

بررسی جامعه‌شناختی تاریخی سازوکارهای مدیریت نزاع‌های ایلی - طایفه‌ای در جوامع روستایی ایران

طاها عشایری^۱، دکتر اسماعیل جهانی دولت‌آباد^۲ و الهام عباسی^۳

تاریخ وصول: ۹۵/۸/۱۶

تاریخ پذیرش: ۹۶/۸/۲۱

چکیده:

جوامع سنتی ایران، سازوکارهایی با سنخ متفاوتی برای حل بحران‌های اجتماعی (قتل، نزاع و اختلاف گروهی) تجربه کرده‌اند. پژوهش حاضر با رویکرد تاریخی - تحلیلی و با الهام از دیدگاه دورکیم (عدالت ترمیمی و کیفی)، به تحلیل سازوکارهای مدیریت نزاع و میزان انطباق و افتراق این سازوکار با دیدگاه دورکیمی، پرداخته است. نتایج نشان می‌دهد که چهار سنخ رویکرد عدالت ترمیمی (اصل اعتماد، گفتگو و مشارکت، میانجیگری و اصل آینده‌نگری) در سازوکارهای مدیریتی ایران قابل‌شناسایی است. اما اصل داوطلبانه بودن در سنخ سنتی نمود چندانی ندارد. به این معنی که جامعه سنتی ایران به سبب هنجار بودگی فرهنگ جمع‌گرایی (سلسله مراتبی)، غلبه وجدان جمعی، ساختار موزائیکی جوامع (قطاعی و کندویی) و بافت ناهمگون آن، بستر توسعه حقوق ترمیمی از نوع دورکیمی (جامعه مدرن مبتنی بر تقسیم‌کار) را نداشته است. این سنخ از جوامع، از مکانیسم خاصی در مدیریت نزاع ایلی - گروهی بهره برده که با گونه‌ای عدالت ترمیمی و کیفی بسیار متفاوت و متمایز هست؛ رویکردی که از ساختار سیاسی و اجتماعی - فرهنگی حاکم متأثر بوده و در قالب آیین‌های سنتی نمود اجتماعی یافته است.

مفاهیم کلیدی: مدیریت نزاع، جمع‌گرایی، نظام ایلی - طایفه‌ای، عدالت ترمیمی - کیفی

^۱ دانشجوی دکتری بررسی مسائل اجتماعی ایران، باشگاه پژوهشگران جوان و نخبگان، دانشگاه آزاد اسلامی

واحد اردبیل (نویسنده‌ی مسئول) t.ashayeri@gmail.com

^۲ استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه محقق اردبیلی sml.jahani@gmail.com

^۳ عضو هیأت علمی گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور تهران e_abbasi55@yahoo.com

مقدمه و بیان مسأله

جامعه‌ی ایرانی ساختاری با تنوع قومی است که تاریخ سیاسی آن به نقش فعال ایلات و قومیت‌ها گره خورده است (عادلی، ۱۳۹۲: ۱۹). چنین ساختاری، به همراه تنوع قومی، فرهنگ‌ها و آداب و رسوم متفاوت، خشک‌سالی، ناامنی غذایی، محوریت عصبیت اجتماعی و زندگی ایل‌نشینی و عدم مسئولیت حکومت مرکزی در گذشته تاریخی این مرز و بوم، در ظهور نزاع ایلی - طایفه‌ای، مؤثر بوده است، با این حال، از دل این تنوع اجتماعی، سازوکار درونی رفع مخاصمه و بازتولید گفتگوی هابرماسی، شکل گرفته است. نظام جغرافیایی متفاوت مبتنی بر سبک فرهنگی متمایز قومی، سازوکار مدیریتی عرفی، بومی و متمایزی را ایجاد نموده است. مدیریتی که به سبک و سیاق امپل دورکیم، با وجدان جمعی، انتقام، عدالت، عصبیت و همبستگی و گاهی مکافات اجتماعی همراه بوده است. پیوند خویشاوندی و غرور ایلی، اقدام متقابل به هنگام جریحه‌داری احساسات اجتماعی (دورکیم، ۱۳۹۲) را می‌طلبد و عصبیت خویشاوندی در این سنخ جوامع، معادل روح گروهی، روح جماعت یا روح جمعی و نیروی قربت خون، غرور ملی و نژادی تلقی می‌شد (وئوکی و نیک‌خلق، ۱۳۸۶: ۵۶). نزاع‌های گروهی - ایلی همراه همیشگی تاریخ جوامع سنتی و ایلی است. در جامعه‌ی روستایی ایران به سبب وسعت و پراکندگی جغرافیایی در طول تاریخ، درگیری و نزاع بین گروه‌ها و طوایف بر سر منابع کمیابی نظیر مراتع، آب و مسائل فرهنگی و اجتماعی بسیار اتفاق افتاده است که نمونه‌هایی از نزاع‌های دسته‌جمعی را می‌توان در «درگیری روستای کلاته خونی از توابع قوچان» و «روستای چنار شیخ از اسداباد همدان» (عبدی، ۱۳۶۷)، اختلاف ۳۰ ساله‌ی «روستای قشلاق زا خر با قره‌لر از توابع شهرستان مشگین‌شهر» (عشایری، ۱۳۹۵)، درگیری «عشایر بختیاری شهرستان ایذه» (ارجمندی و نوروزی، ۱۳۸۸) است. چنین ساختار اجتماعی، نزاع ایلی را بازتولید کرده و مشارکت گروهی آن را توسعه می‌داده است. از طرفی قدرت‌طلبی گروه‌ها، بیگانه‌هراسی، خودنمایی گروه، حس تلافی‌جویانه، ضعف بازدارندگی بیرونی و سرمایه‌ی اجتماعی محدودکننده و مسائل فرهنگی از قبیل عصبیت، ناموس‌پرستی، تضاد ارزشی و اعتقادی و ضعف بازدارندگی، بستر ظهور نزاع ایلی را دامن می‌زد (عشایری و ایمانی جاجرمی، ۱۳۹۲: ۲۴۴-۲۲۱). جامعه‌ی سنتی ایرانی، دارای مکانیسم بومی و خودجوش، جهت ایجاد عدالت ترمیمی و بازدارندگی اجتماعی در برابر نزاع ایلی بوده است. این سازوکارها در دوره‌ی سنتی و قبل از مدرن بیشتر به دست بزرگان ایل اجرا می‌شد و بعد از رخداد نوسازی، سازوکارهای سنتی و نیمه‌رسمی تضعیف و مکانیسم قانونی جایگزین گردید. اجتماع

گذشته در مسائل داخلی خود، آیین‌های بومی مبتنی بر نظام فرهنگی جغرافیایی را می‌طلبیدند تا با قواعد اجتماعی عرفی، پیوستگی مدنی و گفتگوی عمومی را حفظ نمایند. اختلاف مدیران (خوانین، کلانتر، دولت و کدخدا) بر سر قلمرو و مراتع، جابجایی سریع روش‌های حکمرانی، آشفتگی در مواجهه با مدرنیته، ساختار مکانیسم‌های عرفی - بومی را دچار فروپاشی نمود و به تبع آن سازوکارهای مواجهه با نزاع ایلی نیز تغییر یافت. بدین ترتیب، قبل از دوره قاجاریه، عرف و بوم‌محوری، ریش‌سفیدان و معتمدین محلی در ساختار قدرت، برجسته بودند. با توجه به ساختار متنوع خرده‌فرهنگی جامعه‌ی ایرانی، پیش از اینکه نظم داخلی بین روستاها با نهادهای قانونی مدیریت شود، راه‌حل‌های عرفی در مواجهه با اختلاف اندیشیده شده بود؛ اما از اواخر دوره قاجاریه و ورود مدرنیته، روند نظارت بر حل اختلافات بین اهالی تغییر یافته و سازوکارهای رسمی و نوینی مطرح گردید. این سازوکارها اغلب رویکرد دولتی داشتند، یعنی نهادهای دولتی، انتظامی و قضایی و در یک کلام «قانون»، از قبیل «خانه‌ی انصاف» و سایر نهادهای قضایی، در امور مربوط به مسائل امنیتی و قضائی در اجتماعات روستایی جای پا برای خود پیدا کرد. در دوره ارباب‌رعیتی، مکانیسم‌های نیمه‌رسمی از قبیل «مالک»، «کدخدا»، در جریان حل و فصل فعال شده و با پیروزی انقلاب اسلامی، مکانیسم‌های نوین مانند «مرکز قضائی و انتظامی»، «شورای اسلامی» و «شورای حل اختلاف»، مطرح شدند. بر این اساس، پژوهش حاضر، ضمن بررسی تاریخی سنخ‌های سازوکارهای مدیریت نزاع ایلی - طایفه‌ای در دو دوره تاریخی قبل و بعد از انقلاب در جامعه‌ی روستایی ایران، به تحلیل جامعه‌شناختی این سازوکارها و بررسی جایگاه آن در ارتباط با رویکردهای مختلف مقابله با جرم و نزاع پرداخته است و به این پرسش پاسخ می‌دهد که ۱- به لحاظ تاریخی گونه‌های سنخ مدیریتی در ایران کدام‌ها بوده‌اند، ۲- مکانیسم‌های مدیریت نزاع ایلی - طایفه‌ای چه تحولاتی را در فرایند تاریخی تجربه نموده و ۳- مطابق رویکرد تاریخی - جامعه‌شناختی، با کدام سنخ جامعه‌شناسی تطابق داشته و هم‌نوایی و عدم هم‌نوایی آن‌ها در چه عناصری هست؟

روش‌شناسی پژوهش

روش پژوهش حاضر مبتنی بر یک بینش و روش تاریخی است و از فنون تاریخی - جامعه‌شناختی در نقد سازوکارهای سنتی استفاده نموده است. بر این اساس در دو گام (الف) مطالعه‌ی تاریخی پدیده و (ب) مدل جامعه‌شناختی (سنخ آرمانی) انجام گرفته است.

الف) مطالعه تاریخی

در این بخش سعی شده با مراجعه به اسناد، منابع تاریخی، کتب و سایر منابع دست اول، به گردآوری اطلاعات در خصوص سازوکارهای مدیریت نزع در جوامع روستایی ایران در دوره تاریخی بعد از مشروطه تا امروز پرداخته شود. برای این منظور ابتدا فهرستی از منابع تاریخی مرتبط با موضوع تهیه شد (جدول ۱)؛ و در مرحله بعد به فیش برداری از متون یاد شده با محوریت موضوع مورد مطالعه اقدام گردید. شایان ذکر است در تهیه فیش‌ها از روش تخصیص زمانی نیز بهره گرفتیم، به این صورت که سعی شد محتوای فیش‌ها بر اساس نظم تاریخی مطالب مرتب شده و در نهایت روند تاریخی سازوکارهای مدیریت نزع در جامعه روستایی ایران نیز قابل استخراج باشد.

جدول ۱: فهرست منابع انتخاب شده جهت گردآوری اطلاعات تاریخی

عنوان پژوهش تاریخی - جامعه‌شناختی
عشایری (۱۳۹۵)، جامعه‌شناسی نزع و درگیری در استان اردبیل، تهران: مطالعات پژوهشگاه ناجا
نیازی و عشایری (۱۳۹۴)، نزع دسته‌جمعی در جوامع عشایری ایران، تهران: سخنوران
احمدی اوندی (۱۳۹۴)، مطالعه جامعه‌شناختی عوامل اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر نزع‌های دسته‌جمعی (شهرستان ایذه)، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
فرهمند (۱۳۹۰)، نگاهی به نهادهای مشابه شورای حل اختلاف قبل از انقلاب اسلامی ایران، ماهنامه‌ی دادرسی شماره‌ی ۸۶
بهروان (۱۳۹۰)، جامعه‌شناسی روستایی، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان
طالب (۱۳۸۹)، مدیریت روستایی در ایران، تهران: دانشگاه تهران: مؤسسه‌ی انتشارات تهران
ایمانی جاجرمی و عبدالمولی (۱۳۸۸)، بررسی تحولات مدیریت روستایی در ایران از مشروطیت تا زمان حاضر، فصلنامه‌ی راهبرد، سال هجدهم، شماره‌ی ۵۲
رکن‌الدین افتخاری و همکاران (۱۳۸۸)، ارزیابی نقش شورای حل اختلافات روستایی در امنیت قضایی روستاییان، مجله‌ی علوم اجتماعی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد
قاسمی و مروتی (۱۳۸۸)، همیاری سنتی ایلامیان، تهران: انتشارات دانشگاه ایلام
طالب و عنبری (۱۳۸۷)، ابعاد تغییر و توسعه در جامعه‌ی روستایی ایران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
طالب و بخشی‌زاده (۱۳۸۸)، سازمان‌های متولی توسعه‌ی روستایی در ایران، تهران، پیوند مهر: نهضت پویا
محمودی‌جانکی (۱۳۸۷)، زمینه‌های تاریخی - اجتماعی شکل‌گیری خانه‌ی انصاف و شورای داوری، مجله‌ی حقوقی شماره‌ی ۶۲
رکن‌الدین افتخاری و همکاران (۱۳۸۶)، نگرشی نو به مدیریت روستایی با تأکید بر نهادهای تأثیرگذار،

عنوان پژوهش تاریخی - جامعه‌شناختی
فصلنامه‌ی روستا و توسعه، شماره‌ی ۲
وثوقی و نیک‌خلق (۱۳۸۶)، مبانی جامعه‌شناسی، تهران: بهینه
حنیف (۱۳۸۶)، سور و سوگ در فرهنگ عامه‌ی لرستان و بختیاری، تهران: نشر دفتر پژوهش رادیو موسوی (۱۳۸۵)، شورا و مشارکت: شوراها‌ی اسلامی، تحقق آرمان جمهوری اسلامی، ماهنامه‌ی شهرداری، شماره‌ی ۷۴
نظری داشلی برون و همکاران (۱۳۸۴)، مردم‌شناسی ابیانه تهران: سازمان میراث فرهنگی و گردشگری، پژوهشکده‌ی مردم‌شناسی
صحراشکاف (۱۳۸۴)، قانون نانوشته‌ی قوم بختیاری: خین و چو، اهواز: نشر معتبر
ماسوری (۱۳۸۲)، خی صل، نامه‌ی انسان‌شناسی، دوره‌ی اول، شماره‌ی ۳
عباسی (۱۳۸۲)، افق‌هایی نوین عدالت ترمیمی، تهران: انتشارات دانشور
بهمن بیگی (۱۳۸۰)، عرف و عادات در قبایل فارس، تهران: بنگاه آذر
ازکیا (۱۳۷۴)، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی توسعه‌ی روستایی، تهران: انتشارات اطلاعات
افشار سیستانی (۱۳۷۳)، نگاهی به خوزستان، تهران: نشر هنر
عزیزی بنی‌طرف (۱۳۷۲)، قبایل و عشایر خوزستان، با نگاهی به آیین فصل، شعر، هنر و تاریخ، تهران: کیانی (۱۳۷۲)، سیه چادرها، شیراز: انتشارات کیان نشر
باقری (۱۳۷۱)، جامعه و حکومت در ایران، تهران: مرکز نشر بین‌الملل
صفی‌نژاد (۱۳۶۸)، عشایر مرکزی ایران، تهران: مؤسسه و انتشارات امیرکبیر
عبدی (۱۳۶۷)، مسائل اجتماعی قتل در ایران، تهران: جهاد دانشگاهی
شهبازی (۱۳۶۶)، ایل ناشناخته، تهران: نشر نی
سردار اسعد (۱۳۶۳)، تاریخ بختیاری، تهران: نشر یساولی
صفی‌نژاد (۱۳۴۵)، مونوگرافی ده طالب‌آباد، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی

ب) تحلیل جامعه‌شناختی

در این بخش جهت تحلیل جامعه‌شناختی از شیوه‌های مقابله با نزاع در جامعه‌ی روستایی ایران از سنخ نمونه‌های آرمانی استفاده می‌شود. به تعبیر وبر «یک نمونه‌ی آرمانی با تشدید یک‌جانبه‌ی یک یا چند دیدگاه و با ترکیب پدیده‌های عینی و منفردی ساخته می‌شود که در واقع بسیار پراکنده و جدا از هم هستند و کم و بیش حضور دارند و گهگاه غایب‌اند و بر حسب همان دیدگاه‌های یک‌جانبه تشدید شده، به صورت یک ساختار تحلیلی یکپارچه سامان می‌گیرند». نمونه‌ی آرمانی یک ساختار تحلیلی است که با آن می‌توان همانندی‌ها و انحراف‌ها را در موارد عینی تشخیص دهد. این مفهوم برای بررسی مقایسه‌ای یک روش بنیادی فراهم می‌سازد (کوزر، ۱۳۸۶).

بر این اساس، در مطالعه‌ی حاضر سعی شده تا با بررسی منابع مختلف، مدل‌های آرمانی دو رویکرد عدالت ترمیمی و عدالت کیفری را ساخته و سپس با مقایسه‌ی سازوکارهای مدیریت نزاع در جامعه‌ی روستایی ایران با این مدل‌ها میزان انطباق و افتراق این سازوکارها را با مدل‌های یاد شده مورد ارزیابی قرار بگیرند.

دیدگاه‌های نظری پژوهش

مسئله‌ی اصلی پژوهش، شیوه‌های برخورد با نزاع در اجتماعات ایلی - طایفه‌ای ایران است، یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این حوزه را امیل دورکیم، جامعه‌شناس فرانسوی، ارائه داده است. وی با ایجاد تمایز بین دو نوع حقوق، توضیح می‌دهد که جامعه را می‌توان بر اساس برخورداری آن از حقوق تنبیهی یا حقوق ترمیمی شناخت. همین تمایز و سنخ‌شناسی به نوعی مبنای شکل‌گیری رویکردی در حوزه‌ی جرم و آسیب‌های اجتماعی با عنوان «عدالت ترمیمی» یا «اجتماع‌محور»، معروف است که در مقابل «عدالت کیفری»، قرار می‌گیرد. بر این اساس، در نقد و بررسی ساز و کارهای سنتی، از این دو مفهوم استفاده شده است.

عدالت ترمیمی، رویکردی جامعه‌شناختی - فلسفی است که نوع دیگری از اندیشه و تفکر نسبت به جرم و عدالت کیفری را عرضه می‌کند. عدالت ترمیمی روش جدید اندیشیدن، هم درباره‌ی جرم و هم درباره‌ی چگونگی پاسخ به آن است. ظهور و پیدایش عدالت ترمیمی نتیجه‌ی یکی از تحولات به وجود آمده در نگرش به عدالت کیفری در رویکردی جرم‌شناسی و به‌طور کلی تحول در تفکر ناظر به جرم در دو دهه‌ی اخیر است. مطابق نظر برخی از نویسندگان عدالت ترمیمی از سال ۱۹۹۰ تاکنون به‌عنوان نهضتی اجتماعی جهت اصلاح و بازنگری نظام عدالت کیفری در آمده است (رایجیان، ۱۳۸۱: ۲۲). هاوارد زهر، با تأکید بر کارکرد عدالت ترمیمی، آن را این‌گونه تعریف می‌کند:

«عدالت ترمیمی فرآیندی است، برای درگیر نمودن کسانی که سهمی در یک جرم خاص دارند تا آنجا که امکان‌پذیر است تا به طریق جمعی نسبت به تعیین و توجه به صدمات و زیان‌ها و تعهدات جهت التیام و بهبود بخشیدن و راست گردانیدن امور، به اندازه‌ای که امکان‌پذیر است، اقدام نمایند» (زهر، ۱۳۸۳: ۶۲).

از آنجا که جرم موجب جریحه‌دار شدن وجدان جامعه می‌شود سازمان عدالت را بر آن می‌دارد تا آسیب‌های به وجود آمده را ترمیم کند و طرفین نیز مجاز به مشارکت در این فرآیند خواهند بود؛ بنابراین برنامه‌های عدالت ترمیمی، بزه‌دیده، بزه‌کار و دیگرانی که به

نحوی تحت تأثیر جرم واقع شده‌اند را قادر می‌سازد که در مقابله با جرم دخالت مستقیم داشته باشند. افراد یاد شده در مرکز فرآیند عدالت کیفری قرار می‌گیرند و هدف آن پاسخگویی بزهکار، بازسازی آسیب‌های وارد شده به بزه‌دیده و همیاری کامل بزه‌دیده، بزهکار و جامعه است. در واقع فرآیند دخالت تمام طرفین، شرط بنیادین دستیابی به برونداد اصلاح و آرامش است.

بر این اساس، عدالت ترمیمی از جهات متعددی با عدالت کیفری معاصر تفاوت دارد، نخست آنکه نگرش فراگیرتری به اعمال مجرمانه دارد، بیش از آنکه جرم را صرفاً عملی قانون‌شکنانه تلقی کند، به این موضوع می‌پردازد که بزهکاران به بزه‌دیدگان، جامعه و حتی خودشان لطمه می‌زنند. دوم آنکه افراد بیشتری را در فرآیند مقابله با جرم دخالت می‌دهد، علاوه بر بزهکار و دولت، بزه‌دیدگان و افراد جامعه نیز به همان میزان در جریان قرار می‌گیرند. در نهایت این سیستم، موفقیت را نیز به‌گونه‌ای دیگر ارزیابی می‌کند، بیش از اینکه به میزان مجازات تحمیل‌شده توجه کند، میزان آسیب‌های جبران شده و یا پیشگیری شده را می‌سنجد.

بنابراین، اهداف عدالت ترمیمی را به‌طور کلی می‌توان در چند مقوله خلاصه نمود:

۱) عدالت ترمیمی در صدد آن است آنچه نقض شده بهبود یابد و مهم‌ترین هدف در رویکرد ترمیمی توجه به نیازها و دل‌مشغولی‌های بزه‌دیده می‌باشد (غلامی، ۱۳۸۵: ۲۱).

۲) رویکرد ترمیمی در پی آن است که بزه‌دیده و بزهکار را به‌مثابه دو انسان صاحب کرامت پنداشته و ترس و دلهره را از بزه‌دیده برطرف سازد تا از بزه‌دیدگی ثانویه وی پیشگیری کند (رایت، ۱۳۸۴: ۲۵).

۳) از دیگر اهداف عدالت ترمیمی در مورد بزه‌دیدگان جبران خسارت آن‌هاست. نوع جرم ارتكابی مشخص آن است که بزه‌دیده به چه کمکی نیاز دارد (همان: ۵۷).

بزه‌دیده، بزهکار و گردهمایی‌های جامعه

دیدارهای میان بزه‌دیدگان، بزهکاران و اعضای متأثر اجتماع، روشی قابل توجه برای نشان دادن جنبه‌ی ارتباطی جرم و عدالت است. روش‌های سه‌گانه‌ای که در پی می‌آید به‌عنوان معیارهای اساسی عدالت ترمیمی پذیرفته شده‌اند. هر کدام از آن‌ها می‌تواند محدود به هر یک از طرفینی باشد که به‌طور داوطلبانه شرکت می‌جوید.

۱) میانجیگری کیفری: میانجیگری کیفری در واقع عنصر کلیدی رویکرد عدالت ترمیمی محسوب می‌شود. این مفهوم در دو معنی بکار می‌رود: یکی وساطت بین دو طرف

متخاصم به منظور عفو طرف متجاوز به وسیله‌ی قربانی یا زیان‌دیده یا به منظور رفع اختلاف و ایجاد صلح و سازش بین آن دو، دیگری، پایمردی و وساطت نزد حاکم (قاضی) به سود مجرم و گناهکار به منظور عفو بخشش خطای او یا تخفیف در مجازات وی) در زبان عرب، واژه‌ی (شفاعت) در معنای دوم میانجیگری بکار رفته است. این کلمه مأخوذ از (شفع) به معنای (جفت) است. گویی شفاعت‌کننده (شفیع) به وسیله‌ی قرار دادن حرمت و اعتبار خود نزد حاکم (مشفوع‌الیه) و قرار گرفتن در کنار شخص خاطی (مشفوع‌له) جفت او گشته، در صدد رهایی او از مجازاتی که در معرض آن قرار گرفته برمی‌آید. آنچه در دانشنامه‌ی جرم‌شناسی ذیل مدخل میانجیگری آمده این نهاد را نحوه‌ی دانسته است از انحراف نسبت به فرایند کیفری که ممکن است در هر مرحله‌ای از لحظه‌ای که جرمی اتفاق افتاده تا قبل از اینکه متهم در محضر دادگاه حاضر می‌شود، مورد استفاده قرار گیرد (نجفی ابرندآبادی و هاشم بیگی، ۱۳۷۷: ۱۴۱) ولیکن به نظر می‌رسد با توجه به هدف قضازدایی این مفهوم را تعمیم داده معنی آن را در محضر دادگاه و در هر مرحله‌ای، از لحظه‌ای که جرم اتفاق افتاده تا مرحله‌ی صدور حکم و اجرای آن مورد استفاده دانست. به‌طور کلی، میانجیگری روش یا آئین حل اختلافات است بدون دخالت دستگاه دادرسی. فرایندی که طی آن بر ضرورت مذاکره شرکت‌کنندگان با یکدیگر جهت حصول به یک توافق در خصوص دعوی مطروح تأکید و بر مبنای تصمیم‌سازی آزادانه و توأم با مشارکت طرفین نسبت به حل و فصل خصومت اقدام می‌شود.

میانجیگری، فرایند سه جانبه یا سه طرفه‌ای است که فارغ از تشریفات معمول در فرایند کیفری بر اساس توافق قبلی شاکی - بزده‌دیده و متهم - بزهدار با حضور شخص ثالثی به نام میانجی‌گر یا میانجی به منظور حل و فصل اختلاف‌ها و مسائل ناشی از ارتکاب جرم، آغاز می‌شود.

درباره‌ی انواع میانجی‌گری نظرهای مختلفی ابراز گردیده که با توجه به جمیع جهات می‌توان سه نوع میانجیگری را در سیاست جنایی از هم تفکیک کرد: ۱- میانجی‌گری جامعه‌ی، ۲- میانجی‌گری جامعه‌ی همراه با نظارت مقام قضایی، ۳- میانجی‌گری قضایی - پلیسی یا میانجی‌گری درون تشکیلاتی (نجفی ابرندآبادی و هاشم بیگی، ۱۳۷۷). ضرورت‌های توجیهی میانجی‌گری اندیشه‌ی قضازدایی از طریق احاله‌ی اختلافات ناشی از پدیده‌ی مجرمانه به میانجی‌گری و قبول نوعی کدخدا منشی در حل و فصل تنازعات فی‌مابین بزهدیده و بزهدار و جامعه، اهمیت و منزلت غیر قابل انکاری در ترسیم یک سیاست عدالت‌ترمیمی مشارکتی، انعطاف‌پذیر و کارآمد دارد.

این روش برای بزده‌دیده ذی‌نفع فرصتی را فراهم می‌سازد که بزهدکار خود را در شرایطی سالم ملاقات کند و با کمک یک میانجی آموزش دیده، به بحث درباره‌ی جرم بپردازد. روش میانجی‌گری اهداف ذیل را شامل می‌شود:

الف) بزده‌دیده اجازه می‌یابد با بزهدکار در زمینه‌ای داوطلبانه دیدار کند؛ ب) بزهدکار تشویق می‌شود که به مسئولیت ناشی از جرم و وارد ساختن آسیب واقف آید؛ ج) فرصتی فراهم می‌آید که بزده‌دیده و بزهدکار به برنامه‌ریزی برای جبران خسارت بپردازند.
۲) *گردهمایی گروه جامعه یا خانواده*: این روش، بزده‌دیده، بزهدکار و خانواده و دوستان طرفین را گرد هم می‌آورد تا در مورد جبران عواقب جرم تصمیم بگیرند. اهداف برگزاری گردهمایی‌ها عبارتند از:

الف) فراهم ساختن فرصتی برای بزده‌دیده جهت دخالت مستقیم در جریان مقابله با جرم؛ ب) افزایش آگاهی مجرم در مورد تأثیر رفتار مجرمانه او و احساس مسئولیت در قبال آن؛ ج) متعهد ساختن سیستم حمایت از بزهدکار برای اصلاح رفتار او؛ د) اجازه دادن به بزده‌دیده و بزهدکار برای برخورداری از حمایت جامعه.

۳) *مصالحه یا دایره‌های صدور احکام*: این روش برای ارتقای توافق و رضایت عام میان اعضای اجتماع، بزهدیدگان، بزهدکاران، حامیان طرفین، قضات، دادستان، گروه وکلا و پلیس طراحی شده و مبتنی است بر صدور حکم مناسب که به تمام نگرانی‌ها و مطالبات طرفین ذی‌نفع توجه داشته باشد. دوایر اهداف ذیل را دنبال می‌کنند:

الف) التیام بخشیدن به کسانی که به نوعی متأثر شده‌اند؛ ب) ایجاد امکان اصلاح در بزهدکار؛ ج) سهیم ساختن بزده‌دیده، بزهدکار، خانواده‌ها و اجتماع دریافتن راه حل سودمند؛ د) یافتن و شناسایی دلایل نهفته رفتار مجرمانه؛ ه) ایجاد یک احساس جمعی پیرامون ارزش‌های اجتماع (رایت و همکاران، ۱۳۸۴).

ترمیم آسیب حاصله از جرم

هر یک از فرآیندهای یاد شده با موافقت‌نامه‌ای در خصوص چگونگی جبران خسارت از سوی بزهدکار به پایان می‌رسند. جبران زیان وارد آمده مبلغی است که بزهدکار بابت زیان‌های مالی ناشی از جرم به بزده‌دیده پرداخت می‌کند. این عمل در یک دورنمای احیاگر به‌عنوان روشی برای پاسخگو نگه داشتن مجرمان به خاطر اعمال خلافشان انجام می‌گیرد و نیز به مثابه راهکاری برای ترمیم آسیب‌های وارد آمده به بزده‌دیده به شمار می‌رود. جبران

ضرر و زیان می‌تواند در هر کدام از روش‌های سه‌گانه یاد شده (میانجیگری، گردهمایی و دوایر) اتخاذ شود.

نگاهی تاریخی به سازوکارهای مقابله با نزاع در ایران

سازوکارهای مقابله و حل نزاع‌های دسته‌جمعی در اجتماعات روستایی ایران را در سه مقوله‌ی کلی، شامل سازوکارهای سنتی، مدرن و نیمه‌رسمی، می‌توان جای داد:

۱- سازوکارهای سنتی: این نوع سازوکار، آیین و تشریفات قانونی ندارد، بلکه بومی و محلی است و با مداخله‌ی خودانگیخته‌ی اشخاص ثالث برای حل و رفع خصومت انجام می‌شود.

۲- سازوکارهای مدرن: در سازوکار مدرن، نقش مردم و سنت‌ها (معمتدین و ریش‌سفیدان) و عرف کمرنگ‌تر شده و قوانین مکتوب و رسمی جایگزین آن‌ها شده است و این سازوکارها ضمانت اجرایی دارند.

۳- سازوکارهای نیمه رسمی: سازوکارهای نیمه رسمی با الهام از سنت ریش‌سفیدی و روش کدخدا منشی در اجتماعات روستایی به کار گرفته می‌شود و بین دو بخش سنتی و مدرن تبادل و همکاری وجود دارد.

بر همین اساس که در ادامه سعی کرده‌ایم مروری بر سازوکارهای مقابله با نزاع در جامعه‌ی روستایی ایران در دو دوره‌ی زمانی قبل و بعد از انقلاب و در قالب سه مقوله‌ی فوق، داشته باشیم.

۱- سازوکارهای حل منازعات قبل از انقلاب اسلامی

۱-۱- سازوکارهای سنتی

ریش‌سفیدان و معتمدین محلی: مؤلف کتاب زارع و مالک در ایران می‌نویسد: «تمامی ایل زیر فرمان یک ایلخان نیست. در مواقع لازم شیوخ و ریش‌سفیدها گرد هم می‌آیند و با هم مشورت می‌کنند و بر وفق نظر اشخاص بزرگ ایل و یا حتی افراد ساده ایلی نسبت به کارهایی که باید انجام دهند، تصمیم می‌گیرند» (افشار سیستانی، ۱۳۶۶: ۱۰۴۴). ریش‌سفید اولاد (گروه، طایفه) شدن، موروثی و انتخابی نیست، بلکه با فعالیت و آگاهی فرد از محیط خود در ارتباط است و در اصطلاح چنین فردی بایستی حرف بزن‌تر و مردم‌دارتر از دیگران باشد (نیازی و عشایری، ۱۳۹۴). تماس با غیر محلیانی که به محل مسکونی اولاد وارد می‌شوند و پاسخگویی به نیازهای آن‌ها از وظایف ریش‌سفید است (صفی‌نژاد،

۱۳۶۸: ۴۹۵). حضور ریش‌سفیدانی در مناطق روستایی استان اردبیل از جمله دوستبگلو، قشلاق زاخر، تبنق و صاحب دیوان، باعث کاهش اختلافات بین روستایی و درون روستایی شده بود، بعد از کناره‌گیری با فوت ریش‌سفیدان، شاهد افزایش نزاع و کینه بین کشاورزان و دامداران هستیم^۱ (عشایری، ۱۳۹۵: ۲۳۷). در گذشته، مسئولیت واحدهای کوچک‌تر از ایل به عهده‌ی ریش‌سفیدان بود؛ بنابراین سمت ریش‌سفیدی، غیر رسمی و مبتنی بر عرف و فرهنگ پدرتباری بود، به گونه‌ای که معمولاً مسن‌ترین فرد واحد هر ایلی عهده‌دار این مسئولیت می‌شد (غفاری، ۱۳۶۸: ۱۵۰). مردم روستا به‌طور معمول در ارزیابی و قضاوت‌های خود درباره‌ی امور و حوادث و بخصوص در مقابل عرضه‌ی راه و روش‌های تازه و شیوه‌های جدید کار و زندگی چشم به بزرگان و پیشکسوتان می‌دوختند و گوش به ندای سنت‌ها و عقاید آبا و اجداد فرا می‌دادند. حاکمیت روح جمعی بر مردم روستایی و یکپارچگی و همبستگی آنان چنین وضعیتی را آسان‌تر کرده و تحکیم می‌بخشد (بهروان، ۱۳۹۰: ۲۴۶). در نتیجه اموری همچون وصیت کردن، تقسیم ارث، تعیین قیم، حل اختلافات خانوادگی و حل اختلاف مربوط به حریم محله‌ها از جمله وظایف اصلی ریش‌سفیدان در امور داخلی جامعه محسوب می‌شد (داشلی برون و دیگران: ۱۳۸۴: ۲۷۶-۲۷۵).

آیین خون‌بس در بین بختیاری‌ها: «خون‌بس هنگامی است که قتلی واقع شده باشد و به کلانتران دو طایفه جلسه‌ای تشکیل داده و خون را ببرند، یعنی خون‌بها را تعیین کنند و دختری هم از خانواده‌ی قاتل به مقتول بدهند. البته خون‌بها به صورت سرانه از طایفه‌ی قاتل جمع‌آوری می‌شود که حکم تعاون را دارد» (خسروی، ۱۳۷۲: ۱۷۰). هر گاه در اثر نزاعی که میان دو طایفه در می‌گیرد، قتلی واقع شود، خانواده‌ی قاتل مجبور می‌شود یکی از دختران خود یا طایفه را به عقد و ازدواج فردی از خانواده‌ی مقتول درآورد تا از خون‌ریزی بیشتر جلوگیری شود، به این رسم «خون‌بس» گویند (احمدی اوندی، ۱۳۹۴).
خین و کالات: در فرهنگ بختیاری، هنگامی که در پی منازعات و مخاصمات، خونی ریخته شود، طایفه‌ی قاتل ملزم خواهد بود برای دیه، پول یا معادل آن زمین به طایفه‌ی مقابل بدهد که به این رسم «خین کالات» می‌گویند. «خین» به معنی دیه و خون‌بها و «کالات» به مفهوم تشریفات و آداب حل و فصل آن است. وقتی در بین مردم قتلی صورت

^۱ ریش‌سفیدانی از جمله کریم دهقان، حیدر کریمی، عبدل عشایری، عبدالحسین کولانی، قبل از دگرگونی ساختارهای اجتماعی - فرهنگی نقش مهم و مؤثری در کاهش منازعات و تقویت انسجام بین گروهی داشته‌اند.

می‌گرفت با گذشت زمان، ریش‌سفیدان و معتمدان محلی از طوایف و روستاهای مختلف دست بکار می‌شدند، پس از رایزنی‌ها و مشورت‌های مختلف و گفتگو با اولیاء مقتول، زمینه‌ی حل و فصل و عفو و بخشش قاتل فراهم می‌شد. معمولاً، رسم چنین بود که قرآن و شمشیری در یک سینی یا طبق می‌گذاشتند و به دست قاتل می‌دادند، قاتل به همراه جمعی که بیشتر ریش‌سفیدان و بستگان قاتل بودند، به راه می‌افتاد تا به منزل اولیاء مقتول می‌رسید و با التماس و گریه و ناله اظهار می‌کرد یا به قرآن بیخس یا به شمشیر بکش. گاهی شالی یا طنابی به گردن قاتل می‌انداختند و یک نفر آن را می‌کشد تا عجز، ذلت و پشیمانی خود را نشان دهد. اولیاء مقتول نیز با مشاهده‌ی این وضع پیش می‌آمدند و قرآن کتاب خدا را می‌بوسیدند و بر چشم می‌نهادند و طناب یا شال از گردن قاتل می‌گشودند. این کار آنان به منزله‌ی بخشش و عفو قاتل بود. البته در کنار عفو قاتل خون‌بها و دیه نیز می‌گرفتند. تعیین میزان و مبلغ خون‌بها با رایزنی و مشورت ریش‌سفیدان و بستگان قاتل و مقتول طی جلسات مختلف انجام می‌شد و معمولاً به صورت پول نقد، واگذاری زمین و ساختمان، دادن چند رأس دام و احشام پرداخت می‌شد. بر اساس یک رسم ایلی گاهی خانواده‌ی مقتول در کنار دریافت پول یا زمین و اموال، شرط بخشش و عفو قاتل را دادن یک یا دو دختر از خانواده‌ی قاتل به خانواده‌ی مقتول اعلام می‌کرد و خانواده‌ی قاتل ملزم به این کار می‌شد. در موارد بسیاری خانواده‌ی مقتول حق انتخاب داشت و هر دختری را که تمایل داشت، انتخاب می‌کرد و خانواده‌ی قاتل حق مخالفت و اعتراض نداشت. دختر یا دخترانی که به‌عنوان دیه و خون‌بها گرفته می‌شدند، نیز حق انتخاب همسر را نداشتند و خانواده‌ی مقتول، این اجازه را داشت که آن‌ها را به عقد هر کسی که تمایل داشت، درآورند (سردار اسعد بختیاری، ۱۳۴۶: ۸۵).

آیین فصل در خوزستان: فصل، یعنی حکم بزرگان و ریش‌سفیدان قوم، که حکمی تغییر نکردنی بود، ولی با همه‌ی عیب‌های آن به خاطر اهداف خیرخواهانه‌اش، برای مردم قابل قبول بوده است (افشار سیستانی، ۱۳۷۳). این رسم در میان اعراب خوزستان از زمان قدیم رایج بوده است. به جبران خسارت مادی یا معنوی و یا جانی در میان اعراب جهت حل اختلاف میان دو طرف از دو عشیره و یا دو طرف از یک عشیره، فصل می‌گویند. فصل در لغت به معنی جدا کردن و فیصله دادن است و از نظر عرف منطقه جهت رفع فتنه و برقراری صلح میان دو طرف دعوا به کار می‌رود که بخش عمده‌ی آن را به خانواده‌ی آسیب‌دیده می‌دهند. پرداخت فصل بسته به نوع خسارت بر عهده‌ی خانواده‌ی فاعل (زیان‌زننده) یا خانواده و عشیره‌ی فاعل به صورت مشترک است؛ مثلاً در پرداخت فصل قتل،

مبنا بر این است که خانواده‌ی قاتل یک سوم مبلغ فصل را بپردازند و دو سوم دیگر از میان عشیره‌ی قاتل جمع‌آوری می‌شود. هر فرد از عشیره که به سن قانونی رسیده باشد باید در پرداخت این دو سوم مشارکت ورزد. معمولاً اعراب خوزستان ترجیح می‌دهند که مسائل و اختلافات میان خودشان را بدون مراجعه به مراجع قانونی، به صورت داخلی حل و فصل نمایند. فصل می‌تواند پول یا حتی زن باشد که در آن صورت به آن فیصله می‌گویند.

آیین خییصل در لرستان: خییصل به حل و فصل اختلافات ناشی از قتل بین دو خانواده به واسطه‌ی پا در میانی رهبران یک ایل یا قبیله اطلاق می‌شود. بر اساس این رسم مبادله‌ای بین دو طرف ایجاد می‌شد و مقرر می‌گردید که بر طبق عرف (قواعد مرسوم در جامعه‌ی خاص) تدبیری اندیشیده شود تا خون ریخته شده‌ی مقتول نیز پایمال نگردد، از سوی دیگر، از ریخته شدن خون قاتل خودداری گردد. برای تحقق این امر خیر همیاری صورت می‌گرفت که اساس آن مبادله بوده است و وسیله‌ی مبادله می‌توانست پول، جنس، انسان و غیره باشد که این را خییصل می‌نامند (صحرا شکاف، ۱۳۸۴: ۶۶). برای تعیین میزان خون‌بها ضوابطی از قبیل شأن خانوادگی قاتل و مقتول، چگونگی قتل و انگیزه‌ی آن وجود داشت. معمولاً میانگین خون‌بهای اخذ شده در موارد مشابه در نظر گرفته می‌شود. تمام هزینه‌ی برگزاری مراسم به عهده‌ی خانواده یا شخص قاتل بود. البته در این امر نیز طایفه‌ی قاتل او را تنها نمی‌گذاشتند و بخشی از هزینه و خون‌بها را پرداخت می‌کردند. این مبلغ در قالب یک تقسیم‌بندی به نام «پیاشمار»^۱ انجام می‌گرفت. گاهی قاتل یا خانواده یا طایفه‌ی او امکان فراهم کردن این هزینه‌ی سنگین را نداشتند؛ بنابراین، قاتل یا پدر یا برادر او طوقی بر گردن می‌انداخت و از تمام طوایف هم‌جوار درخواست کمک نقدی می‌کرد و به این درخواست «تاسو» گفته می‌شد (سردار اسعد بختیاری، ۱۳۶۳: ۱۲۳). بدین ترتیب با رفع کینه و کدورت و ایجاد وصلت بین دو خانواده میان آن‌ها صلح و دوستی برقرار می‌گشت. در این آیین سه گروه دخالت دارند: الف) خانواده‌ی مقتول، ب) خانواده‌ی قاتل و ج) گروه حل اختلاف روستا (قاسمی و مروتی، ۱۳۸۸: ۱۷۲-۱۷۰).

آیین خون‌داری در استان فارس: بزرگ‌ترین جرم در بین قبایل فارس، قتل نفس است. در مواقعی که قتلی اتفاق می‌افتد، خانواده‌ی مقتول خود را خون‌دار به حساب می‌آورد و حق مشروع خود می‌داند که قتل را تلافی کند. حق خون‌داری به پدر، برادران و پسران مقتول انتقال می‌یابد و در صورت فقدان آن به خویشاوندان درجه‌ی دوم او تعلق

^۱ پیا یعنی مرد و پیاشمار یعنی شمار مردان؛ به عبارت دیگر، خون‌بها به شمار مردان ایل تقسیم شده و جمع‌آوری می‌شد (به نقل از: رستمی، میلاد، کارشناس ارشد مطالعات توسعه، دانشگاه تهران، ۱۳۹۲).

می‌گیرد. در مسئله‌ی خونداری طایفه‌ی مقتول به حمایت از خون‌دار برمی‌خیزد و مجموع طایفه‌ی خود را خون‌دار می‌دانند. تا وقتی خون‌داری به مرحله‌ی خون‌بس نرسد، این تلاش و ستیز ادامه خواهد یافت. در این مراسم که با وساطت سادات، رئیس ایل و ریش‌سفیدان و بزرگان ایل برگزار می‌شد، قرآنی به گردن قاتل می‌انداختند و او را به خانه‌ی خون‌دار می‌بردند. طایفه‌ی قاتل در ازای خون مقتول، دختری را به ازدواج خون‌دار در می‌آورد و گاه مقداری پول و دام نیز به او می‌پرداخت و در نتیجه خون‌دار درجه‌ی یک حق خود را در قصاص می‌بخشید. اگر مراسم خون‌بس انجام نگیرد، کینه ادامه خواهد یافت (بهمن بیگی، ۱۳۸۰: ۳۱).

آیین پیمان برائت در استان فارس: نوعی خون‌بس موقت است. در شرایط جنگی که مسئله‌ی بود و نبود ایل مطرح بوده است، بین دو خانواری که با هم «خون‌دار» بوده‌اند، با وساطت سادات و ریش‌سفیدان و بزرگان، پیمانی به نام «پیمان برائت» منعقد می‌شد و سپس با خیال راحت در کنار هم علیه دشمن می‌جنگیدند. مراسم به این صورت بوده است که طرفین در مجلسی با حضور سادات و ریش‌سفیدان می‌نشسته‌اند. در این مجلس قرآن مجید را باز می‌کرده و خنجر جوهری (آبدیده) را روی سوره‌ی «برائت» (توبه) قرار داده و سپس به آن قرآن سوگند می‌خوردند که در طول جنگ به هم خیانت نکنند (شهبازی، ۱۳۶۶: ۱۶۰-۱۵۹).

پتر یا آیین سنتی پناهندگی^۱ در بلوچستان: پتر را می‌توان به معنی پذیرش قصور و اشتباه تلقی کرد، بدین صورت که اگر بین دو شخص یا دو قوم اختلافات شخصی، خانوادگی و فامیلی وجود آمده باشد، یا در اثر درگیری و برخورد کسی زخمی یا کشته شود، در این موارد جهت جلوگیری از گسترش دامنه‌ی اختلاف و انتقام‌گیری، بزرگان طایفه، به همراه شخص خطاکار برای اظهار ندامت و پیشمانی و پذیرفتن اشتباه خود و ارزش و احترام دادن به مظلوم زیان‌دیده به خانه‌ی او رفته و ضمن قبولی تقصیر از او معذرت‌خواهی می‌کنند و حاضر به پرداخت خسارت می‌شوند که در اکثر موارد متهم و خطاکار بخشیده می‌شود و خسارت‌های پرداخت شده‌ی او بعد از مدتی به او برگردانده می‌شود. در این آیین بزرگان بلوچ پس از گذشت چند روز از وقوع قتل در خانه‌ی قاتل جمع شده و به اتفاق وی به منزل مقتول یا اولیاء دم وی می‌روند و از خانواده‌ی مقتول می‌خواهند که به قاتل پناه بدهند و در مقابل هر چه می‌خواهند مطالبه نمایند. این افراد که در حقیقت نقش میانجی را ایفا می‌نمایند با تسلیم قاتل به خانواده‌ی مقتول، متقاضی

^۱ pattar or asylum tradition

پناه دادن به قاتل و گذشت از قصاص در برابر اخذ دیه هستند و اگر اولیاء دم این‌گونه صلاح نمی‌دانند، قاتل را قصاص نمایند. از نکات قابل توجه در این آیین آن است که به ندرت اتفاق می‌افتد که خانواده‌ی مقتول اقدام به مقابله به مثل نمایند. بلکه شرط بزرگواری و کرامت را به جا آورده و پناهندگی را قبول می‌نمایند و با صرف‌نظر نمودن از قصاص قاتل، یا به دریافت دیه رضایت می‌دهند و یا به طور کلی از او می‌گذرند (البرت و همکاران، ۲۰۰۶: ۴۶۲).

آیین‌های موجود در ایلام (آیین گل کمک، آیین قسامه و آیین تبر یا تقاص): گل کمک^۱ اصطلاحی محلی است که در ایلام برای همکاری دسته‌جمعی و همبستگی در مسائل روستایی بخصوص نزاع‌های دسته‌جمعی بین خود اهالی یا با قبایل دیگر بکار می‌رود. گل کمک نوعی قرارداد موقتی محسوب می‌شود و نمونه‌ای از کارهای جمعی روستائیان ایلام و فعالیتی مردانه و زنانه است؛ بنابراین، گاهی مردانه، گاهی صرفاً زنانه و در مواردی نیز به صورت مختلط انجام می‌شود. این رسم در مواردی شکل می‌گیرد که گروه با موقعیتی اضطراری مواجه گردد. نمونه‌هایی از این موقعیت شامل موارد زیر است: الف) خون‌بس، ب) هم‌قسم شدن.

اما آیین قسامه نوعی همیاری گروهی است که به انگیزه‌های مختلف شکل می‌گیرد. گاهی این کار به خاطر دفاع از حیثیت و شرف طایفه و ایل در بین مردم مناطق استان صورت می‌گرفت. حتی بعد سلبی آن نیز مدنظر بوده است که بر این اساس، مردان قبیله یا ایل با هم متفق‌القول و واحد می‌شدند که علیه فرد یا جریانی که شئون اخلاقی و عرفی آنان را خدشه‌دار کرده است هم‌پیمان گردند و چنانچه کسی از بستگان و اقوام وارد این اتحادیه نشود، مورد لعن و نفرین قرار می‌گیرد. گاهی برای تحقق این امر نوشته‌ای هم تهیه می‌شود که به آن لعنت‌نامه یا لعن‌نامه می‌گفتند. موضعی که قسامه را موجودیت می‌بخشید، گاهی ورود به یک نزاع دسته‌جمعی بود. افراد خویشاوند با مسلح نمودن خود علیه طرف مقابل از منافع جمع حمایت می‌کردند. گاهی برادران علیه پسر عموها، در مواردی برادران و پسر عموها علیه طایفه و ایل و در مواقعی نیز افراد ایل علیه ایلات دیگر وارد عمل می‌شدند؛ اما آنچه مبنای این وحدت بود هم‌قسم شدن و ورود به یک تشکل واحد بود. در قسامه قواعدی که پشتوانه‌ی آن ترکیبی از عرف و شرع بود تهیه و مورد حمایت واقع می‌شد. پیران و بزرگان تیره‌ای که خانواده‌ی متضرر یا آسیب‌دیده بدان وابسته بود، شخص ثالثی را که به هیچ‌یک از دو تیره وابسته نبود یا اینکه در عوض به هر دو

^۱ gale komak

وابسته بود، نزد بزرگان تیره مورد اتهام می‌فرستادند و موضوع قسامه را با آن‌ها مطرح می‌کردند. رهبران هر دو تیره درخواست نشست می‌کردند و طی آن افرادی که باید در یکی از مکان‌های مقدس سوگند بخورند، تعیین می‌شدند (حنیف، ۱۳۸۶: ۳۴). پس از اجرای مراسم قسم که در حضور مال‌باختگان و متضررین انجام می‌گرفت، تذکره‌ای تهیه می‌شد و دو گروه به مصالحه دست می‌یافتند.

آیین تبر بدین‌صورت بود که وقتی یکی از افراد منطقه‌ای یا قبیله‌ای مورد ظلم و تعددی واقع می‌شد یا تعرضی رخ می‌داد و قتل یا هر نوع حرمت‌شکنی از سوی خانواده‌ای اعمال می‌شد، افراد قبیله‌ای متعرض به‌عنوان متخاصم و دشمن قلمداد می‌شدند و افراد خانواده و عشیره‌ی مورد تعرض این حق را برای خود قائل بودند که دست به هر اقدامی بزنند. لذا افرادی از آنان در فرصتی مناسب به صورت گروهی شبیخون می‌زدند و دست به هر عملی حتی نامناسب و غیر انسانی می‌زدند. از جمله غارت اموال، بریدن دم چهارپایان و احشام، آتش زدن زراعت، خرمن و سیاه‌چادر و شلیک به افراد و احشام آن‌ها. این عمل به‌نوعی جواب عمل طایفه‌ی مقابل بود. «تبر» که سبب خسارات مالی و جانی می‌شد، با پا در میانی طایفه‌ای بی‌طرف منجر به فیصله و پایان دادن موقتی نزاع‌ها می‌شد. طایفه بی‌طرف ضمن تعهد جبران خسارات طرف مظلوم اقدام به تدارک مقدمات فصل می‌کرد. این عمل در زبان محلی به «اتوه» معروف بود. در جلسه‌ی فصل با تبادل نظر و ارائه‌ی پیشنهادهای مختلف طایفه‌ی میانجی قراردادی در سه نسخه بر اساس دعوی تنظیم می‌شد که یک نسخه‌ی آن نزد طرف میانجی و دو نسخه‌ی دیگر در اختیار دو طرف دعوی قرار می‌گرفت (قاسمی و مروتی، ۱۳۸۸: ۱۶۹-۱۶۷).

۲-۱- سازوکارهای نیمه رسمی

مالک: یکی از وظایف اجتماعی مالک در جامعه‌ی روستایی ایران، حل و فصل اختلافات بین روستائیان، حفظ و تقویت سنن و رسوم اجتماعی روستا، نظارت بر زندگی روستائیان و نظارت بر روابط اجتماعی روستائیان و سعی در حل اختلافات و دودستگی روستائیان یا برعکس ایجاد اختلاف و دودستگی در روستا و سایر روستاهای دیگر و حتی میان روستائیان بر اساس اصل «تفرقه‌انداز و حکومت کن» بود (طالب و عنبری، ۱۳۸۹: ۱۶۰).

کدخدا: کدخدا به معنای صاحب و مالک است (دهخدا، ۱۳۴۱: ۳۸۸). در مدیریت روستایی ایران کدخدا در سال ۱۳۱۴ برای اولین بار نماینده‌ی رسمی دولت در روستا بود

که به موجب حکم فرماندار به این سمت منصوب می‌گردید، اما عملاً می‌بایستی از طرف مالک یا مالکان برگزیده می‌شد و به بخشداری معرفی می‌گردید (وثوقی، ۱۳۸۴: ۱۰۰). بنابراین، از گذشته‌های دور اداری امور ده را فردی به نام کدخدا بر عهده داشت، در حقیقت در دهات ایران، کدخدا مدیر ده بود که برای اداری ده از جانب ارباب منصوب می‌شد (بهبوان، ۱۳۹۰: ۹۹). مالک، حامی و پشتیبان کدخدا در روستا بود. با اینکه خود کدخدا از روستائیان بود، اما معمولاً با بهره‌گیری از قدرت مالک به اداری امور ده می‌پرداخت (طالب، ۱۳۸۹: ۹۴). از نظر مالک و دولت، کدخدا مسئول انتظامات عمومی ده است و دزدی و منازعات و اغتشاشاتی را که اتفاق می‌افتاد، به مقامات انتظامی گزارش می‌دهد و او می‌تواند انجام خدمات عمومی مانند لایروبی قنات‌ها را از روستائیان بخواهد و هم او اختلافات جزئی را حل و فصل می‌کند و خطاکاران را به کیفرهای کوچک مانند زندانی کردن و تازیانه زدن و جریمه دادن می‌رساند (لمبتون، ۱۳۴۵: ۵۸۹). وظایف اصلی کدخدایان عبارت بود از حل مسائل مربوط به مراتع، اختلافات، دزدی‌ها، جنگ و ستیزها و روابط بین تیره‌ها؛ داشتن آمادگی رزمی در مواقعی که کلانتران آن‌ها را احضار نمایند؛ واگذاری مراتع یا دخالت در چرای دیگران؛ همکاری با کلانتران طایفه‌ها و رفع مشکلات تیره توسط آن‌ها (کیانی، ۱۳۷۲: ۱۷۷).

داروغه: داروغه به معنای نگهبان خانه یا اداره و محافظ قریه یا شهر، بزرگ‌تر هر صنف و دسته، سردسته‌ی نگهبانان، کلانتر، کدخدا، آمده است (معین، ۱۳۸۷: ۴۷۹). داروغه واژه‌ای است که در تمام مناطق روستایی رواج نداشته است و در برخی مناطق از جمله خراسان، مالک فردی را بنام داروغه برای حفظ انتظام ده و جلوگیری از تخلف و اجحاف طایفه‌ای به طایفه‌ای دیگر و یا تعرض افراد روستایی نسبت به هم منصوب می‌کرد. معمولاً داروغه از اهل روستا نبود و حتی گاهی از اهل منطقه هم نبوده است. او فردی گردن کلفت، زورمند و دارای ویژگی‌های خاص فیزیکی بود و معمولاً زیر نظر کدخدا اعمال وظیفه می‌کرد (طالب و عنبری، ۱۳۸۹: ۱۷۲). «گاسپارد وویل» می‌نویسد: آنچه مربوط به پلیس‌ها و منازعات بین اشخاص می‌باشد، در صلاحیت داروغه‌هاست. داروغه‌ها در بازارها، قرارگاه‌های خاصی دارند که در آنجا به شکایات و دعاوی‌ای که در صلاحیتش نباشد، رسیدگی می‌کنند. به محض تسلیم شکایات، تحقیقات فوراً شروع می‌شود و به ندرت اتفاق می‌افتد که یک دعوا زودتر از یک ساعت خاتمه نیافته، مجرم مجازات نشده باشد (باقری، ۱۳۷۱: ۱۱۹).

دهیان: دهیان به معنای نگهبان ده و کدخدا آمده است (معین، ۱۳۸۷: ۵۶۲). واژه‌ی دهیان در قانون ۱۳۵۴ مدیریت روستایی مطرح شد و پس از آن سعی شد از واژه‌ی کدخدا دیگر استفاده نشود. کدخدا طبق قانون ۱۳۱۴ و عرف همواره نماینده و منتخب مالک بود. در ظاهر با توافق مالک و دولت تعیین می‌شده است و اگر چه تا به سال تصویب قانون و حتی بعد از آن کدخدایان قبلی یا فرزندان آن‌ها به صورت تقریباً موروثی این وظیفه را بر عهده داشتند، ولی قانون اخیر انتخاب دهیان را به انجمن ده واگذار کرد که با تأیید بخشدار و صدور حکم دهیانی از جانب فرماندار، به دهیان انجمن ده رسمیت می‌بخشد. دهیان بایستی در تمام اوقات سال در ده ساکن باشد و در صورتی که بنا بر ضرورت برای مدت کوتاهی ناچار از ترک روستا باشد، باید با اطلاع انجمن ده باشد و در غیاب او، یکی از مأموران دولتی یا سپاهیان مقیم ده به تشخیص انجمن و تأیید بخشدار مسئول امور دهیانی شود (طالب، ۱۳۸۹: ۴۵).

۱-۳- سازوکار رسمی

دیوان صلحیه: از اواخر حکومت قاجاریه (پس از ۱۹۲۰ میلادی) در برخی از نواحی روستایی به خصوص در اطراف تهران نهادهایی به نام دیوان‌های صلحیه تأسیس شدند. این دیوان‌ها یک روحانی و یک قاضی عرف داشتند و معمولاً دیگر اعضای آن نیز از ملاها تعیین می‌شدند. در این محاکم روستایی سعی بر این بود که دعوی مردم از طریق صلح و سازش و در قلمرو شریعت حل و فصل شود. دیوان‌های صلحیه، صلاحیت رسیدگی به دعاوی حقوقی و جزایی در حدّ مشخصی را داشتند. در این دیوان‌ها به دعاوی حقوقی تا سقف چهارصد تومان و دعاوی جزایی رسیدگی شده و دعاوی متضمن جریمه یا ادعای بیست تومان را به مراکز پلیس ارجاع می‌دادند. به نظر می‌رسد که هدف از راه‌اندازی این دیوان‌ها در سطح روستاها بیشتر نظام‌مند کردن محاکم غیر رسمی شرعی و نظارت بر عملکرد حاکمان شرع بوده است (فرهمنند و یوسفی، ۱۳۹۰: ۴۴؛ به نقل از پژوهشکده‌ی تحقیقات استراتژیک). پس از آن با تصویب ماده‌ی واحده‌ی قانون راجع به امور قضایی و اداری لرستان و نظامنامه‌ی مربوط با آن، کشور ما شاهد نخستین نمونه از نظام‌مندی عدالت مشارکتی در تیر ماه ۱۳۱۲ ه. ش. بود. به موجب طرحی که از دولت وقت به مجلس شورای ملی تقدیم شده، متعاقب آن به شکل قانونی به تصویب رسید و به دولت اختیار داده شد که به منظور سازمان‌دهی به امور قضایی و اداری منطقه‌ی لرستان قوانین عادی لازم را به صورت نظام‌نامه‌ای تنظیم و به اجرا بگذارد. مدت اعتبار این قانون سه سال از

تاریخ تصویب آن بود. در قانون مورد ذکر برای رسیدگی و حل و فصل اختلافات بین مردم دادگاهی مرکب از سه نفر تشکیل می‌شد. در قانون مزبور به دادگاه بدوی اختیار داده شده بود که به امور کیفری از درجه‌ی بزه کوچک نیز رسیدگی نماید و در صورت لزوم از روش‌های حل و فصل خصومت به وسیله‌ی مصالحه و سازش استفاده نماید (عباسی، ۱۳۸۲: ۲۸۴).

قانون هیئت اختلاف محلی مربوط به ایلات و عشایر: در سال ۱۳۳۲ به همت نخست‌وزیری، لایحه‌ای تحت این عنوان در ۳۰ ماده به تصویب رسید. بر طبق این لایحه مقرر شد که در هر ده یا دهستان فاقد دادگاه بخش، که جمعیت آن بیش از سه هزار نفر باشد، هیئتی مرکب از ۳ نفر عضو از اهالی محلی تشکیل شود. لایحه‌ی مزبور با همه‌ی محاسنی که داشت به علت جو ملتهب سیاسی و اجتماعی حاکم بر آن زمان و کارشکنی‌های موجود اعتبار خود را از دست داد و عملاً مجالی برای اجرای این لایحه و تجربه‌ی عملی آن حاصل نشد (عزیزی، ۱۳۸۸: ۸۲).

خانه‌ی انصاف: برنامه‌ی اصلاحات ارضی، جریان حل و فصل کدخدانمنشی را تغییر داد. یکی از کارهایی که در خلأ وجود مالکان یا تضعیف جایگاه آنان می‌توانست معطل باقی بماند، حل و فصل اختلافات و دعاوی مردم روستا بود که پیش از آن بدون نیاز به دولت توسط مالکان و مباشران آنها و کدخدایان انجام می‌شد و دولت نیز آن را به رسمیت می‌شناخت یا دست‌کم با آن کنار می‌آمد. بنابراین، نهاد جدیدی که در دوره‌ی اجرای اصلاحات ارضی در روستاها شکل گرفت «خانه‌های انصاف» بود (محمودی جانکی، ۱۳۸۷: ۱۰۶). اعضای خانه‌ی انصاف را اکثراً کدخدایان و معتمدین روستا تشکیل می‌دادند، زیرا اهالی روستا برای حل مشکلات عمومی و حتی مشکلات شخصی خود کدخدایان و به خصوص معتمدین را محرم خود می‌دانستند و رأی آنها برایشان محترم بود (داشلی برون و دیگران، ۱۳۸۴: ۲۷۴). خانه‌ی انصاف به دلایلی همچون وجود پس‌مانده‌های نظام ارباب رعیتی و تأثیر نفوذ خان‌ها در انتخابات اعضای خانه‌ها، نبود سازوکارهای مشخص برای ایجاد صلح و سازش و رسیدگی‌های قضایی در خانه‌ی انصاف و مشکلات مربوط به آن، مدت زیادی دوام نیاورد (قهرمانی، ۱۳۸۰: ۲۳۳).

۲- ساز و کارهای بعد از انقلاب اسلامی

۲-۱- سازوکارهای نیمه رسمی

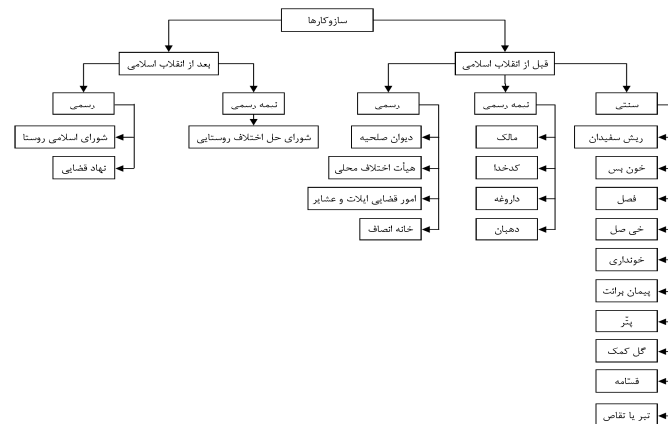
شورای حل اختلاف: یکی از تحولات مهم در عرصه قضایی کشور تشکیل نهادهای مردمی شورای حل اختلاف در سال ۱۳۸۱ بود. از این پس جوامع روستایی کشور پذیرای نهادی نوپایی شده‌اند که عهده‌دار حل و فصل بخشی از اختلافات شهروندان است. بخصوص در جوامع روستایی که از یک‌سوی، اغلب اختلافات قابلیت رسیدگی و ترفیع در محل را داشته و از سوی دیگر، دلایلی چون وسعت سرزمین، فواصل طولانی روستاها از شهر و مراکز دادرسی، عدم اطلاع و آگاهی کافی روستائیان از بروکراسی اداری دادگاه‌ها، کثرت و پراکندگی و دشواری دسترسی به بسیاری از روستاها به‌ویژه در بعضی از فصول سال، لزوم اهمیت دادن به توانایی محلی و گسترش نهادهای سازش‌دهنده محلی را بیش از پیش نمایان می‌سازد. با این رویکرد طی چند سال اخیر برای حل و رفع هر چه سریع‌تر اختلافات در جوامع شهری و روستایی کشور، نهادی شبه قضایی تحت عنوان شورای حل اختلاف شکل گرفته است. در معنای اصطلاحی، شورای حل اختلاف هیئتی مرکب از سه عضو است که یک نفر به انتخاب قوه قضاییه به‌عنوان رئیس شورا و یک نفر با انتخاب بخش یا روستای مربوط حسب مورد و یک نفر معتمد محل توسط هیئتی مرکب از رئیس حوزه قضایی، فرماندار، فرماندهی نیروی انتظامی و امام جمعه و در صورت نبودن امام جمعه، روحانی برجسته‌ی محل برای مدت سه سال انتخاب می‌شود (مستفاد از ماده‌ی ۴ و سایر آیین‌نامه‌ی شورای حل اختلاف؛ به نقل از افتخاری و همکاران، ۱۳۸۸: ۹۵). آنچه بیش از همه ضرورت شکل‌گیری این نهاد قضایی را در جوامع روستایی کشور ایجاب می‌کند «حجم زیاد پرونده‌های قضایی و طولانی‌تر شدن زمان رسیدگی به مراجعات، پایین بودن سطح سواد و آگاهی روستائیان نسبت به قوانین و امور قضایی، ماهیت نسبتاً ساده اکثر روستایی و لزوم حل و رفع سریع آن‌ها، کاهش هزینه‌های دادخواهی و نیز افزایش مشارکت مردم در امور قضایی خویش می‌باشد» (نوروزی، ۱۳۷۹: ۳؛ به نقل از افتخاری و همکاران، ۱۳۸۸: ۹۷).

۲-۲- ساز و کارهای رسمی

نهاد قضایی: بعد از ظهور انقلاب اسلامی و با حذف و تضعیف سازوکارهای سنتی، روستا نیازمند مدیری بود که بتواند به جریان مربوط به اختلافات روستائیان پایان دهد. با توجه به اینکه در دوره‌ی اصلاحات ارضی مشکلاتی در تعیین حد و حدود ملکی و مراتع

پیش آمده بود و همچنین سازوکارهای قبلی به دلیل وابسته بودن به دوران قبل از انقلاب از عرصه‌ی مدیریت کنار رفته بودند، نیازمند مدیریت جدیدی بود که این مدیریت در گام اول بر عهده‌ی مراکز انتظامی گذاشته شد (نیازی و عشایری، ۱۳۹۴). امروزه به دلیل خلأ ناشی از حضور افرادی نظیر ریش‌سفیدان و معتمدین محلی و روش‌های کدخدامنشانه و همچنین سازوکارهای سنتی، روستاییان به منظور حل اختلافات محلی، ملکی، طایفه‌ای و حتی خانوادگی خود به مراجع قضایی رجوع می‌کنند. به عبارت دیگر با کنار گذاشتن معتمدان که با تکیه بر سن و تجربه و نفوذ، مشکلات اهالی را به سادگی و در مدت کوتاهی حل و فصل می‌نمودند، امروزه مراکز انتظامی و قضایی شهرستان مملو از روستاییانی است که به مجرد هر گونه اختلافی به آن‌ها رجوع می‌نمایند (وٹوقی، ۱۳۸۴: ۱۱۸).

شورای اسلامی روستا: پس از پیروزی انقلاب اسلامی و با تأثیر از نگرش‌های موجود و مستند به قانون اساسی، وظیفه‌ی مدیریت روستایی به عهده‌ی شوراهای اسلامی سپرده شد. این شوراها اگر چه ظاهراً جانشین انجمن ده بودند، اما در عمل نمایندگان مردم و منتخبین واجد شرایط محسوب می‌شدند. در سال ۱۹۹۶ شورای اسلامی روستا در مجلس ایران به تصویب رسید که بند هشتم از ماده‌ی ۶۸ اختیارات و وظایف این شورا را به تصویر می‌کشد. این ماده می‌گوید که یکی از مسئولیت‌های اصلی و مهم شورا، حل نزاع و اختلافات بین مردم و داوری در این‌گونه مسائل می‌باشد (البرت و همکاران، ۲۰۰۶: ۴۶۶). در ارتباط با این موضوع یکی از اصول حکمرانی شورای روستا که با اکثریت رأی مردم محلی انتخاب می‌شود، همکاری با مأموران نیروی انتظامی، تهیه‌ی گزارش‌ها مربوط به جرائم و اختلافات و خدمت سربازی، حفظ نظم و قانون جامعه و تلاش برای حل اختلافات محلی است. بند هشتم از ماده‌ی ۷۰ قانون می‌گوید که آن وظیفه‌ی شورای اسلامی منطقه است تا بین دو یا چندین روستا یا ده که در منطقه‌ای واقع شده‌اند که دادرسی قضایی برای آنجا ممکن نیست، داوری کند (همان: ۴۶۷)؛ بنابراین، یکی از اهداف اصلی شورای اسلامی روستا، سپردن کار به مردم، کنترل و نظارت اجتماعی و آگاه‌سازی مردم می‌باشد (موسوی کربلایی، ۱۳۸۵).



شکل ۱: خلاصه سازوکارهای مدیریت سازوکارهای مدیریت نزاع‌های ایلی - طایفه‌ای در جوامع روستایی ایران (مأخذ: نگارندگان)

تحلیل جامعه‌شناختی مدیریت نزاع ایلی - طایفه‌ای در جامعه روستایی ایران

همان‌گونه که در بخش نظری اشاره شد، عدالت ترمیمی به‌عنوان رویکردی جدید در حوزه‌ی مقابله با جرم، آسیب و منازعه در جامعه‌ی امروز مطرح است. در واقع، ظهور و پیدایش عدالت ترمیمی نتیجه‌ی یکی از تحولات به وجود آمده در نگرش به عدالت کیفری و به‌طور کلی تحول در تفکر ناظر به جرم در دو دهه‌ی اخیر است. مطابق نظر برخی از نویسندگان عدالت ترمیمی از سال ۱۹۹۰ تاکنون به‌عنوان نهضتی اجتماعی جهت اصلاح و بازنگری در نظام عدالت کیفری در آمده است. به عبارت بهتر، ریشه‌های ظهور این رویکرد را باید در نواقص و ضعف‌های عدالت کیفری در جامعه‌ی معاصر و تلاش برای اصلاح و ترمیم این ضعف‌ها جستجو نمود که به نظر می‌رسد سازوکار مطلوب‌تر و ایده‌آل‌تری را برای مقابله با جرم ارائه می‌دهد.

در همین راستا، بررسی سازوکارهای حل منازعه در جامعه‌ی روستایی ایران حاکی از آن است که در مقاطعی از تاریخ سازوکارهایی در این جامعه در حوزه‌ی برخورد با منازعات به کار گرفته می‌شد که از بسیاری جهات با آنچه در بخش نظری تحت عنوان عدالت ترمیمی از آن یاد شد، شباهت دارد. حال سؤال این است که این شباهت تا چه اندازه است؟ و آیا می‌توان ادعا نمود که چنین سازوکارهایی که در اجتماعات سنتی ایران، در هیئت آیین و رسوم این اجتماعات، کارکرد حل منازعات را ایفا می‌کردند، به‌نوعی همان

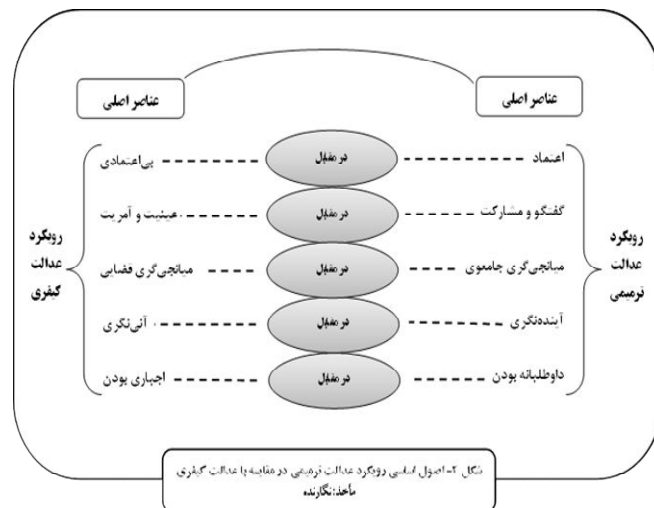
سازوکار عدالت ترمیمی است که جامعه‌ی امروز با عناوینی تحت عنوان "اجتماع‌محوری" در صدد بازآفرینی آن است؟ و علت جامعه‌شناختی بی‌کارکرد شدن این سازوکارها که در تاریخ تجربه‌ی موفق مدل مدیریتی در سنخ نظام سنتی بوده است، چی هست؟ جهت پاسخ به پرسش‌های تاریخی - جامعه‌شناختی بالا، به نظریه‌ی آرمانی ماکس وبر و سنخ عدالت ترمیمی دورکیمی (عدالت اجتماع‌محور)، مراجعه شده است.

با توجه به سنخ دوگانه‌ی دورکیم، جامعه‌شناس کلاسیک، عناصر کلیدی رویکرد عدالت ترمیمی (الزام جامعه‌ی مدرن)، شرح داده شده است.

جدول ۲: عنصر کلیدی عدالت ترمیمی دورکیمی

عناصر	باز تشریح عناصر عدالت
۱- گفتگو	رویکرد ترمیمی مبتنی بر گفتگو تفاهمی است، ولی در عدالت کیفری، به دلیل فقدان چنین فضایی، دو طرف به‌طور جداگانه در امر قضایی بررسی می‌شوند
۲- اعتماد	عدالت ترمیمی، تصمیم‌گیری را بر اساس اعتماد اجتماعی می‌سنجد، اما نظام کیفری، به دنبال شهود عینی و اصل بی‌اعتمادی مبتنی در خصوص جرم و مجازات مبتنی است
۳- مشارکت	ترمیمی از مشارکت بزه‌کار، بزه دیده، دولت و اشخاص ثالث مدنی بهره می‌گیرد، هدف نقش مشارکت در کاهش جرم است، اما در عدالت کیفری، در پی پاسخ به جریحه‌داری جامعه است
۴- آینده‌نگری	رویکرد عدالت کیفری بر میزان مجازات تحمیل شده و تناسب یا عدم تناسب آن با جرمی که واقع شده است متکی است، در حالی که عدالت ترمیمی موفقیت را نیز به گونه‌ای دیگر ارزیابی می‌کند و بیش از اینکه به میزان مجازات تحمیل شده توجه کند، میزان آسیب‌های جبران شده و مهم‌تر از آن، پیشگیری شده را می‌سنجد
۵- میانجی‌گری	همه‌ی سازوکارهای مقابله با جرم متکی به عنصر میانجی‌گری هستند؛ اما آنچه در این عرصه میان دو رویکرد عدالت ترمیمی و کیفری تمایز ایجاد می‌کند، جنس این میانجی‌گری است. میانجی‌گری در عدالت ترمیمی از جنس میانجی‌گری اجتماع‌محور و با نهایتاً میانجی‌گری اجتماع‌محور همراه با نظارت مقام قضایی است و این با آن نوع میانجی‌گری قضایی - پلیسی یا میانجی‌گری درون تشکیلاتی که در رویکرد عدالت کیفری دیده می‌شود بسیار متفاوت است
۶- داوطلبانه بودن	عنصر مهم دیگر در عدالت ترمیمی بحث داوطلبانه بودن ورود اضلاع سه‌گانه‌ی حل اختلاف، شامل بزه‌دیده، بزه‌کار و جامعه است، اما در رویکرد کیفری مبتنی بر یک مکانیسم قانونی، رسمی و طبیعتاً اجباری است

بنابراین، تمایز عدالت ترمیمی با عدالت کیفری را در مدل زیر ترسیم شده است.



حال با مشخص شدن عناصر اصلی رویکردهای ترمیمی و تنبیهی، در ادامه سعی شده است، سازوکارهای مقابله با نزاع در جامعه‌ی روستایی ایران تحلیل و میزان انطباق و افتراق آن را با مدل فوق مورد ارزیابی قرار گیرد. برای این دستیابی به این هدف، جایگاه عناصر پنج‌گانه‌ی فوق در سازوکارهای مدیریت نزاع در جامعه‌ی روستایی ایران، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در ارتباط با مؤلفه‌ی اول یعنی امر اعتماد اجتماعی، می‌توان گفت که تمامی آیین‌های نظام سنتی، به بازآفرینی اعتماد و تداوم پیوند اجتماعی مبتنی بر اصل اعتماد عمل می‌کردند که آثار آن در مسئله‌ی میانجی‌گری مشهود است. آنچه، عنصر میانجی‌گری یا آشتی اجتماعی را امکان می‌ساخته، حضور و وجود اعتماد در آیین‌های سنتی است. نمونه‌ی اعتماد در آیین قسامه در ایلام (حنیف، ۱۳۸۶ و قاسمی و مروتی، ۱۳۸۸)، در هنگام مواجهه با بحران نزاع و قتل، رایج بوده است و همچنین عملکرد ریش سفید منشانه کدخدا (صفی‌نژاد، ۱۳۶۸)، در مدیریت و حل و فصل اختلاف بین روستاییان و مالک، مثال بارز درباره‌ی حضور اعتماد خودجوش است.

بازخوانی، مدل‌های مدیریتی سنتی در نظام اجتماعی ایران، حاکی از این است که امر "گفتگو و مشارکت" از پایه‌های اصلی همه‌ی آیین‌ها تلقی می‌شده است. هدف مهم و

نهایی این آیین‌ها، ایجاد فضایی برای مذاکره و گفتگویی به مدل هابرماسی (پیوند دوستی، مشارکت در جبران خسارت و عادی‌سازی جریان) در مواقع منازعه و قتل بوده است. نمونه‌ی مدل مشارکتی آیین‌ها، در سنت گل کمک (حنیف، ۱۳۸۶) که یک نوع همیاری جمعی و ایجاد انسجام اجتماعی در هنگام جریان نزاع‌های دسته‌جمعی بوده است، دیده می‌شود؛ همچنین آیین خی‌صلح (صحراشکاف، ۱۳۸۴ و سردار اسعد بختیاری، ۱۳۴۶)، در لرستان، مشارکت در تعیین خون‌بها و بازگردان گروه‌ها به شبکه‌های خویشاوندی و همسایگی از اصلی‌ترین هدف این آیین بوده است.

امر میانجی‌گری هسته‌ی اصلی همه‌ی آیین‌های سنتی محسوب می‌شود، اما نقطه‌ی تمایز این آیین‌ها با همدیگر به دلیل نظام جغرافیایی متفاوت و خرده‌فرهنگ‌های قومی، در هویت متفاوت نوع و سازوکار میانجیگری بوده است. تمامی این میانجیگری‌ها، امری خودجوش بوده و از متن اجتماع برخاسته و در هم تنیدگی درونی با سنت، هنجار، علقه‌های عاطفی و اعتماد تعمیم‌یافته بوده است که به آن میانجیگری اجتماع‌محور اطلاق می‌شود.

سنت آیین پتر که در بین اقوام بلوچ یافت می‌شود، یکی از نشانه‌های بارز مشارکت خودجوش و مبتنی بر اصل فداکاری اجتماعی است که با حضور در منزل مقتول، بزرگان ایل بلوچ، نقش میانجیگری را بر عهده می‌گرفتند و با مشارکت اجتماع‌محور، عدالت ترمیمی را به جای جای عدالت تنبیهی (دورکیم، ۱۳۹۲)، احیا می‌کردند. در یافته‌های شهبازی (۱۳۶۶) و بهمن بیگی (۱۳۸۰)، درباره‌ی ساختار اجتماعی ایل قشقایی استان فارس، راجع به فرهنگ خون‌داری، نمونه‌هایی از همکاری سنت‌ها در راستای سوق دادن کنشگران به سمت عدالت ترمیمی مشاهده می‌شود که این از اعضای ایل، ریش‌سفیدان، کدخدا، خوانین، کلانتر و بی‌بی‌ها و وساطت سادات تشکیل می‌شده است. معتمدین محلی که اکثراً ریش‌سفیدان و کدخدایان بودند، نقش بارزی در کنترل منازعات و کاهش عدالت تنبیهی بودند.

تاریخ اجتماعی نظام مدیریتی ایران نشان می‌دهد که در دوره‌ای، جامعه از مدیریت سنتی به سمت مدیریت نیمه‌رسمی (سنت - مدرن) گذر می‌کند، به این معنی که ظهور مکانیسم‌های نیمه‌رسمی از جمله مالک، کدخدا، دهبان و داروغه، برای حل نزاع ایللی، انعکاس تحولی نوین در عرصه‌ی مدیریتی جامعه‌ی روستایی است که آمیخته از سنت، هنجار و رویه‌های قانونی است که به کمک همدیگر می‌شتافتند و کمبود و نقص‌های یکدیگر را تکمیل می‌کردند که هدف اصلی آن، بازگردان عدالت اجتماع‌محور یا ترمیمی به

جامعه است. دورکیم، اجتماع محوری را با محوریت حقوق مطرح می‌کند، به این معنی که حقوق ترمیمی در مقایسه با حقوق جزایی، به مفهوم نهادینه‌سازی، پیوندهای اجتماع محور برای مقابله با بزه نوین، آشفستگی اجتماعی و جرائم خشن در جامعه‌ی سنتی ایران بکار می‌رفته است. دورکیم، سازه‌ی پیوندهای عدالت اجتماع محور را با هدف تقویت نظام همسایگی، شکل‌گیری سمن‌ها، ایجاد نظام‌های غیر دولتی، برای برقراری سنت‌های غیر رسمی در عصر مدرن بیان نموده است؛ اما به دلیل نوسازی دولتی یا غلبه رنگ و بومی دولتی بر سنت‌های اجتماعی، این نوع میانجی‌گری نیز عمر چندانی نداشت و رفته‌رفته جامعه‌ی روستایی ایران در معرض شکل‌گیری سازوکارهای رسمی (دیوان صلحیه، خانه‌ی انصاف) قرار گرفت. تحولات تاریخی، گویای این است که سازوکارهای مقابله با نزاع در جامعه‌ی روستایی ایران از نوع سنتی (ریش‌سفیدی، آیین خون‌داری، تقاص و خون صلح)، به سمت نیمه سنتی (مالک، کدخدا و دهبان) و در نهایت مدیریت قانونی - دولتی (دیوان صلحیه، قانون هیئت اختلاف محلی مربوط به ایلات و عشایر و خانه‌ی انصاف) در قبل از انقلاب اسلامی ایران، تحول نموده است و بعد از انقلاب نیز این گذار با دو سنخ الف) انتظامی (رسمی و قضایی) و ب) نیمه سنتی (شورای حل اختلاف روستایی و شورای اسلامی روستا)، رخ داده است. این امر نشان از شکست تجربه‌ی مدیریت دولتی در مقایسه با مدیریت سنتی بوده است که در مقایسه عمر تاریخی کمتری نسبت به مدیریت‌های از نوع سنتی و مردم‌محور داشتند، زیرا از پایگاه مردمی برخوردار نبوده و با متن زیست اجتماعی، فاقد سازوکاری فرهنگی بوده است.

در واکاوی، سازوکارها، مؤلفه‌ی آینده‌نگری نیز مشهود است. به این معنی هدف این سازوکارها، نگهداشت اجتماع در کنار یکدیگر برای اجتناب از وقایع خشن نزاع و قتل در ساختار توسعه‌ای جامعه بوده است که مبنی بر اصل بازدارندگی اجتماعی است. مفهوم آینده‌نگری، بازدارندگی اجتماعی را در نظام سلسله مراتبی جمعی و هنجارهای ایلی، زنده می‌کرده است که نمونه‌ی این اصل در آیین خون‌داری، پناهندگی، خون صلح، براءت، قسامه و فصل یافت می‌شود.

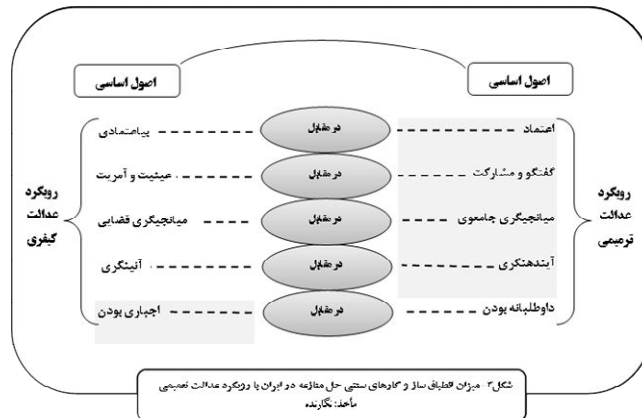
سازوکارهای سنتی، رویکرد داوطلبانه نیز داشته است. در اندیشه‌ی گیدنز به بنام عاملیت و ساختار یا در نظریه‌ی دورکیم، فرد و جامعه، نیز مسئله‌ی داوطلبانه بودن مطرح شده است. در نظام سنتی، اگر چه امر گفتگو، میانجی‌گری، مشورت گروهی، در صورت اجتماعی؛ ارادی یا داوطلبانه بودن را به نمایش می‌گذارد، اما محتوای سنت‌ها، امری غیر از این را بازنمایی می‌کنند و آن هم اجبار، غیر داوطلبانگی و تحمیلی بودن پذیرش مشارکت

در آیین به دلیل نظارت ساختارگرایانه و سلسله مراتبی و قدرت‌مدار هنجار، سنت و نظام اجتماعی بر کنشگرانی بوده است که آن را نهادینه و جامعه‌پذیری کرده بودند. به این معنی اصل آزادی در سایه‌ی تصلب فشار هنجارهای اجتماعی معنا یافته است. این آیین‌ها، آنچه امیل دورکیم تحت عنوان نظام زاجره یا تنبیهی نام‌گذاری کرده بوده، از ماهیتی جبری، تحمیلی، عصبیت و دارای قدرت تأثیرگذاری بر افراد داشته است و جامعه، اجباری بودن آن را با فرایند جامعه‌پذیری، پذیرفته و این امر ظاهری داوطلبانه و محتوایی الزام‌گرایانه ساختار سنت و آیین‌ها را نشان می‌دهد. بازنمایی جمعی واکنش‌های ناشی از وجدان جمعی جامعه یا به‌زعم این خلدون عصبیت اجتماعی، در برابر وقوع قتل و نزاع، به مثابه یک مکانیسم مقابله، ماهیتی اتوماتیک‌وار و غیرارادی بودن سنت‌ها را نشان می‌دهد که فرای خواست فردی عمل می‌کند، عمل جمعی، کنشی پاسخ به انتظارات اجتماعی هست که تعیین بودگی، جبری بودگی و شیء بودن، آیین‌های سنتی را بازگو می‌کند. برای مثال، از نکات قابل توجه در آیین پناهندگی (البرت و همکاران، ۲۰۰۶)، آن است که خانواده‌ی مقتول، معمولاً به ندرت به کنش انتقامی یا مبتنی بر عصبیت جمعی دست می‌زند، به این معنی که امر پناهندگی به مفهوم تسلیم و پذیرش خطا، نوعی از حس ترحم و دلسوزی را ایجاد می‌کند که بخشندگی را ایجاب می‌کند. مفهوم این آیین نشانگر این عملکرد است که گر چه خانواده‌ی مقتول، به دلیل رخداد جنایی در پی انتقام هستند، اما اجتماع، نوعی از انتظار هنجاری را بازتولید و تولید نموده که اصل را بر مروت و بخشندگی یا گذر از عصبیت خشن به سمت پیوندهای عاطفی و مصالحه سوق می‌دهد. نمونه‌ی دیگر این امر در آیین فصل (عزیزی بنی‌طرف، ۱۳۷۲)، دیده می‌شود که عشیره، فرهنگ جمع‌گرایی را زنده می‌کنند، ساختار اجتماعی عشیره، مشارکت را در حل بحران و مکانیسم مواجهه با رخداد جنایی، در پیش می‌گیرد.

بنابراین، به یک معنی می‌توان گفت که جامعه افراد را مجبور به مشارکت در رفع منازعه و بازگرداندن اوضاع به حالت عادی می‌کند. یا به تعبیر دورکیم، از آنجا که جرم موجب جریحه‌دار شدن وجدان جامعه و اختلال در نظم اجتماعی می‌شود، جامعه را بر آن می‌دارد تا آسیب‌های به وجود آمده را ترمیم کند و افراد نیز وادار به مشارکت در این فرآیند خواهند بود. این در واقع خصلت جوامعی است که مبتنی بر نگرش جمع‌گرا بوده و دورکیم آن‌ها را با ویژگی همبستگی مکانیکی مشخص می‌کند. در چنین جوامعی مصالح جمع به‌طور کامل بر مصالح فردی غلبه دارد و افراد در واقع تأمین‌کننده‌ی مصالح جامعه محسوب می‌شوند.

این موضوع در آیین‌های مرتبط با حل نزاع در جامعه‌ی روستایی ایران کاملاً مشهود است، به‌ویژه در بحث جبران خسارت آسیب‌دیده‌ها. تقریباً در همه‌ی آیین‌های حل نزاع سنتی در جامعه‌ی روستایی ایران زن به مثابه یکی از اقلامی محسوب می‌شود که طرف آسیب‌زننده به منظور جبران خسارت و به‌عنوان دیه و خون‌بها به‌طرف آسیب‌دیده می‌دهد. برای مثال، در آیین خین و کالات (سردار اسعد بختیاری، ۱۳۴۶)، خانواده‌ی مقتول ضمن اخذ پول، یکی از سازوکارهایی بخشش را مبادله‌ی امر زناشویی (دختر) به خانواده مقتول می‌دانند. در این انتخاب دختر، هم اجبار هم امر اختیار مطرح بود که مثابه خون‌بها در نظر گرفته می‌شد؛ همچنین در یافته‌های بهمن‌بیگی (۱۳۸۰)، در استان فارس، خون‌داری، به رسمی اشاره دارد که در آن دختری از خانواده‌ی قاتل به خانواده‌ی مقتول به مثابه مصالحه یا انصراف از قصاص، صورت می‌گرفت.

بررسی جامعه‌شناختی - تاریخی، آیین‌ها، تجلی اقتدار اجتماعی را بازنمایی می‌کند که ساختار جامعه بر فرد اعمال نموده و آزادی‌های فردی را در راستای منافع جمعی، کنار می‌گذارد و فردیت فرد را سلب می‌کند. نمونه‌ی این امر، فقدان حق تصمیم‌گیری زنان به مثابه جنس دوم، در قانون خون‌بها مشهود است. بر این اساس، اصل داوطلبانگی و آزادی کنشگران که از اولویت‌های اصلی رویکرد عدالت‌ترمیمی است، در آیین‌های سنتی گذشته، نمود چندانی نداشته است.



انطباق مدل شکل ۳، با مکانیسم‌های سنتی حل نزاع ایلی - طایفه‌ای در ایران، نکته‌ی متمایزی را به نمایش می‌گذارد و آن، حضور اندیشه‌ی کیفری در کنار تفکر اجتماع‌محوری، عدالت ترمیمی است. به‌طوری‌که آیین‌های سنتی، بیشتر به بازگشت افراد خاطی به اجتماع تلاش می‌کردند، اصلی که در سرمایه‌ی اجتماعی، بیشتر مورد بحث است. این سازوکارها نوعی به بازتولید کارکردهای سرمایه‌ی اجتماعی از قبیل (اعتماد، جذب به جای طرد، مشارکت، آگاهی اجتماعی، انسجام، پیوستگی، توسعه‌ی پیوندهای بین گروهی و درون‌گروهی و ترویج مذاکره و گفتگوی تفاهم‌آمیز)، گرایش داشتند. آیین خن صلیح در بین ایلی بختیاری و لر، فصل در عرب خوزستان و قسامه در کردهای ایلام (ایل ملک‌شاهی و زهی)، بازگوی این امر است که خیر جمعی یا نوع‌دوستی بر همه‌ی این سنت‌ها حاکم بوده و در لوای آن، اعضای اجتماع را به توسعه اعتماد، گفتگو، میانگیری و آینده‌نگری ترغیب می‌کردند، آنچه در این آیین‌ها، کمتر، باز نمود داشته است، امر داوطلبانه بودن آنهاست، علت آن به هنجار اجتماعی و فرا فردی بودن آیین‌ها برمی‌گردد، آیین‌هایی که سازنده‌ی آن افراد اجتماع هستند، اما در برابر کنش فردی، مقاومت می‌کنند، به نوعی فرد فاقد عاملیت تلقی می‌شود، مقاومت فردی، همراه با نوعی مکافات جمعی و مجازات اجتماعی از جمله طرد اجتماعی، شرمساری، سرزنش، تحقیر و بی‌اعتباری همراه است. غیر ارادی بودن، به ساختار مکانیکی جامعه‌ی روستایی گذشته برمی‌گردد. انسجام درونی ناشی از اقتدار وجدان جمعی است که این فشار بیرونی و سرزنش جمعی و نوعی تقبیح جمعی از اقدام به نزاع و قتل، باعث کاهش میزان ارادی شدن سنت‌ها شده است، زیرا اقدام به جرم، به سازه‌های انسجام و پیوستگی اجتماع صدمه وارد می‌کند. در نهایت می‌توان گفت که شرمساری به مثابه یک بازدارندگی اجتماعی هسته‌ی اصلی در آیین‌های تاریخی محسوب می‌شود و نقش مهمی در بازپذیری و قبول هنجارهای اجتماعی داشته است، یعنی بی‌آبرویی، احساس بی‌منزلفتی، احترام و پیوند با جامعه، در کنشگران نوعی از احساس تهدید ایجاد می‌کرد و ضمن بیدار نمودن وجدان خفته‌ی مجرم، برخلاف نظام کیفری که به دنبال مجازات جسم مجرم است، به امر روح وجدان طرف متمرکز می‌شود. در اصل این آیین‌ها نوعی قضا‌دایی نیز داشتند، یعنی از درگیر کردن مرتب جرم با نظام رسمی دادرسی پرهیز می‌کردند.

بحث و نتیجه‌گیری

حیات جامعه‌ی سنتی ایرانی به لحاظ تاریخی، با منازعه، قتل و مصالحه پیوند خورده است و سازوکارهای مختلفی را نیز جهت حل آن تجربه کرده‌اند. روند تاریخی نشان می‌دهد که جامعه سه گونه سازوکارهای سنتی، نیمه رسمی و رسمی مختلفی را پدید آورده‌اند. به این معنی که گذر از همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیکی، گذری از قواعد عرفی به قواعد قانونی (اباذری، ۱۳۸۹: ۱۰۴)؛ در نظام اجتماعی روستایی ایران بوده است. تا قبل از دوره‌ی قاجار این سازوکارهای سنتی بر عهده‌ی ریش‌سفیدان و افراد بانفوذ بوده و این‌ها می‌توانستند مسائل روستا را با روش‌هایی مانند "خی‌صل" در لرستان، "پتر" در بلوچستان، "فصل" در بین قبایل خوزستان، "خون‌داری" در بین عشایر استان فارس و ... حل نمایند. با قدرت گرفتن دولت مرکزی از اواخر دوره‌ی قاجار، به ویژه از مشروطیت به بعد، نهادهای مختلفی تحت عنوان "صلحیه" و "قانون هیئت اختلاف محلی"، "قانون راجع به امور قضائی ایلات و عشایر" در سطح روستا مطرح شدند که به دلیل عدم تطابق با فرهنگ و محیط روستایی دوام نیاوردند. در دوران پهلوی اول، مالک همراه با "کدخدا"، "داروغه" و "دهبان" مدیریت روستا را در زمینه‌ی حل اختلافات بر عهده گرفتند تا اینکه بعد از اصلاحات ارضی دهه‌ی ۱۳۴۰ بحث "خانه‌ی انصاف" به‌عنوان نهاد قضایی مدرن با الهام از سنت ریش‌سفیدی در روستا مطرح شد و با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، اولین نهاد قانونی که برای عدالت‌ترمیمی بین اهالی ایجاد شد، "شورای اسلامی" روستا بود، که به دلیل گسترده بودن حوزه‌ی اجرایی و ضعف عملکرد این نهاد، مسائل قضایی به نهاد نیمه رسمی نظیر "شورای حل اختلاف روستایی" واگذار شد. بازخوانی سنت‌های تاریخی مدیریت نزاع ایلی در ایران بیانگر آن است که همه‌ی این آیین‌ها از قواعد نسبتاً مشابهی پیروی می‌کردند که نکته‌ی اتکا آن‌ها میانجی‌ها یا واسطه‌هایی بودند که به واسطه‌ی برخورداری از اعتبار و احترام در بین روستائیان مقدمات گفتگوی بین طرفین منازعه را فراهم آورده و به حل و فصل آن کمک می‌کردند.

این پژوهش با واکاوی تاریخی - جامعه‌شناختی سازوکارهای حل نزاع در جامعه‌ی سنتی ایران، با الهام از مدل دورکیم و استفاده از عنصر عدالت‌ترمیمی و کیفی، به تجزیه و تحلیل سازوکارهای مدیریت نزاع در جامعه‌ی سنتی ایران پرداخته و میزان انطباق و افتراق آن را با هر کدام از رویکردهای یاد شده ارزیابی نموده است. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که چهار مورد از عناصر رویکرد عدالت‌ترمیمی شامل اصل اعتماد، اصل گفتگو و مشارکت، اصل میانجی‌گری و اصل آینده‌نگری تا حدودی در سازوکارهای سنتی

حل منازعه در جامعه‌ی روستایی ایران، قابل بررسی است، اما این سازوکارهای سنتی فاقد عنصر پنجم، تحت عنوان داوطلبانه بودن اقدامات، است که در واقع عنصری کانونی در رویکرد عدالت ترمیمی محسوب می‌شود. مقایسه‌ی تطبیقی سازوکارهای سه‌گانه (سنتی، نیمه سنتی و مدرن) قبل و بعد از انقلاب اسلامی، حاکی از شباهت آیین‌های حل و فصل نزاع و قتل با مدل دورکیمی ساختار اجتماعی است. دورکیم دو سنخ جامعه‌ی مکانیکی و پسامکانیکی را شناسایی و مرتبط با هر گونه، دو مدل عدالت تنبیهی و ترمیمی را دسته‌بندی کرده است. دورکیم، به مفهوم گذار تاریخی به عدالت، در قالب تطبیقی پرداخته و ماهیت اجتماعی آن‌ها را مبنی بر جبری و آزادی به نمایش گذاشته است. این آیین‌ها، دارای ماهیتی جبری، بیرونی و تحمیلی بوده است که کنش‌های فردی را تعیین و به آن جهت می‌داد و در این امر از هنجار اجتماعی بهره می‌گرفته است. هنجارهایی که حالتی تصلبی و غیر قابل نفوذ داشتند. مشارکت دادن افراد در مسئله‌ی کاهش منازعه و ترمیم مجدد پیوند بین گروهی و پرداخت خون‌بها (مبادله‌ی زنان)، نشان از دو طیف مشارکت - اجبار در آیین‌هاست. دورکیم، علت این جریان در جامعه‌ی ایرانی را جریحه‌داری وجدان جامعه و اختلال در نظم اجتماعی می‌داند که جامعه را برای پیوند مجدد مخاصمه‌گران و کاهش حس انتقام‌جویی ناشی از عصبیت، وامی داشت. این فرهنگ مختص جامعه‌ی مکانیکی است که مصالح جمعی بر مصالح فردی ارجحیت دارد و منافع جمعی را مهم‌ترین نیاز فعلی جامعه می‌داند. بر این اساس، عدالت ترمیمی یا اجتماع‌محور که در نظام قضایی امروزی، با اقبال زیادی روبرو شده است، در جامعه‌ی روستایی گذشته، یافت نمی‌شود، این نقطه تمایز تاریخی نظام سنتی مدیریتی با مدل دورکیمی است، گر چه در سایر مؤلفه‌ها شباهتی بین آن‌ها دیده می‌شود، علت این تمایز، در نگرش امنیتی، قطاعی بودن اجتماع، اهمیت ویژه‌ی نظام سلسله‌مراتبی، هم‌نوایی کامل اجتماع و سیطره‌ی وجدان جمعی در سبک زندگی و حیات اجتماعی تاریخی ایرانیان است. در این معنی، عدالت ترمیمی به معنای واقعی در جامعه‌ای قابلیت تحقق دارد که تقسیم کار در آن رخ داده، تک‌تک افراد جامعه بنا به کارکرد متمایز و خاصی که برای جامعه دارند مهم‌اند، جامعه نسبت به حضور و بقاء تک‌تک اعضایش حساس است و حذف هر عنصری خود به تنهایی می‌تواند نظم موجود در جامعه را دچار اختلال کند؛ بنابراین، باید عنوان کرد که جامعه‌ی سنتی ایران از رویکرد منحصر به فردی در مدیریت منازعات بهره می‌برده است که هم با رویکرد عدالت ترمیمی و هم عدالت کیفری، طبق تعریفی که در بخش نظری ارائه شد، متفاوت است. رویکردی که برخاسته از ساختارهای اجتماعی و فرهنگی

حاکم بر این جامعه بوده و خود را در قالب آیین‌ها و رسوم مختلف نشان می‌داد. بر این همین اساس، انباشت پرونده‌ها در نظام قضایی، افزایش نزاع خیابانی و اختلافات خانوادگی، ناشی از عدم تحقق عنصر عدالت ترمیمی است. می‌توان گفت که رویکرد عدالت ترمیمی، با بازگشت و قرائت تاریخی از نظام‌های سه‌گانه (سنتی، نیمه مدرن و مدرن) ایرانی، می‌تواند بهترین مکانیسم برای مقابله با نزاع در محیط‌های سنتی (روستایی - عشایری) باشد. الزام‌های تاریخی، نشان از اهمیت سازوکارهای اجتماع‌محور در کنترل نزاع‌های ایلی - طایفه‌ای به شرط انطباق آن با نهادهای نو و قانون جزایی نوین است که در کشورهای توسعه‌یافته (رایت، ۱۳۸۴)، رواج بیشتری دارد. این مدل در صورت هم‌نواپی با قانون، می‌تواند به اخلاقی شدن قانون‌گرایی و توسعه‌ی حکمرانی خوب قضایی کمک نماید.

فهرست منابع:

- اباذری، یوسف (۱۳۸۹). خرد جامعه‌شناسی، تهران: نشر طرح نو.
- احمدی اوندی، ذوالفقار (۱۳۹۴). مطالعه‌ی جامعه‌شناختی عوامل اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر نزاع‌های دسته‌جمعی (مورد مطالعه: شهرستان ایزده)، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد توسعه‌ی روستایی، گرایش مدیریت توسعه، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- ارجمندی، غلامرضا و نوروزی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). "حل منازعات قومی در میان عشایر بختیاری شهرستان ایزده: رسم «خون‌تری» یا «خون‌بس»"، مجله‌ی بررسی مسائل اجتماعی ایران، سال اول، شماره‌ی اول، بهار.
- ازکیا، مصطفی (۱۳۷۴). مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی توسعه‌ی روستایی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- افشار سیستانی، ایرج (۱۳۶۶). مقدمه‌ای بر شناخت: ایل‌ها، چادرنشینان و طوایف عشایری ایران، تهران: نشر هما.
- افشار سیستانی، ایرج (۱۳۷۳). نگاهی به خوزستان، تهران: نشر هنر.
- ایمانی جاجرمی، حسین و عبدالهی، مجید (۱۳۸۸). "بررسی تحولات مدیریت روستایی در ایران از مشروطیت تا زمان حاضر"، فصلنامه‌ی راهبرد، سال هجدهم، شماره‌ی ۵۲، پاییز.
- باقری، علی (۱۳۷۱). جامعه و حکومت در ایران، تهران: مرکز نشر بین‌الملل.
- بهروان، حسین (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی روستایی، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- بهمن بیگی، محمد بهمن (۱۳۸۰). عرف و عادات در عشایر فارس، تهران: بنگاه آذر.
- بیرو، آلن (۱۳۷۵). فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه‌ی باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
- پژوهشکده‌ی تحقیقات استراتژیک، گروه پژوهش‌های حقوقی و فقهی (۱۳۸۷). شورای حل اختلاف، پژوهشنامه‌ی شماره‌ی ۳، چاپ ۱.
- تاپر، ریچارد (۱۳۸۴). تاریخ سیاسی اجتماعی شاهسون‌های مغان، ترجمه‌ی حسن اسدی، تهران: نشر اختران.
- چیتامبار، جی. بی. (۱۳۸۵). مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی روستایی، ترجمه‌ی احمد حجاران و مصطفی ازکیا، تهران: نشر نی.

- حاج کاظم پور، کاظم (۱۳۷۵). جامعه‌شناسی قبایل عرب خوزستان (تحقیقی در آداب، رسوم و فرهنگ عامه)، تهران: سحاب.
- حسینی، سید رضا (۱۳۸۳). آمار جرائم در ایران، مجموعه مقاله‌های اولین همایش ملی آسیب‌های اجتماعی در ایران جلد اول، تهران: انجمن جامعه‌شناسی ایران.
- حنیف، محمد (۱۳۸۶). سور و سوگ در فرهنگ عامه‌ی لرستان و بختیاری، تهران: نشر دفتر پژوهش رادیو.
- خسروی، عبدالعلی (۱۳۷۳). فرهنگ بختیاری، تهران: نشر فرهنگ‌سرا.
- دادگستری کل استان همدان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان (۱۳۸۷). مجموعه مقالات اولین همایش ملی تبیین جایگاه علمی و نقش شورای حل اختلاف در نظام قضایی جمهوری اسلامی ایران.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۲). درباره تقسیم‌کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۱). لغت‌نامه‌ی فارسی دهخدا، تهران: چاپخانه‌ی دانشگاه تهران.
- رایت، مارتین (۱۳۸۴). عدالت ترمیمی، ارتقاء بخشیدن رویکرد بزه‌دیده محوری (مجموعه مقالات)، ترجمه‌ی امیر سماواتی پیروز، تهران، انتشارات خلیلیان، چاپ اول.
- رایجیان، مهرداد، (۱۳۸۱). بزه‌دیده در فرایند کیفری، تهران، انتشارات خط سوم، چاپ اول.
- رضوی فرد، بهزاد، مراد قلی، حسین و زرغامی، سیروس (۱۳۹۵)، بررسی آثار ترمیمی اجرای مراسم خون‌صلح: مطالعه موردی در استان کرمانشاه، مجله حقوقی دادگستری، سال هشتادم، شماره‌ی ۹۴.
- رکن‌الدین افتخاری، عبدالرضا؛ سجاسی قیداری، سعید و عینالی، جمشید (۱۳۸۶). "نگرشی نو به مدیریت روستایی با تأکید بر نهادهای تأثیرگذار"، فصلنامه‌ی روستا و توسعه، سال ۱۰، شماره‌ی ۲.
- رکن‌الدین افتخاری، عبدالرضا؛ مهدی‌پور، طاهر و صفری مرکید، عبدالله (۱۳۸۸). ارزیابی نقش شورای حل اختلافات روستایی در امنیت قضایی روستاییان «نمونه مورد مطالعه: روستاهای شهرستان مرند»، مجله‌ی علوم اجتماعی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد.

- ریتزر، جورج (۱۳۷۴). نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.
- زهر، هوارد (۱۳۸۳). کتاب کوچک عدالت ترمیمی، ترجمه‌ی دکتر حسین غلامی، تهران، انتشارات مجد.
- سردار اسعد بختیاری، علیقلی خان (۱۳۶۳). تاریخ بختیاری، تهران: نشر یساولی.
- سردار اسعد بختیاری، علیقلی خان (۱۳۴۶). تاریخ بختیاری، به اهتمام جمشید کیانفر، چاپ اول، تهران، انتشارات اساطیر.
- شهبازی، عبدالله (۱۳۶۶). ایل ناشناخته (پژوهشی در کوه‌نشینان سرخی فارس)، تهران: نشر نی.
- صالحی، حسین (۱۳۷۱). نگرشی بر نزاع‌های دسته‌جمعی در استان چهارمحال بختیاری، استانداری چهارمحال بختیاری.
- صحرشکاف، پرویز (۱۳۸۴). قانون نانوشته قوم بختیاری: خین و چو، اهواز: نشر معتبر.
- صفی‌نژاد، جواد (۱۳۴۵). مونوگرافی ده طالب‌آباد، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی.
- صفی‌نژاد، جواد (۱۳۶۸). عشایر مرکزی ایران، تهران: مؤسسه و انتشارات امیرکبیر.
- طالب، مهدی و عنبری، موسی (۱۳۸۷). ابعاد تغییر و توسعه در جامعه‌ی روستایی ایران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طالب، مهدی (۱۳۸۹). مدیریت روستایی در ایران، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه‌ی انتشارات تهران.
- طالب، مهدی و بخشی‌زاده، حسن (۱۳۸۸). سازمان‌های متولی توسعه‌ی روستایی در ایران، تهران، پیوند مهر: نهضت پویا.
- عادلی، علیرضا (۱۳۹۲). نزاع، علل، پیامدها و راهکارها، شیراز: انتشارات نوید شیراز.
- عباسی، مصطفی (۱۳۸۲). افق‌هایی نوین عدالت ترمیمی، انتشارات دانشور، چاپ اول.
- عبدی، عباس (۱۳۶۷). مسائل اجتماعی قتل در ایران، تهران: جهاد دانشگاهی، نوبت چاپ اول.

- عزیزی بنی‌طرف، یوسف (۱۳۷۲). قبایل و عشایر خوزستان، با نگاهی به آیین فصل، شعر، هنر و تاریخ، تهران.
- عزیزی، حشمت‌الله (۱۳۸۸). بسترهای تاریخی عدالت ترمیمی در ایران، انتشارات روزنامه‌ی رسمی، چاپ اول.
- عشایری، طاها (۱۳۹۵). جامعه‌شناسی نزاع و درگیری در استان اردبیل، تهران: مطالعات پژوهشگاه ناجا.
- عشایری، طاها و ایمانی جاجرمی، حسین (۱۳۹۲). "مطالعه‌ی جامعه‌شناختی عوامل مؤثر بر شکل‌گیری نزاع دسته‌جمعی روستایی - عشایری (مورد مطالعه: روستای پریخان، شهرستان مشکین‌شهر)"، فصلنامه‌ی مطالعات امنیت اجتماعی، شماره‌ی ۴۳.
- عشایری، طاها و سعادت‌تی، موسی (۱۳۹۵). تحلیل جامعه‌شناختی نقش امنیتی اجتماعی کدخدا در جامعه ایران، دومین کنفرانس بین‌المللی پژوهش‌های کاربردی در علوم تربیتی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی سروش حکمت رضوی.
- عشایری، طاها و سعادت‌تی، موسی (۱۳۹۵)، نگاه چند ساحتی به نقش داروغه در تاریخ جامعه ایرانی با تأکید بر نظم و امنیت اجتماعی، سومین همایش ملی راهکارهای توسعه و ترویج علوم تربیتی، تهران: انجمن توسعه و ترویج علوم و فنون بنیادین.
- غفاری، هیبت‌الله (۱۳۶۸). ساختار اجتماعی عشایر بویر احمد، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- غلامی، حسین (۱۳۸۵). عدالت ترمیمی، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول.
- فرهمنند، مجتبی و یوسفی، ابوالفضل (۱۳۹۰). نگاهی به نهادهای مشابه شورای حل اختلاف قبل از انقلاب اسلامی ایران، ماهنامه دادرسی شماره‌ی ۸۶، سال پانزدهم.
- قاسمی، یارمحمد و مروتی، سهراب (۱۳۸۸). همیاری سنتی ایلامیان، تهران: انتشارات دانشگاه ایلام.
- قهرمانی، نصرالله (۱۳۸۰). "توسعه‌ی قضایی و نهاد داوری"، مجله‌ی کانون وکلا، دوره‌ی جدید شماره‌ی ۳.
- کوزر، لوئیس (۱۳۸۶). زندگی و اندیشه‌ی بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- کیانی، منوچهر (۱۳۷۲). سیه چادرها، شیراز: انتشارات کیان نشر.

- لمبتون، ا. ک. س. (۱۳۴۵). مالک و زارع در ایران، ترجمه‌ی منوچهر امیری، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ماسوری، شکوفه (۱۳۸۲). خی‌صل، نامه‌ی انسان‌شناسی، دوره‌ی اول، شماره‌ی سوم، بهار و تابستان.
- محمودی‌جانکی، فیروز (۱۳۸۷). "رسمی‌سازی عدالت غیررسمی در ایران با تأکید بر زمینه‌های تاریخی - اجتماعی شکل‌گیری خانه‌ی انصاف و شورای داوری"، مجله‌ی حقوقی و دادگستری، شماره‌ی ۶۲ و ۶۳.
- معین (۱۳۸۷). فرهنگ لغت فارسی، تهران: انتشارات فرهنگ‌نما با همکاری انتشارات کتاب آراد.
- موسوی کربلایی، سید محمد (۱۳۸۵). "شورا و مشارکت: شوراها‌ی اسلامی، تحقق آرمان جمهوری اسلامی"، ماهنامه‌ی شهرداری‌ها، سال ۶، شماره‌ی ۷۴.
- میزیایی، خلیل (۱۳۹۰). پژوهش، پژوهشگری و پژوهش‌نامه نویسی، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان، جلد اول، چاپ دوم.
- نجفی ابرندآبادی، علی حسین (۱۳۸۳). "از عدالت کیفری کلاسیک تا عدالت ترمیمی"، مجله‌ی قضاوت، سال سوم، شماره‌ی ۲۶.
- نجفی ابرندآبادی، علی حسین، (۱۳۸۲)، میانجیگری کیفری: جلوه‌ای از عدالت ترمیمی، دیپاچه بر کتاب میانجیگری در امور کیفری؛ جایگزین‌های زندان یا مجازات بینابین، محمد آشوری، تهران، نشر گرایش.
- نظری داشلی برون، زلیخا؛ محمدی، حاج علی؛ ترابزاده، هما، عباس و رهو، روشنگ (۱۳۸۴). مردم‌شناسی ابیانه تهران: سازمان میراث فرهنگی و گردشگری، پژوهشکده مردم‌شناسی.
- نیازی، محسن و عشایری، طاه‌ها (۱۳۹۴). نزاع دسته‌جمعی در جوامع عشایری ایران، تهران: سخنوران.
- وٹوقی، منصور (۱۳۸۴). جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی و فرهنگی روستا، کتاب سبز راهنمای عمل دهیاری‌ها، تهران: سازمان شهرداری‌ها و دهیاری‌های کشور.
- وٹوقی، منصور و نیک‌خلق، اکبر (۱۳۸۶). مبانی جامعه‌شناسی، تهران: بهینه.

Hans-Jörg Albrecht/Jan-Michael Simon/Hassan Rezaei/Holger-C. Rohne/Ernesto Kiza (Hrsg) (2006). Conflicts and Conflict Resolution in Middle Eastern Societies -Between Tradition and Modernity.