

تضادهای محلی در بستر فرهنگ و جامعه ایرانی (مورد مطالعه: آیین اویج در ششتمد خراسان رضوی) حسین قدرتی^۱، موسی الرضا غربی^۲

چکیده

در نیم قرن اخیر یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که بخشی از مطالعات روستایی ایران را به خود معطوف داشته، این پرسش بوده است که آیا ایرانیان مشارکت‌گریز هستند یا مشارکت‌گرا. گروهی از پژوهش‌ها، با برجسته‌سازی تضادهای محلی در جامعه ایرانی، ایرانیان را در کار گروهی و جمعی ناکارآزموده تلقی می‌کنند. در مقابل چنین دیدگاهی، گروهی از پژوهشگران با استناد به شواهد میدانی، از وجوه وفاق‌آمیز در جامعه روستایی ایران سخن به میان آورده‌اند. در این میان، پژوهش حاضر ضمن پذیرش وجود تضاد در جامعه روستایی ایران، به دنبال پاسخی برای این پرسش است که سازوکارهای فرهنگی چگونه تضاد را در جامعه ایرانی مدیریت و کنترل می‌کنند. در این چارچوب، مطالعه حاضر با بررسی یک آیین مدیریت آب در خراسان، در نظر دارد نشان دهد چگونه تضادها و کشمکش‌ها در بستر فرهنگ جامعه ایرانی حل و فصل و مدیریت می‌شوند. این موضوع با استفاده از روش‌شناسی کیفی و ملهم از نگاه نظری مردم‌شناسی به موضوع تضاد، سازمان‌دهی شده است. یافته‌ها و نتایج پژوهش، آیین مطالعه‌شده را به مثابه یک موقعیت میانجی در پس‌وپیش موقعیت‌های سیاسی تحلیلی می‌کند. براساس نتایج حاصل از این پژوهش، می‌توان گفت جامعه ایرانی به‌رغم تضادها و تنش‌های محلی و جز آن، به مدد توسل به سازوکارهای فرهنگی و آیینی، در تاریخ انسجام و پایداری اجتماعی خویش را حفظ کرده است.

واژه‌های کلیدی: آیین، مدیریت ستی آب، تضادهای محلی، قدرت اجتماعی، مردم‌شناسی تضاد، ششتمد.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱

۱. دانشیار گروه علوم اجتماعی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران (نویسنده مسئول).
h.ghodrati@hsu.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم اجتماعی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران.
mr.gharbi@hsu.ac.ir

مقدمه

بخش بزرگی از ایران در اقلیم خشک و نیمه خشک قرار گرفته است. در این شرایط اقلیمی، دسترسی به آب و مدیریت آن مسئله اساسی انسان ایرانی طی قرون متمادی تا امروز بوده است. این مسئله و دغدغه‌های پیرامون آن، خود را به اشکال مختلف و متنوع در ساحت زندگی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی انسان ایرانی ظهور و بروز داده است. در این چارچوب می‌توان به تضادهای محلی و کشمکش‌های محلی حول بهره‌برداری از آب در بستر جوامع روستایی و سنتی ایران توجه کرد. به عبارت دیگر، محدودیت و کمیابی منابع طبیعی مانند آب، زمین، مرتع و... را می‌توان به مثابه عاملی در نظر گرفت که همواره موجب شکل‌گیری نوعی رقابت و تنش در جامعه روستایی ایران شده است. دسته‌ای از پژوهش‌های روستایی ایران، وجود این تعارضات در جامعه روستایی ایران را به خوبی نشان می‌دهند. این گروه از پژوهش‌ها با برجسته‌سازی تضادهای محلی در جامعه ایرانی، ایرانیان را در کار گروهی و جمعی ضعیف ارزیابی کرده‌اند (بنت، ۱۳۴۷؛ پیران، ۱۳۹۵؛ لمبتون، ۱۳۶۲). در مقابل چنین دیدگاهی، گروهی از پژوهشگران با استناد به شواهد میدانی، از وجوه وفاق‌آمیز در جامعه روستایی ایران سخن به میان آورده‌اند (خسروی، ۱۳۴۸؛ فرهادی، ۱۳۸۸؛ صفی‌نژاد، ۱۳۵۳). این گروه از پژوهشگران، کلیشه‌های متداول در باب مشارکت‌گریزی ایرانیان را بیش از آنکه منبعث از بررسی‌های نظام‌مند علمی بدانند، ناشی از ایدئولوژی‌های شرق‌شناسانه در نظر می‌گیرند (باقری، ۱۳۸۹).

در این میان، پژوهش حاضر ضمن پذیرش وجود تضاد در جامعه روستایی ایران، به دنبال پاسخی برای این پرسش است که سازوکارهای فرهنگی چگونه تضاد را در جامعه ایرانی مدیریت و کنترل می‌کنند. برای پاسخ به پرسش پژوهش، ششتمد یکی از مناطق در غرب خراسان رضوی انتخاب شده است. یکی از دلایلی که مبنای انتخاب ششتمد برای پیگیری پرسش مذکور شد، یافته‌ها و نتایج گروهی از پژوهش‌های اجتماعی و فرهنگی است که درباره این منطقه صورت گرفته است. این مطالعات نشان می‌دهند، در سازمان اجتماعی ششتمد می‌توان جلوه‌های چشمگیری از تضاد و کشمکش را مشاهده کرد (دولت‌آبادی، ۱۳۹۱؛ رازقی، ۱۳۹۲؛ رفیع‌فر، غربی و زرقی، ۱۳۹۴؛ غربی، ۱۳۹۳؛ غربی، روستاخیز و قدرتی، ۱۳۹۶؛ فیاض، غربی و رازقی،

۱۳۹۶؛ ملکوتی، غربی و موسوی، ۱۳۹۷). به‌طور مشخص، پرسش پژوهش با بررسی یک آیین زمان‌بندی آب در ششتمد به‌مثابه نوعی سازوکار فرهنگی بررسی و واکاوی شده است.

پیشینه پژوهش

در بحث پیشینه تحقیق حاضر می‌توان به دو گروه از مطالعات توجه کرد؛ گروه اول، مطالعات همکاری و ناهمکاری ایرانیان و گروه دوم، مطالعات دانش‌ها و نظام‌های بومی و سنتی مدیریت آب ایرانیان است. مطالعات گروه نخست را به‌طور کلی می‌توان به دو دسته مخالفان و موافقان وجود روحیه همکاری در میان ایرانیان دسته‌بندی کرد. ازکیا و فیروزآبادی (۱۳۸۷) از دسته سومی نیز سخن به میان می‌آورند. چنان‌که اشاره شد، گروهی از مطالعات بر فقدان روحیه همکاری و تعاون در جامعه ایرانی تأکید دارند. برای مثال، لمبتون (۱۳۶۲) در کتاب مالک و زارع در ایران بر این باور است که عموم ایرانیان، شامل دهقانان، مالکان و دیگر طبقات، در کار گروهی و همکاری بی‌تجربه و ناکارآمد بوده هستند. به نظر او، تقدیرگرایی موجود در ذهنیت دهقانان ایرانی با فعالیت‌های جمعی سختی ندارد. فرانسیسکو بنت (۱۳۴۷) نیز در مقاله‌ای با عنوان «نوسازی زندگی روستایی و دامپروی در منطقه زاگرس»، دهات مطالعه‌شده را فاقد تعاون اقتصادی ارزیابی و آنها را جدا از همسایگان خود و در رقابت با یکدیگر توصیف می‌کند. افزون‌بر لمبتون و بنت، پرویز پیران (۱۳۹۵) در مقاله «نقد خود: ویژگی‌های شخصیت جمعی ایرانیان یا سازوکارهای بقا» و برخی آثار دیگرش به امتناع از مشارکت به‌مثابه یکی از ویژگی‌های شخصیتی ایرانیان اشاره دارد و همکاری‌های موجود در جامعه ایرانی را مقطعی، موردی، کم‌دامنه و اجباری ارزیابی می‌کند. در مقابل این گروه از مطالعات، گروهی از مطالعات وجود دارد که به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم بر وجوه مشارکت‌جوی فرهنگ و جامعه ایرانی تأکید دارد. ازجمله مهم‌ترین این مطالعات می‌توان به مطالعات گسترده و پر دامنه مرتضی فرهادی (۱۳۷۳؛ ۱۳۸۶؛ ۱۳۸۸) اشاره کرد. او در کتاب‌های فرهنگ یاریگری در ایران، واره: درآمدی به مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی تعاون، و انسان‌شناسی یاریگری با ارائه و استناد به داده‌های میدانی و تجربی از نقاط مختلف ایران، ضمن رد نظریه تکروی ایرانیان، دست به گونه‌شناسی یاریگری‌های ایرانی می‌زند. خسرو خسروی (۱۳۵۸) نیز در

کتاب جامعه‌شناسی روستایی ایران، در نظر گرفتن روحیه فردگرایی برای جامعه روستایی ایران را ناشی از قیاس جامعه مذکور با جامعه دهقانان اروپایی بعد از انقلاب صنعتی می‌داند. او معتقد است، وضع خاص زارعت و مشکل آب، کار در واحدهای زراعی نظیر بُنه را ایجاب کرده است. او تأکید می‌کند، نه تنها روحیه فردگرایی میان ایرانیان وجود نداشته؛ بلکه حس همکاری و تعاون در میان ایشان نیرومند بوده است. خسروی در مقاله «آبیاری و جامعه روستایی ایران» با تمرکز به مسئله آب، انگیزه پدید آمدن نوعی همکاری و تعاون و روابط دموکراتیک در واحدهای زراعی را توضیح می‌دهد. جواد صفی‌نژاد (۱۳۵۳؛ ۱۳۹۶؛ ۱۳۵۵) نیز در آثاری مانند بنه، کاریز در ایران و شیوه‌های سنتی بهره‌گیری از آن، و طالب‌آباد؛ نمونه جامعی از بررسی یک ده، با توصیف و شرح جلوه‌هایی از رفتارهای گروهی و جمعی ایرانیان، به‌نوعی در تقویت دیدگاه همکاری ایرانیان مشارکت جسته است.

در گروه دوم از مطالعات مربوط پیشینه مقاله حاضر، چنان‌که در ابتدای این بخش نیز اشاره شد، لازم است به مطالعات حوزه دانش‌ها و نظام‌های بومی و سنتی مدیریت آب ایرانیان پرداخته شود. برخی از آثار صفی‌نژاد (۱۳۵۹) و خسروی (۱۳۴۸) در این دسته از مطالعات نیز قابل طرح است. صفی‌نژاد در کتاب نظام‌های سنتی آبیاری در ایران به بحث درباره شیوه‌های قدیمی آبیاری، تقسیم آب و ساعت‌های سنتی سنجش آب پرداخته است. خسروی در مقاله «آبیاری و جامعه روستایی ایران» مباحثی درباره اندازه‌گیری آب، شیوه‌های آبیاری، سازمان آبیاری و وضعیت آبیاران، آبیاری و روابط زراعی، نسق‌بندی و آبیاری، و حقوق آب و آبیاری ارائه کرده است. پاپلی یزدی و لباف خانیکی (۱۳۷۷) در مقاله «واحد تقسیم آب در نظام‌های آبیاری سنتی (فنجان)» به بحث درباره نظام سنتی آبیاری در مناطق روستایی ایران با تمرکز بر خراسان پرداخته‌اند. حسین کفاش و همکاران (۱۳۹۷) نیز در مقاله‌ای با عنوان «نقش دانش بومی در پایداری منابع آب در جنوب خراسان رضوی، مطالعه موردی: شهرستان بجستان»، دانش بومی آبیاری در روستاهای شهرستان بجستان را بررسی کرده‌اند. در این مقاله، به‌صورت مشخص، سازمان سنتی آبیاری و شبکه انسانی منبعث از آن، از نظر نقش آن در توسعه پایدار منطقه مطالعه و بررسی شد.

رویکرد نظری

تضاد، یک فرم بنیادی از تعاملات انسانی است که در همه نظام‌های اجتماعی رخ می‌دهد.

درواقع، می‌توان گفت در همهٔ جوامع الگوهایی از تضاد مشاهده می‌شود؛ البته به موازات آن، الگوهایی از هم‌نوایی و همکاری نیز مشاهده می‌شود. مشاهدات مردم‌شناسان دامنهٔ گسترده‌ای از انواع و درجات متفاوت تضاد را نشان می‌دهد. باوجود اینکه تضاد در مردم‌شناسی تاریخی طولانی دارد، روبرت لوین^۱ (۱۹۶۱) بر این باور است که رویکردهای مردم‌شناختی در مطالعهٔ تضاد، جهت‌گیری و گرایش روشی و نظری یکپارچه‌ای ندارد. این موضوع امروز هم مطرح است؛ چنان‌که می‌توان گفت، مطالعات مردم‌شناختی معاصر تضاد، برحسب رویکردها و علایق پژوهشگران به‌طور چشمگیری با یکدیگر متفاوت است. مردم‌شناسان اولیه به تجلیات فرهنگی تضاد و جنگ در میان جوامع موسوم به ابتدایی علاقه‌مند بودند. بعد از جنگ جهانی دوم، مردم‌شناسان عمدتاً به نظم اجتماعی رو آورده و توصیفات و تحلیل‌های مردم‌نگارانهٔ مبسوطی از تضاد و کشمکش در جوامع کوچک ارائه کردند. بااین‌حال آنها عمدتاً به آن به‌مثابه جنبه‌ای از ثبات جوامع می‌نگریستند (ایوانس پریچارد^۲، ۱۹۴۰؛ ترنر^۳، ۱۹۵۷؛ گلاکمن^۴، ۱۹۵۶).

ویکتور ترنر (۱۴۰۰) در رویکردی فرایندی به فرهنگ و جامعه، تضاد را واجد یک چرخهٔ حیات می‌داند. این چرخه با روال‌ها، رویه‌ها و نمادها نظام‌مند می‌شود. ترنر از خلال مطالعه در میان ندمبوها بر این باور بود که تضاد مسیر خود را از میان یک سری موقعیت‌های متفاوت طی می‌کند. این موقعیت‌ها با منطق زمانی درک‌شده، سنخ‌های متفاوتی نیز دارند (ترنر، ۱۴۰۰: ۱۱۶). او در این چارچوب، موقعیت‌های سیاسی، آیینی و میانجی را مطرح می‌کند و معتقد است میان یک موقعیت سیاسی تا موقعیت سیاسی بعدی، تعدادی موقعیت میانجی وجود دارد. این موقعیت میانجی می‌تواند یک جشن، یک شکار جمعی یا یک روز مقدس باشد. مادامی که یک موقعیت میانجی و آیینی بلافاصله در پی موقعیتی سیاسی پدید می‌آید، مسائل تنش‌آمیز مطرح شده در موقعیت سیاسی، در موقعیت جدید به حالت تعلیق درمی‌آید. بااین‌حال، در مرحلهٔ بعدی فرایند اجتماعی، تضاد ممکن است بار دیگر در موقعیت سیاسی جدید جایگاه عمومی را به دست آورد (ترنر، ۱۴۰۰: ۱۱۷). ایوانس پریچارد (۱۹۴۰) نیز به موضوع تضاد در میان نوئرها می‌پردازد.

1. Robert LeVine

2. Evans-Pritchard

3. Turner

4. Gluckman

او جامعه نوئرها را مستعد دعوا و نزاع ارزیابی می‌کند. باین‌حال، این تضادها و نزاع‌ها را بزرگان قوم به‌سادگی مدیریت می‌کنند. مادامی که نزاع‌ها به جراحات چشمگیر یا قتل منجر می‌شود، فردی ارشد که جایگاهی آیینی و مقدس دارد، ذی‌صلاح برای میانجی‌گری است. این فرد در جامعه نوئر تحت عنوان «رئیس پوست پلنگ»^۱ شناخته می‌شود. او فاقد قدرت سیاسی است؛ اما به‌دلیل جایگاه آیینی خود می‌تواند دعا یا تفرین کند. این خود ابزاری برای حل تضاد موجود میان طرفین نزاع است (ایوانس پریچارد^۲، ۱۹۴۰: ۱۵۲).

در اواخر دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، تحت‌تأثیر تحولات و شرایط تاریخی جهان از جمله جنبش‌های آزادی‌خواهانه و استقلال کشورهای تحت استعمار جهان سوم و جنگ سرد، تمرکز اولیه بر نظم اجتماعی در جوامع باثبات به تغییر اجتماعی در جوامع در حال تغییر تبدیل شد. این تغییر موجب شکل‌گیری صورت‌بندی نظری جدیدی شد که دیدگاه ساختاری-کارکردی غالب را به چالش می‌کشید. در نتیجه، به تضاد و فرایند به‌جای نظم و ساختار توجه شد (اسلوکا^۳، ۱۹۹۲: ۲۱). باید توجه داشت که تضاد به‌ندرت به‌صورت صریح در ادبیات مردم‌شناسی تعریف شده است. مادامی که این اتفاق افتاده است، تعارف متنوع و مبتنی‌بر رویکرد خاص مؤلفان بوده است. تعریف لوپس کوزر^۴، تعریفی است که مردم‌شناسان به‌طور گسترده از آن استفاده می‌کنند (کوزر^۴، ۱۹۶۸: ۲۳۲). تضاد اجتماعی را به‌مثابه تقلا بر سر ارزش‌ها، ادعا بر سر جایگاه‌ها، قدرت و منابع محدود مطرح می‌سازد که در آن اهداف طرفین تضاد فقط کسب ارزش‌های مطلوب نیست؛ بلکه هدف بی‌اثرسازی، ضربه زدن و حذف رقبا است.

باوجود تنوع رویکردها و علایق در مردم‌شناسی تضاد، می‌توان دست‌کم چهار رویکرد مرتبط و عمده و پنج مفهوم تحلیلی و کلیدی را مطرح کرد. چهار رویکرد مرتبط عبارت‌اند از: ۱. رویکرد فرهنگی که بر روابط بین تضاد و سیستم‌های مشترک معانی نمادین متمرکز است. ۲. رویکردی که رویکردهای فردی و ذهنی را با رویکردهای گروهی و اجتماعی ترکیب می‌کند. ۳. رویکردی که فرآیند و ساختار را در بررسی تضاد ترکیب می‌کند. ۴. رویکردی که عناصری از ساختار و یا سیستم و نظریه تضاد و قدرت را در بر

1. leopard-skin chief
2. Evans-Pritchard
3. Sluka
4. Coser

می‌گیرد. مفاهیم کلیدی و تحلیلی نیز عبارت‌اند از فرهنگ، نمادگرایی، ساختار، فرآیند و قدرت (اسلوکا^۱، ۱۹۹۲: ۲۲-۲۳).

رویکرد نظری مقاله حاضر ایجاب می‌کند که در بررسی و تحلیل تضاد، تمرکز اصلی بر رویکرد فرهنگی باشد. از چهره‌های اصلی این رویکرد می‌توان به ابner کوهن^۲، روبرت رابینستن^۳، ماری فاستر^۴، جیمز اسکوت^۵ و فالک و کیم^۶ اشاره کرد. در این رویکرد، تضاد با ارجاع به هنجارها، ارزش‌ها، ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی‌های مشارکت‌کنندگان تفسیر می‌شود. درواقع، تضاد با اشکال نمادین و الگوهای اعمال نمادین (یک سیستم پیچیده از معانی نمادین) عینیت می‌یابد، گسترش می‌یابد، حفظ می‌شود، بیان می‌شود و یا پنهان می‌شود. مردم‌شناسی از طریق مطالعه نظام‌های نمادین یا فرهنگ‌های گروه‌های انسانی، امکان بررسی تضاد در سطحی میانه، بین ظرفیت رفتاری انسان و بیان نهایی آن را فراهم می‌کند.

ابner کوهن^۷ یکی از چهره‌های برجسته رویکرد فرهنگی یا نمادگرایی در مطالعه تضاد در مردم‌شناسی است. کوهن^۸ (۱۹۷۹) بر این نکته تأکید می‌کند که مردم‌شناسی همواره درگیر رابطه متقابل یا پیوستگی‌های علی دو متغیر اصلی فرهنگ (اشکال نمادین، سبک‌های زندگی، روابط عمده، جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌های دینی، قومی، نژادی و جز آن) و تنش میان گروه‌ها برای قدرت سیاسی و اقتصادی است. کوهن استدلال می‌کند که فرهنگ و قدرت دو متغیر اصلی هستند که در همه زندگی اجتماعی نفوذ می‌کنند و مردم‌شناسی بهترین موقعیت را برای تحلیل این دو حوزه دارد. از منظر دیدگاه فرهنگی یا نمادگرایی، مردم‌شناسی تضاد اجتماعی بر تحلیل روابط قدرت (سیاست و اقتصاد) متمرکز است. کوهن رویکردی دو بُعدی را اتخاذ می‌کند و استدلال می‌کند که انسان سیاسی، همچنین انسان نمادین نیز هست. او استدلال می‌کند که نظم اجتماعی و تضاد در زندگی روزمره با تعهدات اخلاقی و آیینی که

-
1. Sluka
 2. Abner Cohen
 3. Robert Rubinstein
 4. Mary Foster
 5. James Scott
 6. Falk and Kim
 7. Abner Cohen
 8. Cohen

از طریق اشکال نمادین و اعمال نمادین پدید می‌آیند، عینیت می‌یابند، حفظ می‌شوند و تأثیر می‌گذارند (اسلوکا، ۱۹۹۲: ۲۵).

روش‌شناسی

پژوهش حاضر در طراحی و اجرا، از منطق کیفی (بلیکی، ۱۳۸۴) پیروی می‌کند. باتوجه‌به هدف پژوهش که درک فرهنگی آیین «اوبَچ» است، از یکی از مهم‌ترین استراتژی‌های پژوهشی کیفی، یعنی مردم‌نگاری برای گردآوری و تحلیل داده استفاده شده است. در این رویکرد پژوهشی برخلاف سایر رویکردها و استراتژی‌های پژوهشی، پژوهشگر مشاهده‌گری منفعل نیست؛ بلکه او عمدتاً داده‌ها و تحلیل‌هایش را از خلال تعامل و درگیری با اطلاع‌رسان‌ها و مشارکت‌کنندگان در جریان پژوهش به دست می‌آورد (مورچیسون^۲، ۲۰۱۰: ۴). خروجی چنین گردآوری و تحلیلی از داده‌ها، یک پژوهش با تجربه دست اول میدانی است که تفسیری نظری و تطبیقی از سازمان اجتماعی و فرهنگ را ارائه می‌دهد (همرسل^۳ و اتکینسون^۴، ۲۰۰۷: ۱). مردم‌نگاری در میان دو جهان یا دو نظام از معنا یکی جهان مردم‌نگار و خوانندگانش و دیگری جهان اعضای فرهنگ مورد مطالعه قرار دارد. محقق مردم‌نگار ابتدا از خلال پژوهش میدانی و درک فرهنگ مورد مطالعه، آن را رمزگشایی می‌کند و سپس آن را در متن خود دوباره رمزگذاری می‌کند (وان من^۵، ۲۰۱۱: ۴). پژوهشگر میدانی این مقاله، با حضوری مردم‌نگارانه در محل، ضمن مشاهده و تلاش برای مشارکت در آیین مورد مطالعه، با بهره‌گیری از فنونی همچون مشاهده، یادداشت‌برداری و مصاحبه‌های مردم‌نگارانه، تلاشی برای فهم فرهنگی این آیین از طریق تجربه دست‌اول میدانی داشته و درنهایت، آنچه در متن مقاله بازتاب یافته است، آمیختگی داده‌های حاصل از این تجربه با مبانی نظری پژوهش است. ده نفر از اهالی ششتمد که عمدتاً از کنشگران حوزه مورد مطالعه یا مطلعان هستند، از خلال مصاحبه در پژوهش حاضر مشارکت کردند که در جدول زیر اطلاعات آنها ارائه شده است.

1. Sluka
2. Murchison
3. Hammersly
4. Atkinson
5. Van maanen

جدول ۱. فهرست مشارکت کنندگان در پژوهش حاضر

ردیف	نام و نام خانوادگی	سن	شغل	تحصیلات	توضیحات
۱.	حاج سید حسن حسینی	۸۰	کشاورز	بی سواد	
۲.	حاج حسن اکبری	۸۰	کشاورز	بی سواد	
۳.	علی نقی پور	۵۵	کشاورز	بی سواد	
۴.	حسن قناعتی	۴۵	فرهنگی	کارشناسی	فعال اجتماعی
۵.	محمد حسین داوطلب	۴۵	فرهنگی	کارشناسی	فعال اجتماعی
۶.	حاج ابراهیم عزیزی	۵۵	نظامی	کارشناسی	
۷.	حاج یاسر ملکوتی فر	۳۴	کشاورز	کارشناسی ارشد	
۸.	حاج احمد عزیزی	۵۸	آزاد	ابتدایی	
۹.	محمد اکبری	۵۸	فرهنگی	کارشناسی	
۱۰.	حاج محمد عسکری	۵۰	فرهنگی	کارشناسی	عضو شورای شهر

(منبع: نگارندگان)

مقاله حاضر از نظر نوع نگارش در گروه پژوهش‌های مردم‌نگاری واقع‌گرا دسته‌بندی می‌شود. در مردم‌نگاری واقع‌گرا عمدتاً رویکردی عینی در پژوهش به کار گرفته می‌شود. از این‌رو، پژوهش روایتی عینی و سوم شخص از دیدگاه‌های افراد مطالعه‌شده، به‌عنوان عضوی از جامعه پژوهش است (کرسول^۱، ۲۰۰۹: ۶۹).

شناخت میدان پژوهش

شهر ششتمد^۲ در شمال غرب استان خراسان رضوی در فاصله ۳۰ کیلومتری جنوب شهر سبزوار و در فاصله ۷ کیلومتر جاده سبزوار-بردسکن بر دامنه کوه‌های کوه میش واقع شده است؛ به‌طوری‌که دارای متوسط شیب ۵ درصد از جنوب به شمال است. شهر ششتمد با ارتفاع ۱۳۴۰ متر از سطح آب‌های آزاد و با مختصات جغرافیایی ۷۵ درجه و ۴۵ دقیقه طول

شرقی و ۳۵ درجه و ۷۵ دقیقه عرض شمالی در جنوب شهرستان سبزوار واقع شده است. این شهر، مرکز شهرستان تازه‌تأسیس ششتمد است که از شمال با بخش مرکزی شهرستان سبزوار، از غرب با بخش روداب از شهرستان سبزوار، از جنوب با بخش مرکزی شهرستان بردسکن و از شرق با بخش‌های میان جلگه و تخت جلگه شهرستان نیشابور محدود می‌شود (حسینی، ۱۳۹۸).

ششتمد در سرشماری سال ۱۳۹۵، شهری با ۳۱۱۰ نفر جمعیت گزارش شده است (همان). باوجود اینکه ششتمد در سال ۱۳۷۹ از سوی دولت از روستا به شهر ارتقا یافته است؛ اما هنوز به نظر می‌رسد تمامی زیرساخت‌های یک سکونتگاه شهری را ندارد. ازطرف دیگر، شیوه معیشت بخش بسیاری از مردم آن نیز شیوه معیشت روستا یعنی باغداری و کشاورزی و دامداری است. سهم این مشاغل در تأمین معاش مردم ششتمد خود گواهی بر این مدعا است. بنابراین، به نظر می‌رسد، می‌بایست آن را یک سکونتگاه روستایی-شهری تلقی کرد. هرچند در سال‌های اخیر به دلیل خشک‌سالی‌های متعدد، میزان اشتغال مردم شهر در حوزه کشاورزی کاهش چشمگیری داشته است. چنان‌که گزارش وضعیت اقتصادی ششتمد در ۱۳۸۳ نشان می‌دهد از مجموع درآمدهای این مرکز جمعیتی ۷۵ درصد درآمد آن از بخش کشاورزی و ۲۵ درصد از بخش خدمات تأمین می‌شده است (عزیزی‌راد، ۱۳۹۱: ۴۶). این در حالی است که براساس نتایج به‌دست‌آمده از سرشماری سال ۱۳۹۰، علی‌رغم ماهیت کشاورزی ساختار اقتصاد و اشتغال شهر، بخش خدمات با ۴۷٫۱ درصد بیشترین تعداد شاغلین را به خود اختصاص داده است. در این سال سهم اشتغال بخش کشاورزی در اشتغال شهر ششتمد ۳۲٫۳ درصد گزارش شده است (حسینی، ۱۳۹۸). این موضوع حاکی از کاهش چشمگیر سهم حوزه کشاورزی در اشتغال مردم شهر ششتمد است. به عبارت دیگر، ششتمد از نظر اقتصادی و اجتماعی جامعه‌ای در حال تغییر است. به گونه‌ای که می‌توان گفت، در یک دهه اخیر با رشد بیشتر مشاغل مربوط به بخش خدمات، سهم دامپروری و دامداری در معاش جامعه کاهش یافته است. این تغییرات صرفاً به حوزه اقتصادی محدود نیست بلکه جامعه از نظر اجتماعی نیز در حال تغییر است. باوجود آنکه بسیاری از الزامات فرهنگ سنتی شاید امروز کم‌رنگ‌تر به نظر برسد؛ اما هنوز این فرهنگ سهم تعیین‌کننده‌ای در جامعه ششتمد بازی می‌کند.

یافته‌ها

باتوجه به طبیعت خشک منطقه و اهمیتی که آب در فرآیند کشاورزی به‌طور خاص و گذران معشیت به‌طور عام دارد، می‌توان اظهار داشت که آب همواره عنصری مناقشه‌برانگیز در جامعه بوده است. برگزاری مراسم «اوبَچ» و زمان‌بندی آب، نوعی توافق و تفاهم در نظم و مدیریت آب را ایجاد می‌کند و از این طریق، این عنصر بالقوه تضادآمیز کنترل و مدیریت می‌شود. با این حال، به نظر می‌رسد، این آیین تقسیم و زمان‌بندی آب، تضادها و تنش‌های اجتماعی بیشتری از جامعه را در خود پنهان داشته باشد. در ادامه، تلاش می‌شود ضمن توصیف و بیان کم‌وکیف این آیین، نحوه مواجهه و مدیریت این تضادها و تنش‌ها براساس ارزش‌های فرهنگی جامعه مشخص شود.

نگاهی به منابع آب ششتمد

پیش از پرداختن به مناقشات مربوط به آب در ششتمد و مجراهای آیینی و فرهنگی برای گذار از آن، تلاش شده است در قالب جدولی، به‌طور کلی و مختصر، منابع آبی مهم ششتمد ارائه شود. در جدول شماره دو، به بیست و شش منبع آبی اشاره شده است. این منابع محدود به منابع خود شهر نبوده و شامل کلاته‌های اطراف ششتمد نیز می‌شود. تلاش شده است تا حد امکان به همه منابع آبی اعم از قنوات، چشمه‌ها و... اشاره شود. آب‌های شهر ششتمد و کلاته‌های اطراف آن عمدتاً به‌صورت قنات است. بخش مهمی از منابع آب ششتمد نیز به‌صورت چشمه‌سارات و قنات در رودخانه ششتمد قرار گرفته است.

جدول ۲. منابع آب ششتمد

ردیف	نام فارسی	نام محلی	نوع	موقعیت
۱.	آب سرده	او سرده	قنات	داخل شهر
۲.	آب پایین ده	او پین ده	قنات	داخل شهر
۳.	آب ده میران	او ده میرو	قنات	داخل شهر
۴.	آب سنگینه	او سنگینه	قنات	بیرون شهر
۵.	آب نوکاریز	او نکرز	قنات	بیرون شهر
۶.	آب مَقَطَّه	او مَقَطَّه	قنات	بیرون شهر
۷.	آب اُشتر	او اُشتر	قنات	بیرون شهر

۸.	آب نوده	او ناده	قنات	بیرون شهر
۹.	آب زلندر	او زلندر	قنات	بیرون شهر
۱۰.	اشترینی	اشترینی	قنات	بیرون شهر
۱۱.	کلانه علوی	کلانه علوی	قنات	بیرون شهر
۱۲.	آب بنوو	او بنوو	چشمه	بیرون شهر
۱۳.	گوداش	گوداش	چشمه	بیرون شهر

۱۴.	بزنکر	بزنکر	قنات	بیرون شهر
۱۵.	بلار بالا	بلار بالا	قنات	بیرون شهر
۱۶.	بلار پایین	بلار پایین	قنات	بیرون شهر
۱۷.	آب کلانه حاج ابوالقاسم	آب کلانه حاج ابوالقاسم	قنات	بیرون شهر
۱۸.	آب کلانه خانها	آب کلانه خانها	قنات	بیرون شهر
۱۹.	شور آب	شوراو		بیرون شهر
۲۰.	سنگلخج	سنگلخج		بیرون شهر
۲۱.	آب کاریز	او کرز	قنات	رودخانه ششتمد
۲۲.	چشمه قریانو	چشمه قریانو		رودخانه ششتمد
۲۳.	چشمه کل مدبرها	چشمه کربلایی محمدابراهیمها		رودخانه ششتمد
۲۴.	آب سر رود	او سرروی		رودخانه ششتمد
۲۵.	آب میان رود	او مین روی		رودخانه ششتمد
۲۶.	آب بهار	او بهار		رودخانه ششتمد

(منبع: نگارندگان)

مناقشات بر سر آب در ششتمد

چنان که پیش تر اشاره شد، به علت اهمیت آب در حیات اجتماعی و اقتصادی مردم منطقه، همواره مناقشات و تضادهایی در باب آن مطرح است. در این بخش، پیش از پرداختن به موضوع اصلی، به برخی علل و زمینه های تنش را در موضوع آب به صورت گذرا اشاره می شود.

معیار نسبی در تعیین مبدأ زمانی آب

در گذشته، معیار شروع شبانه روزهای آبی، معیارهای نسبی و کیفی مانند طلوع و غروب

آفتاب بوده است. این موضوع موجب می‌شد، به‌ویژه در روزهای ابری بر سر اینکه آیا آفتاب طلوع یا غروب کرده است، مناقشه و بحث شکل گیرد. یکی از مشارکت‌کنندگان در پژوهش حاضر در این ارتباط چنین می‌گوید:

«خانه پدری من در نزدیکی استخر [کشاورزی] اصلی ششتم بود و به کرات و مرات مشاهده می‌کردم که صاحبان آب بر سر اینکه آیا آفتاب طلوع کرده است یا نکرده است بحث و مجادله می‌کرده‌اند. یادم هست یک دفعه، دو سید در این ارتباط اختلاف نظر داشتند و یکیشان قسم می‌خورد که آفتاب طلوع کرده و دیگری نیز قسم می‌خورد که آفتاب طلوع نکرده است».

این موضوع به‌ویژه در برخی از ایام سال مانند بخش‌هایی از تابستان و زمستان که نسبت بین روز شب از تعادل خارج می‌شود، برای برخی مالکان که یک پا آب داشته‌اند مسئله‌ساز بوده است. برای جبران این موضوع، مالکان به‌صورت چرخشی^۱ یک دهه شب و یک دهه روز زمین‌های خود را آبیاری می‌کرده‌اند. این موضوع باعث می‌شده است در یک دهه، کشاورز آب اضافه آورد و در یک دهه نتواند همه درختان و مزارع خود را سیراب کند. این نقیصه با تبدیل مبدأ زمانی آب از غروب و طلوع به معیاری مطلق و کمی، یعنی ساعت، حل شد. باتوجه به اینکه در بیشتر کلاته‌های ششتم مانند اشتر، ناده، بلارها و... مالکیت خرده‌مالکی وجود ندارد، هنوز مبدأ زمانی آب براساس همان معیار کیفی طلوع و غروب خورشید است.

بر هم خوردن مبدأ مکانی آبیاری

این موضوع بیشتر برای آب بهار ششتم اتفاق می‌افتاده است. باتوجه به اینکه برخی از مالکان آب رودخانه ششتم به طرق مختلف در آب بهار نیز مالکیت یافته‌اند، ممکن است بخواهند آب بهار را به باغات خود در رودخانه ششتم رسانده و درختان را سیراب کنند. در این موارد، سایر مالکان که عمدتاً زمین‌های ایشان در نواحی پایین‌دست ششتم قرار دارد، اعتراض می‌کنند. این گروه با اقامه این استدلال که مبدأ مکانی انتقال آب یا به‌اصلاح محلی «اوبند»^۲ در فلان استخر ششتم است، با آبیاری باغات رودخانه با آب

۱. بحث چرخشی بودن زمان آبیاری افزون بر علت فوق، به دلیل مزیت نسبی آبیاری آب در شب، از نظر تبخیر کمتر آب نیز بوده است.

2. āvband

بهار مخالفت می‌کنند. در صورتی که جریان آب در رودخانه ششتمد متوقف شود، مالکی که نوبت آبیاری مزارع پایین دست ششتمد را دارد، نسبت به زمانی که لازم است تا آب را به زمین خود برساند، متضرر می‌شود. در سال‌های اخیر، به دلیل کم‌رونی شدن کشت و کار در مزارع پایین دست ششتمد و تمایل بیشتر مالکان آب بهار برای استفاده از آن در رودخانه ششتمد، هماهنگی و توافق در این زمینه آسان‌تر صورت می‌گیرد.

جلوگیری از نفوذ آب

مالکان آب، با توسل به روش‌های گوناگون به دنبال افزایش میزان آب چشمه یا قنات خود هستند. یکی از مهم‌ترین اقدامات در این زمینه، تلاش برای جلوگیری از نفوذ احتمالی آب به مناطق پایین دست است. این موضوع گرچه در گذشته نیز وجود داشت، در سال‌های اخیر به واسطه خشکسالی‌های پی‌درپی، صورت جدی‌تری به خود گرفته است. در گذشته، عمدتاً در مسیر نفوذ آب به پایین دست، به‌ویژه در چشمه‌سارات، خاک «دَق»^۱ یا نوعی خاک با قوام و در اصطلاح محلی، خاک «شَخ»^۲ می‌ریختند. در سال‌های اخیر، این موضوع ابعاد جدیدتری به خود گرفته است. از جمله آنکه مسیر حرکت آب از محل چشمه یا قنات تا مزارع و باغات را سیمان کرده، مانع از نفوذ آب به زمین و تقویت چشمه‌ها و قنات پایین دست می‌شوند. شکل حادثه این موضوع در سال‌های اخیر، خود را از طریق انتقال آب با لوله‌های پلاستیکی نشان می‌دهد. اقدامات اخیر که اثراتی مشهود برای چشمه‌ها و قنات پایین دست دارد، با اعتراض مالکان منابع پایین دست همراه شده است. در این ارتباط، یکی از مشارکت‌کنندگان پژوهش حاضر چنین بیان داشت:

«در دهه‌های اخیر، حفر چاه در منازل ششتمدی‌ها رایج شده است. این موضوع موجب افت آب‌های قنات پایین دست از جمله قنات اشتر شده است. از این رو، مالکان آب قنات اشتر، از ابتدای طرح حفر چاه آب در منازل، نسبت به آن واکنش نشان داده و تا جایی که توانسته‌اند از آن جلوگیری کرده‌اند».

1. Daq
2. Šx

تعیین حریم جوی آب

یکی دیگر از مسائلی که در ارتباط با آب مناقشه برانگیز بوده و هست، بحث تعیین حریم جوی‌های آب است. جوی، در مسیر حرکت از مبدأ و منبع آب (چه قنات و چه چشمه) تا مقصد از مزارع، باغ‌ها و حتی منازل افراد مختلف عبور می‌کند. در این مسیر، ممکن است درختانی در حریم جوی آب رشد یابند و بخشی از آب جاری را جذب کنند. از این‌رو، مالکان آب با استناد به این استدلال که بنابر قوانین عرفی، حریم جوی یک متر از هر طرف است، نسبت به ریشه‌کن کردن و قلع و قمع درختان و گیاهان موجود در مسیر آب اقدام می‌کنند. این موضوع، خود به ایجاد تنش میان مالکان آب و صاحبان مزارع و درختان منجر می‌شود.

حق استفاده از آب باران

استفاده از آب باران برای آبیاری باغ‌ها و مزارع، به‌ویژه در گذشته، زمینه‌ساز برخی تنش‌ها بوده است. بنابر قوانین عرفی منطقه، در دیم‌زارها هرکس بتواند آب را به زمین خود هدایت کند، آزاد است. اما در مسیر حرکت آب قنات یا چشمه، آب باران در تملک شخص صاحب آب است. در این موارد، هیچ‌کس جز صاحب آن، حق استفاده از آب باران را ندارد. اما اگر آب در مسیر جوی نباشد، باغداران می‌توانند از آب بارانی که وارد جوی جاری شده بهره ببرند. معمولاً اولویت با کسی است که زمین یا باغ او در اولین محل تقاطع با مسیر جوی آب قرار دارد.

آیین زمان‌بندی آب

باتوجه به اهمیت آب، تقسیم و زمان‌بندی آن در بهره‌وری مزارع کشاورزی، همواره بر سر مدیریت و سازمان‌دهی آب اختلافاتی وجود داشته است. درواقع، می‌توان ادعا کرد که یکی از گسل‌های اساسی تنش‌زا در جامعه پژوهش حاضر، مسئله آب از گذشته تا امروز بوده است. باوجود این، سازوکارها و مجراهای آیینی در مدیریت و سازمان‌دهی مسئله آب، مانع از فعال شدن این گسل‌ها و وارد آوردن آسیب جدی به تمامیت اجتماعی جامعه و پایداری آن شده است. مهم‌ترین سازوکار آیینی در ششتمد در این ارتباط، خود را در قالب آیین «اوبَج» نشان می‌دهد. در ادامه، ابتدا بررسی واژه‌شناختی، واژه «بَج» در دستور کار قرار می‌گیرد و سپس به توصیف و تحلیل آیین «اوبَج» پرداخته می‌شود.

بَج

واژه «بَج»^۱ به معنی تقسیم کردن، قسمت کردن و جدا کردن سهم هریک از شرکا است (محتشم، ۱۳۷۳: ۹۲). واژه «بَج» در فرهنگ سنتی منطقه، به معنای تقسیم سهم افراد برحسب قرعه نیز کاربرد دارد. از این رو، باید در نظر داشت دایره کاربرد این واژه از حوزه نظام آبیاری فراتر می‌رود. به عبارت دیگر، بَج کردن اشاره به نوعی سازوکار تقسیم اشیا و مواد ارزشمند از قبیل آب، زمین، انواع محصولات مانند گردو و خربزه و... دارد. آنچه در این سازوکار تقسیم حائز اهمیت است، نوعی قدرت اجتماعی است که در پس آن نهفته است. بنابر سنت بَج کردن، کل مواد و اشیا ارزشمند که می‌تواند آب، زمین یا محصولاتی مانند خربزه و گردو و... باشد، با حضور کلیه ذی‌نفعان و تعدادی از افراد غیرذی‌نفع به قسمت‌های تاحد امکان مساوی تقسیم می‌شود. با این حال، برخی از قسمت‌ها به صورت اجتناب‌ناپذیری از مزیت نسبی بیشتر برخوردارند. برای مثال، ممکن است یک زمین هزار متری به پنج قسمت دویست متری تقسیم شود، اما برخی قسمت‌ها مانند قسمتی که به منابع آب نزدیک‌تر است یا موارد مشابه، از ارزش نسبی بیشتری برخوردار باشند. هریک از این قسمت‌ها در محل با عنوان بَج شناخته می‌شود. بَج‌ها و کم‌وکیف آنها به توافق جمعی می‌رسد و اگر کسی به تنظیم بَج‌ها اعتراض داشته باشد، می‌تواند پیش از شکل‌گیری توافق اعلام کند و سرانجام، توافق میان همگان بر سر بَج‌ها شکل می‌گیرد. در نهایت، برای اینکه بَج‌ها بدون سوگیری میان مالکان تقسیم شود، از قرعه‌کشی استفاده می‌کنند. در گذشته، برای قرعه‌کشی، در اصطلاح محلی «بَج دِ شو خاک» می‌کردند. بدین منظور، طی قراردادی هریک از بَج‌ها را با یک شیء کوچک نام‌گذاری می‌کنند. برای مثال، بَج اول را با چوب، بَج دوم را با سنگ، بَج سوم را با کلوخ، و بَج چهارم را با دکمه نام‌گذاری می‌کنند. سپس این اشیا کوچک را زیر کپه‌ای از خاک پنهان می‌کنند. پس از آن، ذی‌نفعان که از محتوای کپه‌ها اطلاعی ندارند، یکی را انتخاب می‌کنند. برای مثال، شیء الف در آن پیدا می‌شود. فرد، مالک آن قسمتی از زمین است که کد آن شیء الف است. بعد از اینکه تمام بَج‌ها به افراد تعلق گرفت، کار تقسیم مواد موردنظر بدون کشمکش صورت می‌پذیرد. در این چارچوب، هرکس از سهم

1. Baja

خود رضایت دارد و اعتراضی وارد نیست. بنابراین، می‌توان گفت دو عامل توافق اولیه و قرعه‌کشی، دو عامل مهم در تقسیم مواد ارزشمند و تنش‌زا در جوامع سنتی منطقه است. واژه «بَج» علاوه‌بر معنای فوق، در ترکیب با واژه‌های «بیت» و «جواب» نیز در فرهنگ منطقه دیده می‌شود. در ادامه، نگاهی مختصر به ترکیب «بَج» با دو واژه فوق نیز شده است. ترکیب واژه «بَج» با واژه «بیت»، ترکیب «بیت‌وَبَج» را به دست می‌دهد. «بیت‌وَبَج»، آیینی زنانه است که در مراسم عزای به‌ویژه در گذشته، نقش مهمی ایفا می‌کرده است. در این آیین، زنان در ماتم مرگ فرد متوفی با خواندن اشعاری غمناک به نوحه‌سرایی می‌پردازند (همان، ۱۳۷۳: ۱۲۱). آیین زنانه اشاره‌شده در خانه صاحب‌عزا یا بر سر مزار فرد متوفی برگزار می‌شود. در این آیین، زنان نزدیک به صاحب‌عزا با خواندن اشعاری در تلاش برای ابراز همدردی با صاحب‌عزا هستند که او نیز خود، در قالب اشعاری پاسخ ایشان را می‌دهد. نکته مهم در برگزاری این مراسم آن است که هنگام اجرای این آیین، هیچ مردی در محل یا اطراف آن حضور ندارد. در دهه‌های اخیر که مجالس عزای زنانه نیز در مسجد و حسینیه ششتمد و در کنار مردان برگزار می‌شود، اجرای این آیین کم‌رنگ‌تر شده است. واژه «بَج» در ترکیب خود با کلمه «جواب» به‌صورت «جواب‌بَج» در فرهنگ منطقه مشاهده شده است. «جواب‌بَج» عمدتاً در فرهنگ منطقه به‌مثابه یک اصطلاح مطرح است. این اصطلاح نماینگر وضعیتی است که در آن دو طرف بر سر موضوعی مجادله می‌کنند، بدون اینکه درنهایت بتوانند مسیر گفت‌وگو را به مسیری سازنده سوق دهند. در این موارد، طرفین صرفاً به‌دنبال پاسخ دادن به طرف مقابل هستند. به نظر می‌رسد، آنچه در تمامی کاربردهای واژه «بَج» مشترک است، شکل‌گیری نوعی ساختار گفت‌وگویی و مذاکره است. هرچند در برخی موارد، ممکن است گفت‌و شنود لزوماً به نتیجه‌ای سازنده منتهی نشود.

آیین اوبَج^۱ ششتمد

این آیین را مردان برگزار می‌کنند و ازجمله آیین‌های مربوط به کشاورزی است. در این آیین که در آستانه فصل بهار و آغاز سال جدید آبی اجرا می‌شود، مردان با حضور در یک مکان عمومی مانند مسجد به گفت‌وگو و تصمیم‌گیری در ارتباط با نظام

1. ā.vbaja

آبرسانی به مزارع کشاورزی می‌پردازند. به نظر می‌رسد، چنین آیینی یا صورت‌های مشابه آن، در اکثر جوامعی که کشاورزی در معیشت آنها نقشی دارد، به‌ویژه در مناطق خشک و نیمه‌خشک مشاهده شود. در ششتمد، به‌طور کلی چهار بار این آیین در طول سال برگزار می‌شود. اولین زمان برگزاری این آیین، اَوَبَجْ مربوط به آب بهار است که در آستانه بهار و در آخرین جمعه سال برگزار می‌شود. در این مراسم، ترتیب زمانی بهره‌برداری از آب بهار و آب دو قنات سرده و پایین ده ششتمد مشخص و تعیین می‌شود. با رسیدن به روزهای پایانی آب بهار، در اوایل خردادماه که در اصطلاح محلی طبیعت «سبزتر» است، در مراسمی جداگانه، تکلیف نحوه بهره‌برداری از هریک از آب‌های سه‌گانه رودخانه ششتمد تعیین و مشخص می‌شود. از میان این اَوَبَج‌های چهارگانه، اَوَبَجْ آب بهار، اهمیت و اعتبار بیشتری دارد؛ به‌تبع آن، چالش‌ها و تنش‌ها بر سر آن نیز بیشتر است. اهمیت بیشتر این اَوَبَجْ به‌دلیل حجم بالای آب بهاری و گستره وسیع زمین‌های وابسته به آن است. در همین فصل و با بهره‌گیری از همین آب، به‌ویژه در گذشته، محصولات استراتژیک گندم و جو کشت می‌شده است. در ادامه، بیشتر به توضیح آب بهار ششتمد پرداخته می‌شود.

آب بهار از به هم پیوستن و تجمع آب‌های اصلی رودخانه ششتمد شکل می‌گیرد. سه آب اصلی رودخانه ششتمد شامل آب سررود، میان‌رود و پایین‌رود با پوستن به یکدیگر به ششتمد می‌رسند. بنابر اسناد موجود در ارتباط با آب بهار ششتمد، این آب شامل همه چشمه‌سارات رودخانه ششتمد می‌شود. در این میان، چشمه قربانو از این قانون مستثنی بوده و به آب بهار نمی‌پیوندد. مدت زمان جاری بودن آب بهار ششتمد، هشتاد و دو شبانه‌روز و یک روز از اول فصل بهار در فروردین ماه است. در این بازه زمانی، باغ‌های رودخانه ششتمد نیازی به آب ندارند و این آب باید مزارع گندم و جو و... ششتمد را سیراب کند. نکته جالب‌توجه آنکه معمولاً مالکان آب رودخانه ششتمد از این آب سهمی ندارند و این آب متعلق به صاحبان مزارع در دشت ششتمد است. بنابراین، می‌توان گفت مالکان آب‌های رودخانه ششتمد، براساس قوانین عرفی موجود، نه ماه در سال بر آب‌های خود مالکیت و اختیار دارند. در توضیح بیشتر این موضوع، می‌توان گفت محدودیت منابع آب در ششتمد موجب شکل‌گیری نظام مالکیت ویژه‌ای در ارتباط با آب شده است. این نظام خاص مالکیت، خود جلوه‌ای فرهنگی از محدودیت منابع،

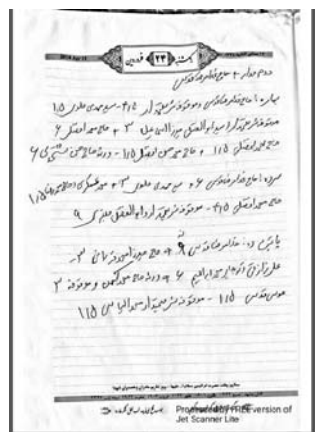
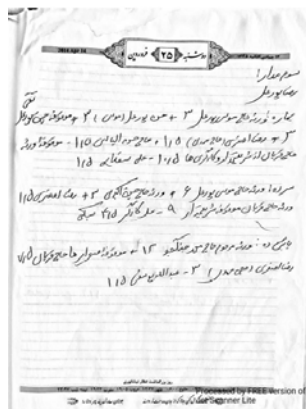
به‌ویژه آب را منعکس می‌سازد. در این نظام مالکیت، به نظر می‌رسد هدف عمده، اثربخشی بیشتر و استفادهٔ بهینه از ظرفیت آب در تأمین منابع آبی بخش کشاورزی و درنهایت، تأمین امنیت غذایی و اقتصادی جامعه است. براین اساس، آب‌های رودخانهٔ ششتم که عمده‌ترین منابع آبی ششتم را تشکیل می‌دهند، دارای مالکیت زمانی هستند. همچنین، هریک از آب‌های سه‌گانهٔ رودخانهٔ ششتم در طول سال مالکان خاص خود را دارند. درواقع، ترکیبی از افراد بر این منابع سه‌گانه مالکیت دارند؛ اما در حدود سه ماه ابتدای سال در فصل بهار، مجموع این آب‌های سه‌گانه تشکیل آب بهاره ششتم را می‌دهد و مالکان آن متفاوت می‌شوند. در اینجا، مالکان آب بهاری عموماً کشاورزانی هستند که در نواحی پایین‌دست ششتم به کار زراعت اشتغال دارند. با انتقال آب‌های سه‌گانهٔ رودخانهٔ ششتم به نواحی پایین‌دست ششتم، عملاً مالکان آب‌های سه‌گانه، فقط نه ماه از سال را مالک آب‌های خود هستند. در سه ماهی که مالکان رودخانه، مالکیتی بر آب‌های خود ندارند، معمولاً باغ‌های ایشان نیز نیازی به آب برای آبیاری ندارند؛ اما در عوض، برای تأمین گندم، جو، پنبه و سایر محصولات کشاورزی مزارع پایین‌دست ششتم به شدت به این آب نیازمندند. این آب که در بهار اثری چندانی برای مالکان خود ندارد، به مدت سه ماه به مالکیت دیگران درمی‌آید. بدین ترتیب، بیشترین بهره‌برداری ممکن از منابع آبی ششتم صورت می‌گیرد. در اینجا، می‌توان مالکیت زمانی آب‌های رودخانهٔ ششتم را مشاهده کرد. چنان‌که اسناد آب بهار نشان می‌دهد، این آب حتی زمین‌های صحرایی در حوالی روستاهای ثقیه و علی‌آباد شور را نیز سیراب می‌کرده است. نکتهٔ جالب‌توجه دیگر در ارتباط با آب بهار ششتم، این است که بخش بسیاری از آن، بنابر نیات متفاوت وقف شده است؛ چنان‌که حدود شش شبانه‌روز از آب بهار به وقف اختصاص یافته است.

باتوجه به نیازی که زمین‌های زارعی و باغ‌ها به آب دارند، کسانی که بتوانند زودتر آب را به زمین‌های خود برسانند، به منفعت بیشتری دست یافته‌اند. بنابراین، زودتر رساندن آب به مزارع، یک مزیت درخور توجه است. مهم‌ترین عملی که در آیین اَوَبَج صورت می‌گیرد، تعیین همین موضوع است. بدین‌منظور، مالکان در چهارده شبانه‌روز یا چهارده بازهٔ بیست‌وچهار ساعته دسته‌بندی می‌شوند. به هریک از این دسته‌های چهارده‌گانه، یک مدار یا یک شبانه‌روزی می‌گویند. پیش از روز اَوَبَج،

بخش عمده افراد شکل‌دهنده یک شبانه‌روز برای حضور در آن مدار، توافقات لازم را با یکدیگر انجام می‌دهند. معمولاً کسانی در یک شبانه‌روز قرار می‌گیرند که زمین‌ها و باغ‌های نزدیک به یکدیگر دارند و این خود تمهیدی برای پیشگیری از اتلاف آب و وقت است.

باتوجه به اینکه مسیر حرکت آب بهار ششتم با آب‌های قنات سرده و پایین ده تداخل دارد، در همان روز تکلیف زمان آبیاری مالکان آب قنات‌های سرده و پایین ده نیز مشخص می‌شود. باین‌حال، همواره اولویت با دسته‌بندی کردن آب بهار است و آب سرده و پایین ده در ذیل آن دسته‌بندی می‌شود. دلیل این موضوع هم آن است که آب این دو قنات در مقایسه با آب بهار بسیار ناچیز است. در بسیاری از موارد، با توافقی که بین مالکان آب سرده و پایین ده و مالکان آب بهار صورت می‌گیرد، آب این دو قنات نیز به آب بهار افزوده می‌شوند. در این موارد، مالکان آب بهار باید به گونه‌ای رضایت مالکان آب این دو قنات را جلب کنند. نام شبانه‌روز یا نام مدار هم معمولاً به نام یکی از مالکان اصلی آب بهار در آن شبانه‌روز است. به این شخص، سرشبانه‌روز گفته می‌شود. سرشبانه‌روز وظیفه برقراری برخی هماهنگی‌ها و برخی مسائل دیگر را میان مجموعه مالکان شبانه‌روز خود بر عهده دارد. در طول سال آبی، افراد و مالکان حاضر در یک شبانه‌روز، بنا به دلایل مختلف، ممکن است با یکدیگر دچار اختلاف شوند. باتوجه به اینکه نظم شبانه‌روز و چینش افراد و مالکان در روز اوج تنظیم و مورد توافق اجتماعی قرار گرفته است، افراد درگیر در اختلاف، معمولاً فرصت‌چندانی برای افزایش دامنه اختلاف و حذف دیگری ندارند. در شرایط اشاره‌شده، معمولاً اختلافات با میانجیگری سرشبانه‌روز مدیریت می‌شود.

در پایان مراسم، نتایج مذكرات در متنی مکتوب می‌شود. متن یادشده از چهار بخش تشکیل شده است؛ بخش اول، تیترو عنوان متن است. در این بخش، شماره مدار و نام سرشبانه‌روز مشخص می‌شود. در بخش دوم، نام مالکان آب بهار درج شده‌اند و در بخش سوم و چهارم نیز نام مالکان آب قنات سرده و پایین ده ششتم ذکر شده است. تصویر شماره یک، مرقومه مربوط به مدار دوم و سوم در سال آبی ۱۳۹۸ را نشان می‌دهد.



تصویر ۱. مرقومه مربوط به مدار دوم و سوم در سال آبی ۱۳۹۸ (منبع: نگارندگان)

بعد از تقسیم همه مالکان به چهارده دسته و تعیین مدارها و سرشبان‌روزها، از میان سرشبان‌روزها برای هریک از آب بهار، قنات سرده و قنات پایین ده، سه نفر با توافق جمعی به‌عنوان نماینده انتخاب می‌شوند. نمایندگان، مسئول امور آب، قنات‌ها و دخل و خرج آن هستند. حوزه مسئولیت سرشبان‌روزها همان شبانه‌روزی یا مدار خودشان است؛ اما حوزه مسئولیت نمایندگان از این فراتر می‌رود و به کل شبانه‌روزها تسری می‌یابد. نمایندگان، مرجع حل اختلافات احتمالی میان هریک از مالکان با سرشبان‌روز خود هستند. نمایندگان همچنین نظارت و پرس و جو از نحوه دخل و خرج سرشبان‌روزها را بر عهده دارند. به‌جز این، مسئولیت ارتباط احتمالی با سازمان‌های دولتی و غیردولتی ذی‌ربط مانند جهاد کشاورزی نیز بر عهده نمایندگان است. تعداد نمایندگان حتماً باید از یک نفر بیشتر و عددی فرد باشد؛ بنابراین، معمولاً تعداد نمایندگان سه نفر است. اگر بنا است این تعداد بیشتر شود، باید به عددی فرد مانند پنج نفر برسند. همین نمایندگان در روز اوبج به تنظیم مدارها و قرعه‌کشی و در اصطلاح محلی بَج کردن آب می‌پردازند. هرچند معمولاً شبانه‌روزها باتوجه به ملاحظات جغرافیایی و غیره، پیش از روز اوبج تنظیم می‌شود، با این حال، به‌دلیل برخی خریدوفروش‌ها و برخی مسائل دیگر، تنظیم درونی شبانه‌روزها به هم می‌خورد. یکی از مهم‌ترین عللی که موجب برهم خوردن نظم شبانه‌روزها می‌شود، اختلافات احتمالی موجود میان مالکان یک شبانه‌روز در سال آبی قبلی است. این اختلافات که در طول سال فرصتی برای بروز جدی نیافته‌اند، در هنگام اجرای آیین اوبج نمایان می‌شوند. کسانی که از حضور در یک شبانه‌روز، به‌دلیل اختلاف با هم‌شبان‌روزهای خود یا دلایل

دیگر ناراضی هستند، یا کسانی که خواهان حذف فرد یا افرادی از شبانه‌روز خود هستند، شروع به بیان دیدگاه‌ها و استدلال‌های خود می‌کنند. در این چارچوب، موجی از همگرایی‌ها و واگرایی‌ها را می‌توان در میان اعضای یک شبانه‌روز مشاهده کرد. درنهایت، تفاوت دیدگاه‌ها و اختلافات، زیرنظر نمایندگان که نقش میانجی میان طرفین اختلاف را ایفا می‌کنند، مدیریت می‌شود. به عبارت دیگر، نمایندگان کار تنظیم و سامان بخشی به این شبانه‌روزها و اختلافات درونی آن را با رویکردی میانجیگرانه بر عهده دارند. بنابراین، نمایندگان به اصطلاح، کار جور کردن شبانه‌روزها را انجام می‌دهند. همان‌طور که بیان شد، نمایندگان افزون‌بر اینکه باید در عملیات ریاضی مهارت لازم را داشته باشند، به دلیل نقش میانجیگرانه خود باید از سرمایه اجتماعی پذیرفته شده‌ای نیز برخوردار باشند. این موضوع، علاوه بر اینکه موجب اجماع سریع‌تر افراد و مالکان بر سر نمایندگی ایشان می‌شود، شبکه اجتماعی وسیع این امکان را به ایشان می‌دهد که از مناسبات افراد با یکدیگر آگاهی داشته و به بهترین چینش ممکن در تنظیم زمان آب و مدیریت اختلافات دست یابند. شاید بتوان جایگاه نمایندگان در این آیین را به نوعی با جایگاه «رئیس پوست پلنگ» در بررسی اوانس پرچارد مشابه دانست؛ چراکه هر دو علی‌رغم آنکه فاقد قدرت سیاسی هستند، هنگامی که تضاد اوج می‌گیرد، امکان مدیریت اختلافات و تضادهای را دارا هستند (ایوانس پرچارد، ۱۹۴۰: ۱۵۲). یکی از نمایندگان حاضر، وظیفه نگارش مدارها و شبانه‌روزها را بر عهده دارد.

بعد از تنظیم مدار و توافق بر آن، نوبت به طرح و بحث در باب یک سری مسائل جاری مربوط به آب بهار و قنات‌ها می‌رسد. از جمله این مسائل می‌توان به تعیین مبدأ مکانی آبیاری یا به اصطلاح محلی اویند، جمع‌آوری پول برای امور جاری آب و قنات مانند آماده‌سازی و لای‌روبی قنات به‌ویژه آب بهار که مسیر جوی آب نه ماه از آن استفاده نشده است، تعیین روز آماده‌سازی مسیر آب یا به اصطلاح محلی «برق و جوی» و درنهایت، ارائه گزارش از دخل و خرج سال گذشته اشاره کرد. درنهایت، این موارد در ادامه مدارها مرقوم گشته و مالکان با امضا بر آن صحه می‌گذارند؛ اما پیش از هرگونه امضایی، باید کار قرعه‌کشی بچه‌ها صورت گیرد. پیش از انجام قرعه‌کشی، توافق می‌شود که یک پای اضافی آب در اول یا در آخر گرفته شود. مدارها و شبانه‌روزهای مشخص شده، هریک به نام سرشبانه‌روز بر روی کاغذی کوچک برای قرعه‌کشی نوشته می‌شود. سپس کاغذها را پیچانده، درون کلاه انداخته و کار قرعه‌کشی را انجام می‌دهند. هر نامی که ابتدا از کلاه بیرون آمد، مدار اول را تشکیل می‌دهد و این روند تا مدار چهاردهم به همین شکل ادامه دارد.



تصویر ۲. قرعه کشی و تعیین مدارهای آبیاری (منبع: نگارندگان)

البته به علت برخی خریدوفروش های آب، نمایندگان و دست اندرکاران مجبور می شوند تغییراتی در فرایند قرعه کشی اعمال کنند. در این موارد ممکن است، برای مثال، دوشبانه روز در یک بَج کدگذاری شود. این موضوع زمانی اتفاق می افتد که یکی از مالکان به دلیل پر بودن شبانه روز اصلی خود، نتواند به آن آب اضافه کند. این آب اضافی معمولاً از مالکان سایر شبانه روزها خریداری شده است. در این موارد، برای اینکه بتوانند آب اصلی و اضافی مالک را در یک بازه زمانی قرار دهند، ترتیب زمانی دوشبانه روز را با یک بَج یا قرعه مشخص می کنند. در نهایت، بعد از اینکه ترتیب مدارها با بَج کردن مشخص شد، با ذکر صلوات، آیین پایان می یابد.

پویایی فرهنگ و قدرت

چنان که گروهی از پژوهش های اجتماعی و فرهنگی درباره فرهنگ و جامعه ششتمدی نشان می دهد، در سازمان اجتماعی ششتمد، می توان جلوه های چشمگیری از تضاد و کشمکش را مشاهده کرد (دولت آبادی، ۱۳۹۱؛ رازقی، ۱۳۹۲؛ رفیع فر، غربی و زرقی، ۱۳۹۴؛ غربی، ۱۳۹۳؛ غربی، روستاخیز و قدرتی، ۱۳۹۶؛ فیاض، غربی و رازقی، ۱۳۹۶؛ ملکوتی، غربی و موسوی، ۱۳۹۷). بخش مهمی از تضادها و تعارضات موجود در جامعه مطالعه شده، ریشه در طبیعت زمخت منطقه و کمپایی آب، زمین حاصلخیز و مرتع دارد. در این میان، آب اهمیتی ویژه ای در شکل دادن به تضادها و تعارضات در جامعه مطالعه شده دارد. بخشی از تعارضات یادشده ناشی از تعاملات حاضرین در یک شبانه روز آبیاری است. باتوجه به توافقاتی که در باب ترکیب و کم و کیف آبیاری صورت

گرفته است، عملاً فرصت بروز جدی تضاد و درگیری بر سر موضوع اخیر برای افراد فراهم نیست. در حقیقت، سازمان آبیاری در طول سال به تعبیر ویکتور ترنر (۱۴۰۰) از نوعی موقعیت سیاسی برخوردار است که عملاً مانع از طرح جدی تضادها و تعارضات می‌شود. باین‌حال، روز اجرای آیین اوبَچ، موقعیت سیاسی اشاره‌شده را به چالش کشیده و موقعیتی میانجی و آیینی خلق می‌شود.

در چارچوب موقعیت میانجی مابانۀ مراسم اوبَچ می‌توان شاهد تلاش نیروها و تنوعات متنوع جامعه برای بیان خود و گفت‌وگو برای کسب مطلوبیت‌ها و حذف رقبا بود. این تلاش‌ها برای کسب قدرت در زمینه آیینی مذکور قابلیت طرح یافته‌اند. به عبارتی، در این بستر و موقعیت آیینی است که امکان مذاکره، گفت‌وگو و تقلا بر سر ارزش‌ها، ادعا بر سر جایگاه‌ها، قدرت و منابع محدود فراهم می‌شود. به‌منظور تبیین بهتر این موضوع، ابتدا به مناقشات مربوط به انتخاب نمایندگان اشاره می‌شود و پس از آن، این آیین به‌طور کلی بررسی و ارزیابی می‌شود. همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، تلاش بر این است که تعداد نمایندگان عددی فرد باشد. به نظر می‌رسد، افزون‌بر جلوگیری از احتمال تبانی در حالتی که نمایندگان دو نفر هستند، دلایل دیگری نیز وجود دارد که اصرار به فرد بودن تعداد نمایندگان را توجیه می‌کند. یکی از مهم‌ترین دلایل، فعال شدن گسل‌های اختلافی میان مالکان در روز اوبَچ است. این اختلافات که دلایل گوناگون و متعددی دارند و در مناسبات خویشاوندی، اجتماعی، اقتصادی و حتی سیاسی افراد در طول سال ریشه دارد، مانع از آن می‌شود که به‌راحتی بتوان بر سر انتخاب نمایندگان اجماع لازم داشت. در اینجا، به تعبیر کوزر (۱۹۶۸: ۲۳۲) افراد لزوماً و صرفاً خود به‌دنبال به دست آوردن جایگاه‌ها نیستند؛ بلکه به‌دنبال حذف رقبا و جلوگیری از دستیابی ایشان به این جایگاه‌ها هستند. بخشی از افراد، بدون اینکه خود قصدی برای نماینده شدن داشته باشند، با اعلام مخالفت با نمایندگی دیگران، مانع از شکل‌گیری سریع اجماع در این ارتباط می‌شوند. بخش مهمی از این اختلافات از گذشته تا امروز، ناشی از فضای دو قطبی جامعه مطالعه‌شده است. درواقع، این فضای دو قطبی جامعه که در گذشته حول دو خان عمده ششتمد رخ می‌نمود و امروز به‌صورت‌های دیگر به‌ویژه صورت‌های سیاسی در قالب طرفداری از دو جناح چپ و راست تداوم دارد، در روز برگزاری این مراسم خود را هویدا می‌سازد. از این‌رو، اجماع بر سر اینکه چه کسانی به‌عنوان نماینده انتخاب شوند، مسئله‌ای مناقشه‌آمیز و محل اختلاف است. این سطح تضاد و کشمکش، اگر امروز درنهایت به اجماع و توافق منتهی نشود، در طول سال

مدیریت آن دشوار به نظر می‌رسد. بنابراین، در همین روز و در ساعات مربوط به این آیین، باید همهٔ گسل‌های تضادی و تنش‌آمیز جامعه فعال شود و درنهایت، راهی برای سامان بخشیدن به نظم اجتماعی در این شرایط پیدا شود. درنهایت، علی‌رغم اختلاف نظرات موجود با اظهار نظر همهٔ مالکان، نمایندگان آب بهار و قنات سرده و پایین ده که تنوعات گرایشی جامعه را پوشش می‌دهند، مشخص می‌شوند. باین حال، باید در نظر داشت که کشمش‌ها و اختلاف‌نظرها محدود به انتخاب نمایندگان نمی‌شود و پیش‌وپس از این موضوع، اختلافات و کشمش‌ها وجود دارد. به نظر می‌رسد، آنچه این کشمکش برای قدرت و منافع را مدیریت می‌کند، بستر آیینی طرح این کشمش‌ها است. می‌توان گفت این کشمکش‌ها بر سر قدرت و منفعت، بخت کمتری برای عریان شدن در این سطح را در طول سال دارند. بنابراین، از این بستر آیینی برای فعال‌سازی گسل‌های کشمکش‌آمیز و بروز آنها بهره‌برداری می‌شود. به عبارت دیگر، فرهنگ با فراهم آوردن فضای آیینی، فرصت مطرح شدن را به همهٔ نقطه‌نظرات و تلاش‌ها برای کسب منفعت و قدرت می‌دهد. در چارچوب آیینی موردنظر، افراد و گروه‌ها تمام تلاش خود را برای کسب قدرت و منفعت بیشتر به کار می‌گیرند. افراد و گروه‌ها با طرح نقطه‌نظرات خود به گفت‌وگو با طرف‌های مقابل می‌پردازند. گفت‌وگوهایی که گاهی شکل تند و ناخوشایندی به خود می‌گیرند. باوجود همهٔ این کشمکش‌ها، درنهایت باید تصمیم‌گیری‌های لازم در همین روز صورت گیرد. درواقع، باوجود عینیت یافتن تضادهای زیرپوستی جامعه در آن روز، سازوکارهای آیینی مانع از گسترش عینی و ملموس آنها به جامعه می‌شوند. به عبارتی می‌توان گفت همان‌طور که تضادها در مسیر کسب قدرت و منفعت در بستر آیینی جامعه فرصت ظهور می‌یابند، پیش از پایان یافتن این بستر آیینی، باید حداقل به ظاهر حل و موقتاً به صورت غیرفعال درآمده و پنهان شوند. در اینجا می‌توان گفت، فرهنگ به‌طور عام و آیین به‌طور خاص در ارتباطی پویا و دوسویه با قدرت و مناسبات آن در جامعه، کارکردی برانگیزاننده و مهارکننده دارد. تمنای قدرت و منفعت در بستر آیین و فرهنگ برانگیخته شده، عینیت یافته، خود را آشکار می‌سازد و پس از پایان آیین، به‌نوعی دوباره پنهان می‌شود. به تعبیر ترنر (۱۴۰۰)، موقعیت سیاسی تثبیت‌شده از طریق عریان شدن تعارضات به چالش کشیده می‌شود. این امر مهم از خلال موقعیت میانجی و آیینی رقم می‌خورد. پس از عریان شدن و ظهور و بروز تعارضات در بستر موقعیت میانجی و آیینی اوبَچ، توافقی اجتماعی در باب آبیاری و کم و کیف آن شکل می‌گیرد. توافق حاصل، نظم نوینی را نوید می‌دهد. به عبارت دیگر، پس از توافق و پایان موقعیت آیینی

میانجی، بار دیگر موقعیتی سیاسی بر آب و بهره‌برداری از آن حاکم می‌شود. چنان‌که بل (۱۹۹۲) اظهار می‌دارد، آیین پنجره‌ای رو به ارزش‌های فرهنگی جامعه است. تبلور همین ارزش‌ها و هنجارهایی اجتماعی در متن آیین، موجب کنترل و مهارشدن تمنای قدرت و منفعت افراد می‌شود. ازجمله مهم‌ترین این ارزش‌ها و هنجارها می‌توان به رجحان یافتن «من اجتماعی» بر «من فردی» و «امر اجتماعی» بر «امر فردی» اشاره کرد. از این رو، می‌توان گفت، در جامعه مطالعه‌شده، قدرت اجتماعی از اهمیت بیشتری نسبت به قدرت فردی برخوردار است. به نظر می‌رسد، بتوان این ارزش را در نظام مالکیت آب‌های اصلی و عمده ششتم نیز مشاهده کرد. درواقع، وجود مالکیت زمانی بر این آب‌ها در نظام عرفی مالکیت آب در ششتم، خود ناظر بر اهمیت و اولویت یافتن قدرت اجتماعی بر قدرت فردی است؛ چراکه برآیند کلی و نهایی این مالکیت زمانی، نفع و منفعت عمومی و جمعی را تضمین می‌کند، نه نفع و منفعت فردی.

نتیجه‌گیری

در مناطق گرم و خشک و کویری ایران به‌دلیل طبیعت سخت و محدودیت منابع، بهره‌برداری از منابع محدود همواره با دشواری و مسئله همراه بوده است. چنان‌که دسته‌ای از مطالعات جوامع روستایی ایران نشان می‌دهند، این مسائل در نهایت به تعارض و کشمکش در این جوامع منجر شده است (بنت، ۱۳۴۷؛ پیران، ۱۳۹۵؛ لمیتون، ۱۳۶۲). البته گروهی دیگر از پژوهش‌های روستایی ایران، با استناد به همکاری‌ها و یاریگریهای موجود در جامعه روستایی ایران در بهره‌برداری از منابع، این جوامع را بیشتر وفاق‌آمیز تحلیل کرده‌اند (خسروی، ۱۳۵۸؛ فرهادی، ۱۳۸۸؛ صفی‌نژاد، ۱۳۵۳). در این میان، پژوهش حاضر ضمن پذیرش وجود تضاد در جامعه روستایی ایران به‌دنبال پاسخی برای این پرسش است که چگونه سازوکارهای فرهنگی، تضاد را در جامعه ایرانی مدیریت و کنترل می‌کند. به‌طور مشخص، پرسش پژوهش از خلال بررسی یک آیین زمان‌بندی آب در ششتم، شهری تازه‌تأسیس در غرب استان خراسان رضوی، به‌مثابه نوعی سازوکار فرهنگی، بررسی و واکاوی شد. در همین مسیر، پژوهش حاضر، ملهم از رویکرد فرهنگی در مردم‌شناسی تضاد، به این تضادها و کشمکش‌ها می‌نگرد. این رویکرد نظری، بر روابط بین تضاد و سیستم‌های مشترک معانی نمادین متمرکز است. ادبیات مردم‌شناسی در باب تضاد، آن را به‌مثابه یک پدیده فرهنگی نشان می‌دهد. مردم‌شناسان استدلال می‌کنند که تضاد به‌طور عمده محصول فرهنگ است و بر عوامل فرهنگی تأکید می‌کنند که تضاد را به وجود می‌آورند

یا آن را تقویت می‌کنند. درواقع، تضاد را نمی‌توان مجزا از فرهنگی که در آن رخ می‌دهد، در نظر گرفت. روابط تضاد با اشکال نمادین و الگوهای اعمال نمادین (یک سیستم پیچیده از معانی نمادین) عینیت می‌یابد، گسترش می‌یابد، حفظ می‌شود، بیان می‌شود و یا پنهان می‌شود. مردم‌شناسی، سطح میانه‌ای بین ظرفیت رفتاری انسان و بیان نهایی آن در تضاد از طریق مطالعه سیستم‌های نمادین یا فرهنگ‌های گروه‌های انسانی فراهم می‌آورد. رویکرد فرهنگی، تضاد را با ارجاع به هنجارها، ارزش‌ها، ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی مشارکت‌کنندگان تفسیر می‌کند. مردم‌شناسان معتقدند فهم بستر و زمینه اجتماعی، لازمه فهم هر پدیده خاص مانند تضاد اجتماعی است.

چنان‌که از شواهد میدانی پژوهش حاضر برمی‌آید، در تحلیل آیین مطالعه‌شده، باید توجه را به دو مفهوم فرهنگ و قدرت و رابطه متقابل این دو مفهوم معطوف داشت. میل به کسب قدرت، منفعت و برتری و حذف رقبا در طول سال به‌صورت نامحسوس، اندیشه و عمل مردم را هدایت و راهبری می‌کند. باین‌حال، به‌دلیل حاکم بودن موقعیت سیاسی، این موضوع کمتر در سطح جامعه مجال بروز می‌یابد، مگر در هنگامه‌های آیینی که فرصت برای طرح عریان آن فراهم می‌شود. درواقع، میل به قدرت از فرصت آیینی و فرهنگ برای ابراز خود بهره می‌برد. مراسم اوبَچ مانند موقعیتی میانجی عمل کرده و فرصت ظهور و بروز اختلافات، تمنای قدرت و منفعت را فراهم می‌کند. کشمکش‌ها و میل به قدرت و منفعت، از طریق سیستم مشترک معانی که در آیین نیز نهادینه شده است، کنترل و بعد از طرح در زمان آیینی به‌صورت غیرفعال درمی‌آید. به‌عبارت دیگر، پس از عریان شدن و بروز تعارضات در بستر موقعیت میانجی و آیینی اوبَچ، توافقی اجتماعی در باب آبیاری و کم‌وکیف آن شکل می‌گیرد. توافق حاصل، نویدبخش نظم‌نویسی است. پس از توافق و پایان موقعیت آیینی میانجی، بار دیگر موقعیتی سیاسی بر آب و بهره‌برداری از آن حاکم می‌شود.

درواقع، در اینجا می‌توان رابطه‌ای دوسویه میان قدرت و فرهنگ متصور شد. روابط قدرت برای بیان خود از فرهنگ و آیین بهره می‌برند و فرهنگ نیز براساس ارزش‌ها و هنجارهای خود آن را کنترل و مهار می‌سازد. به نظر می‌رسد، اگر طرح این تنش‌ها و اختلاف‌نظرها باتوجه به سیستم جمعی معانی، ارزش‌ها و ایدئولوژی‌ها جامعه تحلیل شوند، باید توجه را به‌سوی اهمیت امر اجتماعی معطوف داشت. برگزاری این مراسم در ملاعام و در محل‌های عمومی که محل آمدوشد اهالی است، بنیان‌ها و مقوم‌های اجتماعی این توافق و پیمان را نشان می‌دهد. پیمانی

که به علت پشتیبانی آن با امر اجتماعی، امکان نقض آن و شکل‌گیری تنش در طول سال را به حداقل رسانده و در نهایت ضامن تعادل و انسجام اجتماعی جامعه است. و سخن پایانی اینکه جامعه ایرانی، به رغم تضادها و تنش‌های محلی و جز آن، به مدد توسل به سازوکارهای فرهنگی و آیینی در طول تاریخ، انسجام و پایداری اجتماعی خویش را حفظ کرده و همواره جامعه‌ای هم‌پسته و پایدار بوده است.

منابع

- ازکیا، مصطفی، و فیروزآبادی، سیداحمد (۱۳۸۷). بررسی سرمایه اجتماعی در انواع نظام‌های بهره‌برداری از زمین و عوامل مؤثر بر تبدیل بهره‌برداری‌های دهقانی به تعاونی. نامه علوم اجتماعی، ۱۶(۱)، ۷۷-۹۸.
- باقری، یاسر (۱۳۸۹). بررسی دیدگاه‌های پیرامون همکاری و ناهمکاری در جامعه ایران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی.
- بلیکی، نورمن (۱۳۸۴). طراحی پژوهش‌های اجتماعی. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نی.
- بیتس، دنیل، و پلاگ، فرد (۱۳۸۷). انسان‌شناسی فرهنگی. ترجمه محسن ثلاثی، چاپ هفتم. تهران: علمی.
- بنت، فرانسیسکو (۱۳۴۷). نوسازی زندگی روستایی و دامپروی در منطقه زاگرس. نامه علوم اجتماعی، ۱(۱)، ۱۲۱-۱۴۱.
- پاپلی یزدی، محمدحسین، و لباف خانیکی، مجید (۱۳۷۷). واحد تقسیم آب در نظام‌های آبیاری سنتی فنجان. تحقیقات جغرافیایی، ۱۳(۲-۳)، ۴۷-۷۳.
- پیران، پرویز (۱۳۹۵). نقد خود: ویژگی‌های شخصیت جمعی ایرانیان یا سازوکارهای بقا. آوای همیاری، ۱۰(۱)، ۸-۱۰.
- ترنر، ویکتور (۱۴۰۰). جنبه‌های آیینی کنترل تضاد در جوامع کوچک آفریقایی (ترجمه موسی‌الرضا غربی و بهروز روستاخیز). رویکرد فرایندی به فرهنگ، نظریه انسان‌شناختی ویکتور ترنر. گردآوری جبار رحمانی و موسی‌الرضا غربی. تهران: تیسار.
- حسینی، سیدهادی (۱۳۹۸). برنامه راهبردی-عملیاتی شهر و شهرداری ششم [گزارش پژوهشی منتشرنشده]. سبزوار: دانشگاه حکیم سبزواری.
- دولت‌آبادی، مرتضی (۱۳۹۱). دست‌های خارجی. سبزوار: امید مهر.
- رازقی، رمضان‌علی (۱۳۹۲). ترانه‌های محلی ششم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد ادبیات فارسی،

دانشگاه آزاد سبزوار.

رفیع‌فر، جلال‌الدین، غربی، موسی‌الرضا، و زرقی، محمد (۱۳۹۴). آسیابانی و بازنمایی مناسبات اجتماعی طبقات فرودست در جوامع روستایی: بررسی پدیده آسیاب و آسیابانی در روستای حسن‌آباد ششتمد سبزوار. *مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، ۴(۳)، ۳۷۵-۴۰۷.

خسرو، خسروی (۱۳۴۸). آبیاری و جامعه روستایی ایران. *نامه علوم اجتماعی*، ۲(۲)، ۴۸-۵۶.

خسرو، خسروی (۱۳۵۸). *جامعه‌شناسی روستایی ایران*. تهران: پیام.

صفی‌نژاد، جواد (۱۳۵۳). *بنه*. تهران: انتشارات توس.

صفی‌نژاد، جواد (۱۳۹۶). *کاریز در ایران و شیوه‌های سنتی بهره‌گیری از آن*. تهران: پویه مهر اشراق.

صفی‌نژاد، جواد (۱۳۵۵). *طالب‌آباد؛ نمونه جامعی از بررسی یک ده*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران.

صفی‌نژاد، جواد (۱۳۵۹). *نظام‌های سنتی آبیاری در ایران*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران.

لمبتون، ا.ک.اس (۱۳۶۲). *مالک و زارع در ایران*. ترجمه منوچهر راهبردی. تهران: علمی و فرهنگی.

عبدالله‌زاده‌ثانی، محمد (۱۳۸۳). *میراث فرهنگی ششتمد*. سبزوار: امید مهر

غربی، موسی‌الرضا (۱۳۹۳). *آیین‌ها به مثابه حل تعارض در جوامع روستایی: بررسی سویه‌های اجتماعی و فرهنگی سه آیین عاشورایی در ششتمد سبزوار*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد انسان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

غربی، موسی‌الرضا، روستاخیز، بهروز، و قدرتی، حسین (۱۳۹۶). *تجسم جامعه در معماری: تأملی انسان‌شناختی بر معماری آسیاب‌های روستای حسن‌آباد سبزوار*. *پژوهشنامه خراسان بزرگ*، ۸(۲۶)، ۱-۲۵.

فیاض، ابراهیم، غربی، موسی‌الرضا، و رازقی، رمضانعلی (۱۳۹۶). *آیین‌های روایی؛ گستره‌ای از عواطف تا هنجارهای اجتماعی: بررسی ایات و اشعار آیینی با محوریت امام رضا(ع) در ششتمد سبزوار*. *مجله فرهنگ رضوی*، ۲۵(۲۵)، ۵۹-۹۱.

فرهادی، مرتضی (۱۳۸۸). *انسان‌شناسی یاریگری*. تهران: ثالث.

فرهادی، مرتضی (۱۳۷۳). *فرهنگ یاریگری در ایران، درآمدی به مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی تعاون*. ج. ۱: *یاریگری سنتی در آبیاری و کشتکاری*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

فرهادی، مرتضی (۱۳۸۶). *واره: درآمدی به مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی تعاون*. تهران: شرکت سهامی انتشار.

کفاش، حسین، طالشی، مصطفی، و رحیمی، حسین (۱۳۹۷). نقش دانش بومی در پایداری منابع آب در جنوب خراسان رضوی مطالعه موردی: شهرستان بجستان. دوفصلنامه دانش‌های بومی ایران، ۵(۱۰)، ۲۲۳-۲۷۳.

محتشم، حسن (۱۳۷۳). فرهنگ‌نامه بومی سبزوار. سبزوار: دانشگاه آزاد سبزوار.
ملکوتی‌فر، ولی‌الله، غربی، موسی‌الرضا، و موسوی، محمدحسن (۱۳۹۷). آیین نمایشی شیر در ششتمد سبزوار: بازنمایی جهان بینی‌ها و ارزش‌های فرهنگی در آیین، نامه هنرهای نمایشی و موسیقی، ۱۷(۱)، ۳۵-۴۸.

Bell, C. (1992). *Ritual theory ritual practice*. New York. Oxford: Oxford university Press.

Creswell, J. W. (2006). *Qualitative inquiry and Research design: Choosing among five approaches*. California: Sage Publications.

Coser L (1968) "Conflict, Social Aspect" in International Encyclopedia of the Social Science, D. Sills, ed, New York: Macmillan.

Hammersly, M., & Atkinson. P. (2007). *Ethnography: Principles in Practice*. London and New York: Routledge.

Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*.

Murchison, J. (1973). *Ethnography essentials: designing conducting and presenting your research*. U.S: Jossey-Bass.

Van Maanen, J. (2011). *Tales of the field: on writing ethnography*. Chicago: The University of Chicago Press.

Turner, V. (1957). *Schism and continuity in an African society: a study of Ndembu village Life*.

LeVine, R. A. (1957). Anthropology and the Study of Conflict: An Introduction. *The Journal of Conflict Resolution*, 5(1), 3-15.

Sluka, J. A. (1992). *Anthropology of conflict, from nordstrom*. Carolyn & Martin Joann (eds) *The paths to Domination resistance and terror*. California: university of California press.

Gluckman, M. (1956). *Custom and Conflict in Africa*. Oxford.