشگاه سن دیاگو.

در کشورهای اسلامی پرداخته و در مقایسه ای میان قوانین اساسی برخی از کشورهای اسلامی، از آن جمله قانون اساسی جمهوری اسلامی، به توضیح چگونگی برخورد عرف و سنت با تجدّد در این قوانین همت گماشته است.

مقاله دوم نوشته مهرزاد بروجردی است که ضمن توضیحاتی در باره اهمیت سیاسی آثار عبدالکریم سروش، به بررسی بحث های میان او و منتقدان و مخالفانش، از جمله رضا داوری، اختصاص دارد. در این بررسی، نویسنده بر این نکته تأکید می کند که این گونه بحث ها در ایران از تأثیر آراء و افکار برخی از متفکران غربی، چون کارل پوپر و مارتین هایدگر برکنار نیست و در واقع می توان مباحثه بین داوری و سروش بر سر مبانی فقهی و عقیدتی تشیع را به بحثی بین پوپر و هایدگر نزدیک دانست.

Ali Banuazizi and Myron Weiner, eds.,

The New Geopolitics of Central Asia and its Borderlands,

Bloomington, Indiana University Press, 1994.

این کتاب که مجموعه مقالاتی است درباره آسیای مرکزی و آذربایجان و قفقاز نتیجه کنفرانسی است که به همت ویراستاران آن، علی بنوعیزی و مایرن وینر در سال ۱۹۹۲ در دانشگاه ام. آی. تی. برگزار گردید. استقلال ناگهانی کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز روابط جغرافیائی و سیاسی منطقه، ارتباطات آن با کشورهای خاورمیانه و آسیای جنوبی از یکسو و غرب و روسیه از سوی دیگر را شکل جدیدی بخشیده است. مقالات این کتاب، که به قلم متخصصان و پژوهشگران غربی، ایرانی، ترک، پاکستانی و روسی نگاشته شده چگونگی این تحولات و فعل و انفعالات، مسائل ناشی از آن، عوامل مؤثر در آن و همچنین نقش رهبری سیاسی و عوامل مؤثر در ادامه تشریت و تنش در این منطقه را مورد بررسی قرار می دهند. روابط تاجکستان، آذربایجان و ازبکستان با همسایگانیشان، نقش اسلام در سیاست خارجی ازبکستان، اهداف و سیاست های ترکیه، ایران و پاکستان نسبت به کشورهای تازه استقلال یافته در این منطقه از جمله مقولات مشخص مورد بررسی در این مجموعه است.

John Calabrese,

Revolutionary Horizons: Regional Foreign poliny in Post- Khomeini Iran,
New York, St.Martin's Press, 1994

این کتاب شامل بررسی جامعی است از تحولات اخیر در سیاست منطقه ای ایران. نویسنده با استناد به منابع اولیه به برخورد میان بینش انقلابی و احتیاجات جغرافیائی-سیاسی ایران در قالب سیاست خارجی کشور اشاره می کند و سپس زیر و بم این سیاست را در برخورد ایران با شیخ نشینان خلیج فارس و کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز مورد بررسی قرار می دهد. نویسنده براین عقیده است که در ظرف پنج سال اخیر سیاست منطقه ای ایران به گونه ای روزافزون معرف ملاحظات جغرافیائی-سیاسی کشور بوده و تب انقلابی در اتخاذ سیاست ها و مواضع جمهوری اسلامی در منطقه اثری کم تر از گذشته داشته است. اعتقاد دیگر نویسنده این است که روابط ایران با ترکیه و پاکستان از یکسو و با کشورهای آسیای مرکزی و قفقاز از سوی دیگر، متأثر از منافع و رقابت های اقتصادی است و قراردادهای اخیر تجارתי میان این کشورها اشاره به روندهای آینده دارند. در این نوشته تحولات اقتصادی داخل ایران و پی آمدهای آن بر سیاست خارجی جمهوری اسلامی در منطقه نیز از نظر دور نمانده است.

* * *

Said Amir Arjomand, ed.,

The Political Dimensions of Religion,
Albany, N. Y., Suny Press, 1993

سعید امیر ارجمند که از جمله متخصصان برجسته در رشته مطالعات جامعه شناختی درباره تاریخ ادیان و نقش مذهب در تحولات اجتماعی و سیاسی است تاکنون به ویراستاری چند مجموعه در این باب همت گماشته. کتاب حاضر آخرین اثر وی در این مورد است. مجموعه مقالات قبلی نویسنده عمدتاً متمرکز بر نقش اسلام در سیاست بودند اما در این اثر وی برخورد مذهب و سیاست را هم از دیدی تئوریک و هم در چهارچوب فرهنگ ها و مذاهب مختلف (مذهب کاتولیک در امریکای جنوبی، لهستان و ویتنام، اسلام در پاکستان و ایران و مذهب

پروستان در امریکا) مورد بررسی قرار می‌دهد. مقالات کتاب به بحث در باره شیوه‌های مناسب برای درک چگونگی برخورد تحولات اجتماعی از یکسو و نظرگاههای انقلابی دین در مورد مسائل زنان، قانون‌گذاری، حقانیت سیاسی، و جامعه مدنی، از سوی دیگر نیز می‌پردازد. مقاله ویراستار کتاب در باره نقش اسلام در قانون‌گذاری در ایران و پاکستان است و مروری بر تاریخچه عقاید گوناگون پیرامون نقش مذهب در قوانین اساسی، همراه با اشاره‌هایی به نمونه‌های مشابه در جوامع غربی.

Barnett R. Rusin,

The Fragmentation of Afghanistan: State Formation and Collapse in the Intentional System,

New Haven, Yale University Press, 1995

جهاد علیه شوروی و جنگ داخلی که پس از خروج ارتش شوروی در افغانستان درگرفت موضوع کتاب‌ها و مقالات بسیار بوده است. بدون شک جهاد افغانستان را باید آغاز پایان امپراطوری شوروی و نظام کمونیست در آن کشور دانست. افزون بر این، جهاد افغانستان نمونه بارزی از مقاومت مسلحانه و موفق یک کشور جهان سومی در مقابل نیروهای اشغال‌گر خارجی، و صحنه همکاری دولت آمریکا و بنیادگرایان اسلامی بود. همه این ابعاد در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته است به اضافه اهمیت وقایع دهه گذشته برای اوضاع داخلی افغانستان که در آثار مشابه به آن کمتر توجه شده.

به عقیده نویسنده، که افغانستان را آئینه جهان می‌داند، تاریخ افغانستان شاهدهی بر چگونگی تولد و سقوط حکومت و حقانیت سیاسی در نظام معاصر بین‌المللی است. نویسنده چگونگی پیدایش حکومت مدرن در افغانستان را از قرن گذشته تا سال ۱۹۷۹ مورد بررسی قرار می‌دهد و چگونگی اعمال قدرت حکومت مرکزی بر گروه‌های عشیره‌ای و قبایل و مذاهب عدیده افغانستان را در دوران‌های گوناگون تشریح می‌کند و نقش عوامل خارجی را در تحکیم و یا تضعیف حکومت در افغانستان نیز روشن می‌سازد.

در بخش دوم کتاب نویسنده دلائل سقوط سلطنت در افغانستان، نضج

چپ‌گرایی و بالاخره کودتای کمونیستی در آن کشور را با توجه به تغییرات اساسی در ساختار جامعه افغانستان، رشد و گسترش کابل، تحولات ناشی از گسترش نظام آموزشی و بالاخره تغییر سیاست خارجی افغانستان، مطرح می‌کند. تاریخ افغانستان در دوران تسلط نظام کمونیستی، از زمان نورمحمد ترکی تا حمله شوروی، نیز بخشی از بررسی‌های کتاب است. توجه نویسنده در این بخش هم معطوف به توصیف فصلی مبهم از تاریخ افغانستان است و هم متمرکز بر دلائل فروپاشی حکومت کمونیستی در آن کشور. نویسنده همچنین به چگونگی شکل‌گیری نهضت ضد کمونیست در افغانستان می‌پردازد و تاریخچه یکایک احزاب و رهبران جهاد افغانستان، هویت ایلاتی و بومی آنان، و ماهیت احزاب شیعه را به تفصیل برمی‌رسد.

در فصل‌های گوناگون کتاب اشارات بسیاری نیز به نقش ایران در رویدادهای داخلی افغانستان به چشم می‌خورد. این کتاب برای پژوهشگران و دانشجویان تاریخ و حکومت افغانستان منبعی ارزنده و سودمند است.

نقدی بر نقد کتاب

پیرامون نقد کاوه احسانی بر کتاب
عمران خوزستان

کاوه احسانی، پژوهشگر جامعه شناسی و استادیار مدعو در دانشگاه ایلنوی، شیکاگو، در نقدی بر کتاب *عمران خوزستان* (تألیف انصاری، شهپیرزادی، احمدی، به ویراستاری غلامرضا افخمی، از انتشارات بنیاد مطالعات ایران، ۱۹۹۴)، اولین مجلد از «مجموعه توسعه و عمران، ۵۷-۱۳۲۰» (*ایران نامه*، سال سیزدهم، شماره ۳، صص ۴۰۳-۴۱۰) به مسائلی می‌پردازد که نگارنده نیز، به عنوان ویراستار مجموعه، هنگام تأمل در مقدمات این پروژه با آن‌ها روبرو بوده است. نقد آقای احسانی فرصتی به دست داد تا برخی از ضوابطی که در تهیه این مجموعه به کار رفته‌اند به اختصار توضیح شوند.

منتقد، پس از معرفی کتاب *عمران خوزستان*، و تأیید نکات مثبت آن، و توضیح اهمیت جهانی طرح دره تنسی (TVA) در آمریکا به مثابه الگوی راهنمای سازمان آب و برق خوزستان، به آنچه در کتاب نیامده می‌پردازد.

سؤال اصلی وی این است که چرا «کسانی که مسئول مستقیم عمران خوزستان بوده و سال‌ها آماج انتقادات و تعریف‌ها و تمجیدها قرار گرفته‌اند درباره استدلال‌ها و تحلیل‌های مشروع و منطقی این طرح‌ها به بیان نظرها و واکنش‌های خود» نپرداخته‌اند (ص ۴۰۷).

نگارنده این سطور، به عنوان ویراستار کتاب، لازم می‌داند به این نکته اساسی اشاره کند که هدف مجموعه توسعه و عمران ایران این نبوده (و احتمالاً نمی‌تواند باشد) که نویسندگان، که خود مسئول و دست‌اندرکار سازندگی بوده‌اند، از کار خود دفاع کنند، و یا در ارتباط با آن به تحلیل‌گری «عینی»

بنشینند؛ و یا درباره پیروزی و یا ناکامی برنامه ها و یا نظام در این دوران استدلال کنند. آن چه مطمح نظر بوده، بیان صادقانه تجربه آنها در دورانی است که مسئولیت برنامه خاصی را برعهده داشته اند. همانطور که در پیشگفتار کتاب *عمران خوزستان* نیز آمده، رهنمود «مجموعه توسعه و عمران ایران» این بوده که «مؤلفین آنچه را که خود می دانند و شخصاً شاهد بوده اند بنویسند. از این رو، در این کتاب تأکید بر ویژگی های سازمان آب و برق خوزستان است: این که چرا و چگونه تأسیس شد، ساخت و عملکردش چه بوده، رابطه اش با محیط اداری، سیاسی، و اقتصادی چگونه بوده، و چه کسانی برامکانات و نیز رفتارشان تأثیر گذاشته اند. وقایع آنطور که مشاهده شده اند گزارش شده اند و تا آنجا که ممکن است از ارزش داوری خودداری شده است.» *عمران خوزستان* (ص ۷) چارچوب و روش کار پروژه «مجموعه توسعه و عمران ایران» و به ویژه رهنمود مذکور در بالا نتیجه بررسی آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران و دیگر نوشته های مربوط به تاریخ شفاهی از سوئی و تبادل نظر با همکاران و دوستان دانشگاهی و پژوهشگر، و نیز دست اندرکاران سازندگی ایران، از سوی دیگر بوده است. در این بررسی مطالبی که آقای احسانی عنوان کرده اند همواره مدنظر و مورد مطالعه و بحث بوده اند. این مطالعات و بحث ها ما را به این نتیجه رهنمون شدند که طبیعت تاریخ شفاهی تنها به قاضی رفتن است، زیرا در هر مورد انسان ها الزاماً تجارب و برداشتهای شخصی خود را بیان می کنند، در حالی که عدالت معمولاً از رویارویی حریفان در محضر جامعه ای از هم سنخان به دست می آید. به همین دلیل "واقعیت"، و یا به عبارتی تاریخ، پویا است و با زمان و مکان متحول می شود. این شناخت ما را برآن داشت که این مجموعه را به عنوان "منبع اولیه" (primary source material) تلقی کنیم، براین اساس که اگر در بسیاری از زمینه های متنوع توسعه و عمران دست اندرکاران تجارب خود را بیان کنند، پژوهشگر آینده به فضائی دست می یابد که، ورای داده های آماری و یا داوری های صادره از پیروزی و یا شکست نهائی رژیم، او را به ویژگی های روابط انسانی، از آن جمله نیازمندی های قدرت، در سطح گسترده ای از روابط سیاسی و اداری رهنمون می شود. به عبارت دیگر، چیزی از مقوله فرهنگ اداری و سیاسی ایران، تبیین شده در قالب طبیعی زبان، به دست می آید. از این رو، ارزش کتاب *عمران خوزستان* تنها در این نیست که مسائل اداری، سیاسی و مالی طرح سازمان آب و برق خوزستان را بررسی می کند، و یا به دست اندرکاران و مسئولان این فرصت را می دهد که از کار خود دفاع کنند،

بلکه، عمدتاً در این است که تصویری زنده از فضای کار را در دسترس پژوهشگران حرفه ای قرار می دهد. از این روست که نقد کاوه احسانی بر کار ویراستار و مؤلفین خود نمایانگر توفیق نسبی کار آنهاست، چرا که اولین واکنش نوشتاری بر این فضا است.

منتقد در جریان توجیه ایراد اصلی خود مرتکب ارزش داوری هائی می شود که متأسفانه نقد وی را از حیطة تحلیل جامعه شناختی به درآورده و به فضای موضع گیری های ایدئولوژیک نزدیک تر می کند. اگرچه بسیاری از این ارزش داوری ها، از جمله نظرات وی درباره نتایج مترتب بر طرح های عمرانی در دوران پیش از انقلاب و بالاخره خود انقلاب ۱۳۵۷ (که گویا، به زعم منتقد، نتیجه اجرای طرح های مزبور بوده است) مستقیماً نه به کتاب عمران خوزستان مربوطند و نه به نویسندگان و ویراستار آن، با این همه، از آنجا که بررسی اجمالی برخی از آن ها احتمالاً به ویژگی های مجموعه توسعه و عمران شفافیت بیشتری می بخشد، نگارنده اشاره به آن ها را مفید می داند.

۱- شرکت های کشت و صنعت، شرکت های سهامی زراعی، و قطب های توسعه آب و خاک، که مورد اشاره منتقد است، با اهداف سازمان آب و برق خوزستان و نیز وظایف و مسئولیت های نویسندگان کتاب مربوط نبوده اند. بنابراین، نویسندگان نیز، به پیروی از روش کار و چار چوب برنامه "توسعه و عمران"، به این ساختارها، همانطور که به بسیاری دیگر از نمونه های مثبت و منفی توسعه و عمران، نپرداخته اند.

۲- نهادهائی که از آنها نام برده شد البته در فراشد توسعه روستاهای ایران نقشی اساسی داشته اند و در نتیجه ضروری است که سوابق تأسیس و ویژگی های استقرار آنها تبیین شود. مجموعه توسعه و عمران ایران محمل مناسبی برای طرح آنهاست و ما امیدواریم در آینده ای نزدیک، از طریق گفتگو با کسانی که دست اندرکار این طرح ها و دیگر پروژه های عمرانی بوده اند، به این مهم پردازیم.

۳- اعلام، «ورشکستگی نهائی» طرح عمران خوزستان همانقدر یک جانبه، ساده و از نظر تحلیلی مسأله انگیز است که اعلام پیروزی بی چون و چرای آن. این خود مویید درستی روشی است که تجربه را، بی ارزش داوری، در دسترس عموم قرار می دهد، و داوری های ادواری را به منتقدین و خبرگان علوم اجتماعی وامی گذارد.

عمران خوزستان به عنوان پروژه راهنمای (pilot project) مجموعه توسعه و عمران ایران است و طبیعتاً کمبودهای بسیاری دارد. به عنوان مثال، مؤلفین می‌بایستی بهتر معرفی می‌شدند و نیز، همانطور که آقای احسانی نیز اشاره کرده است، به برخی مسائل درونی و برونی طرح، بیشتر توجه می‌شد. مسئولیت این کمبودها تنها به عهده ویراستار است که امید دارد اقلأً برخی از آن‌ها را در مجلدات بعدی جبران کند.

غلامرضا افخمی

کتاب‌ها و نشریات رسیده

- محمود فلکی، نگاه‌ی به شعر نیمه، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۷۳.
- ایدیت وارتن، عصر بی گناهی، ترجمه مینو مشیری، تهران، نشر فاخته، ۱۳۷۸.

* * *

- مهرگان، شماره ۲، سال چهارم، تابستان ۱۳۷۴، واشنگتن.
- روزگار نو، سال چهاردهم، شماره ۱۶۳، شهریور ۱۳۷۴، پاریس.
- صور اسرافیل، شماره ۲، سال اول، مهر و آبان ۱۳۷۴، پاریس.
- فرزانه، ویژه مطالعات و تحقیقات مسائل زنان، شماره ۵، دوره دوم، زمستان ۱۳۷۳، بهار ۱۳۷۴، تهران.
- ککک، شماره ۶۵، مرداد ۱۳۷۴، تهران.
- پیر، سال دهم، شماره مسلسل ۱۱۷، مهر ماه ۱۳۷۴، واشنگتن.
- نامه فرهنگ، شماره مسلسل ۱۷، سال چهارم، بهار ۱۳۷۴، تهران.
- نامه فرهنگستان، شماره اول، سال اول، بهار ۱۳۷۴، تهران.
- علم و جامعه، سال شانزدهم، شماره ۱۳۱، شهریور ماه ۱۳۷۴، واشنگتن.
- صوفی، شماره ۲۸، پاییز ۱۳۷۴، لندن.

* * *

- Jillian Schwedler, ed., *Toward Civil Society in the Middle East? A Primer*, London, Lynne Rienner, 1995

- William L. Hanaway and Brian Spooner, *Reading Nasta'liq; Persian and Urdu Hands From 1500 to the Present*, Costa Mesa, , Mazda Publishers, 1995./

فهرست سال سیزدهم

زمستان ۱۳۷۳، بهار، تابستان و پائیز ۱۳۷۴

نام نویسندگان و عنوان نوشته ها:

- آموزگار، جهانگیر: اقتصاد ایران برسر دوراهی ۲۲۹
- افخمی، غلامرضا: مروری بر شرایط برپایی نظام لیبرال در جامعه غیر لیبرال ۴۳۳
- امیراحمدی، هوشنگ: ارزیابی عملکرد برنامه اول و چالش‌های برنامه دوم ۷
- بک، لویس: قبایل و جامعه مدنی ۵۲۳
- پارسی نژاد، ایرج: میرزافتحعلی آخوندزاده: بنیانگذار نقدادبی در ایران ۳۰۱
- پیرونظر، زاله: چهره یهود در آثار سه تن از نویسندگان متجدد ایران ۴۸۳
- سیوری، راجر: تحلیلی از تاریخ و تاریخ نگاری دوران صفویه ۲۷۷
- صالحی اصفهانی، جواد: نفت و گاز پس از انقلاب ۱۱۹
- طباطبائی، حمید و مهران، فرهاد: جمعیت، کار و مسئله اشتغال ۲۰۹
- عجمی، امیراسمعیل: بنه در ساحت اجتماع روستایی ۵۰۳
- مینا، پرویز: ایران و سازمان کشورهای صادرکننده نفت ۱۴۷
- مجد، محمد قلی: روندهای اخیر در کشاورزی ۱۹۱
- مدنی، امیرباقر: بخش خصوصی و سرمایه گذاری در ایران ۹۷
- محامدی، حمید: مروری بر آثار مهرداد بهار ۳۲۱
- مقدم، فاطمه: مسئله اشتغال زنان در جمهوری اسلامی ۳۴۹
- مایر، آن الیزابت: حقوق اسلامی یا حقوق بشر معضل ایران ۴۵۹
- نجم آبادی، فوخ: نقش صنعت در رشد اقتصادی ایران ۱۶۳
- نوشیروانی، وحید: سرنوشت برنامه تعدیل اقتصادی ۴۹

نقد و بررسی کتاب:

- ۵۶۹ امیرمعزی، محمدعلی: پیشوای الهی در شیعه اولیه (احمدکاظمی موسوی)
- ۴۰۳ انصاری، ع.، شه میرزادی، ح.، احمدی، ا.: عمران خوزستان (کاوه احسانی)
- ۴۰۱ ناکستون، ویلر: ادبیات کلاسیک ایران (محمد رضا قانون پرور)
- ۵۵۷ دفتری، فرهاد: افسانه های حشاشین (حمید دباشی)
- ۲۵۶ رجالی، داریوش: شکنجه و مدرنیته (پیمان وهاب زاده)
- ۶۵۶ حداد، ایوب: جامعه های مسلمان در آمریکای شمالی
- ۲۵۴ علم، مصطفی: نفت، قدرت و اصول (سیروس امیرمکری)
- ۴۱۰ ماسینیون، لویی، منصور حلاج (مهدی امین رضوی)
- ۳۸۷ مسکوب، شاهرخ و بنوعیزی، علی: درباره سیاست و اجتماع (حورا یآوری)

گزیده ها:

- ۳۷۲ صفا، ذبیح الله: اوضاع دینی ایران در دوران صفویه
- ۳۷۷ کسروی، احمد: تبار و کیش صفویان

فهرست

سال سیزدهم، شماره ۴

پاییز ۱۳۷۴

ویژه جامعه مدنی با همکاری فرهاد کاظمی

۴۲۹

پیشگفتار

مقاله ها:

- مروری بر شرایط برپایی نظام سیاسی لیبرال در
در جامعه غیر لیبرال
- ۴۳۳ غلامرضا افخمی
- حقوق اسلامی یا حقوق بشر: معضل ایران
- ۴۵۹ آن الیزابت مایر
- چهره یهود در آثار سه نویسنده متجدد ایرانی
- ۴۸۳ زاله پیرنظر
- بنه در ساخت اجتماع روستایی ایران
- ۵۰۳ امیراسمعیل عجمی
- قبایل و جامعه مدنی
- ۵۲۳ لوپس بک
- نقد و بررسی کتاب:
- افسانه های حشاشین (فرهاد دفتری)
- ۵۵۷ حمید دباشی
- جامعه های مسلمان در آمریکای شمالی (ایون حداد)
- ۵۶۵ اصغر فتحی
- پیشوای الهی در شیعه اولیه (محمدعلی امیرمعزی)
- ۵۶۹ احمد کاظمی موسوی
- چند کتاب تازه در باره فرهنگ و سیاست در خاورمیانه
- ۵۷۵ سید ولی رضا نصر
- نقدی بر یک نقد
- ۵۸۰ غلامرضا افخمی
- کتاب ها و نشریات رسیده
- ۵۸۴
- فهرست مقاله های سال سیزدهم
- ۵۸۵
- فشرده مقاله ها به انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم از جلد هفتم منتشر شد
Fascicle 3, Volume VII

دفتر

۳، ۲، ۱

Fascicle 1 (Dārā(b) I - *Dastūr al-Afāzel*)

Fascicle 2 (*Dastūr al-Afāzel* - Dehqān I)

Fascicle 3 (Dehqān I - Deylam, John of)

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگدوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603

COSTA MESA, CA 92626

Tel: (714) 751-5252

Tel: (714) 751-4805

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۱)

عمران خوزستان

عبدالرضا انصاری حسن شه میرزادی احمدعلی احمدی

ویراستار: غلامرضا افخمی



از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

scholars and other. Civil society refers to different kinds of autonomous groups and organizations that serve as buffers between individuals and the state. It also refers to certain attitudes and values. Tribes are interest groups par excellence; attention to them in the literature on civil society has been negligible to date.

In this essay, I analyze the characteristics of the tribes of Iran in the recent past and in the present and then outline the general history of their relationships with the Iranian state. I include a discussion of the impact of the Islamic Republic on tribal society. I provide examples from many tribes, particularly Qashqa'i, with whose history and society I am most familiar.

Some scholars note that civil society emerges where the state has voluntarily withdrawn. Other scholars, often with Iran or other Middle East countries in mind, note instead that civil society emerges where the state has failed. The analysis of this essay indicates that, in the case of the tribes of Iran is a good example of one type of civil society, then the relationship between the state and other dimensions of civil society would be more complex than simply the state's voluntary withdrawal or marked failure. The different components of civil society free the state from certain obligations and forms of control and offer benefits to their participants; these benefits, nonetheless, are often ones the state is unwilling or unable to deliver. The state may even try to suppress the activities of civil society. Just as tribes interrelate in complex ways with the state, so too do the other components of civil society. As with tribes and states, the relationship between civil society and states is dynamic and adaptable to changing circumstances.

The *Boneh* System In Iran's Rural Society

Amir Ismail Ajami

The article focuses on the structure and functions of the traditional group farming system (*boneh*) and its contribution to the development of civil society in rural Iran. Through an examination of a number of case studies dealing with various types of *boneh*, the writer argues that the absentee landowners and/or their agents have generally played a significant role in the development, management and control of the *boneh* system. This point was particularly underlined in the rapid fragmentation and disintegration of the *boneh* following the implementation of the 1960's land reform which led to a drastic decline of the landowner's power and managerial control in the village communities.

The *boneh* system, therefore, can not be viewed as a purely voluntary institution that has been developed by the peasant farmers, mostly sharecroppers in an attempt to adapt to irrigation problems in arid and semi-arid regions. However, one should not underestimate its impact on the peasants' participation in the agricultural production and on rural social stratification. The analysis of group formation, organizational leaders, division of labor, and individual members' duties and privileges demonstrate that *boneh* contains certain structural and functional properties which can potentially contribute to the development of civil society in rural Iran under proper socio-political conditions.

Civil Society in Iran: The Case of the Tribes

Lois Beck

A discussion of tribal society in Iran relates well to the recent literature on civil society in the Middle East. When scholars list the kinds of associations that they include under the rubric of civil society, however, they usually neglect or ignore the role of tribes. When tribes are mentioned in the wider literature on Iran, they are often presented as elements of Iran's premodern, traditional history or as anachronisms, disappearing or soon to disappear, in a modernizing nation-state. Tribes in my view are an excellent example of the networks of associations and organizations that are now of much interest to

The Image of the Iranian Jew in the Writings of Three Secular Modern Writers

Jaleh Pirnazar

The Iranian Jews, one of Iran's oldest religious minorities, have been either neglected, or generally portrayed as outcasts and misfits, in both classical and modern Persian literature. They have been otherwise depicted as the "other" in the process of defining the Iranian "self" image. The stereotyping of members of religious minorities, characteristic of the religious prejudices of the Iranian society informed works of a numbers of Iranian classical poets. In fact the image of the Jew in the traditional Persian literature was as a whole consistent with the social status of the Jewish minority in Islamic Iran. With the establishment of the Safavid dynasty, when Shi'ism became the official religion of the state, the non-muslim members of the society were regarded with greater contempt than ever before.

By the end of the 19th century, an new ideological tendency, that of nationalism tinged with an ethnic awareness of the pre-Islamic history of Iran, heightened the anti-Arab and indeed anti-semitic sentiments in Iran. Mirza Agha Khan Kirmani was the first secular and modernist Iranian writer to echo such sentiments. A generation later, Sadeq Hedayat expressed similar anti-semitic views in a number of his works where the Jews are stereotyped as the miser, the ugly, the non-Iranians forever engaged in conspiring against the Aryans. Similar portrayals are found in the works of Sadeq Chubak where the Jew, although no longer viewed in religious or racial terms, is nonetheless entitled no more than a negative image.

Thus, while the "self" and the "other" have been continuously reconstructed, redefined and re-examined, in Iranian society, the Iranian Jew has remained the subject of popular and literary contempt, and has been denied recognition as a fellow Iranian. Even in modern Persian literature, where the ideas of tolerance and human diversity seem to have taken root, the portrayal of the Jew has not gone beyond old stereotypes.

ends became more important than means, on one hand weakening the juridical dimension and on the other hand strengthening state's intervention in the realm of social justice. The trade-off between state's ability to promote justice and society's proclivity to control state in favor of powerful interests will have to be taken into account in any serious discussion of civil society in Iran. State's power will have to be humanized and controlled by an inscription of ethical values and control through countervailing power. To optimize liberal values, it is important to draw, whenever possible, on the accommodating organizational and ethical features of traditional culture, using "balance" as the operative formula and forging an "institutional" balancer as its guarantor.

Islamic Rights or Human Rights: An Iranian Dilemma

Ann Elizabeth Mayer

Iran has manifested ambivalence about how its Islamic ideology affects its adherence to international human rights law. Iran's 1979 constitution acknowledges human rights but imposes Islamic qualifications on these, setting the stage for collisions between two competing and incompatible systems of legitimacy: international law and Islamic law. Because the permissible scope of the Islamic qualifications on rights is left undefined, the qualifications leave the state free in practice to determine the scope of human rights. Iran has also joined Saudi Arabia in promoting the Cairo Declaration on Human Rights, which allows Islam to override rights in similar fashion. Iran's appeals to "Islam" to justify its rights violations are problematic, because the association of rights violations with its official Islam undermines the regime's sole basis of legitimacy.

Despite supporting distinctive Islamic approaches to human rights, Iran continues to pay tribute to the authority of international human rights in various ways, including trying to deny how Iranian policies and practices actually deviate from international norms. Iran has sought to disguise its persecutions of religious minorities and has also attempted to justify its treatment of women by arguing that Iranian laws enforce indigenous cultural norms. At the 1993 Human Rights Conference in Vienna, Iran adopted a nuanced position, officially accepting the universality of human rights while asserting that human rights concepts could be enriched by drawing from the experience of all cultures and the teachings of religion.

Iran remains torn between the conflicting demands of its Islamic ideology and its consciousness of the prestige of international human rights, and

Optimizing Liberal Values in a non-Liberal Society*

Gholam Reza Afkhami

The author suggests that as conceived in the West the idea of civil society probably obscures the practical means of achieving civil values in Iran. He derives his argument from a critique of the liberal foundation in the genealogy of civil society in the West; civil society in relation to power, democracy, and justice; asymmetries between Iran's political culture and civil society as projected in the liberal paradigm; and ways and means of optimizing liberal values in a society such as Iran, whose outlook is not (and probably cannot be) "liberal".

Historically, civil society evolved in the West on two elemental foundations: the primacy of society over polity and the ethics of individual rights. The first, theoretically exemplified by the Hobbesian and Lockean concepts of social contract, defines the limits of the sovereign's (state's) power and legitimacy and, consequently, the conditions of citizens' obligation to obey. The second is characterized by a move away from the primacy of law, whether given by God or by Caesar, to the precedence of right, meaning the individual's capacity to participate in the making of the law. Both elements are characteristically quiet on the subject of power relations within society, which is a matter of domination and subjugation. The legitimacy/obligation dimension is essentially juridical and the foundation of liberal constitutional democracy. The domination/subjugation dimension, on the other hand, is at the heart of the problem of justice. Since in constitutional democracies state is normally controlled by the dominant groups in society, there has always existed significant tension between liberal democracy and social justice.

In Iran, as in other "Third World" countries, the experience of colonialism not only disrupted the social balance but also reversed the relationship between society and polity. It fell on the state to change the society by defining the paths of development and parameters of justice. Consequently, *Abstracts prepared by authors.

Iran Review
Vol. XIII, No. 4
Fall 1992

IN THE EYE OF THE STORM

Women in Post-Revolutionary Iran

Edited by

MAHNAZ AFKHAMI and ERIKA FRIEDL



Syracuse University Press

1994

Contents

Iran Nameh
Vol. XIII , No 4.
Fall 1995

Special Issue On Civil Society in Iran

Guest Editor: **Farhad Kazemi**

Persian:

1

Articles

Book Reviews

English:

Optimizing Liberal Values in a non-Liberal Society

Gholam Reza Afkhami

Islamic Rights or Human Rights: An Iranian Dilemma

Ann Elizabeth Mayer

The Image of the Iranian Jew in the Writings of Three
Modern Writers

Jahleh Pirnazar

The *Boneh* System In Iran's Rural Society

Amir Ismail Ajami

Civil Society in Iran: The Case of the Tribes

Lois Beck