

بسم الله الرحمن الرحيم

انسجام ملی و تنوع فرهنگی

نویسنده

دکتر سید رضا صالحی امیری

استاد یار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات



پژوهشکده تحقیقات استراتژیک

گروه پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی

بهار ۱۳۸۸

سرشناسه	صالحی امیری، رضا، ۱۳۴۰ -
عنوان و نام پدیدآور	انسجام ملی و تنوع فرهنگی / رضا صالحی امیری؛ به سفارش پژوهشکده تحقیقات استراتژیک، گروه پژوهشهای فرهنگی و اجتماعی.
مشخصات نشر	تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری	۴۲۳ص. : مصور ، جدول ، نمودار.
شابک	۹۷۸-۶۰۰-۵۲۴۷-۵۳-۴ :
وضعیت فهرست نویسی: فیپا	
یادداشت	کتابنامه
موضوع	فرهنگ -- بررسی و شناخت/ همبستگی/ ملی گرایی/ جهانی شدن/ چندفرهنگی
شناسه افزوده	مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک
شناسه افزوده	مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک. پژوهشکده تحقیقات استراتژیک، گروه پژوهشهای فرهنگی و اجتماعی
رده بندی کنگره	HM: ۶۲۱ / ص ۹ ۱۳۸۸
رده بندی دیویی	۳۰۶:
شماره کتابشناسی ملی	۵۲۰۲۵۱:

پژوهشکده تحقیقات استراتژیک

گروه پژوهش های فرهنگی و اجتماعی

عنوان: انسجام ملی و تنوع فرهنگی

نویسنده: دکتر سید رضا صالحی امیری

استاد یار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

گرافیک و چاپ: موسسه انتشاراتی کمیل

صفحه آرای: سعید سالار طایفه

چاپ نخست

سال چاپ: بهار ۱۳۸۸

شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۵۲۴۷-۵۳-۴

شمارگان : ۱۵۰۰

<http://www.csr.ir>



فهرست مطالب

۹	مقدمه
۱۳	فصل اول: مفاهیم و دیدگاه‌های نظری
۱۵	۱- فرهنگ
۲۷	۲- خرده فرهنگ
۳۰	۳- اقلیت
۳۱	۳-۱- اسناد بین‌المللی مربوط به حقوق اقلیت‌ها
۳۶	۴- قومیت
۴۱	۵- هویت
	۱-۵- هویت‌های گذشته، هویت‌های شخصی: هویت
۴۲	سنتی و ماقبل مدرن
۴۴	۲-۵- هویت‌های حال: هویت‌های مدرن
۴۸	۳-۵- هویت‌های آینده: هویت‌های پست مدرن
۶۰	۴-۵- هویت اجتماعی
۶۵	۵-۵- هویت قومی
۶۸	۶-۵- هویت ملی
۷۴	۶- ملت
۷۷	۷- دولت - ملت (دولت ملی)
۸۰	۸- ناسیونالیسم
۸۳	۹- امنیت
۸۹	۱۰- مذهب

۹۳	فصل دوم: نظریه‌های انسجام
۹۵	۱- انسجام
۱۱۸	۱-۱- مؤلفه‌های سیاسی انسجام
۱۱۹	۱-۲- مؤلفه‌های اقتصادی انسجام
۱۲۰	۱-۳- مؤلفه‌های اجتماعی و فرهنگی انسجام
۱۲۱	۱-۴- علل و عوامل انسجام یا تفرق مردم ایران
۱۳۷	فصل سوم: سیاست‌های فرهنگی
۱۳۹	۱- کلیات
۱۴۱	۲- همگون‌سازی، هماهنگ‌سازی
۱۴۹	۳- سیاست‌های متنوع و تکثر
۱۵۲	۴- تنوع فرهنگی
۱۵۴	۴-۱- تنوع دینی - مذهبی
۱۵۶	۴-۲- تنوع زبانی
۱۵۸	۴-۳- تنوع قومی
۱۵۹	۴-۴- تنوع ملی
۱۶۲	۵- سیاست شناسایی
۱۷۷	۶- سیاست تفاوت
۱۸۰	۶-۱- سیاست تفاوت «ایریس یانگ»
۱۸۶	۷- وحدت در کثرت
۱۸۷	۸- یونسکو و تنوع فرهنگی
۱۹۱	۸-۱- تنوع فرهنگی در کانادا
۱۹۸	۸-۲- تنوع فرهنگی در استرالیا
۲۰۱	۸-۳- تنوع فرهنگی در مالزی

- ۲۰۲ ۸-۴- تنوع فرهنگی در روسیه
- ۲۰۵ ۸-۵- تنوع فرهنگی در هندوستان
- ۲۱۳ ۸-۶- تنوع فرهنگی در ایران
- ۲۳۹ فصل چهارم: تهدیدات و فرصت‌های ناشی از تنوع فرهنگی
- ۲۴۱ ۱- نظریه‌های بحران‌ها و چالش‌های قومی
- ۲۴۲ ۱-۱- نظریه‌های جامعه‌شناختی بحران‌های قومی
- ۲۴۸ ۱-۲- نظریه‌های سیاسی بحران‌های قومی
- ۲۵۱ ۱-۳- منازعات قومی
- ۲۸۲ ۱-۴- خواست‌های اقلیت‌ها
- ۱-۵- آسیب‌های امنیتی ناشی از مناقشات اقوام همانند
- ۲۹۱ در کشورهای همجوار
- ۲۹۶ ۱-۶- تحریک‌پذیری از سوی قدرت‌های بزرگ
- ۳۰۳ ۱-۷- فرصت‌های ناشی از تنوع فرهنگی
- ۳۰۹ نتیجه‌گیری
- ۱- راهکارهایی برای حفظ انسجام بین خرده فرهنگ‌ها و فرهنگ ملی
- ۳۱۳ ۱-۱- در سطح سیاست‌گذاری
- ۳۱۶ ۱-۲- در سطح مدیریتی
- ۳۲۱ ۱-۳- در حوزه فرهنگ
- ۳۲۴ ۱-۴- در حوزه آموزش و پرورش
- ۳۲۹ ۱-۵- در حوزه رسانه‌ای
- ۳۳۲ ۱-۶- در حوزه بین‌المللی
- ۳۳۳ ۱-۷- در حوزه اقتصاد

۳۳۴	۸-۱- در سطح قانون‌گذاری
۳۳۵	۹-۱- تعامل و همزیستی مسالمت‌آمیز با فرهنگ ملی
۳۳۷	۱۰-۱- فرهنگ‌سازی بر اساس معیارهای دینی
۳۳۹	۱۱-۱- راهکارهای کلی
۳۴۱	فهرست منابع
۳۴۳	الف) منابع فارسی
۳۵۱	ب) منابع لاتین و سایت‌ها
۳۵۳	پیوست شماره یک
۳۸۳	پیوست شماره دو
۳۹۳	پیوست شماره سه

مقدمه

مقدمه

تاریخ ایران نشانگر این مسئله است که ایرانیان از هر قوم و ملتی دغدغه حفظ وحدت ملی و تمامیت ارضی داشته‌اند و وحدت همواره محور پیوستگی نژادی و تاریخی ایرانیان بوده‌است؛ این پیوستگی راز بقای ایران و نجات کشور در مقابل هجوم و اشغال بیگانگان است.

از منظر تئوری‌های علوم سیاسی، عواملی مانند تضعیف دولت ملی، کاهش قدرت حکومت مرکزی، نقش آفرینی دموکراسی، کثرت‌گرایی، فدرالیسم، ناسیونالیسم قومی، سلطه‌طلبی، قطبی شدن جامعه و نیز عدم استقرار جامعه مدنی موجب بروز بحران‌های قومی و از عوامل اصلی تضعیف انسجام ملی است. تجربه دو جنگ جهانی، تجربه سقوط بلوک شرق (تجربه تجزیه شوروی سابق) و شیوع درگیری‌های قومی در دنیا، جنگ‌های متعدد در کشورهای قومی جهان، جهانی شدن و اندیشه‌هایی که در پی آن ظهور و نمو پیدا نمود، انقلاب اطلاعاتی - ارتباطی و تشکیل بافت‌های متراکم چند فرهنگی، چند زبانی، چند قومی و... الزام بیشتری برای بحث در این حوزه و شناسایی مدل‌ها و روش‌های مطلوب برون‌رفت از بحران‌های قومی و تنوع فرهنگی را ایجاد می‌کند.

در تمامی نظریه‌های نوسازی و توسعه سیاسی که دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ مطرح شدند، برسیاست همگون‌سازی تأکید شده و دولت ملی برای

کسب ثبات و توسعهٔ سیاسی، همگونی فرهنگی را به عنوان پیش شرط توسعه تلقی می‌نمود. منظور از همگونی نیز وحدت و اشتراک در ارزش‌ها و احساسات مشترک بود. به همین دلیل «کار دوویچ» معتقد بود که مفهوم ملیت و به همین‌سان انسجام ملی مستلزم ارزش‌های مشترک، احساسات مشترک و دلبستگی به نمادهاست. با عنایت به این مسائل، واضح است که انسجام ملی در سیاست مدرن به معنای وحدت ارکانیگی تمامی اعضای جامعه نسبت به ارزش‌های کلان جامعه می‌باشد.

به دلیل حساسیت مسئله قومیت‌ها در ایران، تحقیقاتی چند در ارتباط با قومیت، اقلیت، تنوع فرهنگی و مباحث مرتبط با آن در حوزهٔ موضوعات محلی از جمله کردستان‌شناسی، آذربایجان‌شناسی و غیره با تأکید بر مقولاتی مانند زبان، شیوه‌های زیست، آداب و رسوم و سنن انجام شده است، ولی با کمال تأسف هم‌چنان فقر ادبیات و تحقیقات راهبردی و کارکردی در این حوزه محسوس است. انتظار می‌رود کلیه اندیشمندان و صاحبان قلم، به دلیل حساسیت شرایط فرهنگی و سیاسی و قومی ایران‌زمین، تلاش بیشتری برای ارائه تحقیق و تالیف و پژوهش در این حوزه بنمایند.

کتاب حاضر در چهار فصل و یک نتیجه‌گیری ارائه شده است: فصل اول به مفاهیم و دیدگاه‌های نظری می‌پردازد؛ فصل دوم نظریه‌های انسجام را تشریح می‌نماید؛ در فصل سوم سیاست‌های فرهنگی بررسی خواهد شد؛ فصل چهارم با عنوان تهدیدات و فرصت‌های ناشی از تنوع فرهنگی مباحث مختلفی را در بر دارد و در پایان، نتیجه‌گیری آورده شده که شامل راهبردها، سیاست‌ها و پیشنهادهاست.

در پایان بر خود فرض می‌دانم از همه عزیزانی که در تدوین این مجموعه همکاری نموده‌اند، خصوصاً سرکار خانم نیلوفر صمیمی که بیشترین

نقش و تلاش را در جمع‌آوری و سامان‌دهی این مباحث داشته‌اند صمیمانه تقدیر و تشکر نمایم.

و همچنین از همکاران اجرائی آقایان سعید شریفی، ضمیری، نیاکانی و خانم تبریزی که در مراحل ویراستاری تا چاپ، نهایت تلاش را به خرج داده‌اند سپاسگذاری می‌نمایم.

سیدرضا صالحی امیری

فصل اول

مفاهیم و دیدگاه‌های نظری

مفاهیمی مانند فرهنگ، هویت، امنیت، قومیت، انسجام، منافع ملی و مانند اینها مفاهیمی هستند که هر کدام به نحوی با تألیف حاضر در ارتباطاند و برخی از آنها آن قدر به هم وابسته‌اند که گاه در تعریف هر یک نقش دیگری به وضوح مشاهده می‌شود. پیوستگی این مفاهیم، پژوهش را از جهاتی دشوار می‌سازد؛ چراکه در اکثر مفاهیم مانند هویت، انسجام، تنوع هویتی و... جای پای اندیشه‌های پژوهشگران، فیلسوفان و جامعه‌شناسان متعدد نمایان است. همچنین این مفاهیم دغدغه‌هایی هستند که از زمان‌های دور ذهن اندیشمندان علوم انسانی را به خود مشغول ساخته‌اند و آنها به گونه‌ای فلسفی به دنبال رابطه‌ی هویت‌ها و بررسی انسجام و وحدت در اشکال مختلف بوده‌اند.

۱- فرهنگ

از آنجا که «تنوع فرهنگی» موضوع اصلی ماست، برای فهم مفهوم آن نخست باید به تعریف فرهنگ پرداخت؛ چراکه با تعریف فرهنگ مشخص می‌شود که تفاوت چه مضامینی موجب تنوع فرهنگی می‌شود (Kylmicka, 2002: 120).

هر گروه از انسان‌ها که زمان قابل توجهی را با هم سپری کرده باشند، به افراد اجتماعی تبدیل می‌شوند و شیوه‌های اجتماعی شده رفتار و عملکرد آنها به فرهنگ‌شان شکل می‌دهد. وابستگی‌های فرد به محیط اطرافش، گروه، شیوه زیستن و نگرش‌اش به جهان - همه و همه - عواملی هستند که موجب می‌شوند فرهنگ آن شخص به شیوه خاصی شکل یابد. ارزش‌ها، هنجارها و پیش فرض‌هایی که در زیربنای هر فرهنگی درباره زندگی وجود دارند - در پیوند با شرایط محیطی - در تعیین فرهنگ نقش مهمی دارند، و

علاوه بر آن بر الگوهای ارتباطی و رفتاری که در بین اعضای محیط وجود دارد تأثیر می‌گذارند. پژوهش در فرهنگ‌ها و جوامع، ما را به این نتیجه می‌رساند که هر گروه جامعه خود را مطابق با الگوهای خاصی شکل می‌دهد که نشان‌دهنده تفاوت‌های مذهبی، سیاسی، حقوقی، نگرش آن جامعه نسبت به قدرت و ساختار اجتماعی و اقتصادی آن جامعه است. فرهنگ همچنین نشان‌دهنده تغییر است. بنابراین در هر لحظه از تاریخ، شاهد نوسازی، بازسازی، تحول، تغییر، زوال و ظهور فرهنگ‌های مختلف هستیم.

در قرن حاضر، رشد جهانی شدن با سرعت بسیاری همراه است. این فرایند که در طول مبادلات بین‌المللی رخ می‌دهد، اساساً بر مبنای مواجهه و رویارویی بین فرهنگ‌ها بنا نهاده شده است. از این دیدگاه، جهانی شدن می‌تواند به مثابه نتیجه برخورد‌های انسان‌هایی که پیش زمینه‌های فرهنگی متفاوتی دارند تعریف شود. این مسئله بحث تنوع فرهنگی را پیش می‌آورد. بسیاری از رهیافت‌های پژوهشی - به اشتباه - در این تلاش‌اند که به فرهنگ صورت خارجی داده و آن را عینیت بخشند؛ بدون آنکه از ماهیت ذهنی آن، که تعیین‌کننده‌تر است، آگاه باشند. به‌علاوه، درگیری‌هایی که در سطح جهانی بین فرهنگ‌ها رخ داده، سطح جدیدی از منازعه و چالش را در جهان پدید آورده‌اند.

در شرایط فعلی، آنچه ما در جهان به آن مشکلات و منازعات فرهنگی می‌گوییم، ناشی از ناتوانی انسان‌ها برای تغییر دادن افکار و پیش زمینه‌های فکری شخصی‌شان است؛ زیرا رشد مهارت‌های چند فرهنگ‌گرایی در انسان، بدون فهم تفاوت‌های فرهنگی امکان نمی‌یابد (Teerikangas and Hawk, 2002: 2-4). البته جایگاه فرهنگ در حیطه درون مرزی با جایگاه آن در حوزه برون مرزی متفاوت است؛ فرهنگ درون مرزی دارای ضمانت اجرا،

خطمشی و استراتژی‌های از پیش تعیین شده‌ای است. همچنین انسجام ملی با استفاده از قوه قهریه از ضمانت اجرایی حقوقی و اجتماعی کمتری از جانب فرهنگ‌های ناشی از تنوع‌های قومی برخوردار است. انسجام ملی در نهایت تشکیل دهنده نوعی اجتماع ملی است که معمولاً بنیان‌های مستحکم دارد؛ در حالی که در سطح جهانی جوامع تا حدودی بر عکس عمل می‌کنند و قدرت و انسجام در دست محدود قدرت‌های از پیش تعیین شده‌ای است که بر کلیت حکومت می‌کنند؛ بحث از ضمانت اجرا نیز مسئله‌ای است که برای ممالک جهان سوم کمابیش به سرابی شباهت دارد.

واژه فرهنگ در زبان فارسی، از دو جزء «فر» و «هنگ» تشکیل شده است. اگر «فر» را یک کلمه تلقی کنیم، در این صورت به معنی نیروی معنوی، شکوه، عظمت، درخشندگی، جلال و... است؛ اما اگر آن را پیشوند به شمار آوریم، به معنای جلو، بالا، پیش و بیرون است. «هنگ» از ریشه اوستایی «سنگ»^۱ است؛ به معنی کشیدن و نیز سنگینی، وزن، وقار و... هم آمده است (درست برابر با «هختن» که با پیشوند به صورت فرهنگ، فرهنگتن، آهخت، آهختن، آخته... به کار رفته است). روی هم رفته معنای واژه «فرهنگ» بالا کشیدن و بیرون کشیدن است. به عبارت دیگر، «فرهنگ» یعنی از ژرفای وجود افراد ملتی یا از درون یک جامعه، دانستنی‌ها، مکنونات و نیروهای نهفته و تراویده‌های مستقل ذهنی و استعداد‌های درونی و ویژه فردی را بیرون کشیدن و آشکار ساختن و در نتیجه افزودن و پر بار کردن پدیده‌ها و خلاقیت‌های شناخته و ناشناخته آدمی (محمودی بختیاری، ۱۳۵۸: ۳۳). بنابراین فرهنگ یعنی بیرون کشیدن دانش، معرفت،

^۱ . Thanga

استعدادهای نهفته، پدیده‌ها و تراوش‌های نو و نوپدید انسانی از نهاد و درون انسان و جلوه‌گر ساختن آنها در جهان انسانی (همان). فرهنگ در جهان انسانی و در یک جامعه به منزلهٔ دستگاه گمانه زنی است که اندوخته‌های درون آدمی را بیرون می‌کشد و به سرمایهٔ معنوی یک جامعه می‌افزاید؛ و کشور و جامعه‌ای که این دستگاه در آن شناخته شده باشد و بهتر کار کند، پر بارتر و غنی‌تر است (همان).

«گیدنز» فرهنگ را این‌گونه توصیف می‌کند: «فرهنگ عبارت از ارزش‌هایی است که یک گروه معین دارند، هنجارهایی که از آن پیروی می‌کنند و کالاهای مادی که تولید می‌کنند. فرهنگ به مجموعهٔ شیوهٔ زندگی اعضای یک جامعه اطلاق می‌شود، چگونگی لباس پوشیدن آنها، رسم‌های ازدواج و زندگی خانوادگی، الگوهای کارشان، مراسم مذهبی و سرگرمی‌های اوقات فراغت، همه را در بر می‌گیرد. همچنین شامل کالاهایی می‌شود که تولید می‌کنند و برای آنها مهم است؛ مانند تیرو کمان، خیش، کارخانه، ماشین، کامپیوتر، کتاب و مسکن» (گیدنز، ۱۳۸۳: ۵۶). به عبارت دیگر، با تعریف فرهنگ ماهیت ازلی^۱ یا ابزاری^۲ و ساخت یابنده^۳ تنوع آشکار می‌شود.

«ارنست کلتنر» فرهنگ را الگویی از رفتار و ارتباط در میان یک اجتماع ویژه می‌داند. «ویل کیملیکا» فرهنگ و دولت را مساوی دولت و مرام می‌داند. این در حالی است که «ادوارد تایلور» فرهنگ را کلیت در هم تافته‌ای می‌داند که باورها، هنر، اخلاقیات، قانون، آداب و رسوم و هرگونه

^۱. Primordial

^۲. Instrumental

^۳. Constitutive

توانایی انسان را در برگیرد (Nevers, 1993: 31).

«ماتیو آرنولد» مفهومی غنی از فرهنگ را مبنای نقد اجتماعی و بینش اجتماعی خود قرار می‌دهد. به عقیده او، فرهنگ، جست‌وجو و بررسی کمال است؛ فرهنگ، رشد همهٔ جوانب طبیعت انسان است. وی در کتاب "فرهنگ و آنا‌رشی"، فرهنگ را به منزلهٔ پیگرد رهایی‌بخش بهترین اندیشه‌ها و گفته‌های آدمیان از راه آموزش اساساً ادبی در نظر می‌گیرد. از نظر او، فرهنگ به این مفهوم - بالقوه - از توان متحدسازی هماهنگ همهٔ جوامع انسانی برخوردار است (جانسون، ۱۳۸۰: ۴۰).

در مجموع، می‌توان گفت: فرهنگ مجموعه‌ای از سنن، عادات، آداب، عقاید، باورها و رفتارهای یک ملت است که به دو دستهٔ مادی و غیرمادی تقسیم می‌شود و از طریق آموختن منتقل می‌گردد. حال آنکه چند فرهنگی پدیده‌ای چند جانبه و تکه تکه است. برخورد فرهنگ‌های مختلف و گاه متناقض با یکدیگر در جامعهٔ چند فرهنگی، بر خلاف آنچه شاید نظریه‌های اجتماعی و یا سیاست مدرن تمایل داشته یا دارند (جامعه‌ای تک ریخت) غریب نیست. متأسفانه سیاست مدرن هنوز تمایل دارد که در الگوهای اشتباهی همچون جامعهٔ تک‌ریخت، همگن، واحد و متجانس یا بسته ماندگار شود؛ در حالی که جوامع چند فرهنگی را نمی‌توان به عنوان واحدهای خودبسنده - چه از لحاظ نظری و چه از لحاظ فرهنگی و حتی قلمرو سرزمینی - بررسی کرد. هنوز بسیاری از نهادهای حاکمیت در پی شکل‌های شناسایی نادرستی‌اند که مبتنی بر مرزها، دیوارها، معیارهای واحد و انحصارگرایانه است. در جهان امروز، به پذیرش این امر مجبوریم که در زمین با دیگران سهیم هستیم و تعامل با دیگری را باید بیاموزیم. مشکلی که

در جهان چند فرهنگی و سیاسی، با دیدگاه‌های گونه‌گون اخلاقی وجود دارد، این است که تمام آنها به بقای خود به نحو جداگانه و انحصارگرایانه می‌اندیشند و در موضع کنش و واکنش قرار می‌گیرند.

باید آموخت که فرهنگ شخصی معطوف به دیدگاه‌های افراد نسبت به جهان نباید به طور کامل جدا از دیگران باشد؛ بلکه هویت انسانی در رابطه با دیگران است که شکل یافته و به بقای خود ادامه می‌دهد. شاید فراخوانی برای «امتزاج (پیوستگی) افق‌های فکری و بینش‌ها» — که از امتزاج افق «گادامر» بر گرفته شده بهترین راه‌حل باشد؛ چرا که فرهنگ‌ها از سیالیت و تأثیر بر یکدیگر باز نمی‌مانند. قدرت، عدم برابری، تبعیض و تناقضات پی در پی اغلب ساختاری و سیستمی‌اند و به سادگی قابل حل و فصل نیستند. از این روست که ما پیوسته به نظریه‌های انتقادی نیازمندیم (Milstein, 2003: 4).

بر مبنای آنچه گذشت، فرهنگ پدیده‌ای چند وجهی است؛ و پدیده چند فرهنگی، به تبع پدیده‌ای پیچیده‌تر خواهد بود؛ آنچه را که با آن مواجهیم نیز نحوه پیچیدگی‌های فرهنگی و اصولاً نگاه به فرهنگ و در نهایت بررسی پیرامون مدیریت چالش‌های فرهنگی در جوامع چندفرهنگی است.

در طول تاریخ، برای پاسخگویی به سؤالات و چالش‌های اساسی انسان در عرصه زندگی، رهیافت‌های مختلفی اعم از دین، علم، فلسفه و... پایه‌گذاری شده است؛ به گونه‌ای که بسیاری از وجوه فرهنگی، نگاه تام به هستی و مقوله فرهنگ خود و دیگری، ریشه در نحوه پاسخ به مسائل بنیادین هستی دارد. به همین دلیل است که شاهد ظهور تفاوت‌ها و متعاقب آن چالش‌ها در الگوهای فکری شرق و غرب بوده‌ایم. فلسفه غرب از یونان، با پرسش‌هایی از زندگی، اخلاق، قومیت، بشریت و شروع شده‌است و الگوی

تفکر در یونان بر خلاف شرق بر اساس توانایی عامل انسانی برای خردورزی بنا گردید. از این روست که فلسفه به مثابه جست‌وجو برای پرسش‌های متافیزیکی و پاسخ‌هایی برآمده از یک دیدگاه ابژکتیو^۱ ظاهر شد و رشد کرد. بنابراین، بحران فرهنگ‌ها می‌توانند از روابط پیچیده بشر یا مسائل و پرسش‌های متافیزیکی بی‌جواب و یا بسیاری مسائل دیگر ناشی شوند. بررسی تاریخی رشد علوم غربی از قرن هفدهم به این نتیجه انجامید که سیستم‌های تفکر و نیز پیچیدگی‌های برآمده از بحران‌های این سیستم‌ها، موارد و مفاهیمی با پیش زمینه‌های تاریخی غنی هستند. به عنوان مثال، تنوع فرهنگی یکی از مسائلی است که در سیستم‌های تفکر شرقی و حتی غربی که زیربنای آن اغلب در مذهب است، بروز می‌کند. در جهان کنونی با تنوع در حال رشد و مواضع پیچیده‌ای مواجهیم، اما الگوی تفکر ما هنوز در محور «تک فرهنگی»^۲ باقی مانده است. دیدگاه کلیدی الگوی تفکر سیستمی به دنبال پاسخ به این سوال است که چگونه به بهترین کارکرد از یک سیستم، به عنوان یک «کل» که با محیط‌اش تعامل دارد و از مجموعه‌ای پیچیده تشکیل شده که با زیر مجموعه‌هایش در حال تعامل است، دست یابیم. آنچه نادیده انگاشته می‌شود این است که سیستم را به عنوان یک روابط جمعی ببینیم و برای سیستم به دانشی چند جانبه رجوع کنیم.

نظریه پیچیدگی برخلاف نظریه‌های سیستمی (که به پیروی از الگوی تفکر تک فرهنگی مبتنی هستند) بر تعاملات پیچیده شماری از عوامل دخیل و مرتبط با هم تکیه دارد؛ به طوری که تعامل در سطوح پایین‌تر یک سیستم مثلاً فرهنگی منجر به تغییر در سطوح بالاتر سیاست و دولت

^۱ Objective

^۲ Mono Cultural

می‌شود. همچنین، سیستم پیچیده به راحتی کنترل نمی‌شود و به دلیل عوامل مرتبط با هم به سوی اغتشاش و تحولات دایمی تمایل دارد. امروزه در تناقض با آنچه تحت «الگوی نیوتونی» پنداشته می‌شد، به این نتیجه رسیده‌ایم که اغلب سیستم‌ها به شیوه غیرمعین، پیچیده و چندجانبه رفتار می‌کنند و نباید مطالعه یک سیستم را در موضع «شرایط ایده‌آل» کاهش داد (Teerikinas and Hawak, op.cit: 6-8). مطالعه یک سیستم فرهنگی - هر چند به صورت ایده‌آل - نباید ما را نسبت به کارکردهای احتمالی و ازپیش شناسایی نشده آن غافلگیر کند؛ در غیر این صورت با بحران مواجه خواهیم شد.

در بررسی پدیده فرهنگ، به کارگیری نظریه‌های پیچیدگی و امکان‌سنجی بحران در تطابق با ماهیت سیستم‌های انسانی که بسیار پیچیده و چندجانبه‌اند، رویکرد مناسبی است. انسان‌ها جهان را همچون پدیده‌ای غیرقابل پیش‌بینی می‌یابند که با آن درگیرند؛ پدیده‌ای که نمی‌توان آن را به اجزای کوچک تجزیه کرد و یک الگوی کلی برای آن ساخت. نظریه پیچیدگی الگویی است که می‌تواند طبیعت سرشتی سیستم‌های زیست را بپذیرد و به مسائل اساسی نوع بشر بپردازد؛ اما به جای کاهش دادن آن به واژگانی ساده - آن‌طور که «نیوتون» فکر می‌کرد - یا از طریق انتقال این توجه به بعضی از وجوه - مذهب آن‌طور که مذاهب عمل می‌کنند - این نظریه انسان را به کوشش شجاعانه برای درک جهان و انسان‌ها و جوامع برانگیزد و به ما در یافتن روش‌های مناسب برای مطالعه سیستم‌های پیچیده کمک کند.

فرهنگ و تنوع فرهنگی را می‌توان به مثابه سیستمی پیچیده ملاحظه کرد. نظریه پیچیدگی و درک سیستم‌های تفکر می‌تواند پنجره‌هایی برای

رؤیت واقعیت چالش‌های فرهنگی بر روی ما بگشاید و در پذیرش سازمان‌های رسمی و غیررسمی، و درک رفتار گروهی آشکار و پنهان، و ذهنیت‌های آگاهانه و غیرآگاهانه افراد یاری رساند. فرهنگ‌ها از خرده فرهنگ‌هایی متفاوت و مختلف تشکیل شده‌اند که نمی‌توان با یک الگوی تفکر و یک نظریه درک سیستم به سراغ فهم آنها رفت؛ زیرا تنوع در ذات انسان‌هاست و علاوه بر فرهنگ، این تنوع می‌تواند مربوط به نژاد، جنس، طبقه، ژنتیک و... باشد. بنابراین، تنوع جزء ترکیبی در تمام تاریخ انسان بوده است.

الگوهای مدیریتی اخیر بر رویکردهای غربی خردگرا و مبتنی بر فلسفه و علم استوارند که برای دسترسی به درک درستی از پیچیدگی جهان امروز مناسب و کافی نیستند. از سوی دیگر، محدود کردن فرد به دیدگاهی تک فرهنگی، چه خردگرا و چه دینی، نمی‌تواند به فهم تنوع تجربه‌های انسانی در جهان پیچیده امروز کمک کند. ما به بررسی و نقد پیش فرض‌های خود نیاز داریم تا بتوانیم جهان را بهتر درک کنیم؛ چراکه فرضیه‌های ما نه کاملاً درست‌اند و نه اعتباری جهانی دارند؛ و این‌طور به نظر می‌رسند که به‌کارگیری نظریه پیچیدگی و مدل‌های پیچیدگی‌های سیستمی ما را قادر خواهد ساخت ارتباط دوباره‌ای بین طبیعت سرشتی فرهنگ و تنوع انسان برقرار سازیم (Ibid: 13-15).

در مجموع، مفهوم فرهنگ به وسیله هیچ ابزار و تحلیلی از تناقض آزاد نخواهد بود. شاید شیوه‌های مفهوم‌بندی فرهنگ و رویکردهای علمی متفاوت به آن بتواند در حل مشکل «شیوه مناسب برای تحلیل فرهنگ» کمک کند. به عقیده برخی اندیشمندان، چهار شیوه در مفهوم‌سازی فرهنگ وجود دارد:

الف) دیدگاه نخبه‌گرا؛ که فرهنگ را قدرت افراد برتر می‌داند؛ یعنی فرهنگ دلالت بر قدرت برتر دارد.

ب) دیدگاه کل‌گرا؛ که معتقد است فرهنگ دلالت بر شیوه کلی زندگی دارد.

ج) دیدگاه همگون‌ساز و تکریم‌گرا؛ که بر اساس آن، فرهنگ مجموعه‌ای از رفتارهاست که به وسیله اکثریت تحلیل و اعمال می‌شود.

د) دیدگاه نسبی‌گرا؛ فرهنگ را چیزی می‌داند که بومی شده و ممکن است رفتارهای متفاوت را در محدوده‌های مختلف یا اجتماعات مختلف همان جامعه تحمل کند.

در نظریه‌های کلی مربوط به فرهنگ، دو نظریه به مفهوم سازی فرهنگ پرداختند: دیدگاه کارکردگرا و دیدگاه تأویلی و تفسیری.

دیدگاه کارکردگرا، فرض را بر این قرار می‌دهد که فرهنگ در چند حوزه و گستره کلی باید مطالعه شود که جهانی‌اند. در نتیجه، مطالعات کارکردگرا بر ابعاد و حوزه‌های فرهنگی طبقه بندی شده متمرکز هستند. این شیوه مطالعه خود را معطوف به طبقه‌بندی گستره‌های فرهنگی و پیش‌بینی تأثیرات آنها می‌کند.

دکترین تاویل‌گرا یا تفسیری، فرهنگ را پدیده‌ای چند جانبه، مبهم، سیال و غیرثابت می‌داند که می‌بایست درون متن محلی و بومی خاص خود مطالعه شود. همچنین معتقد است: به جای اینکه چارچوب‌های کلی و عمومی را به کارگیریم، باید به طور خاص و موردی به مطالعه فرهنگ در بطن پدیدآمده از آن بپردازیم.

در حالی که دیدگاه کارکردگرا برای به دست آوردن یک الگوی

مستحکم، قابل کلیت و ایستا در مورد فرهنگ از دسته‌بندی‌های از پیش تعریف شده استفاده می‌کند، دیدگاه تفسیری از جلوه‌ها، نمودارها و پدیدارهای سمبلیک، تفسیری و نشانه‌ای برای توصیف دیدگاه‌های غیرثابت و مبهم و موضع‌دار فرهنگ مدد می‌جوید. البته این رویکرد تا زمانی که بر این مسئله اصرار داشته باشد -که خط تمایزی بین عناصر ثابت و غیرثابت فرهنگ وجود دارد- با مشکل مواجه خواهد بود؛ چرا که نفس این خط تمایز، مبهم و پیوسته در حال تغییر است (Huang & Trauth, 2006: 262).

دیدگاه انسان‌شناسانه فرهنگ نیز دیدگاهی اگر چه ساختارگرا، ولی جدید است و این ایده را که فرهنگ مرزهای مستحکمی دارد رد می‌کند؛ برعکس، فرهنگ را چیزی غیرثابت، در حال پدید آمدن و امری می‌داند که پیوسته در روابط اجتماعی تفسیر و بازتفسیر می‌شود. دیدگاه فرهنگی انسان‌شناسانه این ایده را که فرهنگ به مثابه مجموعه‌ای از متغیرهای از پیش تعریف شده خاص جامعه معینی است کنار می‌گذارد. از این دیدگاه، فرهنگ معناسازی ساختارهای اجتماعی مختلف و روابط همچون باورها، ارزش‌ها، هنجارها و سلسله مراتبی است که به وسیله گروهی از انسان‌ها که در متن اجتماعی خاص زندگی می‌کنند ساخته می‌شود؛ یعنی فرهنگ «ساخت حس مشترک جمعی» است که به نحو فعالی برای تفسیر و باز تفسیر روابط بین هویت خودش و متن احاطه کننده‌اش می‌کوشد (Ibid: 263). این دیدگاه فرهنگ را دارای هویتی مستقل می‌داند که قادر است پس از پدید آمدن خود را نظام بخشد و فرامرزی حرکت کند.

دیدگاه انسان‌شناسی همچنین می‌تواند به تحلیل چگونگی احیای دوباره مسائل گروهی و قومی و همین‌طور به رابطه دولت با این مسائل کمک‌های زیادی بنماید. گسترش دامنه مطالعه دولت و ادامه تحقیقات پست

مردن دربارهٔ مسائل قومی از جملهٔ این کمک‌ها است. در علوم سیاسی و جامعه‌شناسی، برای تحلیل منازعات قومی و فرهنگی، اصطلاح منافع و علایق شخصی رهبران و قدرتمندان - که برای دسترسی به منابع و ذخایر کمیاب با هم رقابت می‌کنند - به کار گرفته می‌شود. این مسئله در جنبش‌های ناسیونالیستی انگیزهٔ مهمی برای قدرت دولت است؛ به‌خصوص آنهایی که به دنبال انسجام در دولت بودند.

بر خلاف زبان و لحن تعیین‌کننده و حکم‌دهندهٔ تضادهای ناگزیر قومی، تحقیقات اخیر در انسان‌شناسی قومی نشان داد که بسیاری از سیستم‌های سیاسی - اجتماعی در قسمت‌های مختلف جهان از تنوعات مذهبی، زبانی و قومی مختلف برخوردارند؛ و لذا بی‌اعتبار دانستن قومیت را مسئله‌ای قدیمی و به‌حاشیه راندن آن‌را، سبب ایجاد منازعات دانست.

واپسین کمک انسان‌شناسان، انتقاد و پرده برداشتن از ایدئولوگ‌هایی است که شیوهٔ تنفرآمیز رفتاری را کانالیزه می‌کنند؛ رفتار و سلوک «دیگری» را تعریف و «دیگران» را کسانی می‌دانند که چیزی کمتر از یک انسان کامل هستند. انسان‌شناسان به این نیاز دارند که فرایندها و افکار درونی شده را بخوانند؛ نسخه‌ها، تفسیرهای فرهنگی، آگاهی و علم از پیش تعیین شده‌ای را که انسان‌ها به اتکای آن رفتار می‌کنند و با آن به دنیا می‌آیند، دریابند؛ و برای نشان دادن رد این مسائل و تأثیر آن بر روی منازعات و منابع منازعات، توانایی داشته باشند. تنها جست‌وجوی منافع و علایق شخصی و قدرت‌جویی نمی‌تواند تحلیل جامع و کاملی از منازعات اجتماعی و سیاسی به دست دهد، بلکه فهم متون جمعی پیچیده که انسان‌ها در آن می‌زیند و نیز عاملیت و مرگ و نیستی آنها نیز بسیار مهم است.

زمانی که خشونت فزاینده در جمعیت به سوی کسانی جهت‌گیری

می‌شود، مهم است که تجربه‌ها و روایت‌های آنها را درک کنیم؛ روایت‌های شخصی و تاریخی، واقع گرایانه یا غیرواقع‌گرایانه، نهادی یا فردی؛ و اینکه دریابیم چگونه مردم می‌توانند تفاوت‌های خاصی را به طور آشکار نشان دهند و «دیگران» و «دیگری» را به وجود آورند؛ درحالی که همین انسان‌ها به طور عقلانی تنوع گسترده‌ای از حوزه‌های دیگری را در زندگی روزانه خویش پذیرفته‌اند.

در بطن این تحلیل‌ها، یک معمای جناسی وجود دارد: آیا تقدیر این است که در جهانی زندگی کنیم که پدیده‌ها پیوسته کارهای منفی و ناخوشایند را بازتولید کرده و دیگران را تهدید می‌نمایند؟ یا نه، ما می‌توانیم نظم اجتماعی اصلاح‌کننده و غیرجهت‌گیرانه‌ای را متصور شویم که در آن، طیف وسیعی از تنوعات فرهنگی با یکدیگر همزیستی دارند؟

۲- خرده فرهنگ^۱

در همهٔ جوامع، گروه‌هایی با ویژگی‌های فرهنگی مختص به خود، که آنها را از فرهنگ اصلی و مسلط جامعه مجزا و متمایز می‌کند، وجود دارند. این گروه‌ها، گرچه در بخش‌هایی از فرهنگ مسلط جامعه شریک‌اند، اما دارای ارزش‌ها، هنجارها، زبان یا فرهنگ مادی مشخص و ویژهٔ خود هستند. جامعه‌شناسان این گروه‌ها را خرده فرهنگ می‌نامند.

«گیدنز» براین باور است که فرهنگ‌های قومی، قبیله‌ای، ناحیه‌ای، گروه‌های زبانی یا اقلیت‌های مذهبی و نیز فرهنگ‌های ویژه و فرعی گروه‌های شغلی، طبقات و قشرهای موجود در یک کشور را خرده فرهنگ می‌گویند؛

که البته هر کدام در عین داشتن ویژگی‌های خاص خود با فرهنگ کلی جامعه مبانی مشترک دارند (گیدنز، پیشین: ۷۸۸).

بر این اساس، به باورها، هنجارها و آداب و رسوم رایج در میان گروهی از مردم که با باورها، هنجارها و آداب و رسوم متداول و رایج در کل جامعه تفاوت دارند، خرده فرهنگ گفته می‌شود. به عبارت دیگر، مفهوم خرده فرهنگ اشاره بر الگوهای فرهنگی‌ای دارد که بخشی از جامعه را از کل آن جدا می‌کند.

نه فرهنگ واقعی و نه فرهنگ آرمانی - هیچ کدام - در کلیت خود، مورد تأیید همه گروه‌های جامعه قرار نمی‌گیرند؛ این دو همراه و در کنار یکدیگر، شکل‌دهندهٔ مخرج مشترک فرهنگ جامعه‌اند. با این همه، هر دوی این فرهنگ‌ها، به ویژه در جوامع بزرگ و پیچیده، دارای انواع گوناگون و متفاوتی‌اند. گوناگونی فرهنگ‌ها، در درون جوامع بزرگ، همان خرده فرهنگ‌هاست. خرده فرهنگ مجموعه‌ای از ادراک‌ها، رفتارها، اعمال و اشیای نمادین، و عبارات و واژگانی است که یک گروه ویژه را از اعضای دیگر جامعه مجزا و مشخص می‌کند. برای اینکه یک خرده فرهنگ هستی یابد، افراد باید هویت خود را در ارتباط با یک گروه شناسایی کنند (گرچه ممکن است هویت‌های اجتماعی دیگری نیز داشته باشند) و با کسانی کنش متقابل داشته باشند که آنها نیز هویت خود را در ارتباط با همان گروه شناسایی می‌کنند.

بنا به تعریف «عماد افروغ»، خرده فرهنگ را می‌توان نظام فرهنگی گروهی (زبان، هنجارها، ارزش‌ها، وجدان جمعی، الگوها و سبک و شیوه زندگی، حرکات و آداهای رفتاری و...) دانست که به رغم برخورداری از عناصر مشترک، تا حدی در شکل و محتوا با نظام فرهنگی غالب یا مورد

قبول اکثریت متفاوت است.

تنوع فرهنگ‌ها تنها در تعدد آنها خلاصه نمی‌شود و باعث شکل‌گیری سلسله مراتب اجتماعی نیز می‌گردد. اغلب اوقات، آنچه ما تحت نام الگوهای فرهنگی (مسلط) بدان اشاره می‌کنیم، همان الگوهایی است که مورد تأیید بخش‌های قدرتمند جامعه است؛ در صورتی که ارزش‌های فرهنگی بخش‌های فقیر و محروم جامعه را به قلمرو خرده فرهنگ تنزل می‌دهیم. همین امر باعث شده است که بسیاری از جامعه‌شناسان برای مطالعه فرهنگ‌های بخش‌های محروم و متفاوت از فرهنگ اصلی جامعه، به جای مفهوم خرده فرهنگ مفهوم «تنوع‌گرایی فرهنگی» را به کار گیرند. تنوع فرهنگی همچنین شامل مردود شمردن صریح و آشکار ارزش‌ها و هنجارهای متداول و مرسوم نیز می‌شود. به عبارت دیگر، در برخی موارد، خرده فرهنگ‌ها صرفاً متفاوت از فرهنگ اصلی جامعه نیستند، بلکه عملاً مخالف ارزش‌ها و هنجارهای جامعه عمل می‌کنند. جامعه‌شناسان این‌گونه خرده فرهنگ‌ها را «پاره فرهنگ» یا «ضد فرهنگ» می‌نامند (عضدانلو، ۱۳۸۴: ۲۸۲-۲۸۱).

در جامع‌ترین توصیف، «محمود روح الامینی» خرده فرهنگ را تفاوت‌ها و ویژگی‌های داخلی هر فرهنگ با جوانه‌ها و شاخ و برگ‌های تنه اصلی فرهنگ یک جامعه می‌داند. وی مثال می‌زند که ویژگی‌های مردم یک استان از لحاظ گویش، آداب و رسوم، نحوه پوشش، مهمان‌نوازی، ازدواج و نظایر آن، فرهنگ ایشان را از سایر فرهنگ‌ها مشخص و متمایز می‌کند. این فرهنگ ویژه را خرده فرهنگ آن منطقه، قوم، استان و... می‌نامیم (روح الامینی، ۱۳۶۸: ۳).

به باور «عضدانلو»، گرچه قومیت آشکارترین شکل و منبع خرده فرهنگ است، اما اساس خرده فرهنگ‌ها می‌تواند بر مذهب، شغل، شیوه

زندگی، سن و غیره نیز استوار باشند (همان: ۲۸۱-۲۸۰).

۳- اقلیت^۱

از نظر «کاپوتورتی»، اقلیت عبارت است از: «گروهی که در حاکمیت شرکت نداشته و از نظر تعداد، کمتر از بقیه جمعیت کشور باشند و اعضای آن در عین حالی که تبعه آن کشور هستند، ویژگی‌های متفاوت قومی، مذهبی یا زبانی با سایر جمعیت کشور دارند و دارای نوعی حس وحدت منافع و همبستگی در جهت حفظ فرهنگ، آداب و رسوم، مذهب یا زبان خود هستند» (ترنبری، ۱۳۷۹: ۱۲-۱۱).

دیوان دایمی دادگستری بین‌المللی در ۳۱ ژوئیه سال ۱۹۳۰ اقلیت را این‌گونه تعریف کرد: «اجتماعی از افراد ساکن یک کشور و یا سرزمینی معین که دارای نژاد، مذهب، زبان و آداب ویژه خود هستند».

امروزه در بحث‌های سازمان ملل مشخصه‌هایی برای اقلیت ذکر می‌شود و با آن مشخصه‌ها، گروهی به عنوان اقلیت نامیده می‌شوند. این مشخصه‌ها عبارتند از: ویژگی‌های قومی، ملی، مذهبی یا زبانی یک گروه که با گروه‌های داخل در حاکمیت متفاوت‌اند. در حقیقت برای اینکه جمعیتی به عنوان اقلیت شناخته شوند، باید مشخصه‌های ذیل را داشته باشند:

الف) از لحاظ تعداد کم باشند؛ اقلیت‌ها باید از لحاظ تعداد کمتر از سایر اقشار جمعیت باشند که حکومت را در دست دارند.

ب) حاکمیت را در دست نداشته باشند؛ اقلیت گروهی است که قدرت

حکومت را در دست ندارد. اقلیت به معنی گروهی که از لحاظ تعداد کمتر از گروه‌های دیگر است و حاکمیت را در دست دارد، طبعاً مصداق اقلیتی که باید مورد حمایت قرار گیرد محسوب نخواهد شد. (ج) تفاوت‌های نژادی، ملی، فرهنگی، زبانی یا تفاوت مذهبی باشند؛ اقلیت‌ها گروه‌هایی هستند که از لحاظ نژادی، زبانی یا مذهبی با دیگران تفاوت دارند؛ و البته اقلیت به کسانی گفته می‌شود که تبعه یک کشور محسوب می‌شوند؛ به تعبیر دیگر، افرادی از تبعه یک کشور که از لحاظ نژاد، زبان یا مذهب با دیگران تفاوت دارند، اقلیت محسوب می‌شوند (مهرپور، ۱۳۷۸).

در منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر نامی از اقلیت برده نشده است، اما بر تساوی همه افراد بشری و برخورداری آنان از حقوق و آزادی‌های اساسی بدون تبعیض از حیث نژاد، جنس، زبان یا مذهب تصریح شده است (مقدمه و مواد ۱۳ و ۵۵ و ۷۶ منشور ملل متحد و ماده ۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر).

۱-۳- اسناد بین‌المللی مربوط به حقوق اقلیت‌ها

در سال ۱۹۴۷ یک نهاد خاص حقوق بشری در سازمان ملل به نام «کمسیون فرعی جلوگیری از تبعیض و حمایت از اقلیت‌ها» و عدم اعمال تبعیض و حمایت از اقلیت‌ها تأسیس شد که با تشکیل اجلاس سالانه در ژنو و داشتن برخی گروه‌های کاری، در زمینه حمایت از اقلیت‌ها تلاش می‌کند. بند یک کمسیون در سال ۱۹۴۹ به این شرح اعلام شد: «انجام بررسی‌های لازم در زمینه بیانیه جهانی حقوق بشر و ارائه پیشنهادهای ضروری به کمسیون حقوق بشر برای رفع تبعیض و حقوق بشر و آزادی‌های سیاسی و

حمایت از اقلیت‌های نژادی، ملی، مذهبی و زبانی» (ترنبری، پیشین: ۴۵-۴۴). در سال ۱۹۴۷ این کمیسیون برای روشن شدن مفاهیم رفع تبعیض و حمایت از اقلیت‌ها تعاریف زیر را ارائه داد:

الف) رفع تبعیض عبارت است از جلوگیری از هر اقدامی که مانع از برخورد یکسان با افراد و گروه‌هایی از مردم می‌گردد که خواستار تساوی و برابری هستند.

ب) حمایت از اقلیت‌ها حمایت از گروه‌های غیرحاکمی است که در عین آنکه خواستار تساوی حقوق با اکثریت هستند، خواستار رفتار و برخورد متفاوتی در برخی موارد می‌باشند تا بدان وسیله ویژگی‌های اصلی خود را که آنها را از اکثریت جمعیت متمایز می‌سازد، حفظ نمایند. این حمایت به طور یکسان شامل افراد و گروه‌ها به گونه‌ای است که منجر به رفاه و رضایت کل جامعه می‌شود (همان: ۴۵).

بسیاری از اسناد بین‌المللی و نهادهای بین‌المللی - که دولت ایران هم به برخی از آنها ملحق شده است - دو جنبه را مورد تأکید قرار داده‌اند و بر انجام آن پای می‌فشارند: نخست رعایت حقوق انسانی اقلیت‌ها و عدم تبعیض در برخورداری از حقوق و آزادی‌های اساسی و دیگری داشتن حق در حفظ هویت ملی، قومی، زبانی و مذهبی خود. درخصوص این مهم، پس از جنگ جهانی اول، قبل از تشکیل سازمان ملل متحد و در زمان جامعه ملل، یک نظام بین‌المللی حمایت از اقلیت‌ها به وجود آمده بود. بدین صورت که در معاهداتی که بین دولت‌ها بسته می‌شد، مقرر می‌گردید دولت‌هایی که در آنها اقلیت‌هایی وجود دارند، نسبت به آنها تبعیض روا ندارند و حق به‌کارگیری از زبان و مذهب‌شان را به آنها بدهند. جامعه ملل ضامن اجرای این تعهدات محسوب می‌شد. پس از جنگ جهانی دوم و تشکیل سازمان

ملل، در اسناد گوناگون - به نحو عام و یا به صورت خاص - مسئله رعایت حقوق اقلیت‌ها مورد توجه قرار گرفت. برخی از اسناد بین‌المللی نیز به طور مشخص و ویژه به حقوق اقلیت‌ها اختصاص دارد که از آن جمله می‌توان اسناد زیر را برشمرد:

- کنوانسیون منع و مجازات ژنوساید (۱۹۴۸)؛
- کنوانسیون ضد تبعیض در تعلیم و تربیت (یونسکو ۱۹۶۰)؛
- مقاله‌نامه شماره ۱۱۱ درباره عدم تبعیض در استخدام و اشتغال (مصوب سازمان بین‌المللی کار ۱۹۵۸)؛
- اعلامیه محو هر نوع ناپردباری و تبعیض بر پایه مذهب (مصوب سال ۱۹۸۱ مجمع عمومی)؛
- اعلامیه مربوط به حقوق افراد متعلق به اقلیت‌های ملی، نژادی، مذهبی و زبانی (مصوب سال ۱۹۹۲ مجمع عمومی)؛
- میثاق بین‌المللی محو هرگونه تبعیض نژادی (مصوب سال ۱۹۶۵ مجمع عمومی)؛
- میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی علاوه بر مقررات کلی مربوط به رعایت حقوق همه افراد بدون تبعیض از لحاظ نژاد، زبان و مذهب و به‌ویژه مواد ۱۸، ۱۹، ۲۴، ۲۵ و ۲۶؛ در ماده ۲۷ مشخصاً از اقلیت‌های نژادی، مذهبی و زبانی نام برده و حق برخورداری آنان از فرهنگ و دین خاص خود را به رسمیت شناخته است.

امروزه حقوق اقلیت‌ها از دو جهت مطرح و مورد توجه است: یکی از جهت

عدم تبعیض در اعمال حقوق و آزادی‌های اساسی و دیگری از جهت حفظ هویت قومی، فرهنگی و مذهبی. بحث‌ها و مناقشاتی هم که دربارهٔ تعریف اقلیت و صدق عنوان اقلیت بر گروه‌هایی از افراد وجود دارد، عمدتاً ناظر به همین شق دوم یعنی حفظ هویت خاص آنهاست و گرنه از لحاظ عدم تبعیض و برخورداری از حقوق و آزادی‌های اساسی نسبت به همهٔ افراد بحثی مندرج در اسناد بین‌المللی وجود ندارد. برای نمونه، نقل دو مادهٔ ۲۶ و ۲۷ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، که اولی ناظر به حکم کلی رفع تبعیض است و دومی وجههٔ دیگر حقوق اقلیت‌ها را بیان می‌نماید، خالی از فایده نیست:

مادهٔ ۲۶: «کلیهٔ اشخاص در مقابل قانون متساوی هستند و بدون هیچ‌گونه تبعیض، استحقاق حمایت بالسویه را دارند. قانون باید هرگونه تبعیض را منع نماید و برای کلیهٔ اشخاص حمایت مؤثر و متساوی علیه هر نوع تبعیض به ویژه از حیث نژاد، زبان، مذهب، عقاید سیاسی و عقاید دیگر، اصل و منشأ اصلی یا اجتماعی، مکتب، نسبت یا هر وضعیت دیگر را تضمین نماید».

مادهٔ ۲۷: «در کشورهایی که اقلیت‌های نژادی، مذهبی یا زبانی وجود دارند، اشخاص متعلق به اقلیت‌های مزبور را نمی‌توان از این حق محروم نمود که مجتمعاً با سایر افراد گروه خاص خودشان از فرهنگ خاص خود متمتع شوند و به دین خود متدین بوده و بر پایهٔ آن عمل کنند، یا به زبان خود تکلم نمایند».

اعلامیهٔ مربوط به حقوق افراد وابسته به اقلیت‌ها، مصوب سال ۱۹۹۲ مجمع عمومی سازمان ملل، به نحو مشخص‌تر و روشن‌تری توجه به حفظ هویت اقلیت‌ها را مشروحاً بیان کرده است که البته هنوز در سطح اعلامیه می‌باشد و عنوان معاهده به خود نگرفته است. مادهٔ یک این اعلامیه می‌گوید:

«دولت‌ها باید از موجودیت و هویت اقلیت‌های ملی، نژادی، فرهنگی، مذهبی، و زبانی واقع در قلمرو خود حمایت نموده، و شرایط و وضعیت مربوط به ارتقاء و رشد هویت آنها را تشویق نمایند...».

از جمله حقوق اقلیت‌های یادشده در ماده ۲۷ کاربرد زبان مادری است؛ چراکه زبان مانند مذهب و نژاد می‌تواند زمینه مساعدی برای تبعیض باشد. بنابراین ماده ۲۷ علاوه بر رفع تبعیض، مشوق حفظ هویت زبانی اقلیت‌هاست. رویکردهای گوناگونی در این حوزه از جانب کشورها دیده می‌شود:

- تساوی حقوقی زبان‌های ملی^۱ برای همه مقاصد علمی و رسمی؛
- تساوی حقوقی کلیه زبان‌های ملی، با این تفاوت که تنها برخی از آنها به عنوان زبان رسمی^۲ تلقی می‌شوند؛
- تساوی رسمی زبان‌های ملی به شرط رعایت سیاست‌های متغیر رسمی و ملاحظات اصولی؛
- ترجیح زبان گروه‌های ملی، حاکم و تعیین آن به عنوان زبان رسمی کشور، به شرط آنکه در حقوق اساسی از زبان اقلیت‌ها حمایت به عمل آید؛
- پذیرش و به رسمیت شناختن یک زبان بیگانه به منظور کمک به زبان رسمی کشور؛
- تعیین یک یا چند زبان ملی به عنوان زبان رسمی کشور (همان: ۶۵).

۱. زبان‌های ملی، زبان‌هایی هستند که بیانگر هویت فرهنگی، اجتماعی و سیاسی یک کشورند.

۲. زبان رسمی، زبان اکثریت یک کشور است و از آن در سیستم آموزشی، اداری و رسانه‌ای استفاده

می‌شود.

۴- قومیت^۱

قومیت معادل ethnicity برگرفته از ریشه یونانی ethnikos و آن نیز صفت‌واژه یونانی ethnos است و به گروهی اشاره دارد که با ویژگی‌های بنیادی از قبیل زبان، آداب و رسوم و میراث تاریخی، از سایر گروه‌های اجتماعی که دارای پیوستگی و همبستگی نژادی هستند، متمایزند. از قومیت‌ها به عنوان اقلیت‌ها و گاهی در عباراتی صمیمانه‌تر به عنوان خرده فرهنگ فرهنگ عمومی یک جامعه یاد می‌کنند.

قومیت راهی برای تقویت‌یابی جمعی است که مفهوم «ما» و «آنها» را شکل بخشیده و دارای ساختی اجتماعی همراه با اشاره به فرهنگ است. بدین دلیل، فرقه‌ای، محلی، ملی و نژادی را می‌توان همچون ساخت‌های اجتماعی و محیطی خاص مبتنی بر دورن‌مایه بنیادین قومیت فرض کرد که همه مؤلفه‌های هویت قومی را تشکیل می‌دهند (مارتین و سولوموز، ۱۳۸۱: ۱۸۲).

«ویکتور کوزلف» قوم‌شناس می‌گوید: «قوم یا همبودی قومی، یک سازمان اجتماعی شکل یافته‌ای است که در پهنه سرزمینی معین قرار دارد و مردمی را که در طول تاریخ با هم پیوندهای اقتصادی، فرهنگی، خویشاوندی و... برقرار کرده‌اند، تحت پوشش قرار می‌دهد» (دژم خوی، ۱۳۸۰).

به عقیده «میلتون اسمن»^۲، قومیت، هم دارای مؤلفه‌های ذهنی^۳ و هم عینی^۴ است؛ که مؤلفه‌های ذهنی عواملی چون هویت، تعلق، منافع مشترک،

^۱. Ethnicity

^۲. Milton Esman

^۳. Subjective

^۴. Objective

علائق مشترک و اشتراکات عینی فرهنگی در زبان را در بر می‌گیرند؛ و مؤلفه‌های عینی عبارتند از پیشینه تاریخی، دین سرزمین مشترک و زبان مشترک (ونیست، ۱۳۷۸: ۳۳۴).

یک تعریف کارآمد کوتاه از قوم عبارت است از: «یک جمعیت انسانی مشخص با افسانه اجدادی مشترک، خاطرات مشترک، عناصر فرهنگی، پیوند با یک سرزمین تاریخی یا وطن و میزانی از حس منافع و مسئولیت». نکات مختلفی در این تعریف وجود دارد که به بسط و تفصیل احتیاج دارد.

نکته اول این است که نام‌ها و اسامی نه تنها برای هویت خود یا دیگری، بلکه به عنوان علامات نشان‌دهنده شخصیت جمعی حایز اهمیتند. تا زمانی که یک هویت فرهنگی جمعی نام مناسبی دریافت نکند، از قابلیت شناسایی به عنوان اجتماع (هم به وسیله اعضا و هم به وسیله بیگانگان) تا حد زیادی محروم خواهد بود.

نکته دوم اینکه، آنچه مهم است میراث ژنتیکی نیست، بلکه عقیده یا افسانه نیاکان و اجداد مشترک است؛ قومیت درباره خون یا زن‌ها نیست، بلکه نژاد مشترک شامل افسانه‌ها و عقاید می‌شود.

نکته سومی که باید مورد توجه قرار گیرد، اهمیت خاطرات تاریخی است که از این موارد تشکیل شده است: خاطرات قومی -تاریخی- اجتماعی، منابع التزام اخلاقی اعضا، سنت‌های انتخابی مربوط به گذشته (از جمله افسانه‌ها) که از نسل‌های قبلی گرفته شده است؛ گذشته‌ای که در آن حوادث و وقایع معین و مشخص به خاطر سپرده شده و بقیه به فراموشی سپرده می‌شوند. این تاریخ، با افزودن بخش‌های مرکزی و اساسی تاریخی در کنار الگوی فضیلت، برای درک و شعور تاریخ و مقصدی مشترک در جوامع قومی، منبعی قوی خواهد بود.

نکته چهارم، توجه به فرهنگ مشترک است که نسبت به موارد فوق متنوع‌تر است. این اجزای فرهنگی شامل لباس، غذا، موسیقی، حرفه‌ها، معماری، و همچنین مقررات، آداب و رسوم و نهادها می‌شود. تاکنون معمول‌ترین اجزای فرهنگ مشترک، زبان و مذهب بوده‌اند؛ لیکن این موارد به چالش کشیده شده‌اند.

نکته پنجم، پیوند با یک سرزمین مشخص و معین است. آنچه برای قومیت از اهمیت حیاتی برخوردار است، حس وابستگی به یک سرزمین مشخص و ویژه است. عقیده دربارهٔ ارتباط تاریخی مردم یک سرزمین و اشتیاق به بازگشت به مراکز مقدس (اماکن مقدسی که تاریخ قومی با نقطهٔ عطف مهم مانند تولد، آزادی، شکست یا پیروزی، رهایی، تقدیس، اجابت، یا اجرا و تکمیل در گذرگاه جامعه برخورد می‌کند) همواره حفظ شده است. بنابراین آنچه برای قومیت از اهمیتی بالا برخوردار است، تملک سرزمین نیست، بلکه حس پیوند دو جانبه (مردم و سرزمین) حتی از مسافت و فاصلهٔ دور است. این عناصر پر رنگ قومی را می‌توان در جوامعی که دارای تاریخ کهن هستند به وضوح مشاهده نمود. بالاخره آخرین نکته، همبستگی (وحدت منافع) است (اسمیت، ۱۳۸۳: ۱۸۸-۱۸۵).

«ماکس وبر» گروهی را که اعضایش پیشینهٔ تاریخی مشترک، فرم فیزیکی همانند، آداب و رسوم و باور همانند و یکسان داشته باشد، گروه قومی می‌داند.

«الکساندر» قومیت را این‌گونه تعریف می‌کند: «ویژگی‌های اولیهٔ واقعی یا تصویری که باعث پیوند یافتن گروهی از افراد به دلیل وجود نژاد، مذهب و

ریشه ملی^۱ مشترک، به اضافه زبان و یا ویژگی‌های فرهنگی مشترک دیگر می‌گردد که ناشی از سرزمین آبا و اجدادی مشترک است.

«دیوید رابرتسون» نیز قومیت را ترکیب پیچیده‌ای از ویژگی‌های فرهنگی و نژادی می‌داند که با تکیه بر آن، جوامع به خانواده‌های سیاسی مجزا و گاه خصمانه تقسیم می‌شوند.

«رودولفو استاونین» نیز بر این باور است یک گروه یا قوم مجموعه‌ای است که بر حسب معیارهای قومی به خود هویت داده و دیگران هم آن هویت را شناسایی کرده‌اند. این معیارهای قومی عبارتند از عناصر مشترکی چون زبان، دین، تبار، ملیت، نژاد و یا ترکیبی از آنان (استاونین، ۱۳۷۶: ۱۰). به عقیده «گرینوود»^۲: «قومیت بخشی از فرهنگ گروهی افراد است که بیانگر منشأ و ویژگی‌های آن گروه است؛ بنابراین باعث تفکیک آن گروه از سایر گروه‌های موجود در واحدهای سیاسی بزرگ می‌شود».

«گروه قومی» اجتماع کوچکی از انسان‌ها در درون جامعه بزرگ‌تر است که به صورت «واقعی» یا «احساسی و ادراکی» دارای اصل و نسب مشترک، خاطرات مشترک، گذشته تاریخی - فرهنگی مشترک هستند؛ همچنین دارای یک عنصر سمبلیک نظیر خویشاوندی، مذهب، زبان، سرزمین و خصوصیات ظاهری و فیزیکی مشترک که هویت گروهی آنان را از گروه‌های دیگر متمایز می‌سازد و اعضای آن به تعلقات گروهی - قومی خویش آگاهی دارند (مقصودی، ۱۳۸۰: ۲۱).

برخی از اندیشمندان نیز قومیت را در شاخص‌های «خودآگاهی قومی»، «زبان مادری»، «سرزمین نیاکانی» یا زادگاه و «ویژگی‌های روانی - فرهنگی»

^۱. National Origin

^۲. Greenwood

و «شیوه زیستن» جست‌وجو می‌کنند. به زعم برخی دیگر، قومیت مفهومی است مربوط به علوم انسانی و ناظر بر همبستگی گروه و یا واحدهای نسبتاً پایدار از شکل جوامع بشری، که همچون حد فاصلی میان جوامع ایلی (با همبستگی تباری- خونی و اسطوره‌ای- زبانی) و جوامع ملی (با همبستگی اقتصادی- سیاسی و شهروندی- حقوقی) قرار می‌گیرد. همبستگی قومی ناظر به سرزمین معین و فرهنگ (دین، زبان معمولاً کتبی و آداب و رسوم) مشخصی است که در طول زمان به وجود آمده و تحول می‌یابد. مسلم است که این مراحل تحولی، همواره کامل و متجانس نبوده و به عللی که مورد بحث ما نمی‌تواند باشد، میراث مرحله قبلی و مدت زمان زیادی است که در مرحله یا مراحل بعدی باقی مانده است؛ به نحوی که به حیات خود ادامه می‌دهد و اغلب مانع رشد کامل مرحله بعدی یا سبب تحول آن می‌شود.

برخی از جامعه‌شناسان «قوم» را مجموعه‌ای از جماعت انسانی که از یک سرآغاز و نژاد برخاسته‌اند و دارای زبان، فرهنگ و تاریخ مشترک دیرینه‌اند، توصیف می‌کنند و برخی دیگر قومیت را به جمعیتی نسبت می‌دهند که دارای اصل، نسب، زبان و فرهنگ مشترک بوده و با ویژگی‌های ملموس و پایداری مانند ویژگی فیزیکی و نژادی قابل تشخیص و تمایز هستند. اصل، نسب و خصوصیات فیزیکی، وجه تمایز و عوامل مهمی برای تفکیک قومیت از مقولاتی مانند اشتراک در مذهب و ملت خواهد بود. آگاهی به این مسئله باعث خواهد شد که امتیازات قومی به بهانه اشتراکات مذهبی و ملی به تاراج نرود.

قومیت، به عنوان سکوی پرش جهت کسب برابری در عین متفاوت بودن و به منظور چانه‌زنی درون ملی، در راستای جست‌وجوی وحدت و همبستگی تمامی اقوام بر اساس منافع و نیازهای مشترک با هدف

شکل‌گیری منافع ملی، و بالاخره دیانت راستین و غیرایدئولوژیک، به مثابه یک جزء معتبر در بنای اجتماعی است.

جست‌وجوی هویت قومی با هدف کسب قدرت (سخت‌افزاری و نرم‌افزاری) و مبتنی بر مشی غیرتهاجمی و نژادپرستانه و در همسویی با سایر اقوام نیرومند، زمینه را برای شکل‌گیری مفهوم «قدرت ملی» فراهم می‌آورد، به «منافع ملی» معنا خواهد بخشید و با ظهور یک ملت نیرومند، چشم‌اندازهای روشنی برای تحقق «اهداف ملی» در سطح مناسبات بین‌المللی خواهد گشود؛ زیرا انتظار ملت نیرومند از افراد و گروه‌های ضعیف و ناتوان به رؤیای غیرقابل تعبیری می‌ماند که هیچ‌گاه به واقعیت تبدیل نخواهد شد و بر ماست که گذشته‌های تاریک و ضعف امروزمان را به خاطر بسپاریم تا محکوم به تکرار آن نشویم.

یکی از مباحث مشاجره‌آمیز در مسئله قومیت، تعیین نسبت میان دین و قومیت است. از منظر دینی، آنچه مردود تلقی شده، تفاخر نژادی و برتری طلبی قبیله‌ای است؛ چه این اعلان عمومی «قوم برگزیده» با توجیه «مشیت الهی» باشد و چه با پشتوانه نظریه زیستی، اصل وجود اقوام، قبیله و نژادهای مختلف، هیچ‌گاه در منابع و متون دینی نفی و انکار نگردیده بلکه آنرا نشانه‌ای از حکمت الهی تعبیر کرده‌اند.

۵- هویت^۱

هویت در اصل واژه‌ای است عربی از «هو» (او) به معنی «کیستی» و «یت» به مفهوم «اتحاد با ذات و حقیقت خویش» یا «یکی بودن موصوف با صفات اصلی و جوهری مورد نظر» (الطایی، ۱۳۷۸: ۳۳). از این رو می‌توان

^۱. Identity

آن را «این همانی» دانست که به مجموعه‌ای از همانندی ذاتی معین و مشخص - اعم از فرد یا گروه - دلالت می‌کند و آن را به طور مشخص و قابل قبول و آگاهانه از سایر گروه‌ها و افراد و اشیاء متمایز می‌سازد (همان: ۱۳۹). «شیخوندی» در ابتدای کتاب «ناسیونالیسم و هویت ایرانی» هویت را مجموعه‌ای از خصایص یک شخص یا احساس درونی تعریف و آن را این‌گونه توصیف می‌کند که احساس هویت از مجموعه متفاوت احساس‌ها ترکیب می‌شود؛ مانند احساس وحدت، احساس هم‌سازی، احساس تعلق، احساس ارزش، احساس استقلال و احساس اعتماد سازمان‌یافته بر محور ارائه موجود (شیخوندی، ۱۳۸۰: ۹).

برخی از جامعه‌شناسان، تمدن، ادبیات، فرهنگ، هنجار، ارزش‌های مشترک، سرزمین مشترک، اسطوره‌ها، خاطرات مشترک، نهادهای مشترک، آداب و رسوم و... را شاخص‌های هویت می‌دانند. بی‌دلیل نیست که احساس تعلق جمعی، تعمیم یافتگی و انسجام بخشی را از ویژگی‌های بارز هویت می‌دانند.

مفهوم هویت به لحاظ بسترهای زمانی و مکانی پیدایش، تکوین و تکامل تاریخی، واجد زمینه‌ها، بسترها و تاریخ‌های گسترده و دیرپاست و رهیافت‌ها و برداشت‌های متفاوت به تعریف و شکل‌گیری مفاهیم هویت در عرصه‌های جدید اشاره دارد. معمولاً هویت را ذیل سه دسته عام قرار می‌دهند:

۱-۵- هویت‌های گذشته، هویت‌های شخصی: هویت سنتی و

ماقبل مدرن

مطابق فرهنگ عامه (مردم‌شناختی) در جوامع سنتی، هویت هر شخص

مقوله‌ای ثابت، از پیش تعیین شده و عاری از تناقض فرض می‌شد. هویت در این جوامع مبین تجلی و تحقق کارویژه‌ها و نقش‌های اجتماعی- فرهنگی از پیش تعیین شده‌ای بود و تبلور آرمان‌ها، خواست‌ها، انگیزه‌ها و اهداف نظام سنتی متشکل از اسطوره‌هایی بود که جهت‌گیری‌ها و ضمانت‌های دینی لازم را برای جایگاه فرد در جهان فراهم می‌کرد؛ ضمن آنکه به طور جدی و قاطع حدود و ثغور قلمرو اندیشه و رفتار تک افراد نیز در آن تعیین می‌شد. مطابق این نگرش سنتی -که نمونه‌های فراوانی از آن را با شدت و ضعف می‌توان نزد جوامع گوناگون یافت- هر فرد به منزله عضو از یک طایفه، قوم و قبیله یا عضوی از یک نظام خویشاوندی ثابت و عضوی از خانواده یا گروه خود به دنیا می‌آید، نشو و نما می‌کند و پس از طی مسیری که پیشاپیش تعیین شده است، می‌میرد (نوذری، ۱۳۸۵: ۱۳۳-۱۳۲).

در جوامع سنتی و ماقبل مدرن، هویت مقوله‌ای چندان پیچیده و مسئله ساز نبود؛ پیرامون آن چندان مناقشه‌ای صورت نمی‌گرفت؛ افراد در جوامع یاد شده دچار بحران هویت نمی‌شدند؛ از این رو، نیازی به ایجاد دگرگونی‌های بنیادین در هویت خود یا در نگره خود نسبت به هویت یا در اجزاء و عناصر سازنده هویت خود احساس نمی‌کردند (همان). این مسئله به آن دلیل بود که هویت فرد در رابطه با مجموعه افراد معرف وی، با توجه به خانواده، شغل، مذهب، اصالت، ثروت و به طور کلی معیارهای از پیش تعیین شده و مورد قبول همگان صورت می‌پذیرفت.

از آنجایی که در جوامع سنتی اروپا عقیده عامه مردم بر این مسئله مبتنی بود که جهان و نظام حاکم بر آن تحت اقتدار مطلق خداوند قرار دارد، این امر باعث می‌شد که در این جوامع یکپارچگی، انسجام و اتحاد حاکم باشد و انسانی که در این جهان مقدس زندگی می‌کرد، تسلیم شرایط

اجتماعی و طبیعی بود. از نظر او، طبیعت چیزی بود غیرقابل تغییر، حاوی شرایط روزمره و تبلور قدرت خداوند، و هویت او نیز به طور عمده با نقش اجتماعی‌اش یکسان بود.

برای انسان ماقبل مدرن، هویت معضلی تأمل برانگیز نبود؛ زیرا همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، هویت او در ارتباط با کل‌های فرا فردی (خدا، روح، تاریخ، جامعه، قبیله و...) تعریف می‌شد و مناقشه‌ای نمی‌توانست باشد، لذا کسی که نمی‌پذیرفت از جانب کل طرد می‌شد. این «من» در نظام کاینات، در تناسب و تعادل و توازن زیستی قرار داشت. با طرح گزاره «من فکر می‌کنم، پس هستم» و ایده «کانت» مبنی بر فرایند آگاهی از خود، گسست از پارادایم سنتی در غرب آغاز شد و «آن نیروی خدایی که تمامی قدرت‌ها در اختیار او بود، به کلی مورد شک و تردید قرار گرفت و نیروی انسانی (سوژه)^۱ یعنی باور به توان، سازندگی و عقل انسان جایگزین آن شد؛ به نحوی که سوژه خود بنیاد در مقام عبودیت جای گرفت و تمامی قدرت‌هایی که پیش از این در اختیار خداوند بود، به انسان صاحب قوه عاقله رسید» (هودشتیان، ۱۳۸۱: ۲۰۶).

۲-۵- هویت‌های حال: هویت‌های مدرن

در بستر نظام اندیشه‌های جدید، سوژه به معنای لاتینی subjectum یعنی مطیع و بنده به کار نمی‌رود؛ بلکه برعکس به معنای آزادی از قید و بند و اصول است. انسان آزاد است که بداند؛ بر این اساس، متفکران اروپای مدرن نیز با باور به آزادی انسان در رابطه با شناخت خود و جهان اطرافش، مسئله

^۱. Subject

آموزش و تعلیم و تربیت را مطرح نمودند. در واقع، هدف از آموزش، ابداع انسان جدیدی است که بتواند به تنهایی بیندیشد.

گرچه مطالعه و کندوکاو پیرامون هویت، یعنی پاسخ به پرسش «من کیستم» سابقه‌ای دیرینه داشته و در آثار اندیشمندان گذشته مشهود است، اما این موضوع در ابعاد اجتماعی آن یکی از اساسی‌ترین مباحث عصر مدرن و فرا مدرن است. به همین سبب، بسیاری از صاحب‌نظران بر این باورند که هویت به مثابه یک پدیدهٔ سیاسی و اجتماعی محصول عصر جدید و به عنوان یک مفهوم علمی از ساخته‌های تازهٔ علوم اجتماعی است که در نیمهٔ دوم قرن کنونی به جای مفهوم خُلق و خوی فردی و جمعی رواج یافته است.

مفهوم هویت‌های حال، به منزلهٔ هویت‌های مدرن، در گفتمان‌های متعارف فلسفی اروپایی، حداقل از زمان انتشار آثار «رنه دکارت» (۱۵۹۶-۱۶۵۰)، عقیده بر این بود که «خود» و «من» (ego)، سوژه به عنوان منبع مستقل معنی و کارگذاری^۱ به شمار می‌روند. «دکارت» تصریح داشت تنها چیزی که نمی‌توان در آن شک کرد، وجود خود انسان است که شکل یک جوهر اندیشنده یا ذات متفکر^۲ را به خود می‌گیرد (همان: ۱۳۴).

از نظر «دیوید هیوم» (۱۷۱۱-۱۷۷۶)، «خود» منظومه یا مجموعه‌ای مرکب از تأثیرات، عقاید، احساسات و استعدادهای دایماً در حال تغییر است. به همین خاطر، وجود پدیده‌ای به نام هویت شخصی را امری غیرممکن تلقی می‌کرد (همان). وی نظریه‌هایی در باب خود یا هویت ارائه کرد که به «نظریهٔ توده‌ای یا انباشت خود» معروف است؛ به این معنا که خود یا هویت چیزی نیست جز انبوه یا توده‌ای از تأثیرات و انطباعات حسی که همان طور که فرد

^۱. Agency

^۲. Thinking Substance

تجربیات تازه‌ای کسب می‌کند یا تجربیات قدیمی را به یاد می‌آورد، پیوسته تغییر می‌یابد (همان).

«هانری برگسون» (۱۸۵۹-۱۹۴۱)، فیلسوف فرانسوی، نیز هویت مدرن را هویت جمعی و برساخته در حال می‌داند که عناصر ترکیبی آن از گذشته وام گرفته شده‌اند. وی با تلقی از گذشته به عنوان خاطره یا حافظه جمعی، آن را در زمره اجزای سازنده حال قرار می‌دهد و از این طریق به تضمین و تثبیت هویت می‌پردازد. به باور وی، گذشته همواره به صورت خاطره یا حافظه وجود دارد؛ بنابراین، هویت حال - اعم از وجه فردی و جمعی آن - یا هویت مدرن نوعاً متأثر و متشکل از آن است (همان).

از دیدگاه مدرن، هویت به مثابه دیالکتیک درونی - برونی شناسایی است. رده‌بندی قدرت اجتماعی مشخصه جهان مدرن است که بر پایه آن، افراد نقطه خاصی را در سلسله مراتب اجتماعی به کار می‌گیرند - هر چند بازتاب هویت ویژگی رایج و تعیین کننده‌ای منحصر به جهان مدرن است و بر پایه آن افراد در ارتباط با دیگران شناخته می‌شوند (جنکینز، ۱۳۸۱: ۲۸۵-۲۸۳).

«ریچارد جنکینز»^۱ این معنا را بدین گونه بیان می‌کند: «با رجوع به فرهنگ لغات انگلیسی آکسفورد در می‌یابیم که واژه هویت ریشه در زبان لاتین دارد و دارای دو معنای اصلی می‌باشد: اولین معنای آن بیانگر مفهوم تشابه مطلق است [این با آن همانند است]. معنای دوم آن به مفهوم تمایز است که با مرور سازگاری و تداوم را فرض می‌گیرد. بدین سان از دو جهت نهایتاً به مفهوم شباهت ختم می‌شود و مفهوم هویت به طور یکسان میان افراد یا اشیا دو نسبت عَرَضی و احتمالی بر قرار می‌سازد؛ از یک طرف

^۱.R.Jenkins

شباهت و از طرف دیگر تفاوت منتهی به شباهت (همان: ۵). هویت به خودی خود موجود و تولید شدنی نیست، بلکه همواره باید تثبیت شود؛ این امر به فهرست ما دو مقوله دیگر می‌افزاید؛ یکی طبقه‌بندی افراد و اشیاء و دیگری، مرتبط ساختن خود با چیزی یا کسی دیگر. وی همچنین خاطر نشان می‌سازد که می‌توان معنای هویت را با چهار معنای تشابه، تفاوت، شناسایی و تثبیت مرتبط دانست (همان، ۶).

بی‌گمان این شناخت از خود و دیگری جز در پرتو یک فرایند معنا سازی ممکن نمی‌شود. به تعبیر «مانوئل کاستلز»^۱، هویت فرایند ساخته شدن معنا بر پایه یک ویژگی فرهنگی یا یک دسته ویژگی‌های فرهنگی است که بر دیگر منابع معنا برتری دارند. به نظر وی، همان‌گونه که نقش‌ها عملکردها را سازمان می‌دهند، هویت‌ها نیز به معنا سازمان می‌بخشند. از این دیدگاه، هویت مفهومی است که دنیای درونی یا شخصی را با فضای جمعی آشکال فرهنگی و روابط اجتماعی ترکیب می‌کند. هویت‌ها معانی کلیدی‌اند که ذهنیت افراد را شکل می‌دهند و مردم به واسطه آنها نسبت به رویدادها و تحولات محیط زندگی خود حساس می‌شوند. مردم به دیگران می‌گویند که چه کسی هستند و مهم‌تر اینکه به خودشان نیز می‌گویند که چه کسی هستند؛ و سپس می‌کوشند به گونه‌ای رفتار کنند که از آن کسی که تصور می‌کنند هستند، انتظار می‌رود (تاجیک، ۱۳۸۴، ۱۳-۱۰).

۳-۵- هویت‌های آینده: هویت‌های پست مدرن

در دهه‌های اخیر، رهیافت‌های بسیار متفاوتی همچون رهیافت

^۱. Castells

گفتمانی، پسامدرنیسم، پساساخت‌گرایی، پسامارکسیسم، روانکاوی و... در عرصهٔ مباحث مربوط به هویت مطرح شده‌اند.

«رهیافت گفتمانی»^۱ بر چگونگی تولید و سامان یافتن تمایزات و کنش‌های گفتمانی و انکار نقش هرگونه عامل طبیعی و نیز عنصر کارگزار اجتماعی از قبل موجود در شکل‌گیری و تعریف هویت‌ها تمرکز دارد. به بیان دیگر، در نزد یک تحلیلگر گفتمانی، هویت در گردونه‌ای تنیده شده از استمرارها، عدم استمرارها، سنت‌ها، بدعت‌ها، تکرارها، انتزاع‌ها و در رابطه‌ای برتافته از مناسبات در زمانی، هم‌زمانی، جانشینی، هم‌نشینی، سازواره، ناسازوار، عقلایی و غیرعقلایی شکل می‌گیرد. معنی‌یابی یا هویت‌یابی محصول موقعیت، منزلت و «جایگاه سوژه»^۲ است. معنا ساز بودن هویت بر ساختگی بودن آن دلالت می‌کند و به‌طور کلی، معناسازی، ماهیتی قراردادی دارد و هویت خود را در بستر گفتمان‌ها کسب می‌نماید. البته گفتمان‌ها خود بر ماهیت و شکل پایداری استوار نیستند؛ از این رو، مرزهای هویتی همواره لرزان، منزلت‌ها و مواضع هویتی پیوسته در ریزش‌اند.

پساساخت‌گرایان و پسامدرنیست‌ها، همچون نظریه‌پردازان گفتمانی و برخلاف رهیافت‌های گوهرگرا و سازگارگرا که می‌کوشند هویت را امری طبیعی و ثابت جلوه دهند، برآنند که هویت امری تاریخی و محتمل است. این پدیده، همانند بسیاری پدیده‌های دیگر، محصول «زمان و تصادف» است و به وسیلهٔ منطق یا اصلی فراتاریخی تعیین نمی‌شود. همین تاریخی بودن برای این امر دلالت می‌کند که هویت و معنا تغییرپذیرند و در این حوزه هیچ بستر(مرز) طبیعی وجود ندارد؛ این مرز را باید ایجاد کرد تا به هویتی هر

^۱. Discursive Theory

^۲. Subject Position

چند موقتی دست یافت. به تعبیر «دریدا»، هویت پیوندی است و تصدیق یک تمایز، پیش فرض وجود هر هویت دیگر است. هیچ تحول بنیادین تاریخی وجود ندارد که در فرایند آن هویت تمامی نیروهای درگیر تغییر نکرده باشد؛ یعنی در تحولات بنیادین تاریخی، هویت همه نیروها تغییر می‌کند. به بیان دیگر، اندیشیدن به پیروزی در سایه یک ثبات فرهنگی و هویتی مطلق امکان ندارد.

پسامدرنیسم بر آن است که هویت ضرورتاً و یا مستمراً ثابت نیست، بلکه متغیر و متحرک است و همواره در رابطه با جریاناتی که نماینده یا مخاطبشان واقع می‌شویم، از طریق نظام‌های فرهنگی که ما را احاطه کرده‌اند، تغییر شکل می‌پذیرند. این رهیافت تلاش دارد که هویت را از منظری تاریخی (و نه بیولوژیکی) توضیح دهد. انسان موضوع هویت‌های گوناگون در زمان‌های گوناگون است؛ هویت‌هایی که پیرامون یک «من» منسجم نمی‌شوند. چنین است که تعیین هویت آدمی پیوسته در حال تغییر است.

از دیدگاه پساساخت‌گرایان، هویت امری حادث، موقتی و اکتسابی (و نه معین) است. هویت را باید به صورت فرایندی دید که طی آن، کردارهای گفتمانی را که هویت‌های خاصی حفظ یا رد می‌کنند، بازتولید یا استحاله می‌نمایند. هویت‌ها مطلق نیستند، بلکه ارتباطی و نسبی‌اند. هر انسانی در ارتباط با چیزی دیگر معنادار می‌شود و هویت همیشه در قالب تفاوت و نه چیزی ذاتی، فردی و خاص تعریف می‌گردد (همان، ۶۱-۵۵).

در وضعیت پست‌مدرن، هویت‌های کلان، تجویزی، یکپارچه و واحد به تدریج رنگ می‌بازند و در بستر مناسبات کثرت‌گرایانه، تردیدآمیز، نسبی و دائماً در حال تغییر و تحول، قاطعیت و وجه غالب خود را از دست می‌دهند؛

رو به افول و زوال می‌گذارند و جای خود را به هویت‌های خرد، بومی، محلی، منطقه‌ای، متنوع، متفاوت و هویت‌های طرد و سرکوب شده و به حاشیه رانده شده سابق می‌دهند. هسته و محور اصلی این فرایند عبارت است از زیر سؤال بردن اصل مفهوم هویت، بلاتکلیف و پا در هوا ساختن آن و قرار دادن آن در نوعی وضعیت تعلیق و تعویق؛ و بالاخره اقامه این داعیه بنیان برانداز که تمامی آنچه که از سپیده دمان تاریخ و تمدن و فرهنگ تاکنون به نام «هویت» به ما تلقین و تحویل گردید، جز افسانه و توهم چیز دیگری نیست. این انتقادات از متن آثار نظریه‌پردازان انتقادی «مکتب فرانکفورت» - به ویژه «هورکهایمر»، «آدورنو»، «بنیامین» و «هابرماس» - برخاست و در چارچوب رهیافت‌های پسامدرنیستی و پساساختارگرایی دیدگاه اندیشمندانی چون «ژاک دریدا»^۱، «ژیل دلوز»^۲ و «فیلیکس گاتاری»^۳، «ویتگنشتاین»^۴، «میشل فوکو»^۵، «ارنستو لاکلاو»^۶، «چنتال موفه»^۷، «ژاک لاکان»^۸، «ژان بودریار»^۹ و «استوارت هال»^{۱۰} طرح شد و اهمیت خاصی یافت.

آثار این متفکران نشانگر این مطلب است که سوژه مستقل خود پا، که حاصل موفقیت‌های اندیشمندان و فلاسفه مدرن و دستاورد فرهنگ فردگرایی لیبرال به شمار می‌رود قبل از هر پدیده دیگر تلاشی است که به کمک فرایندهای اجتماعی در جهت یکدست کردن و هم سطح نمودن

¹. Jacques Derrida

². Gilles Deleuze

³. Félix Guattari

⁴. Ludwig Wittgenstein

⁵. Michel Foucault

⁶. Ernesto Laclau

⁷. Chantal Mouffe

⁸. Jacques Lacan

⁹. Jean Baudrillard

¹⁰. Stuart hall

فردیت و ایجاد هویت واحد در یک جامعهٔ انبوه عقلانی شده، بوروکراتیزه شده، رسانه‌ای شده و مصرفی شده صورت گرفته است. آنان نیز با حمله به مفاهیم سوژه، هویت و «خود» بر این عقیده‌اند که هویت سوژه، افسانه یا اسطوره‌ای برساخته از زبان و جامعه و توهمی است از چندین عامل مبنی بر اینکه هر شخص حقیقتاً یک سوژهٔ واقعی و اساسی است و دارای یک هویت ثابت می‌باشد (Kellner, 1992: 143).

«خود» پست مدرن، فاقد هرگونه عمق، اصالت، اعتبار، اقتدار، جوهرمندی و انسجام است؛ زیرا پست مدرن همهٔ این ویژگی‌ها را دستاوردهای آرمانی و عارضی «خود» مدرن و نشانگان آسیب شناسانهٔ هویت مدرن می‌داند. «دلوز» و «گتاری» بر این باورند که سوژه‌ها طی یک فرایند انفجاری درونی از حالت سوژه خارج شده به توده تبدیل شده‌اند و آن حالت منسجم، یکدست، هدفمند، آگاهانه و ارادی خود را از دست داده و به صورت توده‌هایی پراکنده، فاقد انسجام، بی‌شکل، چند پاره و تکه تکه شده در آمده‌اند.

«ژاک لکان» و «میشل فوکو» بر این عقیده‌اند که «خود» پایدار، با ثبات و یکپارچه چیزی جز توهم نبوده است. «فوکو» مدعی است: «سوژه فرایندی است که می‌توان آن را محصول و نتیجهٔ روابط قدرت فرض کرد؛ یعنی هویت فردی انسان در جریان تعامل میان دانش و قدرت شکل می‌گیرد». به عبارتی، فرد و هویت او در گسترهٔ «ساختار گفتمانی» شکل می‌گیرند. به باور «سوسور»، هویت و این‌همانی بر حسب غیبت معنا می‌یابند و هویت - که خود بنیان متافیزیک است - تبدیل به مفهومی

اعتباری و اضافی^۱ می‌شود (سوسور، ۱۳۷۸: ۲۸۱).

هویت ناب در واسازی درهم فرو می‌ریزد و خصلتی ناتمام می‌یابد. «دریدا» نشان می‌دهد که هویت تنها با انکار عامدانهٔ ابهام و مستثنا نمودن (واسازی) تفاوت‌ها می‌تواند به دست آید. اما برای «دریدا»، این انکارها و جداسازی‌ها درهویت‌ها در می‌آمیزند، از کامل شدن آنها جلوگیری می‌نمایند و در نتیجه، اغلب تهدیدی برساختارهای هویت یا واژگون سازی آنها هستند. «دریدا»، «خود» را در تقابل با دیگری قرارداده و عنوان می‌کند که مفهوم «خود» قلمرو باز و گسترده‌ای است که درهای آن به روی غیر بودن یا «دیگر بودگی»^۲ باز است و ورود غیرها یا دیگران به عرصهٔ «خود» آزاد است و هیچ ممنوعیتی وجود ندارد به بیانی دیگر، «خود» در اختیار همه است و همه، حتی دیگران یا غیرها^۳ نیز واجد «خود» یا هویت‌اند. به تعبیر «دریدا»، باید هویت فرهنگی را نظامی از نشانه‌ها تلقی کرد که در آن چند منظومهٔ بینامتنی^۴ و پیرامتنی^۵ حاکم است؛ یعنی در چارچوب داد و ستد میان فرد و گروه و جامعهٔ شهری و ملی و جهانی وجههٔ ناپایدار دایمی حاکمیت دارد. این رویکرد به هویت، باعث می‌شود که سؤالات کلاسیک دربارهٔ چیستی «خود» (من) و «ما» در ابهام قرار گیرد و مرز میان فرد و جامعه دچار ریزش گردد. از این رو، دیگرسخن گفتن از فرد مستقل از جامعه تا حد زیادی ناممکن می‌شود و هویت فرد

^۱. Relational

^۲. Otherness

^۳. Others

^۴. Intertextuality

^۵. Paratextuality

در دیگر هویت‌ها ادغام و توسط هویت جمعی تعریف می‌شود (جزئی از یک کل می‌شود). چنین است که در سنت لیبرالی، تمایز میان حوزه عمومی و حوزه خصوصی دچار فروپاشی می‌شود؛ چراکه دیگر امکان جداسازی روشن میان امور خصوصی و عمومی وجود ندارد. پذیرش عدم امکان دستیابی به هویت ناب باعث می‌شود که تلاش برای کنارگذاشتن هویت‌های منبعث از سنت، به نفع نگاه مدرن، به امری خیالی تبدیل شود و اندیشه «ایجاد همبستگی و انسجام» جانشین تلاش برای رسیدن به «عینیت و حقیقت» گردد. دراین رویکرد، کارآمدی یک اندیشه در داشتن همبستگی درونی میان عناصر گوناگون آن است. «بودریار» نیز بر این باور است که موضع اولیه سوژه در جریان پیدایش مدرنیته رفته رفته دچار تزلزل شده و در نتیجه پایگاه نظارتی خود را بر جهان ابژه‌ها و چیزها از دست داده است. امروزه این ابژه‌ها هستند که موضع و پایگاه سوژه فردی را مشخص می‌کنند. «دانیل چندلر»^۱ نیز بر این باور است که هویت فرهنگی - ملی دارای ویژگی انعکاسی است؛ یعنی همواره در برخورد با هویت‌های دیگر تغییر می‌کند و ضمن تأثیرگذاری تأثیر می‌پذیرد؛ به همین اعتبار، هر هویت در شبکه هویت‌های دیگر، بخش کوچکی از سایر هویت‌ها محسوب می‌شود.

بی‌گمان مسئله هویت نه تنها مسئله امروز ما که مسئله آینده‌گان ما نیز خواهد بود. از دیرباز اندیشمندان بسیاری سعی در ترسیم و تعریف چارچوبی نظری به منظور تبیین و تدقیق معمای هویت نموده‌اند. در این بخش، در تقسیم بندی دیگر، برخی از این تلاش‌های نظری در قالب

^۱. Daniel Chandler

رهیافت‌های گوهرگرا و سازه‌گرا بررسی می‌شوند.

۱-۳-۵- رویافت‌های گوهرگرا

در این رویافت، هویت، بر ساخته‌ای در سطح تعاملی یا فرایند تبادلی است. در اینجا انسان یک سوژه آزاد نیست، بلکه یک فرد از یک جمع است؛ جمعی که جهان را به خودی و بیگانه تقسیم می‌کند.

«مک گرین»^۱ بر این باور است که انسان غربی برای تعریف هویت خود، همواره به تفاوت‌هایی که با دیگران دارد رجوع کرده و آن را تفسیر نموده است. وی می‌گوید: در قرن شانزدهم برای اروپاییان پایه غیر بودن، عدم تعلق به دین مسیح بود؛ در قرن هیجدهم، متناسب با اندیشه روشنگری، دیگر بودن به جاهل بودن تعبیر می‌شد؛ در قرن نوزدهم، زمان (تاریخ) ممیز خودی و غیرخودی در اروپا به شمار رفت؛ و سرانجام در قرن بیستم، فرهنگ در این کار به خدمت گرفته شد.

«هلن سیکوس»^۲ بر این باور است که زنجیره‌ای از تضادهای سلسله مراتبی، اندیشه غربی را ساخت‌بندی کرده و عمل سیاسی‌اش را اداره می‌کند. او تضادهایی مانند «فرهنگ- طبیعت»، «سر- قلب» و «گفتن- نوشتن» را ذکر می‌کند و آنها را به تضاد «مرد- زن» پیوند می‌دهد. وی بیان می‌دارد که یک طرف تضاد همواره برتر است و هر جفت مبتنی بر حذف یکی از دو طرف تضاد است. این ساختارهای دیالکتیکی همچنین بر شکل‌گیری ذهنیت و به دنبال آن بر پیدایش تمایز جنسی مسلط است.

^۱ Mac Green

^۲ Helene Cixous

اکنون تضاد «مرد- زن» را مورد توجه قرار دهید. در جامعه پدرسالار، زن به مثابه «دیگری» که برای شکل‌گیری و شناسایی هویت مرد ضروری اما همواره به عنوان یک تهدید نسبت به آن بوده، بازنمایی شده است. بنابراین تمایز جنسی به ساختار قدرت گره خورده است؛ جایی که تمایز یا غیریت صرفاً زمانی که سرکوب شده است، تحمل می‌شود. داستان مشهور «زیبای خفته» نمونه و تصدیقی بر این امر است؛ زن به عنوان خفته‌ای بازنمایی می‌شود که تا قبل از آنکه به وسیله یک مرد بوسیده شود، دارای ذهنیت منفی (غفلت) است. بوسه به وی وجود (بیداری) ارزانی می‌دارد؛ اما صرفاً در فرایندی که فوراً او را تسلیم میل «شاهزاده» می‌کند. به باور «لوئیس ایریگاری»^۱، خردگرایی غربی به وسیله اصل هویت مشخص شده؛ به گونه‌ای که در آن ابهام و دوگانگی به حداقل کاهش یافته است. «ژیل دلوز» نیز تلاش می‌کند این رهیافت را تحت عنوان «فلسفه رسمی دستگاه دولت» در غرب مورد تحلیل قرار دهد (تاجیک، پیشین: ۲۵-۲۳).

۲-۳-۵- رهیافت‌های سازه‌گرا

«سازه‌گرایی اجتماعی» از جمله رهیافت‌هایی است که در مقابل اندیشه‌های گوهرگرایان شکل گرفت. این اندیشمندان بر این باورند که «هویت» ساخته و پرداخته‌ای اجتماعی است و در ظرف زمان و مکان خاص شکل گرفته و معنا می‌یابد. «دیانا فاس»^۲ «مناظرات بین گوهرگرایان و سازه‌گرایان را در کتاب خود مطرح ساخته است. از منظر «فاس»، رابطه بین

¹ Luce Irigaray

² Diana Fuss

این دو رهیافت، رابطهٔ جانشینی یا رابطهٔ «یا این یا آن» نیست. بر مبنای نظر «فاس»، چند اصل مهم را در سازه‌گرایی می‌توان مطرح ساخت:

آنچه در جهان خارج مشاهده می‌شود طبیعی نیست، بلکه بر ساختهٔ اجتماع است. برای نمونه مفهوم «جنسیت» در تاریخ را نباید بر مبنای تمایز طبیعی بین زن و مرد توجیه کرد؛ چراکه این مفهوم در ساخت اجتماعی به وجود آمده است. مفاهیم محصول ترتیب‌های خاص اقتصادی و اجتماعی هستند. نه تنها دانش به شیوهٔ اجتماعی ساخته می‌شود، بلکه از طریق کنش و واکنش بین افراد جامعه تداوم می‌یابد. بنابراین تداوم دانش بشری بیش از آنکه از کارآمدی آن در برخورد با واقعیت‌ها ناشی شده باشد، جنبهٔ اجتماعی دارد. بین دانش و کنش اجتماعی نسبتی وجود دارد؛ یعنی هر سازهٔ اجتماعی نوع خاصی از کنش‌های اجتماعی را طلب می‌کند؛ چه بسا برعکس، هر کنش اجتماعی پدید آورندهٔ نوع جدیدی از سازهٔ اجتماعی باشد و این رابطه هم‌چنان متقابل به نظر می‌رسد.

«مارکس»^۱ در رهیافتی هم‌سو با سازه‌گرایان، هویت را به مثابهٔ یک بر ساختهٔ طبقاتی مورد بحث قرار می‌دهد. از منظر وی، نقطهٔ عزیمت ما برای رسیدن به انسان‌های واقعی، آنچه انسان‌ها می‌گویند، تصور می‌کنند و تلقی می‌نمایند یا آنچه دربارهٔ آنها می‌گویند، می‌اندیشند و تصور و تلقی می‌کنند نیست؛ انسان‌ها همواره با تغییرات تولیدات مادی، موجودیت واقعی، اندیشه و محصولات اندیشهٔ خود را تغییر می‌دهند (همان: ۳۹-۴۰).

«مارکس» با طرح این ایده که تاریخ تمامی جوامع تا به امروز تاریخ نبردهای بین طبقاتی بوده است که به طور مداوم با یکدیگر در تضادند، بر این نکته تأکید می‌کند که روابط بین طبقات در ساختار اقتصادی جامعه، تعیین

^۱ C. Marx

کننده آگاهی طبقاتی (و به نوعی هویت) آنهاست. وی هویت را منظومه‌ای از مناسبات اجتماعی نامید که نباید آن را انتزاعی، تجریدی و حلول‌کننده در فرد تلقی کرد. به زعم «مارکس»، انسان‌ها تنها درگستره جامعه می‌توانند خود را متفرد قلمداد کنند؛ آنها در جریان تاریخ به فرد تبدیل می‌شوند.

عده‌ای هویت را به مثابه بر ساخته ایدئولوژیک مورد تأمل قرار می‌دهند. از دیدگاه اینان، ایدئولوژی‌ها این خاصیت را دارند که نگاه آدمیان را به نقطه‌ای خاص و واحد معطوف دارند و دایره هویت‌شان را تجدید و تعیین کنند و اگر دانسته‌هایشان را محدود می‌کنند، در عوض هویت‌شان را محفوظ می‌دارند (سروش، ۱۳۷۵: ۴).

برخی نیز بر این باورند که هویت در درجه نخست یک مبحث جغرافیایی- سیاسی است، به چگونگی پیدایش و بقای یک ملت مربوط می‌شود و بخش پراهمیتی از موجودیت روحانی بشر به شمار می‌آید. اصولاً مردم نه تنها با نام و نام خانوادگی و مشخصات گروهی که در آن زیست می‌کنند شناخته می‌شوند، بلکه با مشخصات قسمتی از سطح زمینی که بر روی آن زیست دارند یا به دنیا آمده‌اند نیز شناخته می‌شوند. تفاوت‌های جغرافیایی، تفاوت‌های زیستی را به همراه دارد. به عبارت دیگر، شرایط جغرافیایی از طریق تأثیر بر فرهنگ و آداب و رسوم مردم، تأثیر زیادی بر تمدن‌ها و پیشرفت آنها دارد.

از این منظر، هویت داشتن به معنای خاص و متمایز بودن، ثابت و پایدار ماندن و به جمع تعلق داشتن است. هر فرد هنگامی خود را دارای هویت می‌داند که از تمایز، پایداری و در جمع بودن خود اطمینان حاصل کند. مکان مهم‌ترین عاملی است که این نیازهای هویتی انسان را تأمین می‌کند. به بیان روشن‌تر، مرز پذیری و قابل تحدید بودن مکان و به تبع آن

فضا، این امکان را فراهم می‌سازد که انسان‌ها با احساس متمایز بودن، ثبات داشتن و تعلق به گروه، آرامش و امنیت لازم برای زندگی را کسب کنند. مکان و سرزمین نه تنها با ممکن ساختن مرز بندی‌های عینی به واسطه ویژگی‌های جغرافیایی نیاز به تمایز اجتماعی را برآورده می‌سازد، بلکه با تقویت مرزهای طبیعی و اجتماعی و فرهنگی، هویت سازی را آسان‌تر می‌کند. مکان نه تنها مرزپذیر و قابل تحدید است، که ثبات نیز دارد. نظریه پردازان گوناگون برآن‌اند که انسان هنگامی احساس تداوم و پایداری می‌کند که در زندگی خود مرجع‌هایی ثابت و پایدار داشته باشد. برخلاف فضا که دنیایی سیال و بی‌مرکز را برای افراد فراهم می‌کند، مکان با ابعادی معین و عناصری ثابت دنیایی پایدار پدید می‌آورد. «هایدگر»^۱ نیز هویت را بر پایه عامل محلی بودن و در جریان یک فراگرد تاریخی تعریف می‌کند (همان: ۴۷-۴۹).

برخی از نظریه‌پردازان هویت را اساساً یک برساخته فرهنگی می‌دانند. از نظر آن‌ها، فرهنگ مهم‌ترین و غنی‌ترین منبع هویت است. افراد و گروه‌ها همواره با توسل به اجزا و عناصر فرهنگی گوناگون هویت می‌یابند؛ زیرا این اجزا و عناصر، توانایی چشمگیری در تأمین نیاز انسان‌ها به متمایز بودن و ادغام شدن در جمع دارند. به بیان دیگر، فرهنگ، هم تفاوت آفرین و هم انسجام بخش است. فرهنگ مقوله‌ای تفاوت‌مدار است و شیوه زندگی خاصی را می‌سازد. این تفاوت‌ها و خاصیت‌ها نه تنها امکان هویت‌یابی را فراهم سازند بلکه به زندگی انسان‌ها نیز معنا می‌بخشند. هنگامی که از فرهنگ سخن می‌گوییم، به روش‌هایی اشاره داریم که انسان‌ها به صورت فردی و جمعی، از طریق ارتباط با دیگران، در زندگی خود را معنادار می‌سازند. البته این ارتباط

^۱ Heidegger

در صورتی معنابخش می‌شود که در چارچوب مرزهای هویتی برقرار شود و در عین حال به تقویت و تحکیم چنین مرزهایی کمک کند» (همان: ۵۰).

گرچه هویت معمولاً در نگرش‌ها و احساسات فرد نمود می‌یابد، ولی بستر شکل‌گیری آن زندگی جمعی است. هویت اجتماعی نمود یافته در شخصیت، جدا از دنیای اجتماعی دیگر افراد معنایی ندارد (همان: ۵۱).

«جرج هربرت مید» در مطلبی با عنوان «بازی‌گری»^۱، «بازی»^۲ و «دیگرِ تعمیم یافته»، مراحل رشد کامل «خویشتن» را چنین ترسیم می‌کند: در مرحلهٔ نخست، «خویشتن»^۳ فرد با سازمان‌دهی نگرش ویژهٔ دیگر افراد نسبت به خود او و نسبت به دیگران که همراه آنها در کنش‌های ویژه‌ای شرکت دارد، شکل می‌گیرد. در مرحلهٔ دوم رشد کامل «خویشتن» فرد، این «خویشتن»، تنها با سازمان‌دهی نگرش افراد ویژه شکل نمی‌گیرد، بلکه سازمان‌دهی نگرش اجتماعی «دیگرِ تعمیم یافته» یا گروه اجتماعی کلی که فرد به آن تعلق دارد نیز شکل دهندهٔ «خویشتن» اوست.

بدین‌سان، با سازمان دادن نگرش‌های فردی دیگران و تبدیل آن به صورت نگرش اجتماعی یا گروهی سازمان یافته، رشد کامل خویشتن تحقق می‌یابد؛ سپس به صورت تصویر فردی الگوهای منظم و عمومی رفتار گروهی یا اجتماعی درمی‌آید که این الگوها شامل این رفتارها و سایر موارد هم می‌شود.

«مید» بین آگاهی و خودآگاهی تفکیک قایل می‌شود. از نظر او، آگاهی به زمینهٔ تجارب ما ارتباط دارد، اما خودآگاهی به توانایی‌هایی مربوط می‌شود

^۱. Play

^۲. Game

^۳. Self

که پاسخ‌های معینی را در ما بر می‌انگیزد که به دیگر اعضای گروه تعلق دارد. آنچه به عنوان انسان خودآگاه به دست آورده‌ایم، ما را عضو جامعه می‌کند و «خویشتن» ما را نشان می‌دهد. «خویشتن»‌ها تنها در شبکه ارتباطی معین با «خویشتن»‌های دیگر می‌توانند وجود داشته باشند؛ و ساختار «خویشتن» هر فرد نمودی از الگوی رفتار عمومی گروه اجتماعی است که فرد به آن تعلق دارد (کوزر و ریزنبرگ، ۱۳۷۸: ۲۵۹-۲۵۶).

«کولی»^۱ و «توماس»^۲ نیز بر این باورند که کیستی فرد در فرایند پیچیده‌ای شکل می‌گیرد که همان رابطه مداوم او با محیط اطراف یا جامعه است و نقش تعیین کننده‌ای در خصوص جایگاه او در جامعه دارد.

«روزنبرگ»^۳ بر پایه عقاید «میدوکولی»، مفاهیم «خود» و «برداشت از خود» یا «خود انگاره» را مطرح ساخته است. او «خود» را مفهومی عام‌تر از «برداشت از خود» می‌داند و بر این باور است که مفهوم «برداشت از خود» بیش از آنکه ناظر به ویژگی‌های هویت فردی شخص باشد، بیانگر ویژگی‌های هویت اجتماعی اوست (وحیدا و دیگران، ۱۳۸۳: ۷۲).

۴-۵- هویت اجتماعی^۴

به باور «دیویس»^۵، هویت اجتماعی احساسی است که افراد نسبت به خود دارند. به عبارت دیگر، تعریفی که فرد از «چه» یا «که» بودن خود دارد، همان هویت اجتماعی است (Davis, 1992: 24). برخلاف هویت شخصی، که

^۱ Cooly

^۲ Tomas

^۳ Rozenberg

^۴ Social identity

^۵ . Davis

اساس آن بر شرح حال و ویژگی‌های شخصی بنا شده است، هویت اجتماعی از پایگاهی (دانشجو، دختر خانواده، دوست، شاعر و غیره) نشئت می‌گیرد که فرد در جامعه اشغال کرده است. خود اجتماعی گرایش به آن دارد که الگوی ایده آل را، در نقش مشخصی که به او داده شده، از خود به نمایش بگذارد. این امر، هم شامل نقش‌هایی می‌شود که خواهان ایفای آنها هستیم و هم شامل موقعیت‌هایی که در زمان حال اشغال کرده‌ایم.

از نظر «وایت»^۱، هویت‌های اجتماعی صرفاً رؤیاهای روزانه ما نیستند، آنها فراهم آورنده معیارهایی برای ارزش‌گذاری رفتارهای واقعی ما هستند و ما را وادار می‌کنند تا درباره خود احساس «خوب» یا «بد» داشته باشیم؛ با آنها زندگی روزانه ما معنا می‌یابد و به ما کمک می‌کنند تا موقعیت‌ها، حوادث و مردمی را که با آنها روبه‌رو می‌شویم، تفسیر و بر پایه آنها رفتارهای خود را تعیین کنیم. هویت پاسخگوی نیاز ما برای یافتن جای پای اجتماعی در جهان آشفته و بی‌نظم اجتماعی است (White, 1992).

با این حال هویت‌های اجتماعی شکننده‌اند؛ زیرا گرایش به ایده‌آل بودن دارند و اغلب در برخورد با واقعیت، در تضاد با آن قرار می‌گیرند. هیچ ضمانتی وجود ندارد که دیگران تصویری را که ما خواهان القا کردن آنها هستیم، بپذیرند. بنابراین، یکی از اهداف اصلی کنش متقابل اجتماعی، خلق و نگهداشت هویت اجتماعی است (عضدانلو، پیشین: ۶۸۲).

۱-۴-۵- نظریه «ریچارد جنکینز» در باب هویت اجتماعی

از نظر جنکینز، هویت اجتماعی عبارت است از: «شیوه‌هایی که به واسطه آنها افراد و جماعات در روابط اجتماعی خود از افراد و جماعات دیگر متمایز می‌شوند و حاصل آن برقراری روابط و پیوندهای هویتی و متمایز

¹. H. C. White

ساختن نظام‌مند شباهت و تفاوت میان افراد و جماعت‌ها است».

«جنکینز»، «هویت اجتماعی» و «هویت» را مترادف هم فرض می‌گیرد و بر آن است که همهٔ هویت‌های انسانی به یک معنا هویت‌های اجتماعی‌اند و ممکن نیست غیر از این باشد. تنها به این دلیل که هویت به معنا مربوط می‌شود و معنا خصیصهٔ ذاتی واژه‌ها و اشیا نیست، بلکه همواره محصول توافق و عدم توافق است و می‌توان درباب آن به چون و چرا پرداخت. زندگی اجتماعی بدون وجود راهی برای دانستن اینکه دیگران کیستند و بدون نوعی درک از اینکه خود ما کیستیم، غیرقابل تصور است (جنکینز، پیشین: ۸-۷). موضوع در اینجا قرارداد و نوآوری است که - اغلب - تا اندازه‌ای به اشتراک گذارده می‌شود و تا اندازه‌ای در باب آن چون و چرا می‌شود (همان: ۶).

از نظر «ریچارد جنکینز»، هویت مقوله‌ای است که بر ساخته می‌شود و چون به معنا مربوط است، می‌توان دربارهٔ آن به چون و چرا پرداخت. از نظر او، هویت یک بازی رودررو است. هویت اجتماعی از یک طرف درک ما از این مطلب است که چه کسی هستیم و دیگران کیستند و از طرف دیگر، درک دیگران از خودشان و افراد دیگر چیست. بدین لحاظ، او بر این باور است که هویت اجتماعی همانند معنا ذاتی نیست، بلکه محصول توافق و عدم توافق است و می‌توان در باب آن نیز به چون و چرا پرداخت، و پیرو این نظر هویت می‌تواند به تبع موقعیت تغییر کند.

همچنین لغت هویت مستلزم درک دو معنای متضاد است؛ دو معنایی که در تقابل‌های دوگانه در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند، ولی در واقع تکمیل کنندهٔ یک مفهوم به نام هویت‌اند. این دو معنا «شباهت» و «تفاوت»

می‌باشند^۱. گفتیم که هویت یعنی دانستن اینکه ما چه کسی هستیم و دیگران کیستند؛ بنابراین ما باید با یکدیگر شباهت داشته باشیم و دیگران هم بایستی از ما متمایز باشند. در حقیقت، شباهت درون‌گروهی ما در قبال تفاوت برون‌گروهی ما از دیگران است. تفاوت و شباهت برای مقوله هویت دوروی یک سکه‌اند و این امر در کار «جنکیز» تحت عنوان «دیالکتیک برونی- درونی شناسایی» آمده است؛ و می‌توان گفت که «جنکیز» در این خصوص متأثر از افکار پراگماتیست‌های آمریکایی است و از نظرات «سی. اچ. کولی» و «هربرت مید» بهره برده است. «مید» میان «من فاعلی» (عامل جاری فردیت یگانه) و «من مفعولی» (رهیافت‌های درونی شده دیگران دارای اهمیت) فرق قایل است.

بنابراین، شکل‌گیری هویت فردی در فرایند اجتماعی شدن ریشه دارد. خویشاوندی و قومیت نیز جز هویت‌های اولیه‌اند که در مراحل بعدی زندگی از هویت‌های دیگر مستحکم‌تر و در برابر دگرگونی انعطاف‌پذیرتر می‌شوند؛ بدین معنی که هر فردی در مواقعی که اقتضا کند، خود را در مقوله‌ای مثبت تعریف می‌کند. هویت مستلزم خودآگاهی به این امر است که چه چیز هستی؛ که و کجا هستی. بنابراین هویت هیچ‌گاه امری یک‌جانبه نیست، بلکه حاصل یک فرایند و دستاورد عملی است.

۲-۴-۵- نظریه مقوله‌بندی «هنری تاجفل»^۲

نظریه دیگری که در این پژوهش مدنظر قرار می‌گیرد، نظریه

۱. شاید بارزترین تفاوت میان هویت فردی و هویت جمعی در این باشد که هویت فردی بر تفاوت و هویت جمعی بر شباهت تأکید دارد. هویت فردی - که در خویشتن تجسم یافته پدید می‌آید - جدا از سپهر اجتماعی دیگران معنادار نیست (جنکیز، ۱۳۸۱: ۳۵).

^۲. H. Tajfel

مقوله‌بندی «تاجفل» است. مفاهیم اساسی این نظریه طبقه‌بندی^۱، «هم ذات پنداری^۲» و «مقایسه^۳» است. «تاجفل» هویت اجتماعی را با هویت گروهی پیوند می‌زند و عضویت گروهی را متشکل از سه عنصر می‌داند:

الف) عنصر شناختی: آگاهی از اینکه فرد به یک گروه تعلق دارد؛

ب) عنصر ارزشی: فرض‌هایی دربارهٔ پیامدهای ارزشی مثبت یا منفی عضویت گروهی؛

ج) عنصر احساسی: احساسات نسبت به گروه و افراد دیگری که رابطه‌ای خاص با آن گروه دارند.

بر این اساس، هویت اجتماعی از دیدگاه «تاجفل» عبارت است از: «آن بخش از برداشت فرد از خود که از آگاهی او نسبت به عضویت در گروه‌های اجتماعی سرچشمه می‌گیرد، همراه با اهمیت ارزشی و احساسی وابسته به آن عضویت». از این منظر، می‌توان هویت اجتماعی را نوعی خودشناسی فرد در رابطه با دیگران دانست. این فرایند مشخص می‌کند که شخص از لحاظ روانشناختی و اجتماعی کیست و چه جایگاهی دارد (تاجیک، پیشین: ۵۲).

براساس این نظریه، هویت افراد بر مبنای عضویت آنان در گروه‌های خاص توجیه می‌شود و آنان به دنبال این حس هویت، به صورت خودبه‌خودی گروه خود را برتر از سایر گروه‌ها می‌شمارند. «تاجفل» هویت را به عنوان چیزی که در درون یک گروه و مقوله جاسازی شده است می‌بیند. در این دیدگاه، تفاوت مقوله و گروه نادیده گرفته شده است. فرضیهٔ اصلی نظریه مقوله‌بندی این است که هویت اجتماعی در بسیاری موارد مانع

^۱. Categorization

^۲. Identification

^۳. Comparison

جهت‌گیری فرد به طرف هویت شخصی می‌شود. این نظریه درصدد اثبات این قضیه است که افراد در بسیاری موارد سعی می‌کنند خود را با مشخصه‌های اجتماعی مقوله‌بندی کنند و نه مشخصه‌های شخصی، و همین موضوع یعنی مقوله‌بندی فرد با مشخصه‌های اجتماعی باعث ایجاد درون‌گروه همانند و برون‌گروه متفاوت می‌شود.

کانون و محور نظریه مقوله‌بندی «تاجفل» این است که مردم خودشان را بیشتر به عنوان عضو گروه‌های اجتماعی و کمتر به عنوان اشخاص فردی؛ بیشتر تحت عنوان هویت اجتماعی و کمتر تحت عنوان هویت فردی، طبقه‌بندی و مقوله‌بندی می‌کنند. در این نظریه، هویت براساس احساس تعلق تعریف می‌شود؛ یعنی فرد آنهایی را که به ایشان تعلق دارد، به عنوان درون‌گروه و آنهایی را که به آنها متعلق نیست، تحت عنوان برون‌گروه می‌شناسد. همچنین، تعصبی که در این راه به خرج داده می‌شود، باعث جست‌وجوی هویت اجتماعی مثبت و حفظ این هویت می‌شود. بنابراین، تشکیل هویت‌های اجتماعی برپایه مقایسه‌هایی شکل می‌گیرد که آن فرد میان گروه‌های متعلق خود و گروه‌های دیگری که برای او قابل مقایسه به حساب می‌آیند، انجام می‌دهد. از این رو برای اینکه هویت اجتماعی مثبت باشد، نتایج این مقایسه‌ها باید به نفع گروه متعلق به فرد باشد.

۵-۵- هویت قومی

«هردر»^۱ در قرن هجدهم برای بیان هویت از واژه «فولک» (Volk) که بیانگر روح قومی هویت‌های جمعی است، استفاده کرد. از این منظر، زمانی

^۱. Herder

که ما دربارهٔ هویت ایرانی صحبت می‌کنیم، به طور ضمنی دربارهٔ روح قوم ایرانی نیز صحبت می‌کنیم (جهانگلو، ۱۳۸۳: ۲۲۰).

«الیس کچ مور»^۱ هویت قومی را بر بنیاد شاخه‌های فرهنگی نظیر زبان، مذهب، آداب و رسوم و پیشینهٔ تاریخی تعریف می‌نماید. از دید او، گسترش و فراگیری هویت‌خواهی قومی متأثر از درک و تجربهٔ مشترک از بی‌عدالتی و به حاشیه رانده شدن‌هاست؛ بدین لحاظ هویت‌خواهی‌های قومی نیز اموری انفعالی هستند که گروه‌های قومی جهت دفاع از هویت و بقای گروه خویش از آن سود می‌جویند (Cachmore, 1996: 120-123).

«رضا داوری» در کتاب خود هویت قومی را یکی از هویت‌های جمعی و عضوی از هویت ملی می‌خواند که می‌توان آن را سنت فرهنگی و گونه‌ای از احساس هویت دانست که قوم را به عنوان یک گروه فرعی از یک جامعهٔ بزرگ‌تر مشخص می‌کند و اعضای هر گروه قومی را از لحاظ ویژگی‌های خاص فرهنگی از سایر اعضای جامعهٔ خود متمایز می‌گرداند (داوری، ۱۳۷۶: ۴۴).

۱-۵-۵- عوامل رشد هویت قومی

از پایان جنگ جهانی دوم تاکنون، شاهد تشدید و مقاومت سرسختانهٔ موضوع قومیت‌ها به مثابهٔ یک معضل در سیاست و به عنوان موضوع مهم بسیج سیاسی مردم و منبعی برای منازعات داخلی و بین‌المللی بوده‌ایم. نفوذ تجدد در تمامی مناطق جهان نتوانسته است موضوع قومیت را به عنوان منبع ایجاد تنازعات سیاسی، از اعتبار ساقط سازد؛ حتی به نظر می‌رسد اهمیت آن در نتیجهٔ گسترش تجدد بیشتر از پیش شده باشد (میسون،

^۱. Ellis Cachmore

۱۳۷۵: ۲۰۸-۲۰۷). از مسئله قومیت که چشم‌پوشی کنیم، نمی‌توانیم قبیله‌گرایی را که شکل بدوی قومیت‌گرایی است و هم اکنون موضوع مهمی در آفریقا به شمار می‌رود انکار نماییم. در آفریقای سیاه، هم اکنون بیش از دو هزار قبیله وجود دارد که هر یک از آنها زبان، رسوم، اسامی و خصوصیات جسمی خاص خود را دارند؛ به‌گونه‌ای که اعضای آنها را از سایر قبایل تقریباً بی‌درنگ متمایز می‌کند. برای غربی‌ها قبیله‌گرایی یکی از مشکل‌ترین رسوم آفریقایی و غیرقابل درک است. قبیله‌گرایی باعث می‌شود بسیاری از مردم به یاد وحشیگری، دشمنی یا رسوم قدیمی بیافتند. با این اوصاف، شخصیت‌های سیاسی امروز آفریقایی به طور عمومی و قاطعانه علیه تقسیمات قبیله‌ای صحبت می‌کنند. یکی از کشورهایی که از مسائل قومی و قبیله‌ای تا حد زیادی احتراز کرده، تانزانیا است. بعضی از شاهدان معتقدند این امر تا حدی به آن دلیل است که تانزانیا قبایل بسیار زیادی (حدود صد و بیست قبیله) دارد که هیچ‌یک از آنها نتوانسته است به قدرت اصلی مبدل گردد (UNICEF, 1997).

عوامل رشد هویت قومی متعدد هستند و نظریه‌های مختلفی برای توضیح آن مطرح شده است. عمده‌ترین این نظریات، که البته بر چگونگی تبدیل اختلافات قومی به تعارضات سیاسی ناظرند عبارتند از:

- رقابت بر سرمنابع؛
- انتخاب حساب‌گرانه؛
- استعمار داخلی؛
- رقابت نخبگان؛
- کثرت‌گرایی فرهنگی؛
- شرایط نظام بین‌المللی؛

- سیاست‌های تبعیض‌آمیز توسعه‌ای و نابرابری وضعیت‌های رشد در مناطق مختلف کشور؛
- ماهیت مذهبی حکومت؛
- عدم پیگیری و جدی انگاشتن سیاست‌های انسجام‌بخش؛
- فقدان سیاست قومی معین و برخاسته از یک نظریه مشخص از سوی حکومت (حاجیانی، ۱۳۸۰: ۱۲۴).

اغلب ایدئولوژی‌های قوم‌گرایانه با تأکید بر مفاهیمی همچون تبعیض و ستم ملی و بزرگ‌نمایی خطر اضمحلال فرهنگ‌های خود در فرهنگ کلان‌تر ملی، در تلاشی مستمر برای ایجاد شکاف در همبستگی ملی و عناصر وحدت آفرین آن بوده‌اند. غیریت‌سازی میان اقوام و تأکید بر تمایزات، از خصایص این ایدئولوژی‌هاست (صالحی امیری، ۱۳۸۵: ۴۳).

۶-۵- هویت ملی

«احمد اشرف» معتقد است که هویت ملی و قومی از انواع هویت جمعی و به معنای احساس همبستگی عاطفی با اجتماع بزرگ ملی و قومی و احساس وفاداری به آن هستند. هویت ملی و قومی در کشاکش تصور «ما» از «دیگران» شکل می‌گیرد. ایران در برابر توران، عجم در برابر عرب، تاجیک در برابر ترک. با آنکه هویت قومی سابقه تاریخی دارد، اما «هویت ملی» زاده عصر جدید است که ابتدا در اروپا سر برآورد و آن‌گاه از اواخر قرن نوزدهم به مشرق زمین و سرزمین‌های دیگر راه یافت. در واژگان علوم اجتماعی، هویت ملی از ساخته‌های نیمه دوم قرن بیستم است که به جای «خلق و خوی

ملی»^۱ -از مفاهیم عصر تفکر رومانتیک بود- رواج یافت (اشرف، ۱۳۷۴: ۵۲۲).

هویت ملی در آرای اندیشمندانی نظیر «میشل فوکو» زمانی ایجاد می‌شود که واحدهای سیاسی یا دولت‌های جدید به منظور ایجاد تفاوت، تمایز یا سلطه بر دیگران، مفهوم ملی را پدید آوردند. بدین ترتیب، خصوصیات و ویژگی‌های یک دولت- ملت با دولت- ملت دیگر متفاوت شد و هریک دارای یک هویت ملی شدند، حال اینکه انواع هویت‌ها (هویت تاریخی، فرهنگی، سیاسی) با هم ظرفیت هویت ملی را می‌سازند. امروزه بیش از هر زمانی، مسئله هویت ملی در کشورهای جهان سوم به عنوان عامل اصلی برای انسجام سیاسی و اجتماعی مطرح است و بیشتر این کشورها می‌کوشند تا با الگوبرداری از مدل‌های تاریخی تشکیل دولت‌های ملی در کشورهای اروپایی دست به ایجاد نوعی احساس تعلق ملی زده و از ابزارهایی چون زبان و ادبیات برای پدید آوردن گونه‌ای حافظه جمعی تاریخی استفاده کنند تا بدین‌سان بتوانند امکان شکل دادن به ملت‌هایی جدید را در کشورهای خود فراهم آورده و با تکیه زدن بر آگاهی و وجدان جمعی این ملت‌ها، از انحرافات گوناگون و مخربی که اغلب دچار آن هستند جلوگیری کنند.

سالهاسست که در ایران این باور وجود دارد که هویت ملی ابزاری اساسی برای شکل‌گیری جامعه مدنی و دولت مدرن محسوب می‌شود؛ هرچند اختلاف اساسی بر سر آن است که آیا باید برای ساختن این دولت صرفاً از یک هویت مبتنی بر زبان و فرهنگ فارسی استفاده کرد و یا اینکه به هویت‌های قومی متعدد دیگر ایرانی نیز این امکان را داد که در این فرایند

¹ National character

عمومی شریک شده و فعالانه در شکل دادن به هویت ایرانی سهم داشته باشند.

هویت ملی به معنای احساس تعلق و وفاداری به عناصر و نمادهای مشترک در اجتماع ملی (جامعه کل) و در میان مرزهای تعریف شده سیاسی است. مهم‌ترین عناصر و نمادهای ملی که سبب شناسایی و تمایز می‌شوند، عبارتند از: سرزمین، دین و آیین، آداب و مناسک، تاریخ، زبان و ادبیات، مردم و دولت (یوسفی، ۱۳۸۰: ۱۷). در درون یک اجتماع ملی، میزان تعلق و وفاداری اعضا به هر یک از عناصر و نمادهای مذکور، شدت احساس هویت ملی آنها را مشخص می‌سازد (همان).

به زعم استاد مطهری، اگر هویت ملی را نوعی احساس ملی بنامیم، تعریف آن عبارت خواهد بود از: «وجود احساس مشترک یا وجدان دسته جمعی در میان عده‌ای از انسان‌ها که یک واحد سیاسی یا ملت را می‌سازند» (مطهری، ۱۳۶۳: ۶۳).

از نظر جامعه‌شناسی، هویت ملی به مثابه نوعی احساس تعهد و تعلق عاطفی نسبت به مجموعه‌ای از مشترکات ملی جامعه است که موجب وحدت و انسجام می‌شود، دارای ابعاد گوناگون خرده فرهنگ ملی- دینی جامعه‌ای و انسانی است و ویژگی اصلی آن، قابلیت انعطاف اجزای آن و بومی بودن ابعاد تشکیل دهنده آن است (قاسمی، ۱۳۸۶: ۷). برخی اندیشمندان، مشخصه‌های هویت را این‌گونه توصیف می‌کنند: «از آنجایی که هویت در درون یک سیستم نهادینه می‌شود، ساز و کارهای درونی دارد؛ با روان، احساس و مقوله‌های زندگی سر و کار دارد؛ مقاومت زا، غرور آفرین، تحرک‌بخش و پویایی‌بخش، انسجام‌بخش، ارزش آفرین و تداوم‌بخش است و حرکت جوهری دارد».

در مجموع می‌توان گفت: دو الگوی مصنوعی و طبیعی ملت یا هویت و همبستگی ملی وجود دارد. الگوی طبیعی ملت ناظر بر پدیدار شدن ملت‌هایی کهن است. بسیاری از ملت‌های کنونی سابقه تاریخی بسیار طولانی دارند. چنین ملت‌هایی قبل از پیدایش مدرنیته و ایدئولوژی‌های مدرن و از جمله ناسیونالیسم که هدف آن ایجاد ملت است وجود داشته‌اند. بنابراین، در مورد این ملت‌ها هویت‌های ملی و همبستگی ناشی از آن امری طبیعی و خودجوش بوده است؛ ایران از جمله این کشورهاست. اما برخی از ملت‌ها، ملت‌های مدرن هستند. به عبارتی، متأثر از فرایندهای مدرنیته و از جمله ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی آن پدیدار شده‌اند. در چنین ملت‌هایی، وظیفه ایجاد هویت و همبستگی ملی برعهده ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی است.

تنوع قومی در مورد ملت‌هایی مصداق دارد که مرکب از اقوام مختلفی باشند؛ اقوامی که به دلایل مختلف و از جمله اسطوره‌های مشترک، تاریخ مشترک، فرهنگ عمومی مشترک، اقتصاد واحد و حقوق و تعهدات مشترک به شکل ملت در آمده‌اند. در این صورت، آنچه این اقوام پراکنده و گاه متفاوت را به صورت ملتی یکپارچه در می‌آورد و هویتی متفاوت از تک تک اجزاء یا همان اقوام تشکیل‌دهنده می‌دهد، پیوندهای عمومی است که مولد نوعی همبستگی است. این پیوندها سبب پایدار شدن هویتی متفاوت از سطح قومی - محلی می‌شوند که لازم و یا مولد همبستگی در سطحی کلان‌تر است. در نتیجه این هویت، همبستگی ملی پدیدار می‌شود. چنین هویتی را «هویت ملی» می‌نامند. در مورد ملت‌هایی که از اقوام گوناگون هستند، باید به جای «دولت - ملت» از اصطلاح «دولت ملی» بهره گرفت (صالحی امیری، ۱۳۸۴: ۴۱). به رغم آنکه می‌توان برای هویت ملی مؤلفه‌هایی

کمابیش رایج تعریف کرد، این مفهوم به شدت از ظروف زمانی و مکانی تأثیر می‌پذیرد و می‌تواند در نهایت به قالب‌ها و محتوایی کاملاً متضاد و رودررو حیات بخشد (برتون، ۱۳۸۰: ۲۴۷).

اندیشمندانی که درباب هویت ملی ایرانیان سخن گفته‌اند، در زمینه مؤلفه‌های آن اختلاف نظر دارند. برخی زبان را پایه‌ای‌ترین مؤلفه هویت ایرانی می‌دانند؛ زبانی که با همه آمیختگی‌هایش با واژگان بیگانه، اصالت خود را حفظ کرده است. برخی دیگر نگاهشان به سوی تاریخ و سرنوشت مشترک ایرانیان بوده و تاریخ ایران را به عنوان مؤلفه بنیادین هویت ملی بر می‌شمارند. برخی نیز بر عنصر دین و مذهب تشیع تأکید دارند (میرمحمدی، ۱۳۸۳: ۳۲۲). با تمام این تفاسیر، آنچه که اغلب محققان بر آن اتفاق نظر دارند، سه رکن مهم و عمده هویت ملی در ایران است که عبارتند از:

۱- جغرافیا و سرزمین با نوسانات میان فلات ایران با مناطق کوهستانی آن؛

۲- زبان فارسی با همه تغییراتی که در اثر آمیزش با زبان‌های ترکی، مغولی و عربی داشته و به رغم استبداد سیاسی طولانی که بر ایران مسلط بوده، از لحاظ فرهنگی تجربه همزیستی اقوام ایرانی در مقایسه با سایر تمدن‌ها قابل توجه است. به‌طور مثال، فارس‌ها که همیشه در اکثریت بوده‌اند، زبان فارسی را در طول تاریخ به واسطه زور به عنوان زبان اجباری میان اقوام مرسوم نکرده‌اند؛ بلکه گسترش و نفوذ زبان فارسی در کل فلات ایران انتخاب طبیعی برای همه اقوام ایرانی بوده است.

۳- دین اسلام، که به رغم همه اختلافات فرقه‌ای، اصل و اساس آن ثابت و استوار مانده است.

همه ایرانیان - از دوران باستان تاکنون - در فلات ایران زندگی کرده‌اند و مرزهای جغرافیایی این فلات هویت بخش مکان و زیست‌بوم آنان است. آنان در این مکان خود را یافته و طی قرن‌ها با نوسانات زیست‌محیطی آن خود را تطبیق داده‌اند. بنابراین، نه تنها در ایران، بلکه در بین همه ملت‌ها و جغرافیای سیاسی امروز سرزمین مشترک در و تشکیل واحدهای مستقل سیاسی به اندازه‌ای اهمیت یافته است که بررسی هویت ملی بدون در نظر گرفتن آن مطالعه‌ای ناقص خواهد بود. در این میان، برخی همان واحد سیاسی را محور و عامل اصلی هویت ملی می‌دانند. اگر نپذیریم که هویت ایرانی با شعر تعریف می‌شود و آن را غلو شاعرانه بدانیم، در قبول این نکته اتفاق نظر خواهیم داشت که زبان و ادبیات فارسی یکی از عوامل مهم هویت ملی ایرانیان است. به تعبیر مقام معظم رهبری - آیت‌الله خامنه‌ای - زبان فارسی «یک میراث عظیم و باشکوه، بسیار ارزشمند و مایه سربلندی و از گنجینه‌های عظیم مواریث فرهنگی و در واقع همه چیز ماست و رمز هویت ملی ماست». این زبان وسیله مرادده اقوامی است که خود را ایرانی می‌دانند. هر چند به علل سیاسی، بخش‌هایی از کشور ایران جدا شده و مردم ساکن در آن مناطق هنوز به این زبان با یکدیگر تکلم می‌کنند، اما از قرن دوم هجری به بعد زبان فارسی وجه تمایز ایرانیان از دیگر اقوام ساکن در منطقه بوده است (زاهد، ۱۳۸۵).

به طور کلی، اندیشمندان چهار دسته از ارزش‌ها را به عنوان عناصر هویت ملی در ایران نام برده‌اند:

- (الف) ارزش‌های ملی: که شامل تمامی مشترکات فرهنگی اعم از سرزمین، زبان، نهادهای ملی، سنت‌ها و آداب ملی است؛
- (ب) ارزش‌های دینی: که شامل تمامی مشترکات فرهنگ دینی است؛

- ج) ارزش‌های جامعه‌ای: عبارت است از اصول و قواعد اجتماعی که جهت استحکام جامعه باید رعایت شوند؛
- د) ارزش‌های انسانی: عبارت است از کلیه اصول و قواعد انسانی که فارغ از هرگونه محدودیت اجتماعی و جغرافیایی، برای بقای بشریت باید رعایت شوند (میر محمدی، پیشین: ۳۲۳).

۶- ملت

واژه ملت در فرهنگ آکسفورد این‌گونه تعریف شده است: «یک نژاد یا مردم متمایز که خصوصیت آن داشتن تبار، زبان یا تاریخ مشترک است و عموماً در یک واحد سیاسی مشخص سازمان یافته و سرزمین مشخصی را نیز اشغال کرده است». در عرف سیاسی، ملت عبارت است از کلیه اتباع یک کشور- دولت، صرف نظر از کثرت یا وحدت اقوام آن. هر یک از شهروندان در داخل کشور افزون بر هویت قومی یک هویت ملی نیز دارند. اوراق هویت فرد، برگ تابعیت اوست که ملیت آن فرد در آن منعکس است. به‌طور کلی، ملت واژه‌ای است مورد احترام بسیاری از کشورها از جمله فرانسه که در آنجا این واژه، ارزشی تاریخی دارد و به مردمی اطلاق می‌شود که توانسته باشند سرنوشت خود را به دست گرفته و به حاکمیت برسند (احمدی، ۱۳۸۳: ۲۸).

ملت به طور خاص یک شکل جدید هویت جمعی است و در واقع بزرگ‌ترین گروهی است که می‌تواند با استفاده از ناسیونالیسم، وفاداری مشخصی را به دلیل احساس پیوندهای خویشاوندی جلب کند. ملت، گروه بزرگی از اجتماع انسانی است که افراد آن با آگاهی و در جو تفاهم و آزادی قانونی و برابری انسانی و اراده زیست جمعی با هم بر روی سرزمین معینی زندگی می‌کنند، و دارای شرایط لازم ملیت‌اند. این افراد دارای پایتخت

معینی بوده و تحت حاکمیت دولتی مستقل و خودی قرار دارند؛ دولتی که بنابه قوانین مصوب نمایندگان آن ملت، به اداره و دفاع از آن سرزمین، جامعه و منافع آن موظف بوده و نمود تمایز فرد فرد مردمان آن سرزمین از دیگران (بیگانگان) محسوب می‌شود. از این رو، به نظر می‌رسد تولد مفهوم ملت و ملی (در نسبت به آن)، با پیدایش جامعه یا ساختار سرمایه‌داری صنعتی و در نتیجه با تجلی انسان اقتصادی، جامعه سیاسی و مدنی دولت مدرن، همزمان و مترادف است.

«فیخته» آلمانی بر روی عامل زبان در تشکیل ملت و پیدایی دولت تأکید بسیاری دارد. وی بر این باور است که ملت به مردمی اطلاق می‌شود که به یک زبان اصلی و عمومی تکلم می‌کنند. از نگاه وی، اگر افراد یک ملت، دولت مخصوص به خود را تشکیل ندهند، از بین خواهند رفت و ماهیت اصلی یعنی ملیت خود را نیز که به وسیله زبان معرفی و شناخته شده است، از دست خواهند داد (بهزادی، ۱۳۵۴: ۱۵).

از نظر محتوا، پیدایش «جامعه ملی» ناظر به برابری کامل حقوقی و انسانی همه افراد یک کشور است که معنی دقیق ولی کمال‌پذیر خود را نخست در اعلامیه استقلال آمریکا به قلم «جفرسون» و همکارانش («آدامز»، «فرانکلین»، «لی وینگستن»، «شرمن» و «توماس پین») در سال ۱۷۷۶ بدست آورد. پیدایش این مفهوم همزمان با چاپ کتاب دوران ساز «ثروت ملل» نوشته «آدام اسمیت» است؛ ولی تأثیر جهانی خود را مرهون انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) و اعلامیه جهانی حقوق بشر منتج از آن است.

این آزادی و برابری انسانی شهروندان در برابر قانون به تدریج در شرایط استقلال و آزادی، رشد ملل صنعتی (اروپای غربی، ایالات متحده و سپس کانادا و استرالیا و زلاند نو) توسعه یافت، و امروز در سطح جهانی ناظر است

به:

- برابری نژادی: در مفهوم «فنو تیپ» آن یعنی رنگ پوست و قیافه ظاهری: سفید و سیاه، زرد...؛
- برابری تباری: شجرهٔ خانوادگی، تعلق ایلی یا قومی و اشرافیت ناظر به آن؛
- برابری دینی و اعتقادی: که در اصطلاح غربی «لایسیسته» یا «غیردینی» گفته می‌شود و بر مبنای آن، دولت و قانون و آموزش رسمی کشور نه مبلغ و نه برضد دین یا باور خاصی هستند.
- برابری جنسی: زن و مرد، در احراز همهٔ مقامات و حقوق اجتماعی، هم به عنوان فرد و هم در مقام شهروند برابر هستند؛
- برابری سیاسی و اجتماعی: برابری موجود در چارچوب یک کشور و زیر یک پرچم ملی، با نمود بین‌المللی دولت خودی و تحت عنوان یک ملت واحد.

چنانکه مشهود است، انسجام ملی بیانگر نوع جدیدی از روابط آزاد و آگاهانهٔ افراد، گروه‌ها و جوامع بشری است که با فراز و نشیب‌هایی جانشین انسجام سنتی (اعم از انسجام قومی یا ایلی) می‌شود و می‌دانیم که انسجام قومی - سرزمینی و فرهنگی (زبانی - دینی) نیز خود مرحلهٔ تکاملی و به منزلهٔ مرحلهٔ جانشینی برای انسجام ایلی (خونی - تباری) است.

حاشیه‌نشینی و عدم آزادی قانونی و نبود برابری حقوقی بخشی از اهالی کشور، به هر شکل و عنوان، به معنی وجود نقص ذاتی در تکامل هویت ملی است. حاشیه‌نشینی یا از خود بیگانگی بخشی از شهروندان، بیانگر آن است که هنوز درک درستی از مفهوم ملیت و هویت ملی جدید در میان رهبران و

افراد جامعه وجود ندارد. از خود بیگانگی یعنی انکار هویت موجود و واقعی بخشی از مردم و جانشین کردن هویت خیالی و جعلی به جای آن. هم اکنون بخش مهمی از جامعه بشری در مرحله انسجام ملی قرار دارند. با گسترش ارتباطات، انقلاب دیجیتالی و انفورماتیک، چشم‌انداز آینده ناظر بر انسجام دیگری است که می‌توان از آن به عنوان انسجام انسانی و بشری به معنی عمیق کلمه یاد نمود؛ به شرطی که عقل بشری، عمق و وسعت بیشتری در آمیزش با مهر و عطوفت انسانی بیابد و از قید تعصبات و دگماتیسم سیاسی (ایلی - قومی - ملی) و برتری‌طلبی به ویژه در جوامع صنعتی برهد. به‌طور کلی، در ادبیات توسعه سیاسی، ملت‌سازی دارای چند مرحله است:

- الف) استقرار قدرت دولت در حدود سرزمینی معین؛
 - ب) یکسان‌سازی فرهنگی از طریق دستگاه‌های آموزشی؛
 - ج) ترویج مشارکت عمومی در سیاست؛
 - د) تقویت هویت و انسجام ملی از طریق سیاست توزیع خدمات رفاهی
- (بشیریه، ۱۳۸۶: ۷۹۴).

ملت‌سازی در این معنا دارای دو بعد «گسترش اقتدار عمومی دولت» و «گسترش حقوق مدنی شهروندان» است (همان).

۷- دولت - ملت^۱ (دولت ملی)

«ژرژ سل» نظریه‌پرداز کلاسیک حقوق بین‌الملل، دولت^۲ را به عنوان

^۱. Nation-State

^۲. State

یک ماهیت حقوقی و سیاسی متشکل از سه عامل اجتماع ملی، قلمرو دولتی و تشکیلات حکومتی تعریف می‌کند (محمودی بختیاری، پیشین: ۱۸۸). «هال» در کتاب «زمان جدید: تغییر چهره سیاست» (۱۹۹۰) تعاریف زیر از دولت ارائه را می‌دهد:

(الف) مجموعه‌ای از نهادها که مهم‌ترین نهادهای خشونت و زور هستند؛
(ب) دولت در مرکز یک سرزمین جغرافیایی محصور یعنی یک جامعه قرار دارد؛

(ج) دولت انحصار وضع قوانین در چارچوب سرزمینش را داراست؛ که معمولاً به ایجاد یک فرهنگ سیاسی مشترک بین همه شهروندانش می‌انجامد (Hall, 1989: 1-2).

همچنین دولت شکل تاریخی خاصی است که از ابتدای قرن هفدهم تا نوزدهم در اروپا و ایالات متحده به وجود آمد و طی فرایند استعمارزدایی در قرن بیستم به بقیه جهان انتشار یافت. دولت مدرن بر یک ملت حاکمیت دارد و اعضایش اجتماعی با فرهنگ مشترک ایجاد نموده‌اند. با این حال، در برخی کشورها پروسه «دولت - ملت» که می‌بایست بر مبنای حقوق شهروندی و حقوق قومی تشکیل شود، بر اثر سرکوب هر دو نوع حقوق (فردی و گروهی) به پروسه‌ای ناقص بدل گردید. مفهوم شهروند و شهروندی نیز به عنوان ملاک هویت در چارچوب ملیت و انسجام ملی مهم‌ترین مفهوم در این میان است و به عناصر پراکنده و متفاوت وحدت می‌بخشد (بشیریه، پیشین). هرچند ایران زمان پهلوی در ظاهر یک دولت ملی و در باطن ادامه امپراتوری‌های گذشته بود.

یهودیان آلمانی در سده نوزدهم خود را به «آلمانی در خیابان، یهودی در خانه» توصیف می‌کردند و در آرزوی ایجاد دولت-ملت به دور از تبعیض

و مداراجویی بودند که به قوانین شهروندی احترام بگذارد. «داریوش آشوری» در این باره می‌گوید: «امپراتوری یعنی یک واحد بزرگ فرمانروایی، در یک پهنه جغرافیایی پهن‌آور که در آن یک قوم، با زبان و فرهنگ فرادست، بر چند یا چندین قومیت فرمانرواست و امپراتور و دستگاه حکومتی او نماد این فرمان‌فرمایی است» (فصلنامه مدرسه: ۸۴).

وی در ادامه می‌گوید: «واقعیت آن است که این سازمان‌ها، یعنی زبان یگانه، فرهنگ یگانه، تاریخ یگانه، نژاد یگانه، به‌ویژه در مورد کشورهای که پیشینه ساختار امپراتوری داشته‌اند، کمتر با واقعیت تاریخی هم‌خوانی دارد. ملت‌های مدرن پدید آمده از دل فرایند ملت‌سازی در دوران مدرن‌اند، نه پدیده‌های ازلی تاریخی، لذا هویت یکپارچه جمعی را بیشتر در میان قومیت‌ها باید جست. قوم‌ها اغلب دارای زبان، مذهب و حافظه جمعی یگانه و چه‌بسا نژاد یگانه‌اند؛ اما ملت‌ها به معنای مدرن کلمه، ترکیبی از قومیت‌ها هستند» (همان).

پس از طی شدن فرایند دولت‌سازی، دولت‌ها اقدام به تولید و تبلیغ عناصر فرهنگی متحدالشکل و یکنواخت همچون زبان، هنر، عرف، رسوم و قانون می‌نمایند تا در طول زمان رشد یافته و هویت ملی و فرهنگی مشخصی را که با دولت هماهنگ است، ایجاد کنند.

«رولان برتون» در کتاب «قوم‌شناسی سیاسی» می‌نویسد: «دولت ملی در نخستین معنایی که در اروپای غربی به خود گرفت، تبلوری از مفهوم دولت بود و ملت در معنای اصیل و قرون وسطایی خود به مجموعه‌ای بوم‌زاد و طبیعی از مردمی اطلاق می‌شد که به وسیله یک زبان مشترک به یکدیگر پیوند می‌خوردند؛ مجموعه‌ای که امروزه می‌توان به آن نام قوم داد. در واقع نخستین دولت‌های ملی بلافاصله پس از تأسیس، وظیفه گسترش زبان خود

را به عنوان نماد و ابزار هویت خویش بر دوش گرفتند و بنابراین استدلال هم‌آوایی و هم‌زبانی توانست بسیار زود به مثابه دلیلی برای اتحاد مطرح شود (برتون، پیشین: ۱۴۳). «والزر» در کتاب «در باب مدارا»، درباره نقش زبان در دولت-ملت‌ها این‌گونه توضیح می‌دهد: «زبان برای دولت-ملت‌ها در حکم وحدت می‌باشد. تکوین آنها تا اندازه‌ای حاصل فرایند یک شکل‌سازی زبان بوده است؛ فرایندی که در طی آن لهجه‌های نواحی مختلف وادار به واپس نشستن در برابر لهجه مرکز می‌شوند (گرچه گاه گاهی یکی دو لهجه در آن میان گردن نمی‌نهند) و بدین‌سان به صورت قانون‌پایداری ملیت‌های فرعی یا ملیت‌های اولیه در می‌آیند» (والزر: ۳۶).

«والزر» در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که چگونه سیاست مزبور «نوعی اکراه و بی‌رغبتی» نسبت به مدارا با زبان‌های اقلیت را ایجاد نمود. وی از فرهنگستان‌های زبان یاد می‌کند که چگونه برای پاسداری از شکل ناب زبان دست و پا می‌زنند.

۸- ناسیونالیسم

ناسیونالیسم در ساده‌ترین تعریف عبارت است از عشق و علاقه انسان به زادگاه خویش. این علاقه امری طبیعی بوده و از عادات انسان به محیط زندگی‌اش ناشی می‌شود. در معنای دوم، به تمدن‌های تاریخی اشاره دارد که در این حالت مردم با رجوع به گذشته تاریخی سرزمین خود و بر گرفتن عناصر مثبت و با شکوه و نادیده گرفتن نکات منفی و شرم‌آور آن تلاش می‌کنند تا وضعیت کنونی خود را تداوم گذشته به حساب آورده و به دفاع و برجسته ساختن آن بپردازند. در معنای سوم، ناسیونالیسم پدیده‌ای متأخر است که پس از تشکیل دولت-ملت‌ها ایجاد شده و به ویژه پس از «قرارداد

وستفالی» و «انقلاب فرانسه» به عنوان نرم‌افزاری مهم برای ایجاد هویتی یگانه در میان مردم یک کشور تبلیغ و ترویج شده است.

ناسیونالیسم را به لحاظ محتوا به انواع «قومی» و «مدنی» تقسیم می‌کنند: ناسیونالیسم قومی بر سنت‌های فرهنگی، زبان، مذهب و شیوه‌های زندگی مشترک تأکید دارد. برخی از ناسیونالیست‌های قومی بر نیای مشترک یا «تبار خونی» نیز به عنوان ملاک عضویت در یک اجتماع تکیه می‌کنند؛ اما ناسیونالیسم مدنی بر ویژگی‌های قانونی- عقلانی تأکید بیشتری دارند. در واقع، باور به مشروعیت قوانین و قانون اساسی را ویژگی مسلم تعلق ملی می‌شمارند.

ناسیونالیسم مدنی از حیث نگرش متأخرتر و جامع‌تر از ناسیونالیسم‌های قومی معرفی می‌شود؛ چرا که ناسیونالیست‌های قومی بیشتر به ممانعت از سازگار کردن تفاوت‌های فرهنگی با تعاریف ملت گرایش نشان می‌دهند. اغلب اندیشمندان لیبرال تمایل دارند که ناسیونالیسم مدنی را راه حل و ناسیونالیسم قومی را معضل معرفی کنند (فخری، ۱۳۸۵). ناسیونالیسم به این معنا بر امری مصنوعی تکیه دارد، اما معمولاً از تعریف اول از ناسیونالیسم هم سود جسته و از آنها برای طبیعی جلوه دادن پدیده دولت-ملت استفاده می‌کنند (همان).

«اسمیت» تفاوت‌های سه نوع ناسیونالیسم را به نقل از «هیوود» این‌گونه توضیح می‌دهد:

اول) باور به ملت‌های فرهنگی^۱: ادعا این است که این هویت ریشه در زبان، تاریخ یا میراث مشترک مردم دارد و میراث مشترک حتی قبل

^۱. Cultural Nation

از استقلال سیاسی این ملت‌ها در دوران مدرن وجود داشته است. از یونانی‌ها، آلمانی‌ها، انگلیسی‌ها، ایرلندی‌ها و ایرانیان به عنوان نمونه‌هایی از ملت‌های فرهنگی یاد می‌کنند.

دوم) باور به ملت‌های قومی^۱: این ناسیونالیسم از جنس ناسیونالیسم فرهنگی است، با این تفاوت که به جای احیای تمدن بر احیای ریشه‌های قومی و زبانی و مذهب مشترک تکیه می‌کند؛ مانند ناسیونالیسم کردی.

سوم) باور به ملت‌های سیاسی^۲ یا مدنی: که عمدتاً بر پایه حق برابر شهروندی و اراده با هم زیستن تعریف می‌شوند و فرض بر این است که حکومت این ملت‌ها در نتیجه اراده و انتخاب آزاد همه شهروندان برابر تشکیل شده است. این ملت‌ها از لحاظ فرهنگی - قومی دارای تنوع‌اند؛ مانند آمریکایی‌ها، هندی‌ها، آفریقایی جنوبی‌ها و بریتانیایی‌ها.

می‌توان از ناسیونالیسم نوع سوم، برای همبستگی و انسجام جامعه ایرانی به عنوان «ناسیونالیسم مطلوب» یاد کرد. «اسمیت» یاد آور شده که ناسیونالیسم فرهنگی و قومی لزوماً با حقوق برابر همه شهروندان که از ویژگی‌های فرهنگی برخوردارند همراه نیست؛ اما ناسیونالیسم سیاسی بر حقوق سیاسی برابر مردم با تنوع فرهنگی و قومی گوناگون مبتنی است (اسمیت، پیشین: ۵۸-۶۲). به‌طور کلی از ناسیونالیسم قومی با عنوان پدیده‌ای علی، احساسی، واقعی و مردمی یاد می‌کنند و این تفاسیر ناسیونالیسم قومی را در برابر ناسیونالیسم مطلق (ملی‌گرایی) که پدیده‌ای غایی (ناظر به غایت خاص)، عقلی، اعتباری (قراردادی) و حکومتی (از بالا)

^۱. Ethnical Nation

^۲. Political Nation

است قرار می‌دهد.

ناسیونالیسم با نظریهٔ فرانسوی «ملت» بر عوامل فرهنگی، تاریخی، محدودهٔ جغرافیایی و... تأکید دارد؛ در حالی که ناسیونالیسم قومی شباهت فراوانی با نظریهٔ آلمانی «ملت» دارد. نظریهٔ آلمانی ملت معتقد است: نژادها بنیان ملت‌ها هستند. بر پایهٔ این نظریه، زادگاه ملت و نژاد یکی است؛ و میان نژادهای بشری سلسله مراتب وجود دارد و به شکل هرم در بالا و پایین یکدیگر قرار گرفته‌اند. در قلّهٔ این هرم نژاد آریایی ناب که از روزگار کهن تا به امروز پاکی خود را حفظ کرده، نژاد ژرمن یا آلمانی است که ملت آلمان را پدید آورده است (ابوالحمد، ۱۳۷۰: ۱۳۳). در ناسیونالیسم قومی، «ملت» عبارت است از:

الف) مجموعه‌ای از انسان‌ها که دارای زادگاه مشترک و بنابراین دارای منافع و عادات مشترک‌اند؛
ب) مجموعه‌ای از انسان‌ها که به واسطهٔ زادگاه مشترک، دارای زبان، نژاد، فرهنگ و دین و گذشتهٔ تاریخی مشترک‌اند و این موارد حس هویت مشترکی را به آنان می‌دهد.

«مرتضی‌مردیها» در پژوهش «ناسیونالیسم» این‌گونه عنوان می‌کند که ناسیونالیسم قومی یک پدیدهٔ مردمی، یعنی از پایین به بالاست و دولت در ایجاد آن نقش کمتری دارد.

۹- امنیت

امنیت به عنوان یک پدیدهٔ نسبی، احساس ایمنی از ترس است؛ به‌گونه‌ای که تهدیدی متوجه فرد یا نهادی نباشد. برخی اندیشمندان همانند

«ریچارد بارنت»^۱، به ارائه تعاریف رادیکالی در ارتباط با امنیت ملی پرداخته و اظهار داشته‌اند: «امنیت ملی مفهومی است که ذیل آن هر کاری ممکن است انجام پذیرد. به عبارتی امنیت ملی پوششی است برای انجام گرفتن هر نوع اقدام و عمل».

هر کشور از چهار عنصر دولت^۲، سرزمین^۳، حاکمیت^۴ و مردم^۵ تشکیل شده که امنیت ملی پاسدار این چهار عنصر اساسی است. امنیت ملی دارای مؤلفه‌ها یا ابعاد نظامی (تعاریف کلاسیک امنیت ملی تقریباً بر بعد نظامی تأکید داشته است)، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و زیست محیطی می‌باشد و تحقق آن مستلزم ایجاد امنیت در تمام سطوح و ابعاد است. به معنای دیگر، امنیت ملی نتیجه و برآیند مجموع بردارهایی است که از این ابعاد شش‌گانه ایجاد می‌شود.

در مجموع، امنیت ملی به معنای وجود شرایطی است که در آن افراد ملت از خطر هرگونه تهدیدی نسبت به حفظ تمامیت ارضی، استقلال، وحدت ملی، نهادهای حکومتی، ثروت‌های ملی، اقتدار ملی، اعتبار ملی، عقاید، مقدسات، مال، معیشت، حیثیت، ناموس، جسم، جان، حقوق اساسی و به طور کلی تأمین همه ارزش‌هایی که در گستره چتر منافع ملی قرار دارند، در چارچوب قوانین کشور، به طور نسبی اطمینان حاصل نمایند.

برخی از پژوهشگران کنونی امور بین‌الملل، حفظ موجودیت کشور، امنیت ملی و انسجام ملی را واژه‌های مختلفی می‌دانند که به یک معنی و

^۱. Richard J. Barnett

^۲. Government

^۳. Territory

^۴. Sovereignty

^۵. People

پدیده ناظرند و عامل «بقای کشور» یا «بقای نظام حاکمه» هستند (عامری: ۳۳۴). حفظ موجودیت کشور که گاهی از آن به «نفع حیاتی» نیز تعبیر می‌شود، بالاترین و بنیادی‌ترین هدفی است که همه کشورها - بدون استثناء- در پی تحصیل آن هستند. بنابراین حفظ موجودیت کشور، یعنی امنیت ملی، هدفی است که اگر به مخاطره بیفتد، مردم و دولت آمادۀ هر نوع فداکاری در راه آن هستند و در راه آن حتی دست زدن به جنگ را نیز سزاوار می‌شمارند. براساس چنین تعبیری، «والتر لیپمن»^۱، امنیت را وابسته به توانایی کشور در دفع حملۀ نظامی می‌داند. او معتقد است: «یک ملت زمانی دارای امنیت است که در صورت اجتناب از جنگ بتواند ارزش‌های اساسی خود را حفظ کند و در صورت اقدام به جنگ بتواند آن را پیش ببرد».

تعریف امنیت از دیدگاه «باور شومان» نظریه‌پرداز رئالیست، بر اساس مفهوم منافع ملی است. «شومان»، تعریف امنیت محوری را از اصلی‌ترین مفاهیم منافع ملی می‌داند و می‌گوید: «اگر امنیت کشورها تأمین نشده باشد، امید به بقا امری واهی است؛ و اگر کشور نتواند بقای خود را تأمین نماید چگونه خواهد توانست به هدف‌های دیگر خود، از جمله تأمین رفاه اتباع خویش، اقدام کند». دستورالعمل وی به سیاست‌مداران و دیپلمات‌ها آن است که به بقا، به عنوان اولین قانون زندگی بیندیشد و در راه تضمین آن پافشاری کند.

آنچه امروز انسان‌ها را با خواستگاه‌های قومی و نژادی مختلف، زبان‌های گوناگون، مذاهب و نظام‌های اعتقادی متفاوت و علایق و سلایق سیاسی جداگانه، باهم برادر و هم سرنوشت و گاهی هم‌سرشت می‌سازد، منافع ملی

^۱. Walter Lippmann

است. بحث بر روی این موضوع برای تمامی ملت‌ها و هویت‌های سیاسی در قالب یک مرز مشترک ضروریست؛ به خصوص برای ملت‌هایی که از چندین گروه قومی، مذهبی، زبانی و فرهنگی تشکیل شده‌اند؛ زیرا تا زمانی که فرد فرد اقوام تشکیل‌دهنده یک ملت متقاعد نشوند که دارای سرنوشت و منافع مشترک‌اند، هیچ‌گاه نفع همگانی و مشترک یکدیگر را تعقیب نمی‌کنند و بدان احترام نمی‌گذارند. بی‌توجهی و عدم پایبندی به مصالح ملی و مشترک باعث می‌شود که منافع ملی یک کشور به طرق مختلف به نفع خواست‌های جناحی و مصالح قومی مورد معامله و بهره‌برداری قرار گیرد؛ به نحوی که حقوق و منافع بقیه اقوام و جناح‌های هم سرنوشت قربانی شود. سوئیس جامعه متشکل از ده‌ها گروه قومی است و به دلیل وضعیت فرهنگی خود، اقوام سبیل‌های قابل احترام اقوام دیگر را همانند سبیل‌های قابل احترام قومی خود محترم می‌شمارند.

اگر منافع ملی را مجموعه منابع و اهدافی که دولت‌ها در پی کسب آن هستند بدانیم، حفظ و حراست از دستاوردهای منافع ملی بر عهده امنیت ملی است. «مورگنتا» تعریف قدرت محور از منافع ملی را بدین‌گونه توضیح می‌دهد که منافع ملی بر حسب قدرت تعریف می‌شود. وی مفهوم منافع ملی را ستاره راهنمایی ارزیابی می‌کند که جهت عمل سیاسی کشورها را مشخص می‌سازد. وی تأکید می‌کند که تنها قدرت، تأمین‌کننده منافع ملی است. درنهایت می‌توان نتیجه گرفت که امنیت ملی به پروسه‌های زیر اطلاق می‌شود:

- حفظ تمامیت ارضی، حفظ جان مردم، بقاء و تداوم سیستم اجتماعی و نظام سیاسی، اقتصادی و فرهنگی کشور؛

- حفظ و ارتقای منابع حیاتی کشور؛ در کنار سایر عواملی که در گذشته وجود داشتند، امروز فرآورده‌های صنعتی، نیروی متخصص و سرمایه مالی به مثابه منابع حیاتی کشورند.
- حفظ و گسترش ارزش‌های ملی و اعتقادی؛
- فقدان تهدید جدی از خارج نسبت به منافع ملی و حیاتی کشور؛ چرا که امروز سازگار کردن محیط با اهداف داخلی بسیار مهم است (روشندل، ۱۳۷۴: ۱۸).

اندیشمندان علوم سیاسی ویژگی‌های امنیت ملی را نیز در این‌گونه‌ها بر شمرده‌اند: تحول‌پذیری، نسبی بودن^۱، ذهنی و ادراکی بودن و برخورداری از سطوح گوناگون.

نوع نگاه به ماهیت و محتوا و عوامل تأثیرگذار بر امنیت و همچنین سطوح گوناگون آن باعث شده تعاریف متعددی از آن وجود داشته باشد که در این مورد به دو تعریف اشاره می‌شود:

منافع ملی، شرایط ملی و بین‌المللی است که ملت در چارچوب آن می‌تواند اهداف و ارزش‌های حیاتی مورد نظر خویش را در سطح ملی و بین‌المللی گسترش دهد یا دست کم آنها را در برابر تهدیدات داخلی و خارجی و دشمنان بالقوه و بالفعل حفظ کند.

مؤلفه‌های امنیت ملی نیز از نگاه اندیشمندان علوم سیاسی بدین شرح است: امنیت سیاسی و اقتصادی، امنیت اجتماعی، امنیت نظامی و امنیت فرهنگی.

۱. عامل زمان، ایدئولوژی، اوضاع و احوال بین‌المللی، موقعیت کشور، در دیدگاه رهبران در کیفیت و کمیت امنیت و نحوه تحصیل و حفظ آن تأثیر به‌سزایی دارد.

در یک تقسیم‌بندی، «رابرت ماندل» امنیت را بر دو بخش تقسیم کرده است و بر پایهٔ این تقسیم تأمین امنیت را توصیه می‌کند:

اول) امنیت سخت‌افزاری: در این نوع امنیت، بیشتر بر ابزار و وسایل نظامی تکیه می‌شود و افرادی که در مسائل امنیتی نگرش سخت‌افزاری دارند، تنها راه تأمین امنیت را تقویت نیروهای نظامی و پیروزی در مسابقات تسلیحاتی می‌دانند.

دوم) امنیت نرم‌افزاری: در این حوزهٔ فکری و سیاسی، بیشتر بر جنبه‌های مردمی، همگرایی مردم با مردم، ارتباط دولت با مردم و نیز فعالیت‌های سیاسی در سطح مجامع بین‌المللی تأکید می‌شود.

برخی نیز امنیت نرم‌افزاری را به سه جزء اصلی تقسیم می‌کنند:

- الف) مشروعیت: تعیین ارتباط مردم با دولت؛
- ب) همگرایی: ارتباط مردم با یکدیگر؛
- ج) توانایی سیاسی خارجی: ارتباط با مجامع بین‌المللی و دولت‌ها (ماندل، ۱۳۷۹).

در حالت کلی، این عوامل و پدیده‌ها امنیت کشور را به خطر می‌اندازند:

- ظهور و توسعهٔ ایدئولوژی‌ای که مخالف ایدئولوژی حاکم کشور باشد؛
- کثرت و انفجار جمعیت؛
- پیشرفت اقتصادی و مازاد تولید کشور همسایه؛
- اتکای اقتصادی، فنی و نظامی زیاد به کشورهای خاص؛
- ضعف ثبات اجتماعی؛
- ضعف قدرت مرکزی؛
- موقعیت نامساعد جغرافیایی؛

- درگیری‌های قومی و فرقه‌ای؛
- جنگ و ناآرامی در کشورهای همسایه؛
- اشغال کشورهای همسایه توسط قدرت‌های بزرگ؛
- افزایش قدرت نظامی کشورهای متخاصم.
- کاهش میزان اعتماد، رضایت و مشارکت عمومی
- گسترش شکاف ملت و دولت
- گسترش شکاف‌ها و گسل‌های اجتماعی

۱۰- مذهب

«و ما کان الناس الا امه واحده فاختلّفوه» (یونس، آیه ۱۹)
مردمان ملت واحدی بیش نبودند. مردمان دو گروه شدند و با هم اختلاف پیدا کردند.

بر اساس پژوهشی که مؤسسه بین‌المللی نظرسنجی گالوپ انجام داده است، پس از ملیت، مذهب دومین عامل احساس هویت در جهان به شمار می‌رود. با عنایت به این نکته که اسلام دین و تشیع مذهب رسمی کشور است، توجه به وجود مذهب اهل سنت در نواحی مختلف کردستان، آذربایجان غربی، کرمانشاه، ترکمن صحرا، خراسان، سیستان و بلوچستان، هرمزگان، فارس، بوشهر و ... و مطالعه این مذهب را در کنار سایر مذاهب حائز اهمیت نموده است.

در اصل دوازدهم قانون اساسی به مسئله دین و مذهب رسمی جمهوری اسلامی ایران پرداخته شده است:

«دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری است و این اصل

الی‌الابد غیر قابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل می‌باشند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هریک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بر طبق آن مذهب خواهد بود.»

۱۰-۱- تشکیل کمیته رفع مشکلات اقلیت‌ها در ایران

بنا به دستور ریاست جمهوری وقت در سال ۱۳۷۹ کمیته‌ای متشکل از سازمان‌های ذی‌ربط شامل وزارتخانه‌های آموزش و پرورش، بهداشت و درمان و آموزش پزشکی، دادگستری، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، امور خارجه، شورای عالی امنیت ملی، نیروی انتظامی برای رسیدگی به مشکلات اقلیت‌های دینی، هماهنگی میان دستگاه‌های ذی‌ربط برای رفع این مشکلات، تبیین سیاست‌های دولت در امور مربوط به اقلیت‌های دینی و تهیه لوایح قانونی و ارائه آن به هیئت دولت از طریق دستگاه‌های متبوع تشکیل شد.

اهمیت موضوع موجب گردید که در ماده ۱۲۰ قانون برنامه چهارم توسعه، تشکیل این شورا گنجانده شود. دولت بر اساس ماده مزبور، لایحه تشکیل شورای سیاست‌گذاری امور اقلیت‌های دینی را در دستور کار قرار داد. اقدامات مثبت انجام شده در جمهوری اسلامی ایران به منظور تأمین حقوق اشخاص متعلق به اقلیت‌های دینی از قرار ذیل است:

۱- برابری در دیه افراد متعلق به اقلیت‌های دینی با مسلمانان؛

۲- تصویب کلیات لایحه پرداخت دیه برابر با افراد مسلمان به پیروان اقلیت‌های دینی کشور در تاریخ ۱۳۸۱/۸/۱۲ از سوی مجلس شورای اسلامی؛

۳- صدور فتوا توسط برخی از آیات عظام و مراجع معظم آقایان یوسف صانعی، نوری همدانی و مکارم شیرازی، مبنی بر اینکه دیه ذمی مساوی با دیه مسلمان است.

فصل دوم

نظریه‌های انسجام

۱- انسجام^۱

واژه انسجام نوعی هماهنگی همراه با نظم و سیاق را در ذهن متبادر می‌کند و اگر بخواهیم برای آن معادلی فارسی در نظر بگیریم، می‌توانیم به واژه ترکیبی درهم پیوستگی بیندیشیم که بیانگر درهم پیوستگی ویژه‌ای است که عناصر آن به خوبی با یکدیگر پیوند یافته‌اند. واژه انسجام در لغتنامه دهخدا (فرهنگ واژگان فارسی) به مفهوم یگانه شدن، یکتایی و یگانگی است و نیز واژه ملی، منسوب به ملت و آنچه که در ید و اختیار ملت است و گاهی در زبان فارسی دولتی را به سبب وابستگی دولت به ملت نیز ملی می‌گویند (دهخدا، ۱۳۴۹: ۳۲). انسجام مقوله‌ای است اجتناب ناپذیر، سیال، نسبی، از پایین، خودجوش، با همفکری، همیاری و هماهنگی داوطلبانه و حضور ارادی شهروندان در انجام وظایفی که در حیطه‌های گوناگون مناسبات فرهنگی، مذهبی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی پیش روی افراد قرار می‌گیرد. انسجام با زوال اعتماد اجتماعی، احساس نبود منزلت اجتماعی و احساس محرومیت، کاهش وفاداری به توافقات ضمنی و... رو به زوال می‌رود و بقاء و تداوم حیات سیاسی جامعه را به مخاطره می‌افکند.

انسجام سطوح گوناگونی دارد و در سطوح فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مطرح می‌شود. با تأکید بر اصل نسبی بودن انسجام، می‌توان به این نکته اشاره کرد که انسجام اجتماعی در مفهوم، بسیار اساسی و قابل تصور است و همان‌طور که انسجام کامل هرگز رخ نمی‌دهد، حداقل آن نیز هیچ‌گاه از بین

¹. Integration

نمی‌رود؛ مگر در شرایط استثنایی «هابزی» جنگ همه علیه همه (بشیریه، پیشین: ۷۸۹). برخی از نویسندگان چهار نوع انسجام را بر شمرده‌اند که انسجام ملی مستلزم همه آنهاست:

- الف) انسجام فرهنگی به معنای اشتراک کلی در ارزش‌ها؛
- ب) انسجام هنجاری به معنای هماهنگی میان ارزش‌های فرهنگی و شیوه‌های رفتار؛ انسجام هنجاری زمانی پدید می‌آید که عناصر اصلی نظام فرهنگی، یعنی ارزش‌های مشترک جامعه، در ساختارهای نظام اجتماعی نهادینه شوند. این نوع انسجام، هم در سطح کل سیستم اجتماعی و هم در سطح سیستم‌های فرعی مطرح می‌شود. مطالعات انجام شده حاکی است که انسجام هنجاری رابطه نزدیکی با ثبات سیاسی و اجتماعی، استمرار نظام اجتماعی و معناداری زندگی دارد.
- ج) انسجام ارتباطی به معنای گسترش ارتباطات در کل سیستم اجتماعی؛ از این دیدگاه، ارتباطات و رسانه‌ها نقش عمده‌ای در دستیابی به وفاق و انسجام در جوامع مدرن دارند و انسجام تنها به واسطه ارزش‌های مشترک فرهنگی و نهادهای اجتماعی حامی آنها به وجود نمی‌آید، بلکه ارزش‌ها، هنجارها و نهادها باید در شبکه‌ای از ارتباطات گسترده قرار بگیرند. میان وسایل ارتباطی جدید، افکار عمومی سازمان‌یافته و همبستگی ملی ارتباط نزدیکی وجود دارد.
- د) انسجام کارکردی به معنای وابستگی متقابل اجزای نظام یا عدم تغایر

میان آنها^۱؛ به عبارت دیگر، انسجام کارکردی حاصل عملکرد مثبت یا اجرای کارویژه‌های اجزا در هر سیستم اجتماعی است. این نوع از انسجام مهم‌ترین شکل انسجام در نظام‌های اجتماعی مدرن است و اصولاً بر الگوی بازار یا کنش عقلانی معطوف به هدف مبتنی است. این نوع انسجام، از نظام اقتصادی یعنی هنجارهای مربوط به مالکیت، قرارداد، روابط بازاری و ... بر می‌خیزد (همان: ۷۹۳-۷۹۰).

برخی دیگر از اندیشمندان، انسجام را به شکل دیگری تفکیک می‌کنند که عبارت است از انسجام مکانیکی، انسجام ارگانیکی و انسجام کارکردی. در هر حال، انسجام براساس این موارد شاخص‌های خود را دارد؛ ولی نکته جالب توجه اینجاست که انسجام ملی، ویژگی ثابت و همیشگی جوامع نیست که رهبران و نخبگان نسبت به آن احساس فراغت بال کنند، بلکه همواره در مقاطع و فواصل زمانی باید مورد بازنگری و بازسازی قرار گیرد؛ زیرا عوامل آسیب‌زا و تهدیدزا پیوسته در محیط اجتماعی حضور دارند و دست‌اندرکار تضعیف و تخریب‌اند (روحانی، ۱۳۸۴: ۱۹).

انسجام گاهی با واژگانی مانند وفاق، وحدت و ... یکسان شمرده می‌شود. از این رو، «آلن بیرو» در فرهنگ علوم/اجتماعی واژه وفاق را این‌گونه توصیف می‌کند: «وفاق بر پیدایی اتفاق نظر و توافقی آشکار در یک گروه دلالت دارد. وفاق فرایندی است که از طریق آن اعضای یک گروه یا یک جامعه به توافق و اشتراک در بنیان‌های زندگی مشترک خود رسیده‌اند. وفاق و

۱. انسجام کارکردی همان همبستگی یا انسجام ارگانیکی «دورکیم» است.

انسجام موجب به هم پیوستگی آگاهانه‌تر یک گروه و همبستگی بیشتر آن می‌شود» (بیرو، ۱۳۸۰).

از منظر «هوتون»، وفاق اجتماعی را می‌توان ذیل سه نوع عمده وفاق توضیح داد.

وفاق خودجوش^۱: جامعه‌ای که برخورداری از وفاق خودجوش است، با اختلافات اندکی مواجه است و تغییر و دگرگونی در آن بسیار کند و آهسته صورت می‌گیرد. به این گونه جوامع اجتماعی - طبیعی نیز گفته می‌شود.

وفاق نوظهور^۲: نتیجه آرا و اندیشه‌هایی است که از آنچه تاکنون مرسوم بوده، متفاوت است. این وفاق بیشتر در جوامع سکولار شهری و غیر سنتی رخ می‌دهد. اگر شرایطی فراهم شود که اکثریت نیرومند باشند، اقلیت خود را وفق می‌دهد و وفاق برقرار می‌شود.

وفاق تدبیری^۳: یک پدیده جدید و نیازمند نوع خاصی از نظم است که در آن بیان دیدگاه‌ها رسماً آزاد است و وفاق نوظهور در آن می‌تواند محقق گردد (فرد رو و دیگران، ۱۳۷۸: ۸).

«لوئیس کوزر» وفاق را چیزی بیش از توافق ملی دانسته و آن را هم‌فکری و هم‌احساسی میان افراد و گروه‌های اجتماعی تعریف می‌کند. هنگامی وفاق ایجاد می‌شود که درصد قابل توجهی از افراد جامعه و همچنین تصمیم‌گیران اصلی آن بر تصمیمات کلیدی و مورد لزوم و نیز اولویت موضوعات توافق داشته باشند (چلبی، ۱۳۷۲: ۱۵-۲۸).

1 - Spontaneous Consensus

2 - Emergent Consensus

3 - Manipulated Consensus

«الکساندر» نظم اجتماعی را یک مسئله عمومی برای هر نظریه اجتماعی می‌داند. وی چهار نوع برداشت از نظم را از هم تمیز می‌دهد. برداشت اول: نظم ابزاری مبتنی بر رهیافت فردگرایانه که از جانب اندیشمندانی مانند «لاک»، «هوفند» و «کلن» عرضه شده و ریشه نظم اجتماعی را اساساً در سطوح فردی جست‌وجو می‌کند. برداشت دوم: نظم هنجاری مبتنی بر رهیافت فردگرایانه؛ این برداشت از آن تعامل‌گرایان نمادی، اگزیستانسیالیست‌ها، پدیدارشناسان و روانکاوان است. در این دسته -کم‌وبیش- تأکید بر عنصر اراده و ذهنیت انسانی است. برداشت سوم: نظم خردگرا مبتنی بر رهیافت جمع‌گرایانه؛ ماتریالیسم جامعه‌شناختی «هابز»، «بن‌تام»، «مارکس» و دیگران که نظم اجتماعی را به عناصر عینی و بیرونی کنش تقلیل می‌دهند، بر این برداشت تأکید دارند. از دید «هابز»، افراد اختیار را به نهادهایی جمعی نظیر دولت می‌دهند که وظیفه آن برقراری و حفظ رابطه بین نفع و وظیفه است. برداشت چهارم: نظم هنجاری مبتنی بر رهیافت جمع‌گرایانه (ایدئالیسم جامعه‌شناختی)؛ این رهیافت به طور ساده نظم جمعی را نوعی از تهدیدات درونی مشترک می‌داند. بر پایه این دیدگاه، نظم اجتماعی نظامی هنجاری و فوق فردی است. در واقع این هنجارها هستند که افراد را به عنوان مجموعه‌ای مشبک به صورت بین ذهنی بر هم مرتبط می‌سازند^۱ (همان:

۱. در جوامع سنتی اجزا به واسطه ارزش‌ها و عقاید مشترک و یکسان، همبستگی و تداوم پیدا می‌کنند که به باور «دورکیم» وجدان جمعی جامعه را تشکیل می‌دهند. این مسئله بیانگر چنین نظامی (هنجاری) است.

(۳۲).

«زتومکا»^۱ در کتاب «سیستم و نقش: به سوی نظریه جامعه»^۲ این گونه اشاره می‌کند که جامعه‌شناسی با دو مسئله اساسی نظم و تغییر بسیار آشناست. مسئله نظم در منابع جامعه‌شناسی به مسئله «هابز»ی معروف است. در این حوزه، سؤال اساسی این است که چگونه نظم اجتماعی دوام می‌یابد و جنگ همه علیه همه در نمی‌گیرد؟ این نظم چگونه حفظ می‌شود و چگونه با همه کمیابی، نفاق، تضاد و... نظم اجتماعی حداقل به طور نسبی پایدار باقی می‌ماند؟ و مسئله دوم «تغییر» است که به مسئله «مارکس»ی شهرت یافته است (همان: ۱۱).

بر خلاف «مارکس»، که شناسایی ابزار تولید و ارتباط با آن را نقطه کلیدی تجزیه و تحلیل جامعه‌شناسان می‌دانست، «امیل دورکیم» بر این باور بود که وظیفه اصلی جامعه‌شناسان، تجزیه و تحلیل و توضیح عوامل و مکانیسمی است که باعث انسجام اجتماعی می‌شود. «دورکیم» بر این باور بود که هر چه جامعه صنعتی‌تر شود، ماهیت عواملی که مردم را به یکدیگر پیوند می‌زند نیز تغییر می‌کند. از نظر وی، دلیل نظم و ثبات اجتماعی جوامع کشاورزی، تداوم شیوه نسبتاً ثابت زندگی میان نسل‌ها بود. او این نوع همبستگی را «همبستگی مکانیکی» می‌نامد. با رشد صنعت و پدیدار شدن جوامع صنعتی، شکل جدیدی از همبستگی پدیدار می‌شود که «دورکیم» آن را «همبستگی ارگانیک» می‌نامد (عضدانلو، پیشین: ۶۷۲). همبستگی ارگانیک به این معناست که اساس پیمان‌های اجتماعی در تخصصی استوار

1. Sztompka, Piotr

2. System and Function: Toward a Theory of Society

است که اعضای جوامع صنعتی دارند. به عبارت ساده تر، بر خلاف جوامع سنتی که اساس همبستگی‌شان بر شباهت‌ها استوار است، در جوامع صنعتی و مدرنیزه، همبستگی بر تفاوت‌ها استوار است. در این جوامع، تخصص‌های متفاوت افراد باعث می‌شود که مردم برای برآورده کردن نیازهای خود به یکدیگر محتاج باشند (همان).

در نظریهٔ «دورکیم»، فرهنگ به مثابهٔ بایستگی کارکردی وحدت و انسجام که پاسخگوی نیازهای جمع است، نقش بسزا دارد. در این معنا، نظریهٔ فرهنگی «دورکیم» گرایش دارد که امر اجتماعی^۱ و امر فرهنگی^۲ را تلفیق کند. به هر حال، تأکید او بر اهمیت حافظهٔ جمعی و شیوه‌هایی است که در آن نمودار جمعی، افراد را صرفاً نه با گروهی اجتماعی بلکه با گذشته پیوند می‌دهد. روش‌شناسی کارکردگرایانهٔ «دورکیم» به دگرگونی مفهوم حافظه از مقوله‌ای تاریخی و بالقوهٔ پویا به مفاهیمی غیرتاریخی، ایستا و بسته منجر شد. «دورکیم» با تعریف نظم نمادین^۳ برحسب جامعه‌ای که دارای انسجام آرمانی است، فرهنگ را از «غیر آن»^۴ - از توان منفی و انتقادی آن - جدا کرد؛ توانی که در آن حافظه آنچه را که از گذشته زنده و بامعناست، برای زمان حال، برای امیدها و اشتیاق‌های گروه‌های اجتماعی - به محض

1. The Social

2. The Cultural

۳. این نظم نمادین است که ارزش‌های ضروری انسجام اجتماعی را به وجود می‌آورد. زندگی اجتماعی «در تمامی ابعاد و تمامی دوره‌های تاریخی‌اش تنها به واسطهٔ نمادگرایی گسترده ممکن شده است» (Durkheim, 1957: 231). همانند سربازی که برای وطن یا برای پرچم میهن خود می‌میرد، این پرچم نمادی است که در خودآگاه او اولویت دارد.

4. Otherness

آنکه این گروه‌ها در جست‌وجوی معنا و هدف برای زندگی خود برآیند - فعالانه اخذ می‌کند.

«جرج هربرت مید»، «دیگری عامل» یا به عبارتی «اجتماع انتزاعی» را ایفاکننده نقش هویت جمعی می‌داند که به بیان او تقدم جامعه را بر فرد آشکار ساخته و ارزش‌های عام را بر رفتارهای فردی اعمال می‌کند (ترنر، ۱۳۷۱: ۳۲۷).

«آیزنشتات»^۱ در کتاب «ویژگی‌های سیستمیک و مرزبندی‌های جوامع»^۲، دیدگاه بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی یعنی «مارکس»، «دورکیم»، «وبر» و «تونیس» را پیرامون مسائل اجتماعی در سه حوزه «اعتماد و انسجام»، «قدرت و استثمار» و «معنا و مشروعیت»، خلاصه کرده است (چلبی، پیشین: ۱۲). به باور وی، مهم‌ترین مسئله نظام اجتماعی برای «دورکیم» و تا حدی «تونیس» اعتماد و انسجام است؛ یعنی بدون انسجام و نوعی اعتماد، بقای نظم اجتماعی ممکن نیست؛ به نظر «مارکس» و «وبر» نیز قدرت و استثمار از اهم مسائل نظم است. او می‌نویسد که تنظیم قدرت و غلبه بر احساسات استثمار مربوط بدان، پیش از همه توسط «مارکس» و «ماکس وبر» مورد تأکید واقع شده و برای همه آنها (مارکس، دورکیم، وبر و تونیس) مسئله معنا و مشروعیت یک بعد مهم نظم اجتماعی است (همان). «آیزنشتات» درباره نظم اجتماعی و ابعاد آن چنین اضافه می‌کند: «آنها همگی تأکید دارند که خود ساخت تقسیم کار اجتماعی، با توجه به ابعاد نظم یعنی با توجه به اعتماد، تنظیم قدرت و فرایند معنا و مشروعیت، موجب

1. Eisenstadt

2. Systemic Qualities and Boundaries of Societies

ابهاماتی می‌شود. اما در همان حال و به خاطر این، هیچ نظم اجتماعی انضمامی بدون حل این مسئله نمی‌تواند حفظ شود. بنابراین آنها همگی بر این نکته تأکید دارند که ساختن این ابعاد نظم اجتماعی یک وجه اساسی سازمان نظم اجتماعی است» (همان: ۱۲ و ۱۳، به نقل از کتاب آیزنشتات: ۸). «جاناتان ترنر»^۱ در کتاب «نظریه عمومی دینامیسم کلان ساختاری»^۲ برای ارائه یک نظریه عمومی دینامیسم ساختاری، سه فرایند ژنریک تجمع^۳، تفکیک یا تمایز یافتگی^۴ و انسجام^۵ را جزء خصایل عام هر جهان اجتماعی می‌داند. منظور از فرایند تجمع، فرایندی است که واحدهای اجتماعی، اعم از افراد یا کنشگران اجتماعی و جمع‌های گوناگون، را دور هم جمع می‌کند. متغیرهای عمده و مرتبط در این فرایند عبارتند از:

- سطح تراکم و شکل توزیع فضایی؛
- اندازه و نرخ رشد جمعیت؛
- سطح و شیوه تولید؛
- منابع مالی، سازمانی و روش شناختی شیوه تولید.

منظور از فرایند تفکیک یا تمایز یافتگی، فرایندی است که تقسیم‌ها و تمایزاتی میان واحدهای اجتماعی (کنشگران و جمع‌های انسانی) ایجاد می‌شود. تقسیم‌ها و تمایزاتی که - به زعم «دورکیم» - معلول تراکم مادی و

^۱. Jonathan. Turner

^۲. A General Theory of Macrostructural Dynamics

^۳. Congregation

^۴. Segregation

^۵. Connection

معنوی جامعه و در نتیجه رقابت و تخصصی‌شدن فعالیت‌ها است. «ترنر» تحت تأثیر «دورکیم»، انسجام را فرایند سازمان دهندهٔ نظم اجتماعی می‌داند. منظور از فرایند پیوستگی یا انسجام، فرایندی است که واحدهای اجتماعی منفک و متمایز مانند خرده فرهنگ‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد. وی ابعاد متغیر انسجام را در نمودار زیر ترسیم می‌کند (ترنر، پیشین: ۲۰۲ و چلبی، پیشین: ۱۳):

ابعاد متغیر انسجام از نظر «ترنر»

فرایند انسجامی اساسی

۱- هماهنگی ساختاری ۲- وحدت نمادی ۳- تحکیم سیاسی		
الف) ادخال	الف) ارزیابی	الف) تراکم
ب) وابستگی متقابل	ب) تعریفی	ب) تمرکز
ج) عضویت مشترک	ج) تنظیمی	ج) مشروع‌سازی

انگیزه‌های متغیر انسجام:

فرایند انسجام در مجموع به میزان و الگوی رابطهٔ متقابل بین کنشگران، گروه‌ها و خرده فرهنگ‌ها تمایز یافته است. دربارهٔ رابطهٔ متقابل سه الگوی متغیر وجود دارد:

- اول) هماهنگی ساختاری و کارکردی بین کنشگران در سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی، یا میزانی که اهداف و فعالیت‌های اجتماعی پشتیبانی‌کننده و تسهیل‌کنندهٔ یکدیگرند؛
- دوم) وحدت نمادین بین کنشگران، بر پایهٔ میزان شکل‌گیری اهداف و

فعالیت‌های اجتماعی حول قالب‌های فرهنگی و نمادین مشترک^۱؛
سوم) ثبات سیاسی بر پایه نوع و میزانی که اهداف و فعالیت‌های واحدهای
اجتماعی توسط کنشگران بیرونی صاحب قدرت یا دولت به شیوه
استفاده از دستگاه قانون‌گذاری و استفاده از ابزارهای تحکم یا اجبار
تنظیم می‌شود. تمرکز و سلسله مراتب و مشروعیت، متغیرهای
تعیین‌کننده چگونگی و میزان این تنظیم است.

با افزایش تمایز یافتگی در جامعه، مشکل پیوستگی و انسجام نیز بیشتر
می‌شود. افزایش شکل‌گیری گروه‌های افقی، مشکل انسجام و هماهنگی بین
این گروه‌ها را ایجاد می‌کند و افزایش شکل‌گیری خرده‌فرهنگ‌ها نیز مشکل
وحدت نمادین و وحدت فرهنگی بین اعضای این خرده‌فرهنگ‌ها را مطرح
می‌سازد. به همین ترتیب، شکل‌گیری گروه‌های عمودی و شکاف نهادی و
ساختاری بین طبقات اجتماعی، گروه‌های قدرت و گروه‌های منزلت، مشکل
اعتراض و مخالفت از سوی گروه‌های محروم از منابع مطلوب سه‌گانه را
مطرح می‌سازد. از سوی دیگر، هرچه گروه‌های محروم در جامعه، در نتیجه
آگاهی از محرومیت نسبی، مشروعیت توزیع منابع مطلوب را بیشتر زیر سؤال
برند، امکان بروز ستیز افزایش می‌یابد و هرچه ساخت اجتماعی منشعب‌تر و
دارای مرکزیت ضعیف‌تری باشد، کانال‌ها و مجاری لازم برای بروز تظلم‌ها و

۱. جهان‌بینی مشترک یا وفاق حول نمادهای توصیفی و هستی‌شناختی، ارزش‌های مشترک یا
وفاق حول نمادهای مربوط به ارزشیابی‌ها، وفاق حول بایدها و نبایدها و مفاهیمی از قبیل
خوبی/ بدی، درست/ نادرست و... و وفاق حول نمادهای مربوط به ایجاد نظم رفتاری در
جامعه.

نارضایتی‌ها و حل و فصل درگیری‌های اجتماعی در دسترس نباشد، این ستیز شدیدتر خواهد بود. نبود ارزش‌های مشترک بین گروه‌های درگیر نیز بر شدت این ستیز خواهد افزود؛ در این حالت هر گروه به دنبال آن است که خود داعیه قدرت داشته باشد و از ارزش‌ها آن‌گونه که منطبق با یک کلیت باشد سرپیچی کند.

از دیدگاه «پارسونز» نیز انسجام یکی از ابعاد نظم اجتماعی است. وی چهار شکل کارکردی عام را برای نظم‌های اجتماعی در هر سطحی مطرح می‌کند:

- مسئله انطباق با محیط؛
- مسئله تحصیل هدف؛
- مسئله انسجام؛
- مسئله حفظ انگاره‌های فرهنگی.

در آثار اولیه «پارسونز»، مفهوم ارزش‌های متعالی و برداشت «دورکیم» از فرهنگ، به مثابه کنشی که با میانجیگری نمادها صورت می‌گیرد، گسترش یافت. «پارسونز» نظریه‌ای ارائه کرد که در آن اصل کنش با درونی‌سازی ارزش‌های فرهنگی با تأکید بر عنصر کنش در ایجاد نظم اجتماعی پیوندی نزدیک دارد. مسئله انسجام اجتماعی با تکیه بر هسته‌ای از ارزش‌ها و هنجارهای مشترک حل می‌گردد که به واسطه عامل‌های اجتماعی به عنوان امر مشروع پذیرفته می‌شود. در آثار بعدی، رویکرد کنش «پارسونز» به طور فزاینده‌ای تحت تأثیر نظریه سیستم‌ها قرار گرفت؛ دیدگاهی که در آن عنصر

اراده‌گرایانه به نفع الگوهای کلان کارکردگرایانه ساختاری کم‌رنگ شد. درحالی‌که در ساخت کنش اجتماعی، واحد کنش^۱، نقطه شروع کار «پارسونز» بود، «نظام تجربی» و ساخت اجتماعی کلان نقطه عزیمت او را در آثار کارکردگرایانه ساختاری تشکیل می‌دهند که بر «ادغام انگیزه کنشگران با استانداردهای فرهنگی هنجاری که نظام کنش را منسجم می‌سازند» تأکید دارند (Parsons, 1951: 325). وی بر نقش حیاتی فرهنگ در نظریه سیستم اجتماعی تأکید می‌کند و در نوشته‌اش درباره «مارکس»، ماتریالیسم تاریخی را به دلیل ناتوانی در توضیح اهمیت عوامل فرهنگی در حفظ نظم اجتماعی و انسجام اجتماعی نقد می‌کند. در این صورت‌بندی، «پارسونز» در مقایسه با آنچه که در نظریه کارکردگرایانه از فرهنگ داشته، تعریف دیگری از فرهنگ ارائه می‌دهد: «فرهنگ دیگر با اصل خودآیینی پیوندی ندارد، بلکه در سطح نظام اجتماعی جای گرفته و به آن تقلیل یافته است». این دیدگاه متفاوت از جامعه‌شناسی فرهنگی «زیمل» و «وبر» است. این بار «پارسونز» در صورت‌بندی مبهم خود، فرهنگ را نظام‌های منظم یا الگومند نمادها (موضوع جهت‌گیری کنش‌ها)، عناصر درونی‌شده شخصیت افراد کنشگر، و الگوهای نهادمند نظام اجتماعی تعریف می‌کند (Ibid:327). مسلماً «پارسونز» تلاش می‌کند تا با تفوریزه کردن فرهنگ به منزله حوزه یا نظامی مستقل، نهادهای فرهنگی و اجتماعی را از یکدیگر متمایز سازد و هویت مستقل هر یک را بشناساند. او استدلال می‌کند که سیستم ارزشی مشترک پیش‌شرط‌های لازم برای انسجام اجتماعی را فراهم می‌آورد؛ همچنین ارزش‌های فرهنگی، عناصر

1. Unit Act

هنجاری عالی هستند نه ارزش‌های نظام اجتماعی که باید به روشنی از آنها متمایز شوند. بنابراین فرهنگ به عنوان سیستم نمادین معنادار (الگوهای ایده‌ها و ارزش‌ها) هم رفتار انسان و هم نتایج حاصل از آن را شکل می‌دهد. در مقابل، جامعه یا نظام اجتماعی به «سیستمی مشخصاً رابطه‌ای»^۱ از کنش متقابل میان افراد و جمع‌ها^۲ مربوط می‌شود» (Bourricard, 1981: 179). بنابراین، همان‌گونه که فرهنگ بازتاب مناسبات اجتماعی نیست، جامعه نیز به جای ارزش‌های فرهنگی، الگوهای کنش متقابل اجتماعی را منعکس می‌سازد. دیدگاه نظری «پارسونز» بر آن است که هرچند فرهنگ آن دسته از «معانی نهایی»^۳ را فراهم می‌آورد که به نظر او از انگیزش جدا نیستند، ولی در هیچ نقطه‌ای نمی‌توان آنها را به کنش متقابل اجتماعی فروکاست (Swingewood, 1998, ch 4).

در معنای محدود کلمه، دشواری نظم اجتماعی از نظر «پارسونز» در بُعد انسجامی آن است. وی هسته اصلی مسئله نظم را در کم و کیف انسجام هنجاری می‌بیند که مبتنی بر اصول مشترک ارزشی در جامعه است (چلبی، پیشین: ۱۴) و این مسئله او را به سوی حذف استقلال و تمایز امور فرهنگی و امور اجتماعی از یکدیگر سوق می‌دهد. به عنوان مثال، او از نظم هنجاری که ساختار «خود» را شکل می‌دهد و همچنین کنشگران اجتماعی، به منزله

^۱. Specifically Relational

^۲. Collectivities

^۳. Ultimate Meanings

۴. بخش فوق ترجمه فصل چهارم از کتاب Problem of Modernity Cultural Theory نوشته Swingewood است که توسط ناصر فکوهی انجام گرفته و در وبلاگ اختصاصی وی موجود است.

بازتاب‌های نظم اجتماعی یاد می‌کند. در عین حال، به شدت به نظریه سیستم ارزشی مرکزی وفادار می‌ماند؛ فرهنگ عامی که به مثابه ساختاری عمل می‌کند و به طور هنجاری انسجام‌بخش است.

حل مسئله نظم در نگاه «پارسونز»، ابتدا وابسته به تنظیم هنجاری روابط بین واحدها^۱ بر مبنای اصول مشترک ارزشی است که از طریق نهادینه‌شدن اجتماعی و نهادینه‌شدن فرهنگی میسر می‌شود؛ در مرحله بعد، حل مشکل نظم با تنظیم هنجار درون‌واحدی^۲ را از طریق درونی کردن فرهنگ ممکن می‌داند (همان: ۱۵).

«پارسونز» نظریه‌های پوزیتیویستی اراده‌گرایی را به دلیل این فرض که آنها تمام اشکال کنش انسانی را قابل تقلیل به شرایط زمینه‌ای^۳ کنش می‌دانند، رد کرده بود. نکته موردنظر وی این بود که، ارزش‌های فرهنگی ضرورتاً به جای ارزش‌های روزمره وابسته به متن و به تبع آن نسبی، به سبب پیوند نزدیک‌شان با انسجام اجتماعی، ارزش‌های عام را در خود حفظ می‌کنند. بنای تأثیرگذار بودن ارزش‌های فرهنگی در پیوستگی جامعه به عنوان کل نیز در عمومیت یافتن آن است.

به‌طور کلی ارزش‌ها اصولی‌اند که از آنها هنجارها و انتظارات کمتر عام مشتق می‌شوند. آنها در سطحی از عمومیت قرار دارند که از تمامی «ساختار-بژه»^۴ موقعیتی ویژه مستقل دارند؛ ساختاری که بیرون یا درون

۱. Inter Unit Relationship

۲. Inter Unit

۳. Contextual

۴. Object-Structure

نظام اجتماعی مرجع قرار دارد (Parsons, 1989: 579).

«پارسونز» بر لزوم تعریف ارزش‌ها به مثابه مقولاتی «مستقل از تمام سطوح مشخص تفکیک‌یافتگی ساختاری سیستمی که آنها را در بر گرفته» تأکید می‌کند. افراد از طریق مشارکت در فرهنگ مشترک جامعه، چیزهای خوشایند و ارزشمند را تعریف می‌کنند. ارزش‌های فرهنگی به طور همزمان، هم در خرده‌نظام‌های جامعه نهادینه می‌شوند و هم افراد آنها را که در قالب عقاید، هنجارها، قضاوت‌ها و ارزش‌ها را درونی می‌کنند. از این طریق، «عناصر هنجارمند والای فرهنگ» افراد را توانا می‌سازند تا جایگاه ویژه خود را در نهادهای اجتماعی استعلا بخشند؛ نهادهایی که معنای آنها از طریق کنشی درک می‌شود که از تجربه روزمره تجربی فراتر می‌رود.

نکته اساسی در آرای «پارسونز»، وجود سیستم ارزشی وحدت‌یافته‌ای است که شیوه‌هایی را به عمل می‌آورد تا انسجام اجتماعی را حفظ کند. در عین حال، او تأکید می‌کند که هیچ نظام اجتماعی کاملاً منسجمی وجود ندارد و به این ترتیب، همیشه بین نظام فرهنگی و نظام اجتماعی ناموزونی‌هایی برقرار است. از دیدگاه او، تنها یک آرمانگرا می‌تواند جامعه‌ای کاملاً متعادل و منسجم را تصور کند؛ گرچه سیستم ارزشی جامعه مدرن ضرورتاً برای چنین آرمانی دارای کشش‌هایی است. «پارسونز» با تصور پایداری بنیادی برای ارزش‌های آمریکایی، که طی زمانی طولانی و در ساختارهای متغیر اجتماعی و سیاسی امتداد یافته‌اند، نتیجه می‌گیرد جایی که تحولات بیشتری در تفکیک‌یافتگی ساختاری اتفاق می‌افتد، این امر سیستم ارزشی بنیادی را تغییر نمی‌دهد؛ هرچند در خرده‌نظام‌ها تغییراتی رخ می‌دهد. ارزش‌های آمریکایی، از ابتدای دوران استعماری تاکنون، در عمومیت‌شان چندان تغییر نکرده‌اند؛ به این صورت که نظام حزبی پایدار با

ارزش‌های لیبرالی قومی، برابری فرصت‌ها که بر ارزش‌های فردگرایانه^۱ مستحکم مبتنی هستند، و تکثرگرایی همزمان در برابر ادغام ضعیف و «افراطی» مقاومت می‌کند (Swingewood, op.cit).

از آثار «پارسونز» پیداست که در تولید فرهنگ، «عامل» ارزش‌های از قبل موجود را کسب می‌کند تا فعالانه در آفرینش آنها درگیر باشد. فرهنگ نیز بی‌اعتنا به افراد به کارکرد خود ادامه می‌دهد و پنهانی درصدد ایجاد بنیانی برای انسجام است. به این ترتیب، جامعه‌شناسی فرهنگی «پارسونز» جهان اجتماعی را کاملاً منظم، بسته و کامل در نظر می‌گیرد که در آن طیف متنوعی از گروه‌های اجتماعی با موفقیت هم‌نوا می‌شوند؛ درحالی‌که دیگر گروه‌ها اگر فرهنگ هنجاری عام را درونی ساخته باشند، از فرایند وحدت فرهنگی بیرون رانده می‌شوند (Ibid).

«مسعود چلبی» در کتاب «جامعه‌شناسی نظم»، با رهیافتی تلفیقی، مسائل اجتماعی نظم را در سطح خرد و کلان بررسی می‌نماید. وی اشاره می‌کند که در سطح خُرد، دو عنصر سازنده و اساسی «فرد» و «تعامل» وجود دارند. وی چهار بُعد ابزاری (رابطه ما با محیط خویش)، سیاسی (نقش رهبری در ما)، فرهنگی (نقش اطلاعات، انتقال آنها و یادگیری) و اجتماعی (بعد محوری ما) را به عنوان ابعاد ما شناسایی می‌کند. وی اشاره می‌نماید که با شکل «ما» می‌توان از نوعی نظم اجتماعی خُرد سخن گفت.

چلبی همچنین برای حفظ ما و حفظ الگوهای تعاملی نظم اجتماعی خُرد، چهار بعد هم‌فکری مشترک (درک و ارزشیابی مشترک)، همگامی

¹. Agent

مشترک (سازش بیرونی دوجانبه)، همدلی مشترک (احساس تعلق و تعهد مشترک) و همبختی مشترک (نفع و اقبال مشترک) را به عنوان مسائل آن نام می‌برد. وی برای نظم اجتماعی در سطح کلان نیز چهار بُعد تفاهم نمادی^۱ (وحدت نمادی)، تنظیم سیاسی (نظارت بیرونی)، تنظیم اجتماعی و تعمیم ساختاری را نام می‌برد.

«پارسونز» راه‌حل اساسی نظم اجتماعی را در نظام فرهنگی و هنجاری جامعه جست‌وجو می‌کند؛ جامعه‌ای که نوعی تفکیک اجتماعی را از سر گذرانده و با مجموعه‌ی کثیری از گروه‌های کوچک و بزرگ با مرزهای فرهنگی و هویت‌های متفاوت مواجه است. در چنین وضعیتی، دو نوع تعامل اساسی درون گروهی (اظهاری و عاطفی) و بین گروهی (ابزاری) در میدان‌های تعاملی جامعه قابل تصور است. تکرار مبادلات بین گروهی نیز نوعی تفاهم بین گروهی تولید می‌کند؛ همچنان که تفاهم بین گروهی موجب تکرار منظم مبادلات بین گروهی می‌شود. وی ابعاد مسئله‌ی تنظیم اجتماعی را با تقسیم تعاملات بین گروهی، رقابت بین گروهی، تفاهم بین گروهی و تعاملات درون گروهی نشان می‌دهد (چلبی، پیشین: ۲۸-۱۸).

به عقیده‌ی «پارسونز»، چهار بعد ارتقای انطباقی در پایین‌ترین سطح نظام، رفتاری فرد قابلیت حل مسئله بیشتری کسب می‌نماید (همان: ۲۸). منظور از فردیت، چگونگی حفظ کرامت، رضایت و هویت فردی در جمع (در

۱. نظم جامعه بدون وجود یک چارچوب نمادی مشترک غیر قابل تصور است. به عبارت دیگر، نظم کلان همیشه بالقوه با دشواری وحدت نمادی روبه‌روست. «چلبی» برای تفاهم نمادی چهار بعد وجود شناختی و استانداردهای شناختی، هنجارهای قانونی، ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی و هنجارهای اجتماعی را بر می‌شمارد (همان: ۲۳).

نظام اجتماعی) است (همان: ۲۹).

در جوامع معاصر که هر کدام تا حدی شاهد گروه‌بندی‌های اجتماعی و تکثر گروهی بوده‌اند، به همان نسبت مسئلهٔ ادخال برای اجتماع در بافت جامعه اهمیت خاصی پیدا می‌کند؛ یعنی رابطهٔ گروه‌ها صرفاً در بعد ابزاری و مبادله‌ای باقی نمی‌ماند، بلکه به دنبال روابط مبادله‌ای و وابستگی متقابل، دو بعد ابزاری با یکدیگر، گروه‌ها، «ما»ها و اجتماعات از لحاظ اظهاری (عاطفی و هنجاری) نسبت به یکدیگر باز می‌شوند. با باز شدن گروه‌ها و اجتماعات نسبت به یکدیگر، از لحاظ اظهاری و در اثر روابط متقابل و عضویت‌های مشترک، امکان ادخال گروه‌ها در یکدیگر میسر می‌شود. همچنین با ادخال گروه‌ها، زمینه برای عمده و مهم شدن هویت ناشی از جامعه نسبت به سایر هویت‌های جمعی (همانند هویت خانوادگی، محله‌ای، قومی، زبانی، سازمانی و غیره) فراهم می‌شود. به عبارت دیگر، زمینه برای تحت الشعاع قرار گرفتن سایر هویت‌های جمعی نسبت به هویت ملی مهیا می‌گردد.

به کلامی واضح‌تر، با حل مسئلهٔ ادخال اجتماعی، همبستگی اجتماعی با خودی، به غریبه‌ها بسط می‌یابد و برادری قبیله‌ای جای خود را به برادری با همه می‌سپارد. «پارسونز» بر این باور بود که خلأ عاطفی و سرمایهٔ اجتماعی منبعث از هم‌خونی و هم‌فرهنگی خُرد از همبستگی‌های قراردادی و در مقیاس کلان ملی- دولتی و فرهنگ جامع نشئت می‌گیرد و مهر به ایل و عشیره تبدیل به عشق به میهن کبیر ملی می‌شود. هم‌میهنان و هم‌وطنان جای هم‌روستایی و هم‌شهری را می‌گیرند. به همین منظور «پارسونز» اصطلاح اجتماع ملی را برای نشان دادن همبستگی انتزاعی، بر پایهٔ زادگاه کلان ملی به کار می‌برد (شیخ‌وندی، پیشین: ۶۷). به علاوه، ادخال اجتماعی به همراه خود زمینهٔ عینی را برای بسط اعتماد اجتماعی متقابل فراهم

می‌نماید و بدین‌سان اجازه می‌دهد تعاملات اجتماعی در جامعه به صورت گسترده روان و بیشتر با جهت‌گیری عام‌گرایانه جاری گردد (همان: ۳۰-۲۹). بعد چهارم مسئله تعمیم ساختاری برای نظم اجتماعی، تعمیم ارزشی است. در جوامع معاصری که هر کدام تا حدی شاهد خرده فرهنگ‌های گروهی و تنوع فرهنگی هستند، مسئله تعمیم ارزشی به همان نسبت برای اجتماع و جامعه اهمیت پیدا می‌کند. مسئله این است که چارچوب ارزشی در سطح نظام فرهنگی باید آن‌چنان کلی، تجربیدی و تعمیمی و در عین حال متعالی شود که بتواند به عنوان مرجع پوششی برای تمام خرده فرهنگ‌های متفاوت موجود در جامعه عمل نماید و به عبارت دیگر، خرده فرهنگ‌های گوناگون بتوانند غایات ارزشی و آرمانی خود را، چه در بعد عاطفی و چه در بعد شناختی، در چنین چارچوبی ببینند. چارچوب ارزشی، انسجام جامعه را آسان می‌سازد و از این طریق به تشکیل و حفظ اجتماع و جامعه کمک می‌کند (چلبی، پیشین: ۳۰).

در کتاب مشترک «پل استرن»^۱ و «جان کومارف»^۲ به نام «پرسپکتیو جدید در ناسیونالیسم و جنگ»^۳، «استرن» در فصل چهارم با عنوان «چرا مردم برای ملت خود فداکاری می‌کنند؟»^۴ عوامل به وجود آمدن انسجام ملی و تعلق خاطر مردم به جمع را با اشاره به سه رهیافت زیر توضیح می‌دهد:

۱. Paul C. Stern

۲. John I. Comaroff

۳. New Perspectives On Nationalism and War

۴. Why Do People Sacrifice For Their Nations?

- ۱- رهیافت ازلی^۱: بر این باور است که فداکاری افراد در قبال دیگری امری اکتسابی نیست و ذاتی بشر است؛
- ۲- رهیافت ابزاری^۲: بر این باور است که فداکاری بر اساس محاسبات عقلانی (عقلانیت ابزاری) مبتنی بر سود و زیان انجام می‌گیرد و افراد تا زمانی به این مناسبات پایبند می‌مانند که منافع‌شان تأمین شود؛
- ۳- رهیافت سازه‌ای^۳: در این رهیافت، فداکاری ملی، منافع مشترک، هویت ملی و... نتیجهٔ مهندسی اجتماعی است که به دست نخبگان سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، از طریق جامعه‌پذیری، آموزش و تعلیم و تربیت در جامعه ایجاد می‌شود (Comaroff & Stern, 1995, ch. 4: 99-122).

«فردیناندو سوسور» به نقش زبان در انسجام یک ملت باور دارد. وی در کتاب "دورهٔ زبان‌شناسی عمومی" می‌نویسد: «... زبان است که تا اندازهٔ زیادی ملت را می‌سازد». سوسور نقش اصلی را به زبان می‌دهد و وحدت نژادی را یک عامل ثانویه می‌شمارد (سوسور، ۱۹۱۵).

«رورتنی» در کتاب "پیشامد، بازی و همبستگی"، «آرمان‌شهر لیبرال»ی را تبیین می‌کند که بی‌نیاز از مبانی فلسفی است؛ زیرا در این آرمان‌شهر پسامدرنیستی، قهرمان اصلی کسی است که به تاریخ‌مندی همهٔ ایده‌ها و خواست‌ها باور دارد، برای هیچ چیز «ذات» و «فطرت» بنیادی و تغییرناپذیر نمی‌شناسد و همه چیز در جوی زمان شسته و دگرگون می‌شود.

1. Primordial Approach

2. Instrumental Approach

3. Constructional Approach

ارزش‌های اجتماعی‌ای چون همبستگی و مدارا نیز همه بر پایه‌ی این تاریخ‌مندی ممکن می‌شوند.

«یورگن هابرماس» کنش ارتباطی را که معطوف به حصول تفاهم است، عامل اجماع و انسجام می‌داند. وی در کتاب "نظریه‌ی کنش ارتباطی" می‌نویسد: «... در کنش ارتباطی، مشارکت‌کنندگان در وهله‌ی اول به سوی موفقیت‌های فردی خود سمت‌گیری نمی‌کنند؛ آنها هدف‌های فردی خود را تحت شرایطی دنبال می‌کنند که بتوانند نقشه‌های کنش خود را بر مبنای تعاریف مشترک از وضعیت هماهنگ کنند ...» (هابرماس، ۱۳۷۹: ۳۹۰).

به باور «هابرماس»، اعمال رسیدن به تفاهم به وسیله‌ی زبان باعث می‌شود که نقشه‌های کنش غایت‌مندانه‌ی مشارکت‌کنندگان به یکدیگر پیوند بخورد و بدین ترتیب اعمال افراد در بافتی هم‌کنشی ترکیب شود (همان: ۳۹۳). به باور وی، بهداشت، تندرستی جسمانی، سلامت روانی، رفاه و خوشبختی، سعادت و مهم‌تر از همه خود، هویت فرد را با دنیای درونی ممنوع وی چنان مرتبط می‌سازد که امکان ایجاد و برقراری ارتباطی از قبیل درک متقابل، تفاهم، مشارکت، مذاکره و... را میسر می‌سازد (پیوزی، ۱۳۷۹: ۱۳۵).

«هابرماس» مفهوم جهان زیست را به عنوان مکمل نظریه‌ی کنش ارتباطی در نظر می‌گیرد. در واقع، از نظر او، سوژه‌های ارتباطی در افق یک جهان زیست به تفاهم می‌رسند. جهان زیستی که به مثابه ذخیره‌ی انگاره‌های تفسیری است؛ به نحوی کنش ارتباطی را میسر می‌سازد.

از نظر «موفه» و «لاکلاو»، انسجام نتیجه‌ی اقتضای نوعی زنجیره‌ی هم‌ارزی و هویت ربطی (پیوستگی زنجیروار دل‌های اعضای گروه) است. «موفه» و «لاکلاو» معتقدند: دولت‌ها مرجعی نیستند که جامعه را در مقام کلیتی

ارگانیک و یکپارچه تعریف می‌کنند و بر می‌سازند؛ بلکه خود جزء جامعه و گروهی از آن هستند که از طریق دعوی به کل بودن، تحت یک رقابت هم‌ستیزی با دیگر گروه‌ها که منجر به پیروزی و کسب هژمونی می‌شود، نظم ایجابی خود را در مقام مرجعی که جامعه را تعریف و به آشوب درونی آن وحدت می‌بخشد، بنا می‌نهند. این برساخته شدن جامعه در مقام کل توسط جزئی از جامعه، در همین سطح نمی‌ماند، بلکه آن جزئی که کل جامعه را تعریف می‌کند و بنا می‌نهد، این عمل را به واسطه یک جزء دیگر انجام می‌دهد.

«واکرکانور» از دیگر نظریه‌پردازان مسائل قومی، در نظریه خود «برای تحقق انسجام ملی»، بر مؤلفه‌های معطوف به همکاری، مشارکت و همگامی گروه‌های قومی، مذهبی و زبانی اقلیت‌ها تأکید می‌کند. وی بر آن است که تحلیلگران جهان سومی، ناهمگونی قومی را کم و بیش نادیده گرفته یا صرفاً پدیده‌ای زودگذر تلقی کرده‌اند. در گذشته، نظریه توسعه سیاسی، نظریه ملت‌سازی به شمار می‌رفت، اما به مرور زمان این سوال برای حامیان این نظریه مطرح شد که چگونه یک آگاهی ملی واحد در بین عناصر متفرق قوی به وجود خواهد آمد؟ به عقیده «کانور»، برای علت‌یابی حوادثی که اقلیت‌ها و قومیت‌ها را به وجود می‌آورند، نباید به پدیده‌هایی چون زبان، فرهنگ، مذهب، رسوم یا پدیده محسوس دیگری تکیه کرد؛ بلکه باید جایگاه ناسیونالیسم قومی را در میان ملل گوناگون، جایگاهی بسیار مهم دانست. به نظر وی، ملت‌سازی با ایجاد انسجام و وفاق اجتماعی، با ترکیب جمعیتی کشور نسبت مستقیم دارد؛ زیرا جوامع متجانس و همگون جمعیتی، با محدودیت‌ها و مشکلات کمتری در این مسیر مواجه می‌شوند، اما جوامع نامتجانس جمعیتی، به دلیل وجود تعلقات خرده ملی، وجود پاره فرهنگ‌ها و

وفاداری‌های قومی، نژادی، زبانی و... دچار چالش‌هایی می‌شوند. «ژاک لکان» انسجام را نتیجه و اقتضای نقطهٔ کاپیتون^۱ و معرف ثابت می‌داند. در نظریهٔ «لکان» این استعاره ناظر به گره‌گاه‌هایی است که در عرصه‌های رؤیا، روانکاوی و... به روایات شکل می‌بخشند؛ همان نقطه یا دگمه‌ای که زنجیرهٔ دال‌ها به واسطهٔ انحنا یا مسیر خود، مدلول را تعیین می‌کنند.

۱-۱- مؤلفه‌های سیاسی انسجام

مشارکت از مسائل بسیار مهم و انسجام بخش در دولت-ملت‌هاست. اینکه چقدر میزان مشارکت مؤثر است، موجب طرح سؤالات بسیاری می‌شود. «فارابی» در زمینهٔ ایجاد پیوند محبت-که خود حاصل سه عنصر اشتراک در مبدأ و منتها و بین آنهاست- اشتراک در منفعت و اشتراک در لذت را مهم‌ترین عوامل ائتلاف و پیوند اجتماعی می‌داند.

برای ارزیابی انسجام در سطح ملی، سنجش اعتماد به نهادهای مختلف اجتماعی ضرورت دارد. در فرایند توسعهٔ اجتماعی، با شکل‌گیری اعتماد قطعاً میزان عضویت اعضای جامعه در گروه‌ها، سازمان‌ها و انجمن‌های مختلف افزایش می‌یابد و آمادگی فرد برای برقراری ارتباط و مشارکت بیشتر می‌شود

Point De Capiton: ۱. نقطهٔ کاپیتون که در زبان انگلیسی به quilting point یا anchoring point ترجمه شده است، نقطهٔ فرو بردن درفش یا سوزن است که در آن روکش پنبه‌ای یا ابری به مبل و کاناپه و غیره دوخته می‌شود و برجستگی و انحنای آن نیز به همین نحو تعیین می‌شود. نقاط کاپیتون، نقاطی هستند که در آن‌ها، دال و مدلول به هم گره می‌خورند.

و بدین ترتیب اعتماد اجتماعی متقابل تعمیم می‌پذیرد. به همین جهت «آی‌نشتات» متذکر می‌شود که مهم‌ترین مسئله نظم اجتماعی برای بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی، اعتماد و همبستگی اجتماعی است؛ یعنی بدون نوعی اعتماد، پایداری نظم اجتماعی غیر ممکن است (چلبی، پیشین: ۱۲).

مشارکت سیاسی تنها در صورت فعالانه و آگاهانه (نه مشارکت فیزیکی) بودن قابل استناد است و این امر با احیای حقوق شهروندی، پایبندی به مقررات، شایسته‌سالاری، آزادی احزاب سیاسی در همه اقشار جامعه و به خصوص اقلیت‌ها امکان‌پذیر است و به گردش نخبگان منجر خواهد شد.^۱ در حوزه سیاسی، رعایت نشدن قوانین نوشته و نانوشته از سوی نخبگان جامعه، در صورتی که نمادهای نظم‌دهنده و مدیریتی جامعه نتوانند به طور صحیح و با تکیه بر قوانین جاری مدیریت شکل یابند، به جای وفاق تولید شقاق می‌کند.

۲-۱- مؤلفه‌های اقتصادی انسجام

توزیع مناسب ثروت، درآمدها و تجهیزات مورد نیاز به منظور رفاه

۱. تد رابرت گر در کتاب "چرا انسانها شورش می‌کنند" یاد آور این مطلب می‌شود که کسانی که آرزومند نیل به جایگاه نخبگان هستند و تمایل زیادی برای کسب قدرت سیاسی دارند، اگر مانعی بر سر راه دسترسی آنها بدین جایگاه یعنی اقتدار سیاسی مرکزی ایجاد شود، خشمگین می‌شوند و شورش می‌کنند. وی تأکید می‌کند که فقدان گردش نخبگان سیاسی بسیاری از اعضای نخبگان را از استفاده از استعدادهای خود یا کسب پاداش‌هایی مناسب در ازای آن باز می‌دارد. اگر اعضای نخبگان روزنه دیگری برای استعدادهای خود نیابند، همیشه دست به شورش می‌زنند (رابرت گر، ۱۳۷۷: ۲۱۸-۲۱۷).

مردم^۱؛ کاهش و مهار توسعه نامتوازن^۲ و نابرابری‌های منطقه‌ای و دوران گذار، خصوصی‌سازی و... از مؤلفه‌های اقتصادی انسجام هستند. طبیعی است که بحران‌های اقتصادی سهم عمده‌ای در به خطر انداختن انسجام ملی ایفا می‌کنند. بنابراین، نمی‌توان تأثیر مؤلفه‌های اقتصادی را در به وجود آوردن شکاف طبقاتی و شکل‌پذیری هویت فردی و جمعی نادیده انگاشت.

۳-۱- مؤلفه‌های اجتماعی و فرهنگی انسجام

این مؤلفه‌ها - به اجمال - عبارتند از: آموزش و پرورش، تکثرگرا، تقویت نهادهای مدنی در راستای احیای مشارکت اجتماعی واقعی مردم (احیای حوزه عمومی)، احترام به نقش جنسیت در مسائل اجتماعی، مسائل مربوط به سرمایه اجتماعی و وظیفه رسانه ملی. موانع عمده وفاق در حوزه فرهنگ عبارتند از: پایین بودن سطح تعمیم ارزش نسبت به مفاهیم کلیدی مانند خود، جهان، انسان و جامعه، خاص‌گرایی و عدم تعمیم امور با ارزش به همه که تولید غضب اخلاقی در افراد و جامعه می‌نماید و به نفاق و تضاد می‌انجامد، تراکم و اشباع هنجارها و قواعد در جامعه، زیاد بودن قواعد برای جوامع پیچیده یا خرده فرهنگ‌ها و اقوام گوناگون موجب انشقاق ارزشی می‌شود. زیاد بودن تعداد هنجارها و قواعد و تنوع آنها در بین اعضای جمعیتی نیز تولید تضادهای هنجاری می‌کند. در حوزه اجتماعی، پایین بودن روابط اجتماعی یا پایین بودن چگالی روابط اجتماعی به‌ویژه روابط بین

۱. این اقدام تا حدودی از سیل مهاجرت به مرکز می‌کاهد.

۲. Uneven Development

گروهی، عدم وجود واسطه بین گروه‌های حاکم و طبقات دیگر، پایین بودن تعداد گروه‌ها و هویت اجتماعی، پایین بودن میزان و شعاع اعتماد اجتماعی در جامعه، از یک‌سو میان مردم و دولت و از سوی دیگر میان مردم با یکدیگر، از مهم‌ترین موانع وفاق به حساب می‌آیند (همان: ۴۳).

۴-۱- علل و عوامل انسجام یا تفرق مردم ایران

در بررسی علل و عوامل انسجام یا تفرق مردم ایران، شناخت نیروهای انسجام بخش و واگرا می‌توانند مؤثر باشند. برخی از این عوامل و نیروها به شرح زیر است:

۱-۴-۱- علل و عوامل کاهش سطح انسجام ملی

یک ترکیب نامتوازن و نامتجانس ملی: استقرار اقلیت‌ها در بخش حاشیه‌ای کشور و مجاورت دنباله‌های فرامرزی برخوردار از دولت مستقل ملی، ضریب آسیب‌پذیری دولت ملی و سرزمین ایران را بالا برده است. (دو) ساختار توپوگرافیک ایران: ساختار توپوگرافیک غیرمنسجم و گسیخته، موجبات شکل دهی و تقویت خرده فرهنگ‌ها را فراهم آورده است. (سه) عدم توازن در مشارکت ملی اقلیت‌ها (توزیع ناعادلانه قدرت): بخش‌های پیرامونی سهم کمتری نسبت به بخش‌های مرکزی در ایفای نقش ملی دارند و بخش مرکزی به علت پاره‌ای تمایلات واگرایانه، به بخش پیرامونی دیدگاهی توأم با بدبینی دارد؛ از این رو تعامل ملی بین این دو بخش به خوبی برقرار نمی‌شود.

چهار) بی‌عدالتی جغرافیایی و فضایی: ایران دارای ساختار فضایی مرکز پیرامونی، هم در مقیاس ملی و هم در مقیاس منطقه‌ای و محلی است. در سطح کلان ملی، بخش مرکزی در مقایسه با بخش پیرامونی از توسعه‌یافتگی

بیشتر و درجهٔ دسترسی بالاتر به مزایای توسعه و منابع ملی برخوردار است. پنج) تبعیض و شکاف جنسی در ایران: در ایران، تبعیض جنسیتی - نسبت به زنان و دختران به طور کلی و نسبت به دختران اقوام به ویژه - چنان زیاد است که دختران از خردسالی به نامرئی بودن «خود»، یا کم مرئی بودن معدودی از دختران شهری خو می‌گیرند و از تعمیم «من» خاص خود به «ما»ی عام ملی باز می‌مانند؛ اگر نگوییم که خود را خوار، محقر، مطرود و منزوی می‌پندارند (شیخ‌آوندی، پیشین).

به نقل از «علی طایفی»، براساس گزارش شکاف جنسی در جهان که در سال ۲۰۰۶ توسط مؤسسه اقتصادی جهان منتشر شده، از میان ۱۱۵ اقتصاد مورد بررسی که بیش از ۹۰ درصد جمعیت دنیا را در بر می‌گیرند، ایران رتبهٔ ۱۰۸ را به دست آورده است. ده کشور نخست دنیا سوئد، نروژ، فنلاند، ایسلند، آلمان، فیلیپین، زلاندنو، دانمارک، انگلستان و ایرلند، دارای کمترین شکاف جنسی در دنیا هستند. این گزارش مبتنی بر چهار شاخص اساسی زیر تدوین شده است:

اول) مشارکت و فرصت اقتصادی بر اساس دستمزدها، سطح مشارکت و دسترسی به اشتغال دارای مهارت بالا؛

دوم) دسترسی به آموزش براساس دسترسی به آموزش ابتدایی و سطوح عالی‌تر؛

سوم) توانمندی سیاسی بر پایه نمایندگی در ساختارهای تصمیم‌گیری سیاسی؛

چهارم) بهداشت و بقا، بر اساس امید به زندگی و نسبت جنسی.

اطلاعات مبتنی بر این گزارش، براساس چهار شاخص فوق، درخصوص وضعیت نابرابری جنسی در ایران در جدول زیر آمده است. در شاخص

انسجام ملی و تنوع فرهنگی ۱۳۳

فرصت‌ها و مشارکت اقتصادی، رتبه ایران ۱۱۳ از ۱۱۵ کشور است. همچنین شاخص توانمندی سیاسی نیز نشانگر این است که از بین ۱۱۵ کشور مورد بررسی، ایران رتبه ۱۰۹ را به دست آورده است. از سوی دیگر، از منظر شاخص‌های دسترسی به آموزش و بهداشت به ترتیب از ۱۱۵ کشور رتبه‌های ۵۲ و ۷۹ را احراز کرده است.

نسبت زن به مرد	مرد	زن	متوسط نمونه	امتیاز	رتبه	شاخص‌های فرعی شکاف جنسی
			۵۹۶.۰	۳۵۹.۰	۱۱۳	فرصت‌ها و مشارکت اقتصادی
۵۲.۰	۷۴ درصد	۳۹ درصد	۶۹.۰	۵۲.۰	۹۷	مشارکت نیروی کار
			۶۴.۰	—	—	برابری پرداخت برای کار مشابه
۲۹.۰	۸۵۶.۱۰	۰۹۴.۳	۵۲.۰	۲۹.۰	۱۱۱	درآمد به دلار
۱۵.۰	۸۷ درصد	۱۳ درصد	۳۷.۰	۱۵.۰	۸۴	قانون‌گذاران، کارکنان عالی‌رتبه و مدیران
۴۹.۰	۶۷ درصد	۳۳ درصد	۷۹.۰	۴۹.۰	۷۶	کارگران حرفه‌ای و فنی
			۹۳۹.۰	۹۵۳.۰	۷۹	دسترسی به آموزش
۸۴.۰	۸۴ درصد	۷۰ درصد	۹۱.۰	۸۴.۰	۸۷	نرخ باسوادی
۹۹.۰	۸۹ درصد	۸۹ درصد	۹۷.۰	۹۹.۰	۶۹	ثبت‌نام در آموزش ابتدایی
۹۴.۰	۸۰ درصد	۷۶ درصد	۹۴.۰	۹۴.۰	۸۶	ثبت‌نام در آموزش راهنمایی
۱۱.۱	۲۱ درصد	۲۴ درصد	۸۶.۰	۰۰.۱	۱	ثبت‌نام در آموزش متوسطه
			۹۷۳.۰	۹۷۸.۰	۵۲	بهداشت و بقا
۹۵.۰	۵۱ درصد	۴۰ درصد	۹۴.۰	۹۴.۰	۱	نسبت جنسی در بدو تولد (زن و مرد)
۰۵.۱	۵۶.۱	۵۹.۱	۰۴.۱	۰۵.۱	۶۳	امید به زندگی سالم
			۲۲.۰	۰۴.۰	۰۹.۱	توانمندی سیاسی
۰۴.۰	۹۶ درصد	۴ درصد	۲۲.۰	۰۴.۰	۰۷.۱	زن در مجلس
۰۷.۰	۹۳ درصد	۷ درصد	۲۱.۰	۰۷.۰	۸۹	زن در موقعیت‌های وزارتی
۰۰.۰	۵۰	۰	۰۴.۰	۰۰.۰	۴۱	سال‌های ریاست‌زن در دولت (از ۵۰ سال)

(<http://sociologyofiran.com>)

عدم برخورداری زنان از فرصت‌های مساوی با مردان در شرایطی که زنان با تمام نیرو به عرصه‌های مختلف علمی، فرهنگی، هنری، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی روی آورده‌اند، جامعه کنونی ما را با شکاف جنسیتی مواجه خواهد کرد.

افزودن این نکته ضروری است که تغییرات و جایگزینی نیروها در کشور ما بی‌سابقه و در حال بهبود است. برای مثال، آمارها مؤید این نکته است که در سال ۱۳۵۱ حدود ۲۸/۸ درصد پذیرفته شدگان در کنکور زن بودند و این آمار در سال ۱۳۵۹ به ۳۰/۹ درصد افزایش یافت. در سال ۱۳۶۳ به سبب اعمال سیاست‌هایی خاص در مورد زنان، تعداد پذیرفته شدگان زن در کنکور کاهش یافت و به ۲۸/۴ درصد رسید و در سال ۱۳۷۰ با اندکی افزایش به ۲۸/۹ درصد رسید. بنابراین از سال ۱۳۵۱ تا ۱۳۷۰ ارزش‌های جامعه نسبت به زنان در خصوص آموزش عالی تغییری نکرد. از سال ۱۳۷۰ زنان برای ایفای نقش بیشتری در جامعه اقدام به فشار علیه مبادی فرهنگی و خانواده‌ها کردند. در سال ۱۳۷۴ تعداد پذیرفته شدگان زن در کنکور به ۴۰ درصد افزایش یافت. در سال ۱۳۷۵ این تعداد به ۴۳ درصد و در سال ۱۳۷۷ به ۵۲ درصد، در سال ۱۳۷۸ به ۵۶ درصد، در سال ۱۳۷۹ به ۶۰ درصد (حمید عبدالهیان، ۱۳۸۲: ۲۵۸) و از سال ۱۳۸۰ به بعد به بیش از ۶۵ درصد افزایش یافته است.

انسجام ملی و تنوع فرهنگی ۱۲۵

تغییرات تعداد و ترکیب جنسی کل دانشجویان و دانش‌آموختگان مؤسسات

آموزش عالی طی بیست سال گذشته

(بدون احتساب آمار مربوط به دانشگاه‌های خصوصی)

تعداد دانش‌آموختگان			تعداد دانشجویان			تعداد پذیرفته شدگان			سال تحصیلی
زن	مرد	کل	زن	مرد	کل	زن	مرد	کل	
۸۴۳۹	۱۸۴۸۸	۲۶۹۲۷	۴۹۰۸۵	۱۱۸۸۸۶	۱۶۷۹۷۱	۱۲۴۹۸	۳۰۹۸۰	۴۳۴۷۸	۱۳۶۵-۶۶
۱۶۵۷۶	۳۵۷۷۷	۵۲۳۵۳	۹۶۹۶۹	۲۴۷۰۷۶	۳۴۴۰۴۵	۲۰۶۶۸	۵۰۷۶۵	۷۱۴۳۳	۱۳۷۰-۷۱
۲۸۳۶۱	۵۵۵۲۱	۸۳۸۸۲	۲۰۹۱۶۳	۳۶۹۹۰۷	۵۷۹۰۷۰	۶۷۴۵۶	۹۰۶۰۰	۱۵۸۰۵۶	۱۳۷۵-۷۶
۵۷۷۷۸	۷۲۶۳۳	۱۳۰۴۱۱	۳۶۴۳۴۲	۳۸۷۱۸۵	۷۳۳۵۲۷	۸۹۸۰۲	۸۷۸۶۳	۱۷۷۶۶۵	۱۳۷۹-۸۰
۵۶۰۳۷	۷۱۰۸۰	۱۲۷۱۱۷	۳۷۸۳۶۵	۳۸۱۵۰۵	۷۵۹۸۷۰	۱۰۶۴۳۷	۹۸۵۸۹	۲۰۵۰۲۶	۱۳۸۰-۸۱
۶۴۳۷۸	۷۳۹۷۰	۱۳۸۳۴۸	۴۱۲۸۴۸	۳۹۶۷۱۹	۸۰۹۵۶۷	۱۱۶۹۲۷	۱۰۴۰۷۹	۲۲۱۰۰۶	۱۳۸۱-۸۲
۷۰۷۱۲	۷۶۱۴۷	۱۴۶۸۵۹	۴۹۳۴۲۰	۴۳۰۴۹۳	۹۲۳۹۱۳	۱۴۱۰۰۲	۱۲۰۳۹۹	۲۶۱۴۰۱	۱۳۸۲-۸۳
			۵۴۹۵۷۰	۴۶۹۴۱۰	۱۰۱۸۹۸۰	۱۴۲۹۶۷	۱۲۳۵۰۳	۲۶۶۴۷۰	۱۳۸۳-۸۴

مأخذ: مرکز آمار ایران، سالنامه آماری کشور- ۱۳۸۳، استخراج از جداول مربوط به فصل ۱۵.

البته باید این مسئله را در نظر داشت که مشارکت خاص سیاسی زنان مانند جمع‌آوری رأی برای کاندیدها و تعلق فکری به یک جناح خاص سیاسی، با افزایش تحصیلات افزایش می‌یابد. همچنین افزایش تحصیلات باعث افزایش اعتماد اجتماعی زنان و میزان باور به دموکراسی نیز می‌شود که این مسئله برای بهتر شدن برخی مسائل در جامعه یک فرصت قلمداد می‌شود (شیخاوندی، ۱۳۸۳). افزایش ورود زنان به عرصه علمی در کشور در سال‌های اخیر مشکلاتی مانند فقدان بازار کار مناسب را به همراه داشته که البته تلاش‌ها و اقدامات بسیاری در راستای کسب حقوق، قوانین و امکانات برابر صورت گرفته است.

شش) تعارض فرهنگی بین نسل‌ها (گسست نسلی): «نسل» در جمعیت‌شناسی به گروهی از افراد اطلاق می‌شود که مرحله‌ای از حیات را با یکدیگر آغاز کرده یا پایان داده باشند؛ گروهی که در یک زمان فارغ‌التحصیل می‌شوند، گروهی که در زمانی بالنسبه نزدیک به هم به دنیا آمده یا ازدواج کرده‌اند (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۱۰۷). «کریستوفر بالِس» در کتاب

"ذهنیت‌نسلی" می‌گوید که هر نسلی ظرف ده سال به هویت خود نایل می‌شود؛ یعنی زمانی که آحاد آن نسل تقریباً بیست تا سی ساله هستند. به سخن دیگر، هویت نسلی در فاصله بین عصیان نوجوانی و سی سالگی شکل می‌گیرد. سی سالگی زمانی است که فرد می‌تواند دوران کودکی، نوجوانی و جوانی خود را به صورت یک رشته متصل در نظر بگیرد. فرد سی ساله خود را جزئی از نسل خویش می‌داند و چند سال بعد متوجه می‌شود که نسل جدیدی دست اندرکار شناساندن خود است. این نسل جدید به گونه‌ای اعلام موجودیت می‌کند که فرد سی ساله قادر است بین آن نسل و نسل خودش تمایز قایل شود.

«مارک بلاک» بر آن است که مفهوم یک نسل، مفهومی بسیار انعطاف‌پذیر است. . . این مفهوم با واقعیاتی که ما کاملاً ملموس می‌انگاریم، همخوانی دارد. . . نسل‌هایی هستند که مدت‌ها تداوم می‌یابند و متقابلاً برخی نسل‌ها دیری نمی‌پایند. فقط از راه مشاهده است که می‌توانیم بینیم این منحنی در کدام نقاط مسیرش را عوض می‌کند (هیوز، ۱۳۸۶: ۱۸). همچنین «هیوز» مدعی است که گرچه نسل‌های مختلف ممکن است به طور همزمان وجود داشته باشند و از این روست که تعریف ما از آنها تعریفی اختیاری است، اما در عین حال، آنها برحسب تجربیات مشترک‌شان تعریفی از خود به دست می‌دهند. حول این تجربیات است که «جمع» شکل می‌گیرد (همان).

همچنین دور شدن تدریجی دو یا سه نسل پیاپی از یکدیگر از حیث جغرافیایی، عاطفی، فکری و ارزشی، وضعیت جدیدی را ایجاد می‌کند که اصطلاحاً «گسست نسل‌ها» نامیده می‌شود. در این وضعیت، غالباً نوجوانان و جوانان می‌کوشند تا آخرین پیوندهای وابستگی خود را از والدین یا نسل بالغ

بگسلند و اغلب در این راه به گردن‌کشی و طغیان‌گری می‌پردازند (اسپاک، ۱۳۶۴: ۲۵۹).

انسان‌ها به دلیل تنوعات جغرافیایی، تاریخی، مذهبی، زبانی و زمانی با یکدیگر متفاوت‌اند و هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که فاقد گسست باشد؛ همان‌طور که هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان با سنخیت کامل فکری و رفتارهای یکسان یافت. از جمله عواملی که در گسست نسل‌ها اثر گذارند، بلوغ، خودبیگانگی، گسست عاطفی، اشتغال روزافزون والدین، فن‌آوری و ارتباطات پیشرفته، ماهواره، کژکارکردی آموزش و پرورش، فقر فرهنگی، فقدان هویت اجتماعی، نفوذ فرهنگ بیگانه، ناتوانی از همدلی با نسل آینده و فقدان الزام معنوی و مانند آن هستند.

در ایران امروز می‌توان از سه نسل سخن گفت: نسلی که گروه سنی ۵۵ سال و بیشتر را شامل می‌شود (نسل قبل از انقلاب)؛ گروه سنی ۳۰-۵۴ سال (نسل انقلاب و جنگ) و گروه سنی ۲۹-۱۵ سال (نسل سوم). در تحقیقات پیمایش ملی که در سال ۱۳۸۲ صورت گرفت، درجهٔ اعتماد بین دولت و ملت، وفاداری به اجتماع ملی، مشارکت، تقویت هویت ملی، احساس برابری و... در کشور سنجیده شد. با بررسی این تحقیقات، به این نتیجه می‌رسیم که میزان وفاداری به اجتماع ملی و افتخار به ایرانی بودن در میان افراد بالای ۵۵ سال، سه برابر نسل سوم است که این میزان نیز با افزایش میزان تحصیلات در افراد نتیجهٔ معکوس دارد.

هفت) همسایگی قوم‌های هم‌زبان ایرانی با کشورهای همسایه: همانند کردها در همجواری با کردستان عراق و آذری‌ها در همجواری با آذربایجان و ترکیه و...

هشت) توسعهٔ ناموزون و نابرابری‌های منطقه‌ای: شرایط طبیعی و

جغرافیایی، شرایط جمعیتی، ساختار برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری‌ها و سیر و جهت سرمایه‌گذاری‌های بخش خصوصی، برای برخی از مناطق کشور توسعه اقتصادی و برای شماری دیگر از مناطق، عدم توسعه و فقر را به همراه دارد (سلیمی فر، ۱۳۷۶: ۱۷۲).

نُه توزیع ناعادلانه ثروت: نارسایی و ضعف در تولید و توزیع کالاهای اساسی جامعه، عدم رفع نیازهای اساسی مردم را به دنبال دارد.

ده) احساس کسر منزلت و حاکم بودن احساس محرومیت نسبی^۱ و کم توجهی (عنصر ناکامی)^۲ از جانب مرکز (پایین بودن میزان قرینگی روابط اجتماعی به دلیل عدم توزیع مناسب منزلت اجتماعی و احساس محرومیت اجتماعی): اگر نفوذ بخش مرکزی در کانون‌های قدرت به توزیع نابرابر شاخص‌های توسعه و رفاه اجتماعی در پهنه سرزمین منجر گردد، احساس عقب ماندگی در اقوام پیرامونی زمینه را برای نوعی واگرایی فراهم می‌آورد. در این باره «لیپست» معتقد است که انسان‌ها پس از برآورده شدن نیازهای اولیه، به دنبال رفع نیازهای ثانویه و دستیابی به سطوح بالاتری از قدرت، منزلت و حیثیت هستند؛ که ناکامی در این امور خود انسجام‌زدا است.

۱. محرومیت نسبی (Relative Deprivation) در چارچوب ناکامی‌های اجتماعی پدید می‌آید. از محرومیت در دو قالب «احساسی»، که معطوف به برداشت‌ها، ذهنیت‌ها، تصورات و احساسات یک اجتماع است و محرومیت «نسبی» معطوف به مقایسه میان خود و دیگران، خود امروز با دیروز، انتظارات ارزشی با توانایی‌های ارزشی، و توقعات و انتظارات با ارضای عملی آنهاست، یاد می‌کنند.

۲. عنصر ناکامی در دستیابی به ثروت، قدرت یا رفع نیازهای اساسی چون پوشاک، مسکن و غذا که موجب پرخاشگری و انتقال آن به سطح اجتماعی و در نهایت موجب خشونت می‌شود.

«اسملسر»^۱ و «ابرس چال»^۲ و شماری دیگر از پژوهشگران درباره نقش محرومیت در ایجاد جنبش‌های اعتراضی این‌گونه می‌نویسند: «محرومیت‌های عینی اقتصادی، سیاسی یا اجتماعی که از شرایط ساختی منتج شده است، در نهایت به آگاهی از احساس محرومیت می‌انجامد و در نوعی ایدئولوژی متبلور می‌شوند» (شرمن و وود، ۱۳۶۹: ۱۷۱).

بر اساس تحقیقات پیمایش ملی سال ۱۳۸۲، داده‌های جدول در خصوص نگرش اقوام نسبت به برخورد یکسان حکومت در برابر همه اقوام کشور به شرح زیر است:

داده‌های جدول نشان دهنده دیدگاه‌های مختلف اقوام نسبت به عدالت قومی است. ۶۷/۳ درصد فارس‌ها معتقد به عدالت قومی از سوی حکومت‌اند؛ در حالی که ۳۴/۳ درصد کردها و ۲۴/۶ درصد آذری‌ها با ایده وجود عدالت قومی در ایران مخالف‌اند (پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش ایرانیان، جلد ۱).

مسئله احساس محرومیت نسبی اهمیت بسیار زیادی در حفظ انسجام دارد. به عنوان مثال، در هنگام رخداد بلایای طبیعی مانند سیل، زلزله، طوفان و... (مانند سیل در بلوچستان) اقلیت‌های قومی از اعتماد پایداری نسبت به دولت مرکزی برخوردارند و احساس انزوا، محرومیت و بی‌اعتنایی از جانب مرکز داشته‌اند؛ در صورتی که با مطالعه تاریخ بلوچستان این مسئله روشن است که مردم بلوچستان وفادارترین و ریشه‌دارترین اقوام ایرانی محسوب می‌گردند.

یازده) احساس ناامنی مالی، جانی، فکری و جمعی به خصوص در سطح

^۱. Smelser

^۲. Obers Chall

نخبگان

دوازده) پایین بودن میزان و شعاع اعتماد اجتماعی در جامعه بین مردم از یک‌سو، بین مردم و دولت از سوی دیگر (ضعف در جامعه‌پذیری): «آنتونی گیدنز» اعتماد را به عنوان اطمینان یا اتکا بر ماهیت یا خاصیت شخصی یا صحت گفته‌ای توصیف می‌کند. سه شکل عمده اعتماد عبارتند از «اعتماد بنیادی»^۱، «اعتماد بین شخصی»^۲ و «اعتماد عام»^۳. افزودن این نکات ضروری است ذکر این نکته که اعتماد عام یا تعمیم یافته به مثابه پدیده‌ای نسبتاً جدید که همراه با شکل‌گیری دولت‌های مدرن یا دولت-ملت مطرح می‌شود، و تنها به افرادی که با هم تعامل دارند و روابط چهره به چهره برقرار می‌سازند محدود نمی‌شود و حوزه‌ای از کسانی را که با ما تعامل دارند یا بالقوه می‌توانند تعامل داشته باشند در بر می‌گیرد؛ اعتماد تعمیم یافته مرزهای خانوادگی، همسایگی، محلی و قومی را در می‌نوردد و در سطح ملی گسترش می‌یابد. در نهایت این‌گونه اعتماد لازمه همکاری و مشارکت میلیون‌ها شهروندی است که جوامع پیچیده و مدرن امروزی را تشکیل می‌دهند (همان: ۱۰۹-۱۰۸).

اعتماد از الزامات انسجام است. اگر همه کارها را خودمان انجام دهیم، بسیاری از کارها انجام نخواهند شد؛ اما با تقسیم مسئولیت‌ها و وظایف، بر

۱. در سنن اولیه زندگی شکل می‌گیرد.

۲. Interpersonal که در روابط چهره به چهره خود را نشان می‌دهد، موانع ارتباطی را مرتفع می‌سازد و با کاستن از حالت دفاعی، بسیاری از تعاملات مؤثر را موجب می‌شود.

۳. اعتماد عام یا تعمیم یافته؛ که آن را می‌توان داشتن حس ظن نسبت به افراد جامعه جدای از تعلق آنها به گروه‌های قومی و قبیله‌ای تعریف کرد.

اساس توانمندی افراد، می‌توانیم همهٔ امور را به خوبی پیش ببریم. اعتماد دولت به همهٔ قومیت‌ها و مذاهب ساکن در کشور، احساس اعتماد متقابل قومیت‌ها و مذاهب مختلف را نسبت به حاکمیت موجب می‌شود. سیزده) عدم رعایت قوانین مکتوب و غیرمکتوب از سوی دولتمردان و ابزارگونگی قوانین؛

چهارده) کژ کارکردی آموزش و پرورش: آموزش و پرورش به مثابهٔ نهادی مشترک میان ملت و دولت، کارکردهایی نظیر پرورش و رشد فکری و شخصی، نوآوری و تغییر، جامعه‌پذیری، انتقال و گسترش فرهنگ و نیز انسجام اجتماعی را بر عهده دارد. کتاب‌های درسی بازنمای سیاست‌های فرهنگی، دینی، سیاسی، اجتماعی^۱، جامعه‌ی^۲ و جامعیتی^۳ هستند. در جوامع مبتنی بر خودکامگی حزبی، نظامی و شخصیتی، گرایش‌های فردپرستی، شخصیت ستایی و القا و تنفیذ زورمندانه در کتاب‌های درسی مانند ادبیات، تعلیمات مدنی، تاریخ و حتی جغرافیا انعکاس می‌یابد و تعاون و همبستگی اجباری را بدون توجه به تنوعات و تکثرات فرهنگی، باورهای قومی، بومی، گروهی و فردی، بر همگان -اعم از زن و مرد- تحمیل می‌کند؛ حتی تفاوت‌های جنسیتی، سنی و شغلی نیز نادیده گرفته می‌شوند.

در نظام‌های مردم‌سالار، با فرض اینکه قدرت در تبلور انتزاعی ارادهٔ

۱. خانوادگی، شبکهٔ خویشاوندی، ایلی - قومی.

۲. حوزهٔ عمومی.

۳. حوزهٔ دولت (ملت و حوزه‌های کلان دینی - زبانی - نژادی).

آحاد ملت تجلی می‌یابد، آموزش و پرورش (به طور کلی) و آموزش متوسطه و عالی (به ویژه) نه تنها پیش شرط تکوین دموکراسی فرض می‌شوند، بلکه عنصر تعیین‌کننده‌ای در اجرا و تداوم آن به حساب می‌آیند. دموکراسی جامع و همه جانبه تنها به فراخوانی برای انتخاب رئیس جمهور یا گروه‌هایی از نمایندگان وابسته به احزاب و تشکلهای بسنده نمی‌کند، بلکه با مشارکت و حضور فعال در انواع ابعاد تصمیم‌گیری و مدیریت امور عامه و نظارت بر اعمال دولتمردان و حساب‌خواهی از نمایندگان خود در ضمن انجام وظیفه قانون‌گذاری مبتنی است.

«دکتر داور شیخاوندی» در بررسی کتاب‌های درسی ابتدایی و راهنمایی به نکات بسیار مهمی اشاره می‌کند. وی اذعان دارد که نویسندگان کتاب‌های درسی، اقوام حاشیه‌ای را نادیده گرفته‌اند و در نتیجه، نه در تصویر، نه در توصیف، نه در جغرافیای انسانی ایران، نه در تاریخ و نه در تعلیمات مدنی، به صراحت به اقوام ایرانی اشاره نمی‌کنند. غافل از اینکه با نادیده انگاشتن اقوام در کتاب‌های درسی، هستی عینی و عملی آنان را در شرق، غرب، شمال و جنوب ایران نمی‌توانند انکار بکنند. وی در ادامه به آثار باقی‌مانده و منفی از این نگاه اشاره می‌کند: «کمترین نتیجه این سهل‌انگاری یا سهوانگاری این می‌تواند باشد که بچه‌های دختر و پسر اقوام ایرانی گمان برند که فقط شهریان جزء ملت ایران هستند و اگر بخواهند آنان نیز عضوی از ملت به شمار آیند، باید از دیار قومی خود بکوچند (عکس‌های کوچ دفعات در کتاب‌ها تکرار شده است) و از لباس قومی خود در آیند، تا شاید افتخار نشانده شدن در کتاب‌های درسی [را] بیابند، تا دیگر خود را در غریبه‌ای در غربت کتاب‌ها نینگارند» (شیخاوندی، بازتاب هویت اقوام ایرانی در کتاب‌های درسی).

آموزش و پرورش، به مثابه یک نهاد رسمی، توانایی ایجاد این امر را دارد که نقش بسیار اساسی در پرورش روحیه جمعی، هویت ملی و حس

میهن پرستی افراد داشته باشد؛ چرا که این نهاد می‌تواند از زمان ورود فرد به حوزه جامعه بر جامعه‌پذیری و نگاه او تأثیر بسزا داشته باشد. قاعدتاً وظیفه این نهاد در کشورهایی که با تنوع قومی و مذهبی مواجه هستند، بسیار دشوارتر و سنگین‌تر می‌نماید؛ چرا که میزان حساسیت در آنجا افزون‌تر است. **پانزده) کژ کارکردی صدا و سیما:** صدا و سیما، رسانه‌ای ملی است و یکی از موضوعات مطرح در رسانه‌ها، بررسی مسئله بازنمایی اقوام و اقلیت‌هاست. پرسش و مسئله بسیار مهم در کشورهایی که با تنوع فرهنگی و قومی به سر می‌برند، نوع مواجهه با قومیت‌ها در آن جامعه است. برای رسانه، لقب ملی نشانگر گستره نفوذ و حساسیت آن است؛ حال این اهمیت دارد که رسانه ملی چه نقشی را می‌تواند بر عهده داشته باشد و سرباز زدن از چه نقش‌ها و مسئولیت‌هایی موجب ایجاد تنش، احساس سرخوردگی و تحقیر در اقوام می‌شود.

نقش رسانه‌ها و به‌خصوص رسانه ملی، در فراگیر شدن یک گفتمان در سطح کشور بسیار مهم است؛ تا جایی که با بهره‌گیری از پتانسیل خود می‌تواند در راه فراگیر و استراتژیک شدن گفتمان راهبردی اتحاد ملی گام مهمی بردارد. تعامل اقوام و مذاهب گوناگون، راهبردی زیربنایی در اداره جامعه و نیز ضرورتی انکارناپذیر در رسیدن به انسجام بیشتر جامعه است. در اینجا به نکاتی اشاره می‌شود که هر چند دردناک اما واقعی است! و در صورت نادیده انگاشتن آن با تبعات سنگینی مواجه خواهیم شد. با بررسی در بین سریال‌های پخش شده از رسانه ملی به نکاتی چند برمی‌خوریم:

نقش قومیت‌ها با تکیه بر لهجه، آداب و رسوم، و پوشش به نقشی بدون منطق و مضحک کاسته و ظرفیت‌های سیاسی، فرهنگی و تاریخی آن قومیت‌ها به فراموشی سپرده شده است. اصل ۳ مربوط به آگهی‌های

تبلیغاتی، اشاره به این امر دارد که در آگهی‌های رادیویی و تلویزیونی باید به ادیان رسمی کشور، آداب، رسوم، قومیت‌ها، لهجه‌ها و گویش‌های مختلف به دیدهٔ احترام نگریسته شود. آیا این اصل یا موارد مشابه آن در عمل اجرا می‌شود؟ نقش صداوسیما در کشورهای با تنوع فرهنگی، بسیار سنگین است و می‌بایست نقش دوسویه‌ای در رابطه با فرهنگ و مردم ایفا کند. صدا و سیما می‌بایست مروج و احیاگر فرهنگ ملی و تقویت‌کنندهٔ زبان‌های ایرانی در کنار زبان فارسی باشد».

اگر رسانه‌های جمعی بتوانند به درجات متفاوت نمایندهٔ تمام اجزای جامعه باشند و فرهنگ همهٔ آنها را در برنامه‌های خودشان انعکاس دهند، از طریق نوعی گفتمان می‌توانند احساس حذف‌شدگی، گوشه‌نشینی، انزوای طلبی و عدم مشارکت را در بین اقلیت‌های قومی و مذهبی کاهش دهند و چه بسا از میان بردارند (منتظر قائم، ۱۳۷۹: ۲۷۰).

۲-۴-۱- علل و عوامل مقوم انسجام ملی

انسجام در طول تاریخ به رغم وجود مؤلفه‌های پایدار، مفهومی سیال داشته که دائماً در شرایط و دوره‌های زمانی مختلف اشکال خاصی به خود گرفته است.

یک ریشهٔ تاریخی مشترک و تداوم تاریخی: «رامسی مویر» نویسندهٔ انگلیسی در رابطه با وحدت تاریخی می‌نویسد: «بزرگ‌ترین عاملی که وجود آن برای ملت ضروری است، همانا داشتن تاریخ مشترک است. یاد ایام غلبه‌ها، سعادت، بدبختی و مظلومیت مشترک است که در زبان شعر و داستان با ذکر نام‌های بزرگان سرزمین اجدادی که روح ملت را در خود تمثیل کرده‌اند، گفته شده و هم بنای جاهایی که ظهورگاه وقایع ملی بوده‌اند خوانده می‌شود» (کاتبی، ۱۳۲۱: ۲۱).

دو) فرهنگ، فولکلور مشترک ملی؛

سه) دین و مذهب مشترک و خاستگاه الهی ادیان: پیش از ظهور آیین زرتشت، مغها نماینده مذهبی ایرانیان بودند و پس از ظهور زرتشت آیینی که عموم ایرانیان آن را پذیرفتند و سپس در زمان ساسانیان که اسلام ظهور کرد در تحکیم هویت ملی ایرانیان نقش به‌سزایی را ایفا نمود.

چهار) قهرمانان و مفاخر ملی؛

پنج) آرمان سیاسی مشترک؛

شش) ارزش و نمادهای ملی، آداب و رسوم مشترک؛

هفت) تهدیدات خارجی (در مقابل تهدیدات خارجی که تمامیت ارضی و امنیت ملی را هدف قرار دهند، می‌توان به همگرایی ملی کمک نمود) (حافظنیا، ۱۳۸۱): دفاع از تمامیت ارضی و سرحدات کشور بخشی از وظایف ذاتی همه حکومت‌هاست. وقتی گرداگرد سرزمین ملی، موزاییکی از اقوام گوناگون باشد، این امر اندکی دشوارتر خواهد بود. جنگ تحمیلی هشت ساله عراق علیه ایران نشان داد که در پرتو تعالیم عالیه دینی و انگیزه‌های مقدس وطن‌دوستانه، جوانان گرد و عرب خوزستانی با رشادت تمام از تمامیت ارضی کشور دفاع کردند؛ در این دفاع مقدس، لرها و ترکمن‌ها و آذری‌زبان‌ها و بلوچ‌ها همراهی و یاری و دوشادوش دیگر مردم از ایران دفاع نمودند.

هشت) وحدت در شناسنامه واحد: دارنده شناسنامه، ایرانی بودن شخص را احراز می‌نماید و حقوق و مزایای برابر در قبال دولت (پیش بینی شده در قانون اساسی - فصل سوم درباره حقوق ملت) ایجاد می‌کند.

نُه) پرچم و سرود جمهوری اسلامی، مظاهر تجلی نمادین یگانگی ملی:

ایران نیز مانند همه کشورهای پرچم را به عنوان نماد جمعی کلان سیاسی خود قرار داده^۱ و از سرود رسمی واحد نیز برخوردار است.

ده) پول واحد، عامل وحدت اقتصادی - فرهنگی؛

یازده) وحدت سرزمینی؛

دوازده) هم‌زبانی و هم‌خطی (شیخاوندی، ۱۳۸۰): خلق و خوی یک ملت بر زبان آن ملت تأثیر می‌گذارد؛ از سوی دیگر، زبان تا اندازه زیادی ملت را می‌سازد. زبان فارسی و خط مشترک از دیگر عناصر انسجام بخش برای ایران بوده و همچنان خواهد بود.

۱. اصل هیجدهم قانون اساسی: پرچم ایران به رنگ‌های سبز و سفید و قرمز با علامت ویژه جمهوری اسلامی و شعار الله اکبر است.

فصل سوم

سیاست‌های فرهنگی

۱- کلیات

به طور کلی، سیاست اجتماعی می‌تواند یک جمعیت نامتجانس را به سوی یکی از این دو مسیر سوق دهد: همگرایی گروه‌های متفاوت در قالب یک واحد اجتماعی متجانس‌تر یا حفظ اختلافات گروهی در چارچوب شهروندی مشترک. هر یک از این دو راه بدیل سیاست‌های دولت در راستای مخالفت یا حمایت از توزیع نابرابری منابع بین گروه‌های قومی بوده و تا حدودی محتوا و گستره تعاملات بین قومی را تنظیم می‌کند. از حیث تاریخی، جوامع اندکی بر سیاست‌های قومی خود استوار مانده‌اند؛ آنان در عوض، بین ترویج و گسترش دامنه جذب گروه‌های قومی منفرد و مجزا در قالب جریان کلی اجتماعی از یک طرف و حراست از مرزهای قومی از طرف دیگر، در حال نوسان بوده‌اند. به همین ترتیب، سیاست‌های مربوط به توزیع منابع اقتصادی و سیاسی، از یک سو بین اتخاذ تدابیری برای تحقق برابری قومی و از سوی دیگر، اقداماتی با هدف حفظ نابرابری گروهی در حال نوسان‌اند (مارجر، ۱۳۷۵: ۲۲۸).

«آنتونی گیدنز» سه الگو را به مثابه الگوهای مشخص‌کننده تحول روابط قومی در آمریکا به شرح زیر مطرح کرده است:

اول) الگوی همانندگری: در این الگو، اقلیت‌ها عادات و رسوم اولیه خود را رها نمی‌کنند و رفتارشان را در قالب همان ارزش‌ها و هنجارها شکل می‌دهند. نسل‌های مهاجران با فشارهایی در جهت همانند شدن با این شیوه روبه‌رو شده و فرزندان‌شان به طور کلی آمریکایی شده‌اند؛ دوم) الگوی درهم آمیزی: در این الگو به جای اینکه سنت‌های مهاجران و

اقلیت‌ها در ارزش‌های مسلط جمعیتی که از قبل وجود داشته محو شود، همه با هم آمیخته می‌شوند و الگوهای جدیدی را تشکیل می‌دهند؛

سوم) الگوی تکثرگرایی فرهنگی: در این الگو، دولت یا فرهنگ مرکزی، خرده فرهنگ‌ها و اقلیت‌ها را به رسمیت می‌شناسد (گیدنز، ۱۳۸۰: ۲۹۱).

تقسیم‌بندی‌های دیگری که از آن می‌توان برای حل و برنامه‌ریزی مسائل قومی و چند فرهنگی نام برد و به تفسیر آن پرداخت، الگوهای کثرت‌گرایانه یا فدرالی با گرایش‌های متفاوت و متنوع است. در مجموع، می‌توان این الگوها را به شکل زیر تقسیم‌بندی کرد:

الف) الگوهای همگون‌ساز؛
ب) الگوهای تکثر و تنوع؛ که در شکل متعادل، الگوهای تکثر و تنوع به سمت شناسایی یا وحدت نسبی، و در شکل افراطی به سمت تجزیه طلبی، استقلال و فدرالیسم سوق دارند. از این منظر، سیاست‌های قومی دارای مراحل، اجزا و ارکانی است که به هنگام طراحی باید رعایت و اعمال گردد. این اجزا، ارکان و مراحل عبارتند از:

- هدف‌گذاری: مرحله‌ای است که نتایج سیاست‌ها، برنامه‌ها و راهبردها به آن منتهی می‌شود.
- سیاست‌ها: شامل مجموعه رویکردها، رفتارها و اقدامات است.
- برنامه‌ها: راهبردها، راهکارها و مجموعه اقداماتی که ماهیت و محتوای سیاست‌ها را از حوزه انتزاعی عینیت بخشیده و از قوه به فعل تبدیل می‌کند.

- ابزار و وسایل: مجموعه امکانات مادی و معنوی و ظرفیت‌های بالقوه و بالفعلی که برای تحقق سیاست‌ها و برنامه‌ها به کار گرفته می‌شوند.
- روش‌ها: شیوه و مکانیسم‌هایی که متناسب با نوع سیاست‌ها و برنامه‌ها، نوع ابزار و وسایل مورد نیاز برای آنان را تعیین می‌سازند.

با این توضیحات، سیاست‌های قومی را می‌توان مجموعه‌ای از اهداف، راهبردها، رویکردها، برنامه‌ها، اقدامات، روش‌ها، ابزارها و وسایلی تعریف نمود که از سوی حکومت‌ها برای مدیریت مؤثر و کارآمد و اداره جامعه در حوزه‌های کلان سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی طراحی، پیگیری و اجرا می‌شود (صالحی امیری، پیشین: ۲۲۲-۲۲۱).

۲- همگون‌سازی، همانند سازی^۱

این مفهوم در مورد فرایندی به کار می‌رود که با آن تفاوت‌های قومی و نژادی میان گروه‌ها ناپدید می‌شود. سیاست مزبور رویه معمول تعدادی از دولت‌ها در قبال خواسته‌های اقلیت‌ها است؛ سیاستی که از اقلیت‌ها می‌خواهد آداب و سنن و باورهای اخلاقی خاص خود را کنار بگذارند و فرهنگ عمومی و مرکزی را بپذیرند. در واقع، همگونی فرهنگی عبارت است از نوعی انفعال و استحال که در این دیدگاه بر یکپارچه شدن فرهنگی و کاهش تنوع فرهنگی تأکید می‌کند.

از دیدگاه «ارنست بارت»^۲ و «دونالد نوئل»^۳، سیاست‌های همگون‌ساز

^۱. Assimilation

^۲. Ernest A. T. Barth

^۳. Donald L. Noel

به مثابه هدف منسجم‌ساز هستند که جوامع چند قومی به سوی آن حرکت می‌کنند و سیاست‌های دولت و ایدئولوژی‌ها بر اساس آن شکل می‌گیرند. اینان هدف سیاست همگون‌سازی را به منزله ترکیب زیست شناختی، فرهنگی، اجتماعی و روانی گروه‌های متمایز و منفرد به منظور ایجاد یک جامعه بدون تفاوت‌های قومی می‌دانند (Barth & Noel, 1972: 336).

«مارجر» هدف سیاست‌های همگون‌ساز را کاهش اختلافات فرهنگی و ساختاری در بین گروه‌های قومی گوناگون می‌داند. وی بر این باور است که بر پایه این سیاست، قومیت تأثیری در توزیع ثروت و قدرت جامعه ندارد، کلیه اعضای جامعه قومی به عنوان شهروند از حقوق مساوی برخوردارند و عضویت آنها در گروه‌های قومی، تأثیری در حقوق شهروندی آنها ندارد.

همگون‌سازی، در اشکال گوناگون دولت-ملت‌سازی، در اکثر کشورهای جهان به وسیله نخبگان فکری و دولت‌ها دنبال شده است؛ فرض آنان بر این بوده که می‌توان هویت جمعی انسان‌ها را به راحتی تغییر و آنها را در یک چارچوب جدید هویتی قرار داد. ایده مزبور بعد از جنگ جهانی دوم تا به امروز از سوی دولتمردانی که منافع دولت ملی را نسبت به هر عنصر دیگری ارجح می‌دانند، گسترش فراوانی یافته است.

در فرایند توسعه (نه در دولت - ملت‌سازی آمرانه و نه در اعمال سیاست همگون‌سازی فرهنگی و قومی) تعلقات قومی استحاله و منسوخ نمی‌شود، بلکه همچون بذری در دل خاک در انتظار شرایط مناسب به سر می‌برد تا سر بر آورد، رشد کند و تناور گردد (مقصودی، ۱۳۸۰: ۲۶۳).

اغلب میان دو نوع «همگونی جذب شده»^۱ و «همگونی ذوب شده»^۲ تمایز قائل می‌شوند: در همگونی جذب شده، اعضای گروه اقلیت (قومی، نژادی و غیره) خود را با شیوه‌های زندگی گروه مسلط وفق می‌دهند (Gordon, 1987). به عقیده «گوردن»، این نوع همگونی حداقل در هفت سطح صورت می‌گیرد. به کلامی واضح‌تر یک گروه قومی و نژادی زمانی که از همه این سطوح عبور کرده باشد، جذب شیوه‌های زندگی گروه مسلط می‌شود:

اول) گروه از فرهنگ خود، در راستای فرهنگ مسلط، دست بکشد (زبان، لباس، غذا، مذهب و غیره)^۳؛ این عمل را همگونی فرهنگی می‌نامند.
دوم) گروه وارد شبکه‌ها و نهادهای اجتماعی گروه مسلط شود (همگونی ساختاری)^۴.
سوم) اعضای گروه اقلیت از طریق ازدواج با اعضای گروه مسلط به زاد و ولد بپردازند (همگونی ازدواجی یا زناشویانه)^۵.
چهارم) گروه هویت خود را از طریق ویژگی‌های فرهنگی گروه مسلط کسب کند (همگونی هویت شناختی)^۶.

1. Absorption Assimilation

2. Melting Assimilation

۳. در اسپانیای فرانکو حتی صحبت کردن با تلفن به زبان‌های محلی ممنوع بود و سنگ قبرها هم نباید به زبان محلی نوشته می‌شد؛ یا در بلغارستان ۱۹۸۴ منع استفاده از زبان ترکی، منع پوشیدن لباس ترکی و حتی انتخاب نام ترکی و غیره برای اقلیت‌های مسلمان ترک و اسلاو به کار می‌رفت.

4. Structural Assimilation

5. Marital Assimilation

6. Identification Assimilation

پنجم) گروه هیچ برخورد متعصبانه‌ای با اعضای گروه مسلط نداشته باشد (همگونی ایستاری - بینشی).

ششم) گروه هیچ برخورد تبعیض گرایانه‌ای با اعضای گروه مسلط نداشته باشد (همگونی مدنی).

هفتم) گروه هیچ ناسازگاری و کشاکشی با ارزش‌های گروه مسلط نداشته باشد (همگونی رفتاری).

در همگونی ذوب شده، گروه‌های درگیر (اقلیت و مسلط) بسیاری از رفتارها و ارزش‌های یکدیگر را می‌پذیرند. این داد و ستد فرهنگی باعث به وجود آمدن سیستم فرهنگی جدیدی می‌شود که ترکیبی از رفتارها، هنجارها و ارزش‌های گوناگون است. همگونی ذوب شده زمانی کامل می‌شود که شمار کثیری از اعضای گروه‌های درگیر، با اعضای دیگر ازدواج و زاد و ولد کنند و هویت خود را از طریق ارزش‌های فرهنگی یکدیگر کسب نمایند. ایالات متحده (سنت دیرینه «دیگ ذوب»^۱ در ایالات متحده آمریکا اشاره به همین امر دارد) از معدود کشورهایی است که می‌توان همگونی ذوب شده را در آن مشاهده کرد (عضدانلو، پیشین: ۶۷۸-۶۷۶).

برخی از صاحب‌نظران، سیاست‌های همگون‌سازی اجباری را وسیله‌ای برای محو اقلیت‌ها می‌دانند و به دلایل زیر اشاره می‌کنند:

الف) با قبول همگون‌سازی، تبعیض و ستم اقلیت‌ها رفع نخواهد شد و این امید توهمی بیش نیست؛ مانند عده‌ای از یهودیان آلمان که سعی داشتند با قطع وابستگی از دولت یهود در جامعه آلمان ادغام شوند، که این امر نتوانست از خشونت دولت نازی بر آنها بکاهد؛

^۱. Melting Pot

ب) همگون‌سازی مردود است؛ زیرا هر ملتی حق حیات و پایداری داد؛
ج) همگون‌سازی همواره قابل اجرا نیست؛ زیرا پاره‌ای از اقلیت‌ها شدیداً با آن مخالفت می‌کنند و اقدام‌های همگون‌سازی در بیشتر مواقع، سبب بالا بردن آگاهی جمعی افراد گروه‌های اقلیتی شده و آنها را وادار می‌کند تا به هر قیمتی که شده هویت خود را محفوظ نگاه دارند (خوبروی پاک، ۱۳۸۰: ۱۶۱).

برخی اندیشمندان مطالعات فرهنگی و قومی، انواع سیاست‌های همگون‌سازی را در دو جنبه «همگون‌سازی خشونت‌آمیز» که از روش‌های نسل‌کشی، جابه‌جایی، اخراج یا پاک‌سازی، تفکیک و... استفاده می‌شود و «همگون‌سازی منعطف» به روش درهم‌آمیزی فرهنگی و الگوی جدید فرهنگ‌ها، کاهش اختلافات فرهنگی و... تفکیک می‌کنند. روش نسل‌کشی توسط نازی‌های آلمان در جنگ جهانی دوم برای از بین بردن یهودیان به کار گرفته شد. نازی‌ها که برای برپا ساختن کلیت یک‌دست به نام خلق آلمان^۱ جامعیت خود را بر پایه نژاد برتر بنا نهاده بودند، آن بخش از جامعه آلمان؛ یعنی یهودی‌ها و کولی‌ها را که از نژاد برتر نبودند و درست به همین واسطه مشمول خلق آلمان نمی‌شدند، از جامعه کنار گذاردند تا بتوانند کلیت منسجم مورد نظر خود را شکل دهند. چنین عملکردی نزد جورجو آگامبن^۲ فیلسوف ایتالیایی و استاد فلسفه دانشگاه ورونا، «حذف ادغامی»^۳ خوانده می‌شود. حذف ادغامی به معنای عملکردی است که طی آن کسی یا چیزی همزمان با کنار گذاشته شدن و حذف از یک مجموعه، باز در همان مجموعه ادغام می‌شود؛

1. German Volk

2. Giorgio Agamben

3. Inclusive Exclusion

بدین گونه که ادغام شدنش از قضا با حذف شدنش از مجموعه یکی می‌شود. یهودی‌ها و کولی‌ها در کلیت جامعه آلمان جایی نداشتند و محل یکدستی و یکپارچگی جامعه شمرده می‌شدند (ریحان‌زاده، ۱۳۸۶).

همچنین می‌توان به دیگر اقلیت‌های در معرض نابودی مانند کارن‌ها در میانمار پس از کودتای ۱۹۶۲، توتسی‌ها در رواندا در اوایل دهه ۱۹۷۰، و تاملیل‌ها در سری‌لانکا در سال ۱۹۸۷ اشاره کرد (خوبروی‌پاک، پیشین: ۱۴۴). روش اصلاح خطوط مرزی بیشتر برای اقلیت‌های ملی به کار می‌رود که موطن اصلی آنان در کشور دیگری غیر از کشور محل اقامت‌شان باشد. این روش به منظور بازگرداندن این اقلیت‌ها به موطن اصلی‌شان اعمال می‌شود. اولین تصمیم‌گیری‌ها درباره اصلاح مرزهای اتحاد شوروی، آلمان و لهستان در کنفرانس یالتا (۱۹۴۵) و پوتسدام (۱۹۴۵) اتخاذ شد؛ به گونه‌ای که یکی از تصمیم‌های این دو کنفرانس اصلاح مرزها، توأم با جابه‌جایی یا اخراج اقلیت‌ها بود (همان: ۱۴۶). روش مزبور موجب وقایعی شد که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

- تغییر مرزهای لهستان به سوی غرب، دو میلیون نفر لهستانی را مجبور به اقامت در شوروی کرد.
- یک چهارم مردم مجارستان آواره شدند؛ تا آنجا که فقط دو میلیون نفر از این جمع مجبور به سکونت در رومانی بودند.
- جدایی پاکستان از هند منجر به ترک پنج میلیون نفر سیک و هندی ساکن ایالت پنجاب شد؛ ناحیه‌ای که قرار بود به پاکستان تعلق داشته باشد.
- پنج میلیون نفر مسلمان نیز از نواحی هند به ایالت پنجاب آمدند؛ نفرت و منازعه میان گروه‌های مذهبی در این منطقه چنان بود که در

انسجام ملی و تنوع فرهنگی ۱۴۷

نوامبر ۱۹۴۷ بین ۲۰۰ تا ۵۰۰ هزار نفر از مردم بی‌گناه و آواره کشته شدند.

- جدایی بنگلادش در سال ۱۹۷۱ باعث کشته شدن یک میلیون و دویست و پنجاه هزار تا سه میلیون نفر شد (همان: ۷-۱۴۶).

جابه‌جایی اقلیت‌ها به وسیلهٔ بیرون راندن اجباری (یک سویه)، معاوضه اختیاری یا (دو سویه) انتقال اجباری و یا ارادی (یک سویه) روش‌هایی هستند که گاهی اوقات دولت‌ها به عنوان راه‌حل نهایی بدان متوسل می‌شوند. در زیر به برخی از موارد تاریخی اشاره می‌شود:

یک) طبق عهدنامهٔ سال ۱۸۱۷ انگلیس و عثمانی مقرر شد ساکنان جزیرهٔ پارگا در جزایر ایونی که از سال ۱۹۰۸ به تصرف بریتانیا درآمده و سپس به عثمانی واگذار شده بود، در قبال دریافت غرامت، خانه و کاشانهٔ خود را ترک کنند؛

دو) برابر پروتکل شمارهٔ یک پیمان قسطنطنیه در سپتامبر ۱۹۱۳ میان بلغارستان و عثمانی، به دنبال جنگ‌های بالکان، ترتیب نقل و انتقال مردم محلی داده شد؛

سه) در عهدنامهٔ بلغارستان و یونان در ۲۷ دسامبر ۱۹۱۹ معاوضهٔ اختیاری متقابل اقلیت‌های دو کشور پیش بینی شد؛

چهار) عهدنامهٔ لوزان در سال ۱۹۲۳ میان ترکیه و یونان معاوضهٔ اجباری برقرار کرد که دو میلیون نفر را شامل می‌شد (همان: ۴۸-۱۴۷).

در نهایت، در موضوع بیرون راندن و اخراج اقلیت‌ها می‌توان به اخراج یهودیان از اسپانیا در سال ۱۴۹۲، اخراج مسلمانان ساکن جنوب فرانسه در سال ۱۶۰۹، اخراج اقلیت‌های آلمانی از مجارستان، لهستان و چکسلواکی در

پایان جنگ جهانی دوم و اخراج ترک‌های مقیم قبرس در ۱۹۷۵ اشاره کرد. در اغلب نظریه‌های سیاسی لیبرال نیز جانب‌داری از سیاست‌های همگون‌ساز مشاهده می‌شود. در انگلستان سده نوزدهم دو دیدگاه در قبال حقوق اقلیت‌ها وجود داشت: از یک سو لیبرال‌هایی همچون «جان استوارت میل» به دنبال هویت مشترک ملی‌ای بودند که به طور تنگاتنگ با یک سیاست عدم امتزاج نژادگرایانه نسبت به گروه‌های کوچک‌تر ملی گره خورده باشد؛ و در دیگر سو، لیبرال‌های بسیاری در اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم مانند «لرد اکتون»^۱ و «آلفرد زیمرن»^۲ بر این باور بودند که حقوق اقلیت‌ها بر پایه این باور است که آزادی فردی به صورتی تنگاتنگ به عضویت فرد در یک گروه ملی بستگی دارد و حقوق خاص در نظر گرفته شده برای هر گروه می‌تواند به طور برابر در مورد اکثریت و اقلیت به کار رود (Kymlicka, 1995: 52).

سرخوردگی از طرح حقوق اقلیت‌ها در جامعه بین‌الملل، جدایی‌طلبی نژادی در آمریکا و تجدید حیات قومی در میان گروه‌های مهاجر در ایالات متحده طی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ از این دست هستند. در نتیجه، نظریه‌پردازان لیبرال معاصر مباحث حقوق اقلیت‌ها را بر این مبنا که چنین حقوقی با وحدت سیاسی ناسازگار است نادیده گرفتند. «کملیکا» بر این باور است که بسیاری از لیبرال‌های معاصر این نظر را پیدا کرده‌اند که حقوق اقلیت‌ها ماهیتاً با اصول لیبرالی در تضاد است. در نتیجه، امروزه لیبرال‌ها تأکید می‌کنند که پایبندی لیبرالی به آزادی فردی از پذیرش حقوق دسته جمعی ممانعت می‌کند و پایبندی لیبرالی به حقوق جهان‌شمول، مانع

1. Lord Acton

2. Alfred Zimmern

پذیرش حقوق ویژه گروه‌هاست (Ibid: 68).

همگون‌سازی اغلب به معنی تلاش برای استحاله ارزش‌ها و شاخص‌های هویتی گروه‌های قومیتی در جریان اصلی ارزش‌ها و خصایصی که در انحصار یک گروه ملی می‌باشد تعریف شده است. با این حال، به عنوان مثال، ترک‌ها در ترکیه، علوی‌ها در سوریه، سنی‌ها در عراق، توتسی‌ها در رواندا و صرب‌ها در یوگسلاوی سابق؛ و سرانجام اینکه طبیعتاً اقلیت‌های قومی به مقاومت در برابر همگون‌سازی و ادغام در جریان اصلی فرهنگی تمایل ندارند و اغلب موجب ناآرامی‌های سیاسی و اجتماعی می‌شوند.

۳- سیاست‌های تنوع و تکثر

جهان‌گرایی^۱ از ابتدای اندیشه کلاسیک و آغاز مسیحیت، وجه غالب فرهنگ غرب بوده است. این قاعده کلی، در قالب پنداره وحدت و یگانگی نوع بشر، باور به اینکه تمام ابنای بشر خاستگاهی یکسان دارند و در پیشگاه خداوند یکسان‌اند بیان شده است. این پنداره در طول عصر روشنگری، غیردینی شد و مفاهیم مربوط به یکسانی ماهیت انسانی و حقوق جهانی بشر از دل آن بیرون آمد. در همین زمان، روش علمی در غرب به وجود آمد تا این انگاره را در نزد کاربران خود به وجود آورد که کلید راه‌یابی به دانش و شناختی جهان‌شمول را دریافته‌اند. به بیان دیگر، قاعده جهان‌روایی یکی از قدرتمندترین ابزارهای فرهنگ غرب و مفهومی در کانون خودباوری و توسعه تمدن غرب بوده است. با این همه، جنبش‌های اجتماعی و حرکت‌های فکری در غرب هستند که پذیرای جهان‌روایی نبوده و نسبیت‌گرایی را ترویج

می‌کرده‌اند. جدیدترین دیدگاه نسبیت‌گرایی که در غرب ظهور پیدا کرده، «چندفرهنگ‌گرایی» است که به عنوان یک مفهوم فکری و جنبشی سیاسی، بسیار بیش از اسلاف خود موفق بوده است. چند فرهنگ‌گرایی تأثیر بسزا بر فرهنگ بسیاری از کشورهای پیشرفته غرب داشته و گرچه قرائت‌های گوناگونی از آن ارائه شده است، اما بیشتر این قرائت‌ها بر این پایه استوار بوده که تمام فرهنگ‌ها برطبق معیار خود و با ملاک خود اصیل و معتبرند و هیچ فرهنگی حق ندارد باورها و ارزش‌های خود را بر دیگری تحمیل کند. بر این پایه است که برنامه سنتی جهان‌روایی غرب را نمی‌توان همچنان پی گرفت؛ چرا که جهان‌روایی روشنگری در این حالت به صورت یک فرض متکبرانه در می‌آید و مسیحیت نیز دیگر چیزی جز دینی در میان دین‌های دیگر و با اعتباری یکسان نخواهد بود (Mirdamadi, 2000).

نتیجه استدلال کسانی که الگوی همگون‌سازی را رد می‌کنند، این است که جوامع چند فرهنگی نیاز به حقوق شهروندی مبتنی بر تنوع و کثرت فرهنگی دارند. در بسیاری از کشورها نظیر کانادا، آمریکا، استرالیا، نیوزلند، بریتانیا، هلند، بلژیک، سوئیس و... الگوی همگون‌سازی و جذب شهروندان اکنون عملاً جای خود را به تنوع فرهنگی داده است (نش، ۱۳۸۲: ۲۱۹).

مفهوم تکثرگرایی^۱ اولین بار توسط «جی. اس. فرنیوال»^۲ ابداع شد. وی برای توضیح این مسئله، از جوامع برمه (میانمار) و اندونزی استفاده نمود. در این جوامع، افراد با پیشینه متفاوت قومی تنها در تماس اقتصادی با هم بودند و بازار همانند پازلی عمل می‌کرد که گروه‌های مختلف را مانند تکه‌های یک موزائیک کنار هم نگه می‌داشت (Cashmore & Banton, ۱۹۸۲).

1. Pluralism

2. J. S. Furnival

در سیاست تنوع، دولت مرکزی با شناسایی، مدارا و رواداری میان تنوعات فرهنگی و قومی گوناگون به ارتقاء، انسجام و وحدت ملی می‌اندیشد و به رعایت حقوق همه اقلیت‌های قومی در حفظ و پرورش شاخص‌های هویتی آنان نظیر زبان، سنت‌ها، هویت و... می‌کوشد. همچنین از تحمیل قوانین و مقررات مغایر با علایق فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی گروه‌های اقلیت اجتناب می‌کند.

به عقیده اندیشمندان حوزه تنوع فرهنگی، به رسمیت شناختن تفاوت‌های فرهنگی از طریق اعطای حقوق شهروندی چند قومی متمایز، به انسجام کامل جوامع کمک می‌کند؛ در حالی که الگوی همگون‌سازی و جذب موجب محرومیت کسانی که با فرهنگ مسلط انطباق ندارند می‌شود. به نظر «کمیلیکا»، بر خلاف آنچه نظریه‌پردازان همگون‌سازی از آن وحشت دارند، حقوق فرهنگی خاص به هیچ وجه به شقاق و گسیختگی جامعه منجر نمی‌شود، بلکه اقلیت‌ها را قادر می‌سازد تا به طور کامل در یک جامعه چند فرهنگی مشارکت نمایند. به علاوه، به ندرت اتفاق می‌افتد که گروه‌های اقلیت قومی اعمال محدودیت‌های درون‌گروهی و عدم برخورداری از قدرت قانونی و تحمیل هنجارهای فرهنگی بر اعضای‌شان را بپذیرند (نش، پیشین: ۲۲۲).

۴- تنوع فرهنگی

«هیچ فرهنگی با انحصارگرایی نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد».

مهاتما گاندی

در تعاریف، فرهنگ شامل دستاوردهای مادی و غیرمادی انسان‌ها است. به طور کلی، می‌توان گفت که فرهنگ مجموعه‌ای از سنن، عادات، آداب، عقاید، باورها و رفتارهای یک ملت است که به دو دسته مادی و غیرمادی تقسیم می‌شود از طریق آموختن منتقل می‌گردد.

به همان اندازه که هنر بخشی از فرهنگ است، زبان و سنت‌ها نیز به عنوان مؤلفه‌های فکری و غیرمادی فرهنگ به شمار می‌آیند. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این‌گونه تفاوت‌هاست که موجبات تنوع فرهنگی را پدید می‌آورند. در واقع، اگر گفته شود که «تنوع فرهنگی به تفاوت‌های گروهی در دستاوردهای مادی و غیر مادی دلالت دارد» سخنی گزاف نیست.

تنوع جوامع، یا در عوامل غیرمادی همانند دین ریشه دارد یا دارای ریشه مادی مانند رنگ پوست است. برخی از محققان علل گوناگونی و تنوع قومی را همین جنبه از فرهنگ می‌دانند. در بسیاری از مواقع، عنصر غیرمادی فرهنگ؛ یعنی زبان و دین، بیش از دیگر عناصر در تنوع فرهنگی مؤثرند. «کمیلیکا» دو نوع تنوع فرهنگی «تنوع ملی» و «تنوع قومی» را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد.

گروه قومی مجموعه‌ای با خصوصیات فرهنگی خاص خود است. یک گروه قومی شامل مردمی است که دارای جنبه‌های مشترک فرهنگی، تاریخی یا در مواردی جسمانی بوده، نسبت به یکدیگر احساس وابستگی می‌کنند و در عین حال خود را از گروه‌های دیگر جدا و متمایز می‌دانند. بنیادی‌ترین

وجه تمایز گروه‌های قومی از یکدیگر، فرهنگ خاص آنهاست. بنابراین اساسی‌ترین مؤلفه‌های تنوع عبارتند از فرهنگ، دین و نژاد. فرهنگ و دین دو مؤلفه غیرمادی هویت‌اند و نژاد نیز وجه مادی و عینی هویت به شمار می‌آید. بنابراین جامعه‌ای که ساکنان آن از نظر این عناصر به گروه‌های گوناگونی قابل تقسیم باشند، از نظر فرهنگی متنوع است.

«شارما»^۱ نویسنده، نقاش و دبیر هنری هندی‌تبار، تنوع فرهنگی را این‌گونه توصیف می‌کند: «فرهنگ‌ها در هر زمان و جغرافیای خاص اشکال گوناگونی به خود می‌گیرند. این تنوع فرهنگی در قالب هویت‌های گروهی و جمعی جلوه‌گر می‌شود. به‌عنوان منبع غنی تبادل فرهنگ، خلاقیت و نوآوری، تنوع فرهنگی برای انسانیت به همان اندازه تنوع زیستی برای محیط زیست مهم است. به همین خاطر، تنوع فرهنگی را باید میراث مشترک انسانیت تلقی کرد و برای نسل امروز و فردا از آن محافظت نمود».

عوامل تنوع فرهنگی متعدد است. بخش قابل توجهی از این تنوع حاصل مهاجرت‌های پردامنه‌ای است که به ویژه در نیمه قرن بیستم باعث شکل‌گیری شماری از اقلیت‌های فرهنگی شد. در این دوران بسیاری از مهاجران به امید یافتن شرایط بهتر برای زندگی، وطن خویش را ترک نموده‌اند. علت دیگر مهاجرت را می‌توان وجود ظلم و ستم نظام یافته کشورهای جهان سوم دانست.

سرانجام اینکه جوامع فرهنگی به لحاظ جغرافیایی پراکنده هستند، ولی اشتراکات فکری و تجلیات فرهنگی، آنان را به یکدیگر پیوند می‌دهد (حسینی بهشتی، ۱۳۷۹).

تنوع می‌تواند به اشکال گوناگونی ظاهر شود. اقسام تنوع را می‌توان تشریح و به‌صورت انواع اقلیت‌ها ترسیم کرد:

۱-۴- تنوع دینی - مذهبی

از آنجا که دولت‌های ملی، تشکیلات و واحدهای سیاسی نوظهوری هستند و پس از پیدایش ادیان شکل گرفته‌اند، در هر واحد سیاسی (دولت ملی) ادیان گوناگونی سکونت دارند. دین از چند طریق باعث تنوع قومی می‌شود:

۱-۱-۴- از طریق نوآوری دینی؛

۲-۱-۴- بدعت یعنی انشعاب در یک دین؛

۳-۱-۴- مهاجرت یا هجوم پیروان یک دین به قلمرو دین دیگر، که ممکن است منجر به همزیستی بین پیروان دو دین شود یا در صورت پیروزی، قوم مهاجم دین خود را به قوم شکست خورده تحمیل و دین آنها را نابود کند (بهاروند، ۱۳۸۴: ۲۹).

دولت‌ها در برابر تنوع دینی رهیافت‌های گوناگونی داشته‌اند. برخی کشورها تنوع دینی را امری طبیعی قلمداد کرده و حقوق شهروندان را از هر دین و مذهبی که باشند محترم می‌شمارند و در آن کشورها با پیروان دیگر ادیان و مذاهب با گذشت و رواداری برخورد می‌کنند (خوبروی‌پاک، پیشین: ۷۸). در اصل ۱۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به این مسئله به وضوح پرداخته شده است.

اصل ۱۲ قانون اساسی

«دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری است و این اصل الی‌الابد غیر قابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی،

مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل هستند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بر طبق آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب».

اصل ۱۳ قانون اساسی:

«ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند».

در اصل ۱۴ از مسلمانان ایرانی خواسته شده تا با مدارا و رواداری در کنار غیرمسلمانان زندگی کنند.

«به حکم آیه شریفه «لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم ینکحوکم من دینارکم ان تبروههم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین»، دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظفاند نسبت به افراد غیر مسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند».

برخی کشورها، اقلیت‌های دینی را تحت شرایط خاصی پذیرا هستند یا قوانین تبعیض‌آمیزی درباره اقلیت‌های مذهبی به کار می‌برند. اینان به صورت قانونی یا عرفی، عرصه را بر اقلیت‌ها تنگ نموده، حقوق آنها را تضییع می‌کنند؛ به عنوان نمونه، وضعیت کنونی مسلمانان در انگلستان و فرانسه یا وضعیت شیعیان در عراق در دوران گذشته. در کنار این دو دسته، کشورهایی

هستند که به تعلقات مذهبی اهمیت نمی‌دهند و نسبت به عقاید دینی ساکنان کشور بی‌تفاوتند.

۲-۴- تنوع زبانی

به کار بردن زبان و لهجه‌های قومی و محلی، یکی از متداول‌ترین خواست‌های اقلیت‌هاست و در اغلب کشورهای دنیا - اعم از پیشرفته و غیرپیشرفته - چنین درخواست‌هایی وجود دارد (همان: ۷۹). گروهی که به زبانی غیر از زبان اکثریت مردم یک کشور سخن می‌گویند، اقلیت زبانی نامیده می‌شوند. وحدت زبان در یک کشور، تحت تسلط گرفتن فضای ارتباطی به وسیله یک زبان و به زیان دیگر زبان‌هاست که سلطه آن با استفاده از نفوذ و اشباع فرهنگی به وجود خواهد آمد. دولت نیز این زبان را وسیله‌ای برای ارتباط یا عامل وحدت گروه‌های گوناگون می‌داند و نه عامل شناسایی هویت فردی و گروهی.

جلال آل احمد در کتاب «خدمت و خیانت روشنفکران» در ارتباط با چند زبانی مردم ایران می‌نویسد: «با توجه به اینکه ملت‌های چند زبانه در روزگار ما اندک نیست و نیز با توجه به اینکه در ایجاد وحدت ملی مردم یک ناحیه جغرافیایی، عوامل مذهب، تاریخ، آداب، شرایط اقلیت‌ها و بسیاری عوامل دیگر نیز مطرح است، به هر صورت وحشتی نیست اگر آذربایجانیان را در به کار بردن ترکی آزاد و مختار بگذاریم» (آل احمد، ۱۳۷۹: ۱۰۵).

در اصل ۱۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ضمن به رسمیت شناختن تنوع فرهنگی در کشور بر امکان استفاده از زبان‌های محلی و قومی در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات خرده فرهنگ‌ها در مدارس، در کنار زبان فارسی، تأکید و تصریح شده است:

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

اقلیت‌های زبانی برخلاف اقلیت‌های ملی که خواست‌های سیاسی مشخص دارند، تنها خواستار به کار بردن زبان و حفظ فرهنگ خود هستند. به نظر «نوام چامسکی»، زبان‌شناس و منتقد آمریکایی، با توجه به ساختار جوامع امروزی که عمدتاً چند زبانی‌اند، زندگی زبان‌ها در کنار یکدیگر به نوعی به غنای فرهنگی جامعه یاری می‌رساند و در تولید فرهنگ و ادبیات و پر بار شدن محیط هنری، علمی و فرهنگی جامعه نقش بازی می‌کند. زبان‌ها به طور طبیعی نیازهای خود را از یکدیگر برطرف می‌کنند و با وام‌گیری‌ها خود را با ملزومات جهان مدرن هماهنگ می‌سازند؛ به گونه‌ای که واژه‌های جدید ساخته می‌شوند و زبان‌ها خود را با عینیات جامعه همراه می‌نمایند. از این طریق، بر هم پیوندی‌های صاحبان زبان‌ها و گویش‌ها افزوده می‌شود، هویت ملی در برگیرندهٔ موزائیک غنی جامعهٔ چند زبانی واقع می‌گردد، بر اوراق تمدن بشری و فرهنگ انسانی افزوده می‌شود و صلح و همزیستی جای خشونت و تقابل را می‌گیرد.

مؤسسات، تشکیلات غیردولتی و امضاکنندگان «بیانیهٔ جهانی حقوق زبانی»، در بارسلونا گردهم آمده و با هدف اینکه مباحث اساسی زیرین لحاظ شود، از ۶ تا ۹ ژوئن سال ۱۹۹۶ تشکیل جلسه دادند و در نهایت اعلامیهٔ جهانی حقوق زبانی (پیوست شمارهٔ یک) به تصویب رسید.

الف) از دیدگاه سیاسی، هدف، طراحی روشی برای سازماندهی تکثر و تنوع زبانی به گونه‌ای [است] که به مشارکت مؤثر جمعیت‌های زبانی

در این مدل توسعه جدید اجازه دهد.

ب) از دیدگاه فرهنگی، هدف، تأمین و ایجاد محیط ارتباطات جهانی سازگار با مشارکت برابر همهٔ خلق‌ها، جمعیت‌های زبانی و افراد در روند توسعه [است].

ج) از دیدگاه اقتصادی، هدف، تشویق پایدار توسعه بر پایهٔ مشارکت همه و بر اساس احترام به تعادل محیط زیست جوامع و برقراری روابط برابر بین همه زبان‌ها و فرهنگ‌ها [است] (اعلامیهٔ جهانی حقوق زبانی، بارسلونا، ۱۹۹۶).

۳-۴- تنوع قومی

دانش زیست‌شناسی ثابت کرده است که عاملی به نام نژاد وجود ندارد، جز اینکه به دلیل وراثت برخی ویژگی‌های جسمی و روانی از فردی به فرد دیگر منتقل می‌شود. لذا هر ملتی، طی سده‌ها، ویژگی‌هایی را کسب می‌کند که ممکن است در ملت‌های دیگر نیز وجود داشته باشد، اما انتساب نژادی امری صرفاً ذهنی است....

گرچه مفهوم نژاد از لحاظ علمی مردود است، اما هزاران منش اکتسابی و مشترک میان گروه‌های بشری وجود دارد که به گونه‌های مختلف از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد؛ مانند باورها، روش زندگی، آیین‌ها و غیره که مجموعهٔ این منش‌های مشترک را می‌توان «قوم- فرهنگی» نامید و به وسیلهٔ این منش‌هاست که می‌توان قومی را از قوم دیگر تشخیص داد (خوبروی‌پاک، پیشین: ۸۶-۸۵).

قوم و قومیت معطوف به ویژگی‌های فرهنگی یک مجموعهٔ جمعیتی است؛ به طوری که اکثر کشورهای جهان از تنوع قومی برخوردارند و باور به

تفاوت نژادها و ملت‌های گوناگون به‌ویژه در کشورهای جهان سوم وجود داشته و معمولاً از انگیزه‌های نژادی- قومی برای بسیج افراد، طرد دیگران و تسهیل مدیریت بهره‌ فراوانی برده می‌شود.

عوامل مؤثر در تنوع قومی همان عواملی هستند که سبب مرزبندی آنهاست. این عوامل یا عناصر فرهنگی عبارتند از: نام، زبان، دین، آداب و رسوم، موسیقی و رقص، لباس، احساس تعلق و همبستگی و به طور کلی، فرهنگ و تاریخ مشترک. گاهی ممکن است علاوه بر عوامل یاد شده، عوامل طبیعی مانند رودخانه، دریاها و کوه‌ها نیز در مرزبندی اقوام دخالت داشته باشند (بهاروند، پیشین: ۲۹).

در کشورهایی با تنوع قومی، مسئلهٔ هویت ملی به عنوان عامل اصلی برای انسجام سیاسی و اجتماعی مطرح است و بسیاری از کشورها می‌کوشند تا با الگوپردازی از مدل‌های تاریخی تشکیل دولت‌های ملی در کشورهای اروپایی، دست به ایجاد نوعی احساس تعلق ملی زده و از ابزارهایی چون زبان و ادبیات برای پدید آوردن نوعی حافظهٔ جمعی تاریخی استفاده کنند. لذا این سؤال همیشه مطرح بوده که آیا برای شکل‌گیری دولت مدرن باید صرفاً از رواج تک زبانی حمایت کرد، یا اینکه می‌توان به هویت‌های متعدد قومی و پربار دیگر امکان شرکت فعالانه در شکل دادن به هویت ملی را داد.

میثاق بین‌المللی درخصوص محو هرگونه تبعیض نژادی (پیوست شمارهٔ سه) در راستای رسیدن به مطلوب، مفادی را در ۲۱ دسامبر سال ۱۹۶۵ به تصویب رساند.

۴-۴- تنوع ملی

اقلیت‌های ملی معمولاً به دلیل شکست امپراتوری‌های چند ملیتی با

گوناگونی قومی، شکست ملت‌ها و تحت سلطه واقع شدن بخشی از سرزمین‌شان توسط دولت دیگر یا تشکیل دولت ملی بر پایه ملیت (مانند کشورهای اروپای مرکزی و شرقی، عراق، ترکیه و...) پدید آمده‌اند. اقلیت‌های ملی اغلب در کشورهایی که دولت بر پایه ملیت ویژه‌ای ایجاد شده دیده می‌شوند. این اقلیت‌ها در کشورهای محل اقامت خود بیگانه تلقی نمی‌شوند؛ زیرا جزء شهروندان آن کشورند. چنانچه این بیگانگی به آنها تحمیل شود، نه تنها خطر ناآرامی میان دو دولت (دولت محل اقامت و دولت اصلی) یا حتی ناآرامی در سطح بین الملل ایجاد می‌شود، بلکه به فضای تبعیض میان افراد و گروه‌ها در داخل کشور نیز دامن زده می‌شود.

اقلیت‌های ملی معمولاً در شرایط زیر به سر می‌برند:

یک) در کشوری غیر از کشور خود زندگی می‌کنند و احساس تعلق به ملت دیگری دارند؛ مانند روس‌ها در کشورهای بالتیک پس از سقوط کمونیسم، یا آلمانی‌های مقیم دانمارک، آلبانی‌های مقیم کوزوو و...

دو) دارای تاریخ، زبان، آداب و سنن ریشه‌دار و مستمر، متفاوت با اکثریت کشورند و گروه حاکم در پی زدودن همه این ویژگی‌هاست؛

سه) خوار انگاشته و مورد تبعیض‌اند؛ به طوری که از آن تبعیض، تنش و برخورد ایجاد می‌شود؛

چهار) احساس جمعی مورد تبعیض قرار گرفتن و خوار انگاشته شدن دارند و به دنبال تعارض و برخوردی که با گروه حاکم پیدا می‌کنند، خواستار خودمختاری یا استقلال می‌شوند (همان: ۹۹).

وجود اقلیت‌های ملی، موضوع حق تعیین سرنوشت را به دنبال دارد. اما همه اقلیت‌ها مرکز‌گریز نیستند و برخی از آن‌ها خواهان همزیستی مسالمت آمیز می‌باشند. وجود گروه‌های قومی و فرهنگی متنوع درون جوامع، امری فراگیر

بوده و در اغلب کشورهای دنیا سابقه‌ای کم و بیش طولانی دارد. علاوه بر اهمیت سیاسی- تاریخی اقوام در شکل‌گیری کشورها، در طی چند دهه گذشته ما شاهد تجدید حیات سیاسی اقوام در بسیاری از کشورهای جهان سوم، کشورهای صنعتی و فرا صنعتی بوده‌ایم. بر خلاف برخی از پیش‌بینی‌ها، نوسازی مدرن و نوسازی جوامع نیز نتوانسته است موضوع قومیت را به عنوان یک منبع منازعه سیاسی از اهمیت ببندارد، بلکه برعکس در دهه اخیر ما شاهد افزایش روزافزون مسائل قومی در بسیاری از کشورهای فراصنعتی بوده‌ایم و موضوع قومیت‌ها به عنوان یک معضل سیاسی مورد توجه جدی قرار گرفته است. اهمیت سیاسی قومیت نیز عمده‌تاً بدین جهت است که می‌تواند تبدیل به یک منبع مهم برای بسیج سیاسی مردم و سرآغازی برای منازعات داخلی و بین‌المللی گردد؛ چنانچه امروز نیز اغلب منازعات و جنگ‌های داخلی در بسیاری از کشورها - اعم از کشورهای جهان سوم و صنعتی - عمده‌تاً منشأ قومی دارند.

علاوه بر اهمیت سیاسی اقوام و نقشی که آنها در ایجاد هویت و بسیج سیاسی دارند، از لحاظ فرهنگی نیز هویت قومی از جمله هویت‌های مهم فرهنگی در این جوامع محسوب می‌شود و بخش مهمی از عقاید و رفتارهای افراد از عضویت‌شان در گروه‌های قومی ناشی می‌شود. بنابراین، با وجود تحولات صنعتی، گسترش عقلانیت اقتصادی جوامع و فرایند نوسازی، قومیت همچنان به عنوان یکی از منابع اصلی هویت اجتماعی- فرهنگی باقی مانده و طبعاً هرگاه در جوامع چند قومی از هویت ملی سخن به میان آید، به ناگزیر قومیت و هویت قومی و کم و کیف ارتباط آن با هویت ملی اهمیت پیدا می‌کند. برخی از صاحب نظران بر این باورند که هویت ملی و شالوده‌های اصلی آن، یعنی «احساسات مشترک» و «آگاهی جمعی»، ریشه در احساس

تعلق به ایل، قبیله و قوم دارند و قومیت و قبیله‌گرایی از منابع اصلی و اولیه ملیت‌گرایی در مفهوم امروزی آن به حساب می‌آیند؛ به‌طوری‌که از قومیت به عنوان نوعی ناسیونالیسم ابتدایی یاد می‌کنند که در جریان تحولات تاریخی با انواع دیگر هویت‌های سیاسی و فرهنگی فراقومی در هم آمیخته و در دوران جدید با پیدایش دولت‌های ملی به‌گونه‌ای تازه در قلمرو آنها احیاء شده است (اشرف، پیشین: ۵۲۵).

نهضت چند فرهنگی در دو دهه اخیر به وسیله پسااستگرایانی نظیر «ژاک دریدا» و «میشل فوکو» و منتقدانی نظیر «نوام چامسکی» و «داوارد سعید» مطرح و تغذیه شده است.

نظریه‌های تنوع در دو گروه جای دارند: نظریه‌هایی که تنوع را به عنوان یک واقعیت می‌پذیرند و نظریه‌هایی دیگر که تنوع را ارزشمند می‌دانند.

۵- سیاست شناسایی

در این حوزه اندیشمندانی چون «السدير مک اینتایر»^۱، «چارلز تیلور»^۲، «مایکل والزر»^۳ و «مایکل سندل»^۴ صاحب‌نظر هستند. آنها بر این باورند که وجود تنوع فرهنگی - فی نفسه - یک ارزش است و با اعاده حقوق گروه‌های فرهنگی می‌توان به انسجام و همبستگی ملی دست یافت. مفهوم «فضیلت»، محور نظریه اخلاقی مبتنی بر فضیلت «مک اینتایر» است و مفاهیم «کردار»، «خودروایی» و «سنت»، سه مرحله تکامل منطقی

1. Alasdair Macintyre
2. Charles Taylor
3. Micheal Walzer
4. Micheal Sandel

آن به شمار می‌آیند. از نظر وی، مفهوم «کردار» هرگونه فعل انسانی دسته جمعی منسجم و استوار اجتماعی است که از طریق آن، خیرهای درونی^۱ آن فعل در جریان تلاش برای دستیابی به آن معیارهای کمال که متناسب و به طریقی معرف آن فعل باشند، متجلی می‌شوند که در نتیجه آن، توان انسان برای دستیابی به کمال و مفاهیم و اهداف انسانی مرتبط با آن به طور نظام‌مندی گسترش می‌یابد (بهشتی، پیشین: ۷۰).

«مک اینتایر» مفهوم «فضیلت» را کیفیت انسانی مکتسبی می‌داند که داشتن و به‌کارگیری آن قدرت دستیابی به آن دسته از خیرها را که درون کردارها هستند پدیدار می‌کند. به بیان دیگر، از آنجایی که هر کردار نوعی خاص از روابط بین مشارکت‌کنندگان را می‌طلبد، فضایل آن خیرهایی هستند که مشارکت‌کنندگان چنین روابطی را بر اساس آن تعریف می‌کنند؛ اما ورود به یک کردار نه تنها ورود به روابط با مشارکت‌کنندگان معاصر آن بلکه با همه آنها که در گذشته در آن مشارکت ورزیده‌اند نیز هست (همان: ۷۲).

منظور وی از خودروایی، این است که کیفیت‌های انسانی ما را در کاوش متناسب با خیر به واسطه توانایی بخشیدن به ما در غلبه بر موانع (آسیب، خطر، اغوا و تخریب) مدد می‌رسانند، راه چنین کاوشی را تقویت می‌کنند و به ما خودآگاهی و آگاهی فزاینده‌ای نسبت به خیر می‌بخشند (همان: ۷۴). فرد با شورش علیه هویت خود به بیان آن می‌پردازد و این واقعیت که خود باید هویت اخلاقی خویش را در (و از طریق) عضویتش در جامعه‌هایی مانند خانواده، محله، شهر و قبیله بیابد، مستلزم این نیست که خود باید محدودیت‌های اخلاقی خاص این‌گونه جوامع را نیز بپذیرد

(همان: ۷۵).

در بررسی آرای «مک اینتایر» به این مسئله پی خواهیم برد که فرهنگ‌ها از نظر وی دارای اهمیت سیاسی‌اند و نباید تفاوت‌های میان جوامع فرهنگی تا جایی که به تصمیم‌گیری‌های سیاسی مربوط می‌شود، به عنوان تفاوت میان فرهنگ در قالب فرهنگ دیده شود؛ بلکه باید فرهنگ به عنوان زمینه و منبع سنت‌های پژوهش اخلاقی فهمیده شود. از دیدگاه وی، هر نظام اخلاقی و نظریه اخلاقی به زمینه فرهنگی خاصی تعلق دارد، بنابراین ممکن است دو یا چند فلسفه اخلاق رقیب زمینه فرهنگی مشترکی داشته باشند یا به زمینه‌های فرهنگی متفاوتی متعلق باشند.

از نظر «مک اینتایر»، رابطه فرهنگ و اخلاق به روشنی نمایان است و بر اساس این تفسیر، نقش گونه‌های مختلف پژوهش اخلاقی در فرهنگ‌های متنوع به آسانی قابل تبیین است و منشأ تفاوت بین جوامع فرهنگی مختلف به وضوح درک می‌شود. به عنوان مثال، آنچه جامعه مسلمانان بریتانیا را از اکثریت اصالتاً مسیحی آن کشور متفاوت می‌سازد، سنت‌های پژوهش اخلاقی متفاوتی است که آنان به آنها باور دارند. در پرتو این تفسیر، به هنگام طرح سیاست، تنوع موجود در جوامع فرهنگی، از حفاظت این یا آن جامعه فرهنگی بر مبنای حفاظت از برخی از اجزای فرهنگ مانند زبان فراتر می‌روند. سیاست تنوع فرهنگی، معطوف به بنیان‌هایی است که فرایند سیاست‌گذاری‌ها بر اساس آن صورت می‌گیرد. در نتیجه، سیاست خارجی یک کشور به همان میزان به تنوع فرهنگی مربوط می‌شود که نظام آموزشی یا بهداشت آن کشور. برخلاف مفهوم لیبرالی فرهنگ، بر اساس این تفسیر، هیچ جامعه فرهنگی از سیاست تنوع فرهنگی مستثنا نمی‌شود؛ زیرا هیچ نوع برتری برای فرهنگ یا فرهنگ‌هایی خاص مفروض انگاشته نمی‌شود. لذا هر

جامعه فرهنگی، صرف نظر از اینکه چقدر با فرهنگ مسلط متفاوت باشد، باید در این نوع سیاست مورد توجه قرار گیرد.

«چارلز تیلور» از نظریه پردازان سیاست شناسایی و از منتقدان لیبرالیسم است. رویکرد انتقادی او به درک جدیدی از ظرفیت و توانایی بالای انسان در حوزه اخلاق و توجه به اخلاقیات منجر شده است. او به این مسئله پرداخته که چگونه برداشت‌های اساسی ما از معنا و معناداری تغییر کرد و نظم اخلاقی مدرنیته در قالب کلان‌روایت‌های تاریخی جدید به وجود آمد. از نظر تیلور، معنا و معناداری به طور تاریخی موقعیت‌مند است و مسائل فلسفی بزرگ نه منتج از مسائل انتزاعی، بلکه به عنوان مسائل و وجوه تاریخی آگاهی آشکار می‌شوند؛ و بنابراین، برای فهم نظم اخلاقی اجتماع امروزمان به درک و فهم آن چیزی که «تیلور» حرکتی طولانی‌مدت به سوی مدرنیته می‌نامد، نیاز داریم. از نظر «تیلور»، آنچه که در اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هیجدهم در اروپا ظهور کرد، چهار اصل مرتبط به هم بود:

اول) باید بنیان تمام اندیشه‌ها درباره جامعه در فردیت باشد و جامعه برای منافع دوجانبه به وجود آید؛ چراکه افراد مقدم بر جامعه‌اند. در پی این طرز فکر، تفکر پیشامدرن ارسطویی که انسان تنها وقتی در جامعه است می‌تواند یک عامل اخلاقی درست و نیک باشد، طرد شد و به جای آن این عقیده رواج یافت که انسان می‌تواند سوژه‌ای انسانی، شایسته و باکفایت شود، بدون آنکه نیازی به جامعه داشته باشد.

دوم) هدف سیاست تواناسازی افراد برای حفظ یکدیگر به جهت منافع دوجانبه و دوسویه در فراهم کردن امنیت و مبادلات دیگر است. بنابراین هدف سیاست، برآورده کردن نیازهای زندگی عادی و ابتدایی است؛ یعنی حفظ امنیت و فردیت انسان تا افراد فاعلینی آزاد باشند.

سوم) جامعه‌ی سیاسی برای دفاع از حقوق فردی بنا شده و افراد در اصل به عنوان دارندگان مستقل و خودآیین حقوق در نظر گرفته می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که می‌توانند آزادانه عاملیت خود را برای شکل دادن به زندگی و برقراری نظم اجتماعی مطلوب خویش به ظهور برسانند.

چهارم) حقوق، آزادی و منافع دوجانبه برای تمام افراد به طور برابر تضمین می‌شود. برخلاف جامعه‌ی سنتی، که افراد هویت‌شان در ارتباط با مکان و محیط‌شان و گروه خود در زنجیره‌ی بلند هستی معنا می‌یافت، در نظم اخلاقی مدرن، افراد مستقل، منبع جدید مشروعیت، آزادی و اصالت سیاست شدند (Sargent: 2-4).

ادعای «تیلور» این است که لیبرالیسم کانتی در یکپارچه کردن جامعه با سیاست‌شناسایی شکست خورده و فلسفه لیبرالیسم شاخصه‌ی گفت‌وگویی اساسی و پایه‌ای در زندگی انسان را نادیده گرفته است. از نظر او، هویت انسان تنها از طریق تعامل با جهان و با دیگران - دیگرانی که برای ما اهمیت دارند و تأثیرگذارند - شکل کاملی به خود می‌گیرد. این نوع وابستگی هویتی دوطرفه است و تضادی با توانایی فردی برای به دست آوردن فردیت ندارد. آگاهی از این مشخصه‌ی گفت‌وگویی هویت، تفاوت عصر مدرن و انسان آزاد این عصر است. در جهان مدرن ما آزادیم که هویت‌مان را خود تعریف کنیم؛ این آزادی درباره‌ی هویت اساسی آن چیزی است که تیلور «سیاست جهان‌شمول» می‌نامد؛ سیاستی که در آن هر فردی دارای حقوق و فرصت‌هایی همانند دیگران است. اما از نظر او این «سیاست جهان‌شمول» اغلب با «سیاست تفاوت» تقابل پیدا می‌کند؛ یعنی تأکید لیبرالیسم بر همگونی شهروندان، بی‌اهمیت بودن نژاد، طبقه، جنسیت و... در چالش با نیاز همین شهروندان به خاص، یگانه و منحصر به فرد بودن‌شان قرار می‌گیرد. احترام لیبرالیسم به

برابری افراد لزوماً به شناسایی برابر دستاوردها و فضیلت‌های انسان‌ها (چه فردی و چه گروهی) منجر نمی‌شود. در واقع، لیبرالیسم اغلب از طریق ریختن همهٔ انسان‌ها در قالب نژاد بشری که البته برای انسان‌ها خلاف قاعده و غیرواقعی جلوه می‌کند، هویت را خنثی می‌کند و حتی از بین می‌برد. علاوه بر این، در چنین قالبی اغلب یک فرهنگ سلطه‌گر و فراگیر حاکم است که ارزش‌های خود را بر گروه‌های اقلیت و هویت‌های اجتماعی دیگر تحمیل می‌کند (Milstein, op.cit: 1-2).

تیلور در مقالهٔ خود تحت عنوان «سیاست شناسایی» (۱۹۹۴) برای نخستین بار «نظریه هویت گفت‌وگویی» را پایه‌ریزی کرد. از نظر او، گروه‌های اجتماعی مختلف می‌توانند از طریق تعامل با یکدیگر در متنی که با هم در آن زندگی می‌کنند، به شناسایی هویت یکدیگر بپردازند. این رشد و توسعهٔ هویت‌شان از طریق یک فرایند گفت‌وگویی طی می‌شود و ادامه می‌یابد و چنین تعاملی ریشه و جوهر اخلاقی و ضرورتی برای شناسایی است. داشتن یک هویت فرهنگی متمایز نیاز به شناسایی از جانب فرهنگ دیگر دارد، لذا برای گروهی که در انزوای کامل قرار دارد، چیزی به نام «شناسایی فرهنگی» ممکن است بی‌معنا باشد. به‌طور کلی، هویت‌های اجتماعی و فرهنگی همان‌قدر بین فرهنگی هستند که هویت‌های ذهنی بین‌ذهنی می‌باشند. علاوه بر این، چنین تعاملی تا زمانی معتبر و اصیل می‌ماند که به‌وسیلهٔ روابط قدرت و سلطه یا هژمونی و زور آلوده نشده باشد؛ یعنی مفهوم شناسایی در یک هنجار رویه‌ای گفت‌وگوی آزادانه و برابر اتفاق خواهد بیفتد.

«تیلور»، به جای معرفی و شناساندن مفهوم فرهنگ که در میان فردیت‌های مشارکت‌کننده و همکار با هم در یک حالت گفت‌وگویی خود را احیا می‌کنند و به حیات خود ادامه می‌دهند، بایستی به روابط بین رشد و

توسعه هویت فردی و اثر آن بر هویت جمعی نیز می‌پرداخت. وی جوهر و ماهیت فرهنگ را به مثابه چیزی به دست آمده که می‌تواند به طور مستقل از مشارکت کنندگانش هویت یابد، مبنای استدلال خود قرار می‌دهد و این منجر به درک دور از دسترس از فرهنگ می‌شود. در نتیجه آنچه به عنوان مطالبات فرهنگی تعریف می‌شود، می‌تواند مبتنی بر خواستی باشد که به حقوق فردی اهمیت ندهد. این چیزی است که «شیلا بن حبیب» آن را از جنبه نظری اشتباه و از نظر سیاسی خطرناک می‌داند؛ چراکه باعث به استیلا درآوردن حقوق فردی به بهانه توجه به «خیر و منفعت همگانی و جمعی» می‌شود. علاوه بر آن، پذیرش تجانس و یکپارچگی درون یک گروه به معنای سرکوب هر عضوی از اقلیت است که مخالف مواضع گروه باشد یا در برخورد با گروه‌های دیگر نیز همین سیاست پیگیری می‌شود (Ibid: 3-4).

اغلب نظریه‌هایی که به چندفرهنگی می‌پردازند، با دیدی انتقادی به ستم و تجاوز می‌نگرند که به توده مردم به وسیله ارجاع صریح یا ضمنی به قومیت، نژاد و فرهنگ‌شان روا داشته می‌شود و اغلب اهدافی برابری‌خواهانه، قدرت‌بخش و در جهت حفظ کرامت انسانی دارند. خطوط اصلی بحث در مباحثات نظری چندفرهنگی در میان نظریه‌های فلسفی و سیاسی این است که آیا عدالت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی باید برحسب عضویت گروهی درک و تضمین شود یا خیر؟

جماعت‌گرایان^۱ تمایل دارند که به مواضع و موقعیت‌های هستی‌شناسانه اصلی و ابتدایی جماعت‌های اجتماعی در شکل‌دهی به هویت فردی معتقد بمانند. موضع آنها این است که شناسایی شدن به عنوان عضو یک فرهنگ

دیگر در مقایسه با فرهنگ اکثریت برای ساخته شدن هویت افراد اقلیت قومی و نژادی و فرهنگی ضروری است. برخلاف آنها، لیبرال‌ها تأکید جماعت‌گرایان بر ابعاد وسیع فرهنگی - اجتماعی و همچنین تأکیدشان بر هستی‌شناسی اجتماعی پیش‌زمینه آن را نمی‌پذیرند.

به جای آن، لیبرال‌ها نوعاً بر تعاریف ماتریالیستی دربارهٔ محرومیت و حاشیه‌نشینی اقلیت‌های حقوقی و نژادی متمرکز هستند. رویکرد آنها کمتر گفت‌وگویی و بیشتر فردمحوری و برابری‌طلبانه است. بنابراین چاره و راه‌هایی گروه‌های حاشیه‌نشین و تحت ستم از نظر جماعت‌گرایان این است که خاص‌بودگی فرهنگی اقلیت‌ها و حقوق گروهی آنان به رسمیت شناخته شود. از نظر لیبرالیست‌ها، باید اقلیت را از ادعاها و مطالبات غیرفردی و گروهی در مورد هویت و شناسایی‌های رهایی بخشید و در مقابل موانع مادی و اقتصادی را برای تحرک و پویایی اجتماعی از میان برداشت.

«ریچارد رورتی» هر دو این مواضع را نقد می‌کند. از نظر او، هر دو ریشه در هستی‌شناسی‌های مبناگرا و بنیادمحور دارند؛ یکی به فردیت تقدم می‌دهد و دیگری به فرهنگ عمومی از پیش مسلم انگاشته شدهٔ قومی، نژادی و فرهنگی. به تعبیر دیگر، هر دو به این تمایل دارند که فرهنگ را به مثابهٔ «فرهنگ قومی - نژادی» ببینند؛ یکی با آن موافق است و دیگری علیه شناسایی عضویت فرهنگ قومی به عنوان چیزی که اساساً و ماهیتاً برای رشد هویت شخصی و تحرک اجتماعی جامعه مضر است، اقدام می‌کند (Andersson, 2000: 2-4). برخی، نظریات تیلور را به دلیل مواضع «جماعت‌گرایانه» او، در ردیف آرای فرهنگ‌گرا و نظریات فرهنگی گنجانده‌اند؛ اما برخی دیگر آرای وی را در ردیف لیبرالیسم انسان‌گرا می‌دانند. او در سیاست شناسایی بر مشخصهٔ گفت‌وگویی هویت فردی تأکید

دارد و تمایزی بین شناسایی هویت در سطح فردی و در سطح «افراد یک گروه» قائل نمی‌شود. از نظر «تیلور»، تقاضا برای شناسایی مسائلی مثل فمینیست و گروه‌های اقلیت، با فرض ارتباط ضروری بین هویت و شناسایی، اعلام شده است؛ چرا که هویت ما به عنوان انسان، با فهم ما از خود به عنوان کسی که هستیم شکل می‌گیرد و این هویت به وسیله شناسایی یا عدم شناسایی دیگران صورت‌بندی می‌شود. فرد یا گروه اگر با عدم شناسایی یا شناسایی نادرست از جانب دیگران مواجه شوند، مشکلات هویتی بسیار زیان‌باری خواهند دید. بنابراین جامعه و افراد اطراف ما از آنجا که تصویری از خودمان به ما ارائه می‌دهند، می‌توانند مخرب یا مفید باشند.

«تیلور» بر این باور است که ما می‌توانیم دو دگرگونی مهم را که مفهوم مدرن هویت و شناسایی پدید آورده، بازشناسیم. یکی از دگرگونی‌ها، فروپاشی سلسله مراتب اجتماعی نظام کهن است؛ همان نظامی که بر مبنای «افتخار»^۱ و شرافت پایه‌گذاری شده بود. افتخارات در مفهوم نظام کهن به نابرابری‌ها تکیه داشت؛ یعنی اگر تنها برخی از آن بهرمنند می‌شدند، به این معنا بود که دیگران از آن بی‌بهره بمانند. این مفهوم از افتخار را «مونتسکیو» در توصیف خود از نظام پادشاهی به کار برده بود؛ بنابراین، افتخار به طور ذاتی پدیده‌ای از آن جهان کهن است.

در مقابل مفهوم افتخار، مفهوم «شان»^۲ قرار دارد که امروزه در معنایی عام، جهان شمول‌گرا و برابرخواهانه به کار می‌رود؛ یعنی زمانی که از شأن انسان یا شأن شهروندان سخن به میان می‌آید، فرض بنیادین این خواهد بود که همه در آن سهیم هستند. بدیهی است این مفهوم از شأن تنها با یک

1. Honor

2. Dignity

اجتماع دموکراتیک سازگار است و مفهوم کهنه افتخار در آن به ناچار محو می‌شود. این امر بدان معناست که اشکال شناسایی برابر از ضروریات فرهنگ دموکراتیک است.

اهمیت این شناسایی به واسطه درک جدیدی از هویت فردی که در پایان سده هیجدهم پدید آمد، جرح و تعدیل شد. حال می‌توانیم از یک هویت منفرد شده^۱ سخن بگوییم؛ یعنی «هویتی که مختص من است، آن را در درون خود کشف کرده‌ام و در مورد هر شهروند فرق می‌کند» (حسینی‌بهشتی، پیشین: ۱۱۸). این مفهوم به همراه یک ایده‌آل پدید می‌آید؛ یعنی اینکه «من با خود و روش زندگی خاص خود صادق باشم».

«تیلور» این ایده‌آل را «اصلت»^۲ می‌نامد که پس از «روسو» رشد کرد و شاید بتوان «هردر» را - که برای تفاوت‌های میان انسان‌ها اهمیت اخلاقی قائل بود- مهم‌ترین مفسر آن نامید (همان). تا اواخر سده هیجدهم هیچ‌کس فکر نمی‌کرد که تفاوت‌های موجود در میان انسان‌ها دارای چنین ارزش و اهمیت اخلاقی باشد. «شیوه معینی از انسان بودن وجود دارد که از آن من است. من برای این پدید آمده‌ام که بدین شیوه زندگی کنم، نه اینکه به تقلید از راه و روش زندگی دیگران بپردازم»؛ و در نهایت اینکه خوانش‌های افراد با فهم‌شان از خود پیوند عمیق دارد.

«تیلور» برای شناسایی، دو راهکار «حمایت از حقوق اساسی افراد به مثابه موجود انسانی» و «پذیرش نیازهای خاص افراد به عنوان اعضای گروه‌های فرهنگی خاص» را در نظر می‌گیرد. وی در تبیین این مسئله معتقد است که نیازهای ابتدایی نظیر ثروت، مراقبت پزشکی، آموزش، آزادی

1. Individulized Identity

2. Authenticity

مذاهب و حق رأی که در میان تمامی فرهنگ‌ها مشترک‌اند، باید بر اساس بی‌طرفی دولت و نهادهای اجتماعی باشند (Taylor, 1992: 57).

بنا به نظر «تیلور»، سیاست مدرن دچار نوعی تضاد است؛ زیرا در پی دگرگونی شرافت و افتخار به شأن، یک سیاست جهان‌شمول‌گرایی ظاهر شده است که بر شأن برابر همه شهروندان پافشاری می‌کند و برابری حقوق و استحقاق در میان آنان را شامل می‌شود. در مقابل، با دگرگونی مفهوم هویت و رشد یک سیاست تفاوت‌پدید آمده که به دنبال شناسایی هر فرد بر پایه هویت منحصر به فرد او است. به تعبیر دیگر، آنچه به وسیله سیاست شأن برابر بنا نهاده شد، به طور عام یکسان باشد؛ یعنی سببی مشابه از حقوق و مصونیت‌ها و آنچه به وسیله سیاست تفاوت ما خواستار آن هستیم، به رسمیت شناخته شدن هویت خاص فرد یا گروهی به معنای تفاوت آنها با دیگران است (Ibid: 38).

از نظر «تیلور»، نمی‌توان فرهنگ‌ها را به دلیل باور به ارزش‌های متفاوت از فرهنگ مسلط، از ورود به عرصه سیاست محروم داشت. «تیلور» به نوعی لیبرالیسم باور دارد که تا حد ممکن به فرهنگ‌های مختلف حق بقاء، رشد و مانور اعطا کند؛ به گونه‌ای که حقوق اساسی دیگر شهروندان حفظ شود و این امر را از وظایف مهم حکومت‌های لیبرال می‌داند.

آنچه «تیلور» و جماعت‌گرایان به عنوان مبنای هویت پایه‌گذاری کردند، «سیاست تفاوت» است که البته به دلیل افراط در تفاوت بین گروه‌های انسانی مورد انتقاد قرار گرفته است. «تیلور» سعی می‌کند که از طریق به‌کارگیری رویکرد دیالوگی «جرج هربرت مید» موضع میانه‌ای اتخاذ کند. بنابراین، او افراد را به مثابه کسانی که به طور دائم درگیر سیاست شناسایی دوطرفه و برابر هستند، می‌انگارد. به نظر می‌رسد «تیلور» هیچ تفاوت اساسی

بین نزاع برای شناسایی گروه‌های اقلیت در سطح جامعه سیاسی و فرایند شناسایی در تعاملات اجتماعی مستقیم هر روزه نمی‌بیند (Andersson, op.cit: 4).

از نظر «تیلور»، در جامعه چند فرهنگی باید به تمام فرهنگ‌ها ارزش و اعتباری برابر داده شود تا از این طریق افراد گروه‌های اقلیت تصویری منفی و سرخورده از خویش نداشته باشند. بدین ترتیب «تیلور» این امکان را که ممکن است قومیت ربطی به هویت‌یابی عاطفی و احساسی افراد و پیش‌زمینه‌های فکری اقلیتی آنها نداشته باشد، نادیده می‌گیرد و این مسئله را نیز نادیده می‌انگارد که تفاسیر متفاوت و تظاهرات سمبولیک مختلف قومی و نژادی می‌توانند در متون اجتماعی گونه‌گون وجود داشته باشند. به طور خلاصه، تحلیل او فاقد توجه به تولیدات فرهنگی هرروزه قومی و نژادی در خرده‌فرهنگ‌های متفاوت است.

«تیلور» این گونه نتیجه‌گیری می‌کند که تمام فرهنگ‌ها باید با ارزشی برابر اعتباربخشی شوند تا از این طریق از احساس منفی و تصور نادرست از خود در اعضای اقلیت گروهی جلوگیری شود. او در ضمن این بحث‌ها به این امر نیز اشاره می‌کند که هویت قومی و نژادی، موقعیت و موضع پایه‌ای و بنیادین برای رشد تصویر شخصی مثبت از خویش در سطح شخصیت فردی است. (این واقعیت که گروه‌های اقلیت در جوامع بزرگ‌تر حاشیه‌نشین شده‌اند، می‌تواند به جای اینکه برحسب عدم تساوی و عدم برابری ساختاری درک گردد، این گونه نتیجه‌گیری شود که از طریق همان ارجاع به «دیگری» فرهنگی و فرهنگ تصویری و تخیلی، بازتولید شده و به آن مشروعیت داده می‌شود). با چنین نقطه حرکتی، انسان نمی‌تواند به این نتیجه برسد که عدم شناسایی هویت‌های جمعی منجر به محرومیت هویت‌های فردی یا

تصویرهای منفی از خود (خود فردی) می‌شود. با این حال، می‌توان این بحث را به پیش برد که به دلیل اینکه ایده‌های فرهنگی قومی مختلف در جامعه سیاسی بسیار مهم و اساسی است، نزاع برای شناسایی و مشارکت از جانب بخشی از گروه اقلیت می‌تواند گستردگی زیادی داشته و در ابعاد فرهنگی وسیع مطرح شود. در این حالت، مطالبات شناسایی و تمایزات قومی و نژادی از جانب رهبران سازمان‌های اقلیت قومی و نژادی مختلف شنیده می‌شود که این مسئله یک نزاع استراتژیک است و مرجع آن فرهنگ می‌باشد (Ibid: 5). در نهایت اینکه «تیلور» بر این باور است که گرچه سیاست شناسایی از اندیشه‌های لیبرالی نشئت می‌گیرد، اما توانایی بالقوه جهان‌شمول شدن در آن به وضوح دیده می‌شود.

«مایکل والزر»، اندیشمند جامعه‌گرا و پژوهشگر آمریکایی در زمینه فلسفه سیاسی و جامعه مدنی و عضو هیئت علمی مدرسه علوم اجتماعی در دانشگاه پرینستون، با پایبندی به زمینه‌گرایی^۱، بر خاص بودن^۲ فرهنگی و خیر جامعه سیاسی اصرار می‌ورزد. از نظر وی جوامع با تنوع فرهنگی به منظور دستیابی به اخلاق کمینه نیازمند سیاست کمینه تنوع فرهنگی هستند. «والزر» برخورد عادلانه و مدارا (یعنی اینکه رابطه میان موقعیت‌های برتر و پست‌تر سیاسی، در مسائل قدرت، طبقه، جنسیت و دین، به روشنی مشخص و به رسمیت شناخته شود تا بهترین کارایی را داشته باشد) با اقلیت‌های ملی را که بر دو دسته از تمایزات استوار است، این‌گونه توصیف می‌کند:

یک) میان اقلیت‌های به لحاظ قلمرو متمرکز و اقلیت‌های پراکنده. به

1. Contextualism
2. Particularity

عنوان مثال، بهترین راه حل برای این گروه مانند آلبانیایی تبارهای کوزوو، گونه‌ای خودگردانی محلی است.

دو میان اقلیت‌هایی که تفاوت‌های اندکی با اکثریت دارند و آنهایی که دارای تفاوت‌های چشمگیرند. این گروه مانند آمیش‌های مذهبی ایالت پنسیلوانیای آمریکا، به دنبال مطالبات محدود از حکومت، همانند حق شهروندی برابر و حق ابراز تفاوت‌های خود در قالب انجمن‌های داوطلبانهٔ جامعهٔ مدنی‌اند (حسینی‌بهشتی، پیشین: ۱۵۵).

«والرز» معتقد است که سیاست مدارا می‌تواند در زمینه مذهب هر قوم کارساز باشد: «چیزی که این امر را ممکن می‌سازد، این است که لازم نیست این حدود در همهٔ موارد به شکل یکسانی اعمال شود... تجزیه، تغییر مرزها، فدرالیسم، خودگردانی منطقه‌ای یا کارکردی و تعددگرایی فرهنگی، طرح‌های بسیار و امکانات سیاسی متعددی برای ساختن فضایی برای خود دارد، لذا هیچ دلیلی وجود ندارد که بر مبنای آن تصور شود که انتخاب یکی از موارد فوق ضرورتاً به همان انتخاب در موارد دیگر منتهی می‌شود» (همان: ۱۵۶).

به نظر «والرز»، فرهنگ باید از سیاست جدا تلقی شود و سپس شهروندی برابر در میان افراد اعمال گردد. این امر هرگونه منزلت برتر در سیاست را برای اقلیت‌های فرهنگی انکار می‌کند. وی «خیرهای اجتماعی جامعهٔ سیاسی» را، کانون فهم فرهنگی مشترک^۱ می‌داند؛ همان چیزی که در ایالات متحده آمریکا به معنای انطباق جامعهٔ فرهنگی با جامعهٔ سیاسی ملی است.

تأکید «مایکل والزر» در «کتاب درباره مدارا» بر این است که امپراتوری‌های چند ملیتی، جامعه بین‌المللی، رژیم‌های مردم‌سالار، دولت - ملت‌ها و جوامع مهاجرپذیر، نهادهایی هستند که در پدید آوردن ساختار مدارا در سطح جهان مؤثر بوده‌اند. تأسیس نظام‌های سیاسی جدید با اندیشه مدرن، مدارا را به ارمغان نیاورد و نه تنها مداراجویی گسترش نیافت، بلکه شرایطی پدید آمد که چگونگی تأمین و تضمین همزیستی افراد با یکدیگر به یکی از پرسش‌های اساسی جوامع مدرن تبدیل شد. در واقع، نه پاسخ حقوقی به مسئله «همزیستی» کارساز از آب درآمد و نه روش‌های عملی «انحصار خشونت در دست دولت فراگیر»! نه قرارداد اجتماعی «روسو» متضمن آرامش اجتماعی گشت و نه فایده‌گرایی متفکران انگلیسی موفق شد افراد و گروه‌های ذی‌نفع را به رعایت حقوق دیگران سوق دهد. لذا مشکل بزرگ جوامع مدرن یا پست مدرن امروز مدارا بوده و همچنان هست، امری که خود یکی از اصول مهم در ایجاد دموکراسی است. «والزر» تکرار بر وحدت ترجیح داده و مدارا را پاسدار زندگی مشترک (وحدت در عین کثرت) می‌شناسد.

«مایکل والزر» نشان می‌دهد که بحث درباره مدارا را نمی‌توان به بحث درباره سامان‌های سیاسی فروکاست. او بر این نظر است که اگرچه مطالعه الگوهای مداراجویی در سامان‌های سیاسی متفاوت به دانش ما در این باره می‌افزاید، اما این دانش بدون ارزیابی جماعت‌های مختلف که بر اساس همبستگی‌های قومی، دینی، نژادی، سرزمینی، طبقاتی یا جنسیتی گرد یکدیگر آمده‌اند، ناکافی و ناکامل خواهد ماند.

۶- سیاست تفاوت

در حال حاضر، علاقه و توجه بسیاری از نظریه‌پردازان سیاسی معاصر بر موضوع تنوع فرهنگی و سیاست هویت^۱ معطوف شده و این امر احیای نظریه‌پردازی در باب سوپرژکتیویته شهروندان مدرن را موجب شده است. از نظر برخی متفکران، تکثر اجتماعی نشانه‌ای از نابسندگی تلقی لیبرال از مفهوم «خود» است؛ بنابراین برخی از تلاش‌های اصلی که برای از نو مطرح کردن تفکر لیبرال در مقابل پس‌زمینه تنوع فرهنگی صورت گرفته، بر مبنای تبیین‌های بدیلی از مفهوم «خود» (پست) مدرن بوده است. آنچه در اینجا بررسی خواهد شد، استدلالی است که می‌کوشد لیبرال‌ها و رادیکال‌ها را متقاعد کند که ایده‌آل بی‌طرفی می‌باید با ضد آن؛ یعنی با سیاستی که در آن هستی‌شناسی تفاوت جایگاهی مرکزی دارد جایگزین شود. نظریه‌های فلسفی تفاوت و شناسایی به نحوی اندام‌وار با بعضی از اندیشه‌های راهبر بحث‌های سیاسی آمریکایی - انگلیسی مرتبط‌اند؛ به ویژه به واسطه بحث‌های مربوط به ارزش اخلاقی تنوع فرهنگی و اظهار اینکه باید بر دایره شمول دموکراسی‌ها افزود.

این تصور که هم فرهنگ و هم تفاوت باید با نظریه سیاسی دموکراتیک ادغام شوند، عمدتاً مورد لعن و نفرین نسخه غالب فلسفه تحلیلی لیبرال بوده است. نظریه‌پردازان این مکتب فلسفی به نحوی فزاینده از درگیر شدن در مباحث متافیزیکی سرباز زده‌اند. در نظر کسانی چون «جان راولز»^۲ و «رونالد

1. Politics of Identity

2. John Rawls

دورکین^۱، رژیم مشروطه لیبرال رژیمی است که نسخه به خصوصی از زندگی خوب را در مقابل دیگر نسخه‌ها ترویج نمی‌کند، بلکه این رژیم‌ها با حمایت از حقوق و آزادی‌هایی مشخص می‌شوند که به افراد اجازه می‌دهند تا اهداف اخلاقی شخصی خود را دنبال کنند. نقد جماعت‌گرایانه «خود» لیبرال که در دهه هشتاد پدید آمد، می‌کوشید این نکته را برجسته سازد که فلسفه‌ای که هستی‌شناسی آن زدوده شده، مبتنی است بر تبیین غیرقابل دفاع تفکیک سوژه‌های مدرن از غایاتی که انتخاب می‌کنند و پی می‌گیرند (Kenny, 2004: 132).

«گریلو» بر این باور است که جهان امروز آن قدر فشرده و کوچک است که دولت‌ها نمی‌توانند با حفظ و حراست از مرزها و فضای فرهنگ ملی، کارویژه هویت‌سازی را به آسانی انجام دهند. در واقع، جهان به مرحله جدیدی از سیاست تفاوت وارد شده است که در آن دولت‌های ملی چندان محلی از اعراب ندارند (Grillo, 1998: 227).

پسامدرنیسم با ارائه «سیاست تفاوت» به دنبال درک بهتری از تنوع فرهنگی است و آن را به مثابه ارزش می‌نگرد و تا بی‌نهایت از تنوع فرهنگی بی‌حد و حصر جانب‌داری می‌کند؛ ضمن این‌که به دنبال کشف الگوهای مناسب در جهت حفظ و حراست از تنوع فرهنگی است.

پسامدرنیسم با تأکید بر تفاوت‌ها، سیاست‌گذاری‌های متحدالشکل را تا آن اندازه کاهش می‌دهد که به فرد انسانی ختم می‌شود و در نتیجه، اتحاد هرگونه سیاستی که تفاوت میان افراد را نادیده انگارد، تعدی به حریم انسانی افراد شمرده می‌شود و مجموعه‌ای از حقوق و مصونیت‌ها و آنچه خواسته

می‌شود، شناسایی هویت بسیار ویژه متعلق به یک فرد یا گروه خاص و در واقع تفاوت آنها با دیگران است.

«ادوارد سعید» نیز بر این باور است که یک گروه انسانی از راه مقایسه خود با دیگران، هویت خویش را می‌سازد. به عنوان مثال، خاندان‌هایی مثل سامانیان، صفاریان، دیلمیان و غیره همگی در راه احیای حس ملی ایرانی در تقابل با هویت‌های بیگانه، شعر و نثر فارسی را ترغیب کردند. می‌توان گفت: پیدایش عرفان ایرانی، خود نمود و تجلی ابراز چنین هویتی محسوب می‌شود. هجوم اعراب به ایران موجب شد هویت ملی و فرهنگی ایرانی و حس ایرانیان ایرانیان زنده شود و به رغم اینکه اسلام از سوی ایرانیان پذیرفته شد، هویت ایرانی قوت گرفت. این در حالی است که اقوامی که پیش از ظهور اسلام در ایران حیات داشته‌اند، هم اکنون جزء اقلیت‌هایی محسوب می‌شوند که در جامعه اسلامی حتی دارای حقوق خاص خود هستند؛ مانند ایرانیان کلیمی و زردشتی. در واقع، می‌توان گفت: هویت بیشتر دارای گوه‌ری واکنشی است و از این رو نباید آن را خود انگیخته دانست.

در الگوهای فوق، تفاوت‌های فرهنگی و قومی‌ای به رسمیت شناخته شده که در چارچوب ملیت به رغم این تفاوت‌ها پذیرفته می‌شوند. بنابراین سیاست‌هایی که برای حمایت از سیاست تفاوت طراحی شده‌اند، تنوع گروهی و حفظ مرزهای جداکننده گروه‌های قومی را از یکدیگر تشویق و ترغیب می‌کنند و برخلاف سیاست‌های همگون‌ساز، سیاست‌های تکثرطلبانه، بر پایه اصل «حقوق جمعی و گروهی» و نه «حقوق شخصی و فردی» بنا شده‌اند. «وندنبرگ» متذکر می‌شود که میزان نهادینه شدن حقوق گروهی، مجزا و مضاف بر حقوق فردی، احتمالاً بیانگر مهم‌ترین عامل تمیزدهنده سیاست‌های قومی است.

نباید فراموش کرد که سیاست فرهنگی و قومی مذکور صرف نظر از اینکه در چه درجه و سطحی باشد، هرگز انفکاک مطلق گروه‌ها از یکدیگر را نمی‌طلبد؛ زیرا در جامعه‌ای، که از حیث قومی متکثر است، نظامی مشترک در زمینه سیاسی یا اقتصادی یا هر دو به طور ضعیفی این گروه‌ها را به هم پیوند می‌دهد و بدون وجود یک ساختار سازمانی همگرا شده، نمی‌توانیم یک جامعه چند قومیتی داشته باشیم و در نتیجه چندین جامعه مستقل وجود خواهد داشت. با این حال، فراتر از نهادهای سیاسی و اقتصادی مشترک و واحد، گروه‌ها ممکن است به میزان زیادی گوناگون و جدا از هم باقی بمانند (مارجر، پیشین: ۱۶۱-۱۶۰). برخی جامعه‌شناسان، برداشت پست مدرنیست‌ها را در این باره به نوعی جدایی‌طلبی و واگرایی فرهنگی و حتی سرزمینی تعبیر می‌کنند.

۱-۶- سیاست تفاوت «ایریس یانگ»

«یانگ» تلاش‌های متعددی برای تحقق ایدئولوژی لیبرالیسم متفاوت انجام داده است. مقدمه بنیادی پلورالیسم او عبارت است از: «دغدغه هستی‌شناختی نسبت به اهمیت گروه‌بندی‌های اجتماعی در رابطه با هویت‌های شخصی افراد در جامعه دموکراتیک و عدم کفایت استدلال لیبرالی در مواجهه با این واقعیت». ایده‌آل‌های لیبرال نیاز به جذب گروه‌های اقلیت در هنجارهای نیرومندی دارد که در لباس جهان‌شمول‌گرایی تغییر شکل داده و از جانب آن حمایت می‌شود. «یانگ» پرده از این ادعا برداشت که می‌توان تفاوت‌های مربوط به اعضای گروه را با یکسان در نظر گرفتن همگان، منصفانه و بی‌طرفانه مدیریت کرد. از نظر او، این امر، به ویژه در بافت گروه‌بندی‌هایی که بر مبنای جنبه‌های غیراختیاری هویت اجتماعی

شکل گرفته‌اند، بی‌معنی می‌نماید. جنبه‌هایی نظیر رنگ پوست، قومیت، جنسیت و طبقه‌بندی استدلال‌های لیبرالی که بر مبنای مقدماتی فردباورانه و جهان‌شمول‌گرایانه قرار دارند، این تفاوت‌ها را از ملاحظات اخلاقی و سیاسی حذف می‌کنند. ایده‌آل بی‌طرفی که فلسفه لیبرالی بدان ارج می‌نهد، موجب عقیم شدن ابزارهای انتقادی می‌شود که با کمک آنها به فرایندهای سرکوب فرهنگی و ساختاری می‌پردازند تا فرصت‌ها و فهم افراد از خود را محدود کنند. گروه‌بندی‌ها در واقع منبع و محافظ اعضای خود هستند و منابع مهم همبستگی، استحکام و امید را فراهم می‌آورند.

فردباوری لیبرالی سرچشمه‌های وجودی عمیق‌تر صورت‌های زندگی فرهنگی را کاملاً نادیده می‌گیرد؛ یعنی این واقعیت را که گروه‌های فرهنگی نه با ویژگی‌های بیرونی، بلکه با «معنایی از هویت» با تجربه‌های تاریخی مشترک و اعمال مشترک و مجاهدات مشترک معین می‌شوند. برای اینکه شهروندان معمولی حس ارزشمندی و عاملیت سیاسی به دست آورند، به چیزی بیش از فهرست حقوق اساسی فردی یا حس شناسایی که عضویت ملی بدان‌ها می‌بخشد نیاز دارند. آنان نیازمند معیارهایی هستند که با آن معیارها، جامعه، خاص بودن آنها را کاملاً و به طور عمومی بپذیرد و این بدین معناست که شهروندی لیبرالی باید دوباره فرمول‌بندی شود؛ به طوری که دیگر از زیربار پیوندها و التزامات جمعی که از زندگی شهروندان واقعی تفکیک‌ناپذیر است شانه خالی نکند (Kenny, op.cit: 133-134).

آن خیرهای اجتماعی که گروه‌ها به اعضای خود پیشنهاد می‌کنند، این باور «یانگ» را که رهایی یعنی فراروی از بافت اجتماعی و خاص بودن خطاست، تأیید می‌کند. پرداختن مجدد به مسئله «مثبت بودن و خاص‌بودگی» تفاوت گروهی پیش‌نیاز پروژه سیاسی است که در آن رهایی

اجتماعی با پلورالیسم آمیخته شده است. ناکامی تفکر لیبرالی برای فهم اهمیتی که گروه‌ها برای اعضای خود دارند و همچنین نپرداختن به پیامدهای بی‌عدالتی‌های گروهی، در واقع موقعیت اجتماعات مسلط را مشروعیت می‌بخشد. اندیشه لیبرال با به وجود آوردن بتواره بی‌طرفی و همچنین از طریق ارائه دیدگاه گروه‌های اصلی دموکراسی‌های غربی، به مثابه حقایق اخلاقی قابل تعمیم، به موقعیت اجتماعات مسلط مشروعیت می‌بخشد (Ibid: 134).

«پانگ» به ارزش‌های محوری سنت لیبرالی می‌پردازد. از دیدگاه او، اگر سیاست لیبرال بخواهد عادلانه باشد، باید استراتژی‌های فرهنگی و ساختاری را توسعه دهد تا چاره‌ای برای تفاوت گروه‌ها بیندیشد؛ لیبرال‌ها نیز باید ایده یکدستی و همگونی را که بر فهم آنان از حوزه عمومی مستولی است کنار بگذارند. در عوض باید درک ناهمگون‌تری از اشخاص متفاوتی که قادرند در مشورت‌های عمومی مشارکت کنند داشته باشند. یکی از پیامدهای این دگرگونی آن است که در نگرش گروه‌های مسلط میزانی انعکاس‌پذیری فرهنگی پدید آید. همان‌گونه که «جفری هوور»^۱ می‌گوید، به راحتی می‌توان ماهیت سرشار از منفعت ایده بی‌طرفی یا ماهیت غیرجانبدارانه لیبرالیسم سنتی را فهمید. رؤیای رایج نظریه لیبرال و جمهوری خواه درباره حوزه عمومی که در آن تفاوت‌های فرهنگی و گروه‌محور کنار گذاشته شوند، هم غیرواقع‌بینانه و هم از حیث اخلاقی غیر قابل پذیرش است. در واقع، هرچه خط‌مشی‌های برخورد با گروه‌های حاشیه‌ای فرهنگی و گروه‌هایی که از حیث اجتماعی فرعی هستند همه جانبه‌تر عمل کند، احتمال برطرف ساختن

1. Jeffrey Hoover

صورت‌های ساختاری و فرهنگی نابرابر و نامساعد بیشتر می‌شود (Ibid:136). «پانگ» در یکی از مقالات اخیر خود تمایز آشکاری میان معنای هستی‌شناختی گروه‌ها و فرم خاص رفتار گروهی که به سیاست هویت مربوط است می‌نهد. او بر آن است که فرم خاص رفتار گروهی تنها یکی از وجوهی را شکل می‌دهد که از طریق آن علایق جمعی و مشترک اعلام می‌شوند. بنابراین باید میان پلورالیسم اجتماعی که تکثر گروه‌ها موجب آن شده است و «منطق هویت» که عموماً حامیان و منتقدان زندگی گروهی به کار می‌گیرند تمایز نهاد. افراد صرفاً هویت‌های ایستا، ثابت و تغییرناپذیری از این اجتماعات را به ارث نمی‌برند و هویت در نتیجه تأثیرات فرهنگی و ساختاری متعددی شکل می‌گیرد: روابط اجتماعی، و نهادها و ساختارهایی که هم از حیث زمانی و هم از حیث هستی‌شناختی مقدم بر سوژه‌های فردی‌اند. در واقع، فرد با پیکربندی ساختاری از پیش موجود قدرت، تخصیص منابع، هنجارهای منزلتی و اعمالی که از حیث فرهنگی متمایزند مواجه است.

با اینکه افراد منبع و جایگاه عاملیت اجتماعی و اخلاقی‌اند، اما منابعی که آنها از طریق آن می‌توانند به درکی از خود و توانایی‌هایشان نایل آیند، از طریق گروه‌بندی‌هایی که آنها بدان متعلق‌اند، شکل گرفته است. «پانگ» در نوشته‌های اخیرش تأکید بیشتری بر محورهای ساختاری کرده است که نابرابری‌های بین گروه‌ها در راستای آن عمل می‌کند. این‌ها همان‌قدر مهم هستند که تفاوت‌ها و تمایزات فرهنگی. از نظر او، این هر دو بعد به سیاست تفاوت مربوط‌اند: آنها اغلب بر مبنای تفاوت‌های فرهنگی و روابط اجتماعی شکل‌دهنده جنسیت، نژاد، طبقه و جنسیت ساخته می‌شوند و عدم توانایی هم به عنوان مسئله‌ای ساختاری فهمیده می‌شود. این فهم در مقابل فهم

کسانی است که به چندفرهنگی‌گرایی باور دارند؛ فهمی که به خطا گروه‌ها را به عنوان کلیت‌های منسجم و ایستایی در نظر می‌گیرد که هویت اعضایشان را تعیین می‌کند. چنین استدلالی بر این تصور مبتنی است که گروه‌بندی‌ها را می‌توان بر حسب یک هستهٔ جوهری یعنی باورها و منافع‌شان مشخص نمود. رهیافت «یانگ» نسبت به این اجتماعات ماهیتی رابطه‌ای دارد. او بر روابط احتمالی که اعضای گروه به وجود می‌آورند و همچنین بر سیالیت مرزهای یک گروه با گروه‌های دیگر تأکید می‌کند. از نظر او، گروه عبارت است از تجمعی از افراد که به خاطر کنش‌ها و کنش متقابل آنهایی که به گروه وابسته‌اند و آنهایی که بیرون یا در حاشیهٔ این گروه هستند و روابط معینی با یکدیگر دارند شکل گرفته است (Ibid: 136-137).

بر این مبناست که «یانگ» برای فرمول‌بندی مجدد روح جمعی و منش شهروند لیبرال دلیلی ارائه می‌دهد. فراخوان او برای متکثر ساختن ایده‌آل شهروندی است؛ به نحوی که طیف وسیعی از صفات، خصیصه‌ها و «خود»ها به عنوان سوژه‌های مشروع در حوزهٔ عمومی در نظر گرفته شوند. این استدلال در دفاع او از ایده‌آل حوزهٔ عمومی ناهمگون به عنوان یک چارچوب هدایت‌کننده برای تحقق عدالت اجتماعی تجسم یافته است. از نظر «یانگ»، طرح‌ریزی این مفهوم برحسب خصلت متمایز و خودآیین زندگی شهری نیازمند این است که اندیشهٔ سیاسی در مورد یک حوزهٔ عمومی تأمل کند تا دیگر در بند ایده‌آل‌های تسلی بخش همگونی اجتماعی و مشورت بی‌واسطه و رودررو نباشد. شهروندان شبیه ساکنان شهری هستند که همسایهٔ خود را نمی‌شناسند، اما برای پیشبرد منافع اتفاقاً مشترک خود لازم است به توافق برسند. برای اطمینان از اینکه صدای گروه‌های سرکوب شده و حاشیه‌ای در گفت‌وگوهای سیاسی که در این ایده‌آل شهری طرح‌ریزی شده

ابراز خواهد شد، وظیفهٔ مراجع عمومی این است که تضمین کنند از تلاش‌های اعضای گروه‌های اقلیت یا سرکوب شده برای مشارکت در گفتمان عمومی حمایت خواهد شد. در چنین مدلی، فهم هرچیزی مانند خیر همگانی تنها می‌تواند نتیجهٔ تعامل عمومی باشد که ابراز می‌شود و نه جزئیات پنهان و ابراز نشده (Ibid: 137-138).

این رهیافت به شهروندی، هم برای حقوق و قواعدی که شهروندی را به عنوان حالتی صوری معین می‌کند و هم برای ایدهٔ شهروندی به مثابهٔ عملی اجتماعی، استلزاماتی در پی دارد. «یانگ» معتقد است: قواعد بازنمایی در نظم دموکراتیک لیبرال باید دگر بار تنظیم شود. او می‌گوید که باید نسبت به زمینهٔ خاصی که افراد در آنجا در مقام شهروند با یکدیگر وارد مراوده می‌شوند، رهیافتی گسترده‌تر و همه‌شمول‌تر اتخاذ شود. این تلقی به عنوان زمینهٔ میانی و ثابت میان دو گرایش رقیب در بحث‌های سیاسی است. از نظر او، الگوهای لیبرال خواستار بی‌طرفی‌اند و وی انگیزه‌های جدایی‌طلب نگران‌کننده‌ای در جنبش‌های فرعی متعدد مشاهده می‌کند. نگرانی او دربارهٔ این حرکت اخیر چیزهای زیادی از مقاصد سیاسی و فکر او را به ما می‌گوید. وی جدایی‌طلبی را در بافت‌هایی که گروه‌ها در آن عمیقاً به هم پیوسته و با هم مرتبط‌اند، غیرموجه می‌بیند و به زبان اخلاقی از نتایج استراتژی‌ای که هویت یک گروه را بر گروه دیگر مسلط می‌سازد و بدان مشروعیت می‌بخشد هراس دارد. همین‌طور او می‌پذیرد که این نحوهٔ رفتار گروهی می‌تواند توسط استانداردهای وحدت مدنی منفی تشخیص داده شود (Ibid: 138-139).

«یانگ» از محاسن حمایت از گروه‌های سرکوب شده توسط ساختارهای موجود، حقوق و تکالیف قانونی سخن می‌گوید؛ حمایت از گروه‌هایی که هنوز برای هویت شخصی بسیاری از شهروندان اهمیت دارند. او

از گروه‌بندی‌هایی نظیر زنان، سیاهان، بومیان آمریکا، معلولان و آمریکاییان اسپانیایی زبان نام می‌برد. این گروه‌ها را می‌توان بدین صورت حمایت کرد که مثلاً بودجه‌های عمومی بدان‌ها اختصاص داده شود یا هنگامی که سیاست‌گذاران دربارهٔ مسائلی که بر منافع آنان تأثیر می‌گذارد تصمیم می‌گیرند، با آنها مشورت کنند. از این روست که وی به نحوی بحث‌برانگیز از گنجاندن بازنمایی‌های گروهی در بدنهٔ قانون‌گذاری دفاع می‌کند و از اعطای این‌گونه قدرت و توعلیه سیاست‌هایی که حوزه‌های انتخاباتی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد حمایت می‌نماید. این اندیشه‌ها از جنبه‌های مختلفی جالب‌اند؛ به ویژه به دلیل اینکه با پیشنهادها و اعمالی که در بسیاری از دولت‌های دموکراتیک مورد بحث قرار گرفته جور در می‌آیند (Ibid: 140).

۷- وحدت در کثرت

«آنتونی گیدنز» بر این باور است که مهم‌ترین ویژگی در سیاست تکثرگرایی، حفظ وحدت در عین کثرت است. در این الگو، سازماندهی پیکر سیاسی کشور به شکلی اعمال می‌شود که در آن هر گروه اجتماعی و قومی، هم امکان حراست از ارزش‌های خاص خود را داراست و هم به احقاق حقوق خود نایل می‌شود. در جامعهٔ کثرت‌گرا بسیاری از گروه‌های اجتماعی و فرهنگی پذیرفته شده با حفظ ویژگی‌های خود از طریق مشارکت و همزیستی به نظام سیاسی - اجتماعی ملحق می‌شوند.

سیاست وحدت در کثرت الگوی مطلوبی است که به برقراری انسجام ملی در کشور منجر می‌شود. سیاست مزبور به معنای حفظ هویت‌های فروملی از یک سو و تقویت پیوندهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی بین آنها از سوی دیگر است. به تعبیر دیگر، این دیدگاه ضمن رعایت فاصله و تفاوت بین خرده

فرهنگ‌های موجود، همگی آنها را در پاره‌ای وجوه و ابعاد به یکدیگر نزدیک می‌داند (حاجیان، ۱۳۸۱: ۷۹).

سیاست وحدت در کثرت سیاستی برگرفته از تلفیق دو سیاست شناسایی و تفاوت است. در نهایت، با توجه به شرایط سرزمینی، فرهنگی و قومیتی ایران، الگوی فوق از نظر نگارنده، در صورت اجرای صحیح به نتایج مطلوبی خواهد رسید.

۸- یونسکو و تنوع فرهنگی

دیدگاه یونسکو از دهه ۱۹۸۰ بر این مبناست که پایه‌های توسعه همه‌جانبه و پایدار را باید بر پاسداشت و توسعه تنوع فرهنگی استوار کرد. در کنفرانس جهانی سیاست‌های فرهنگی - که در ۱۹۸۲ در مکزیکوسیتی برگزار شد - رابطه فرهنگی موضوع مورد بحث بود. در دو ماده از بیانیه این کنفرانس، به صراحت بحث رابطه فرهنگی تمدن با صلح جهانی مطرح شده است. همچنین در ماده ۴ بیانیه این کنفرانس چنین آمده است:

«تمامی فرهنگ‌ها بخشی از میراث مشترک بشری‌اند. هویت فرهنگی یک ملت از طریق برخورد تفاهم‌آمیز با سنت‌ها و ارزش‌های دیگران است که تجدید بنا و غنی می‌شود. فرهنگ یک گفت‌وگو است؛ یعنی تبادل ایده، اندیشه، تجربه و احترام به ارزش‌ها و سنت‌های دیگران» (نشریه «فرهنگ» ۲۰۰۶: ۲).

یونسکو صیانت از تنوع فرهنگی و تشویق گفت‌وگو میان فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را در برنامه کار خود قرار داد؛ به گونه‌ای که در سال ۲۰۰۱ منجر به تصویب اعلامیه جهانی تنوع فرهنگی شد که سه بخش اول آن به شرح زیر است:

الف) هویت، تنوع و کثرت‌گرایی

ماده ۱: تنوع فرهنگی: میراث مشترک بشریت

فرهنگ در پهنهٔ زمان و مکان شکل‌های متنوعی به خود می‌گیرد. این تنوع در بی‌همتایی و کثرت هویت‌های گروه‌ها و جوامعی که نوع بشر را ایجاد می‌کند، جای دارد. همان قدر که تنوع در زندگی مادی برای طبیعت ضروری است، تنوع فرهنگی نیز به عنوان سرآغاز تبادل، نوآوری و خلاقیت برای انسان‌ها لازم است. بدین معنا، تنوع فرهنگی میراث مشترک بشریت است و باید به رسمیت شناخته و به سود نسل‌های حال و آینده تأیید شود.

ماده ۲: از تنوع فرهنگی تا کثرت‌گرایی فرهنگی

در جوامع بیش از پیش متنوع ما، ایجاد همکاری متقابل در میان مردم و گروه‌هایی با هویت‌های فرهنگی متکثر، متنوع و پویا و نیز ایجاد رغبت در آنها برای زندگی کردن با یکدیگر امری ضروری است. سیاست‌های شمول و مشارکت تمام شهروندان، تضمین‌های انسجام اجتماعی یعنی بقای جامعهٔ مدنی و صلح به شمار می‌روند. بر پایهٔ این تعریف، کثرت‌گرایی فرهنگی به واقعیت تنوع فرهنگی نمود سیاسی می‌بخشد. کثرت‌گرایی فرهنگی، که از یک چارچوب دموکراتیک قابل تفکیک نیست، سرآغاز تبادل فرهنگی و شکوفایی قابلیت‌های خلاق است که زندگی عمومی را حفظ می‌کند.

ماده ۳: تنوع فرهنگی به عنوان عاملی در توسعه

تنوع فرهنگی دامنهٔ امکانات عموم مردم را وسیع‌تر می‌کند و یکی از ریشه‌های توسعه است. مفهوم توسعه صرفاً رشد اقتصادی نیست، بلکه روشی برای دستیابی به یک زندگی است که از نظر فکری، احساسی، اخلاقی و معنوی رضایت بخش‌تر باشد.

ب) تنوع فرهنگی و حقوق بشر

ماده ۴: حقوق بشر به عنوان ضمانت‌های تنوع فرهنگی

دفاع از تنوع فرهنگی به عنوان یک بایستگی اخلاقی از احترام به منزلت انسان غیرقابل تفکیک است. این دفاع مستلزم داشتن تعهد به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، به ویژه حقوق اشخاص متعلق به اقلیت‌ها و حقوق اقوام بومی است. هیچ‌کس نمی‌تواند برای نقش بشر که قانون بین‌الملل آنها را ضمانت کرده است یا تحدید حدودشان به تنوع فرهنگی استناد کند.

ماده ۵: حقوق فرهنگی به عنوان فراهم‌کننده محیط برای تنوع فرهنگی

حقوق فرهنگی به مثابه بخشی تفکیک‌ناپذیر از حقوق انسانی امری جهانی است. همچنین وابسته به یکدیگرند. شکوفایی تنوع خلاق مستلزم اجرای کامل حقوق فرهنگی است که در ماده ۲۷ اعلامیه حقوق بشر و در مواد ۱۳ و ۱۵ میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تعریف شده‌اند. بنابراین، همه اشخاص حق برخورداری از آموزش و کارآموزی با کیفیت خوب را دارند تا هویت فرهنگی آنان را محترم شمارد. همچنین تمام اشخاص حق رعایت حقوق بشر و آزادی‌های سیاسی را دارند.

ماده ۶: به سوی دستیابی همگان به تنوع فرهنگی

ضمن فراهم کردن جریان آزاد عقاید از طریق نوشته و تصویر باید مراقب بود که تمام فرهنگ‌ها بتوانند خود را بیان کنند و بشناسانند. آزادی بیان، کثرت گرایی رسانه‌ای و چند زبانه بودن، دستیابی یکسان به هنر و دانش علمی و فنی، از جمله به شکل رایانه‌ای و امکان دسترسی همه فرهنگ‌ها به وسیله بیان و نشر، ضمانت‌های تنوع فرهنگی هستند.

دولت‌های عضو خود را متعهد نمودند تا برای اشاعه گسترده اعلامیه

جهانی یونسکو درباره تنوع فرهنگی اقدامات مناسب را انجام دهند و ۲۰

کارویژه مناسب را به منظور دستیابی به اهداف اعلامیه ارائه دهند؛ که به طور خلاصه به برخی موارد آن اشاره می‌شود:

- ۱- عمق بخشیدن به مباحثه بین‌المللی درباره پرسش‌های مرتبط با تنوع فرهنگی، به ویژه درباره پیوندهای آن با توسعه و تأثیر آن بر سیاست‌گذاری در سطوح ملی و بین‌المللی، و پیشبرد پیشنهاد تدوین یک سند حقوقی بین‌المللی درباره تنوع فرهنگی؛
- ۲- ارتقای تعریف اصول، استانداردها و روش‌ها در سطوح ملی و بین‌المللی و نیز افزایش آگاهی و الگوهای همکاری که بیش از همه سرآغاز حفظ و حمایت هستند؛
- ۳- میدان دادن به تبادل دانش و بهترین روش‌ها در ارتباط با کثرت گرایی فرهنگی، به منظور آسان ساختن فراگیری اشخاص و گروه‌ها با پس زمینه‌های فرهنگی متنوع و کسب مشارکت آنها در جوامع متنوع؛
- ۴- پیشبرد بیشتر فهم و توضیح محتوای حقوق فرهنگی به عنوان بخشی تفکیک‌ناپذیر از حقوق بشر؛
- ۵- حفظ میراث بشریت و حمایت از بیان، آفرینش و انتشار در بیشترین شمار ممکن از زبان‌ها؛
- ۶- تشویق تنوع زبانی، ضمن احترام به زبان مادری در تمام سطوح آموزشی در حد امکان و میدان دادن به یادگیری چندین زبان از سنین نوجوانی؛
- ۷- افزایش آگاهی از ارزش‌های مثبت تنوع فرهنگی از طریق آموزش و از طریق بهتر کردن طرح برنامه‌های درسی و آموزش معلمان؛
- ۸- گنجاندن تعلیم و تربیت سنتی در فرایند آموزشی - در هر جا که

مناسب باشد- به منظور حفظ و استفاده کامل از روش‌های فرهنگی مناسب برای انتقال دانش؛

۹- احترام به دانش سنتی و حراست از آن، به ویژه دانش اقوام بومی و به رسمیت شناختن سهم دانش سنتی، علی‌الخصوص در مورد حفظ محیط زیست و مدیریت منابع طبیعی و ایجاد شرایط معاضدت بین علم جدید و دانش محلی.

سال ۲۰۰۵ منتهی به تصویب کنوانسیون جهانی تنوع فرهنگی شده است. کنوانسیون جهانی تنوع فرهنگی بر اصولی استوار است که بی‌تردید بر تعریف و تدوین سیاست‌های فرهنگی کشور تأثیرگذار خواهد بود.

۱-۸- تنوع فرهنگی در کانادا

کانادا کشوری چندفرهنگی است که به غیر از دو اکثریت انگلیسی‌زبان و فرانسوی‌زبان، اقلیت‌های زبان‌سومی نیز در آن زندگی می‌کنند. اقلیت‌های ملی، مردمان بومی، سیاه‌پوستان بخش آتلانتیک، فرانسوی‌ها^۱ و... در کنار یکدیگر نشانگر چهره متنوع فرهنگ در کاناداست و لذا زندگی مردم کانادا برپایه همزیستی دو دنیای فرهنگی متفاوت یعنی فرانسوی و انگلیسی استوار است.

کنفدراسیون کانادا در سال ۱۸۶۷ با تضمین استقلال استان‌های این کنفدراسیون از سوی انگلیس و کانادا تشکیل شد. بیشترین جمعیت فرانسه زبان ساکن کانادا که در استان «کبک» سکنا داشتند، از این پیمان جهت توسعه و تقویت فرهنگ خود بهره جستند. در سایر استان‌های کانادا زبان

۱. فرانسوی‌ها به عنوان مستعمره نشین به کانادا آمدند.

فرانسه به تدریج رنگ باخت و علت آن عمدتاً مهاجرانی بودند که یا انگلیسی زبان بودند یا راغب بودند که به این زبان سخن بگویند.

قانون زبان‌های رسمی در سال ۱۹۶۹ در کانادا به تصویب رسید و این نتیجه تلاش طولانی برای تقویت و اعاده تعادل جهت به رسمیت شناختن حقوق فرانسه زبان‌های این کشور بود که در واقع در اقلیت به سر می‌بردند. به موجب این قانون دولت کانادا موظف شد که تساوای این دو زبان را به رسمیت شناخته و کلیه خدمات خود را به هر دو زبان ارائه دهد.

«والزر» در کتاب "در باب مد/را" وضعیت حاکم بر زندگی اقلیت‌ها در کانادا را این گونه توصیف می‌کند: «برای کبکی‌ها مهم‌ترین چیز زیستن به شیوه فرانسوی است و پاسداری از زبان که اکنون نشان متمایزکننده اصلی آنان است. زندگی هر روزه اینان تفاوت چشمگیری با زندگی دیگر کانادایی‌ها ندارد. اقوام بومی نیز نه تنها هنوز زبان‌های خاص خود را، هم‌چنین فرهنگ ویژه خود را حفظ کرده‌اند و در سرتاسر گستره فعالیت‌های اجتماعی‌شان بسط می‌یابد» (والزر، ۱۳۸۳: ۶۲).

کانادا اولین کشوری بود که در سال ۱۹۷۱ میلادی سیاست چند فرهنگی را به عنوان سیاست رسمی خود (در تمام حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، آموزشی و رسانه‌ای) برگزید و ارزش و منزلت شهروندان این کشور را - صرف‌نظر از منشأ قومی، نژادی، زبانی و آموزه‌های مذهبی آنان - تصدیق کرد (www.crtc.gc.ca). سیاست چندفرهنگی سال ۱۹۷۱ کانادا، هم‌چنین حق بومیان یا ساکنان اولیه این سرزمین و موقعیت دو زبان رسمی این کشور - انگلیسی و فرانسه - را تثبیت کرد. در حال حاضر، به ۶۱ زبان بومی در ۱۱ گروه تنوع زبانی در کانادا سخن گفته می‌شود.^۱

^۱ www.international.gc.ca/london

کانادا اقدامات گسترده‌ای را برای شناسایی زبان‌سومی‌های کشور انجام داده است. از جمله این اقدامات، برنامه «حمایت از رشد آزادی‌های فرهنگی و تنوع بیان» و همچنین «سازگاری بین سیاست فرهنگی با معیارهای مناسب برای حمایت از تنوع فرهنگی» است. علاوه بر آن، کانادا در گروه‌های کار بین‌المللی که مسائل تنوع فرهنگی و جهانی شدن را در برنامه کار خود قرار داده‌اند مشارکت دارد. یکی از موضوعات مورد بررسی گروه‌های کاری «اطمینان از ارتقاء تنوع فرهنگی در مواجهه با فرصت‌ها و چالش‌های به وجود آمده در فرایند جهانی شدن، تجارت آزاد و تکنولوژی جهانی» است. منافع و علایق کانادا از مشارکت در چنین اقداماتی تا حد زیادی به سابقه طولانی‌مدت حمایت از تنوع فرهنگی در کانادا مربوط می‌شود. یکی از این اقدامات حمایت‌گرانه، ارائه خدمات مناسب و مطلوب به زبان‌سومی‌ها در رسانه‌های سراسری این کشور است. برنامه‌ریزی برای این مسئله در کمیسیون ارتباطات و رادیو - تلویزیون کانادا (CRTC) لحاظ شده که در جهت سیاست گسترش خواست‌ها و مطالبات قومی و زبانی است. در بیست سال اخیر، کانادا در رشد خدمات به زبان‌سومی‌ها اقدامات گسترده‌ای را از طریق رسانه‌های کشوری انجام داده، که شامل ۵ ایستگاه تلویزیونی گسترده، و ۱۷ ایستگاه رادیویی، ۱۰ سرویس خدمات شنیداری خاص و شماری دیگر از خدمات رسانه‌ای و رادیو-تلویزیونی است. تمام این خدمات بخشی از برنامه‌های آنها برای خدمات به زبان‌سومی‌ها است (Tasse and Cianciotta:2004: 3-4). همچنین، کانادا تا به امروزه موفق شده سطح مطلوبی از برنامه‌های زبان‌سومی‌ها در سراسر جهان را به خود اختصاص دهد و در حال حاضر، یکی از متنوع‌ترین مجموعه‌های خدمات رسانه‌ای است؛ اما برای ادامه این روند و بهبود آن به مسائل دیگری نیز توجه

شده است. این مسائل حول انتقاد بر رویکرد رایج در تصویب خدمات به جهان‌سومی‌ها است، زیرا به‌اندازه کافی بر مسائل فرهنگی از نقطه‌نظر زبان‌سومی‌ها نپرداخته و بیشتر از منظر بقا به نفع سرمایه‌گذاران و مصرف‌کنندگان فکر کرده و بهتر این است که این برنامه‌ها بیشتر به‌خاطر مسائل فرهنگی زبان‌سومی‌ها ساخته شود تا مسائل اقتصادی؛ به‌طوری‌که تست‌های مختلفی که از این رسانه‌ها به عمل آمده، بیشتر منطبق با معیارهای CRTC است تا آزمون از علایق و منافع بینندگان بالقوه این خدمات آزمون (Ibid: 2004: 6-7).

به‌طور کلی، در نگاه به رسانه‌های زبان‌سومی‌ها در کانادا به مسائل مختلفی توجه شده است. به‌طور مثال، کانادا کشوری چندفرهنگی و گونه‌گون است. سیستم رسانه‌ای و رادیو - تلویزیونی آن باید در خدمت نیازها و علایق زنان و مردان و کودکان کانادایی باشد. این نیازها و علایق و منافع شامل «ماهیت چندفرهنگی و چندنژادی» است. برنامه‌ریزی برای زبان‌سومی‌ها تشویق می‌شود، اما حکومت کانادا به این مسئله توجه دارد که سیستم کانادا در دو زبان مختلف آن برای انسجام و همگرایی مهاجران در جامعه دو زبانه کانادا پایه‌ریزی شده و انسجام و همگرایی بخش مهمی از قابلیت پاسخگویی به رادیو - تلویزیون زبان‌سومی‌ها است. برای رسیدن به این اهداف و بررسی درست این مسائل، بهترین راه تعریف «رسانه عمومی» است. از آنجا که اقلیت‌های زبان‌سومی جزئی از جامعه کانادا هستند، مسئله فرهنگی آنان باید در چارچوب سیاسی بررسی شود تا در نتیجه در چارچوب نیازهای رسانه‌ای کانادا نیز قرار گیرد؛ یعنی چارچوب قاعده‌مند و منظمی برای پراکندن برنامه‌های زبان‌سومی‌ها درون سیستم برنامه‌های رسانه‌ای تلویزیون کانادا. این سیاست باید مبتنی بر نیازهای فرهنگی زبان‌سومی‌ها و

مشوق اجتماعات آنها در توسعه فرهنگ و زبان خود باشد و آن قدر منعطف که به هر گروه زبانی اجازه فعالیت دهد (Ibid: 18-19).

اما مهم‌ترین مسئله در سیاست‌گذاری‌های مربوط به این برنامه‌ها، توجه به «اهمیت فرهنگی» برنامه‌های زبان‌سومی برای گروه‌ها و اقلیت‌های زبانی مربوطه در کانادا است؟

در پی رشد و توسعه رسانه‌های زبان‌سومی‌ها تغییراتی به وجود آمده که منجر به زندگی فرهنگی متنوع‌تر و بیشتر در عین حال مستحکم‌تری در کانادا شده است و مهاجران کانادا قادر به مشارکت در زندگی فرهنگی کانادا شده‌اند. تنوع رسانه‌ها و سرویس‌های خدمات رادیو - تلویزیونی، کانادا را بیش از پیش به سوی جامعه‌ای چندفرهنگی و چندزبانه سوق خواهد داد. اما با این حال مرکزیت سیستم رسانه‌ای کانادا بر دو زبان اصلی و رسمی آن واقع شده و می‌بایست به عنوان ابزار اصلی برای همگرایی و انسجام مهاجران به کار رود و باقی بماند (Ibid: 25,27).

آمارها بیانگر این است که بیش از ۴۳ درصد کانادایی‌ها تباری غیر از انگلیسی، فرانسوی، کانادایی و بومی آمریکای شمالی دارند. شمار افراد متعلق به اقلیت‌های نژادی ظرف ده سال ۱۱ درصد رشد یافته و در حال حاضر ۳۰ درصد جمعیت اغلب شهرهای اصلی کانادا را تشکیل می‌دهند. در تورنتو، اقلیت‌های نژادی و قومی نیمی از جمعیت این شهر را تشکیل می‌دهند. بر پایه آمار رسمی کانادا ۸۹ درصد مهاجران و ۹۴ درصد افراد اقلیت‌های نژادی و قومی در شهرهای بزرگ هستند و این در حالی است که شهرهای تورنتو، ونکوور و مونترال محل سکونت بخش قابل توجهی از اقلیت‌های نژادی و قومی هستند و چهره شهرهای کوچک‌تر مانند ادمونتون، ساسکاتون، رجاینا، وینیپینگ و اوتاوا نیز در حال تغییر است. اقلیت‌های قومی و ملی کانادایی

بیشتر تمایل دارند در مناطقی از کشور زندگی کنند که افراد بیشتری از سنخ آنان و با میراث فرهنگی و زبان مشترک در آن مناطق زندگی می‌کنند و این باعث شده است که هر منطقه از کانادا ترکیب خاصی از گروه‌های جمعیتی را در خود جای دهد (رایزنی فرهنگی ایران-اتاوا: ۱۳۸۱).

با تصویب قانون تنوع فرهنگی در سال ۱۹۸۸ و سپس تأسیس انجمن حمایت از تنوع فرهنگی کانادا (ACT)، احساس مشترکی از هویت ملی در میان کانادایی‌ها که از لحاظ قومی، فرهنگی، زبانی و نژادی با هم اختلاف دارند پدیدار شد و آزادی تمامی زنان و مردان را از نقطه نظر باورها، حق اظهارنظر، تجمع و گردهمایی مسالمت‌آمیز تضمین نمود. بر اساس این قانون، حقوق و همچنین آزادی و منزلت کانادایی‌ها از طریق مقررات تابعیت، قانون اساسی، و منشور حقوق و آزادی‌ها تضمین شده و این تغییر چهره عمومی جامعه کانادا قابل مشاهده است؛ به شکلی که تنوع فرهنگی در کانادا به عنوان یک ارزش و ویژگی مثبت شناخته می‌شود و از آن به عنوان برتری‌های نسبی و منبعی برای ادامه خلاقیت و پیشرفت در زمینه‌های گوناگون کشور نام می‌برند.

کانادایی‌ها تنوع فرهنگی خود را یک ارزش ملی می‌دانند و بر پایه یک نظرسنجی عمومی، دو سوم کانادایی‌ها بر این باورند که تنوع فرهنگی کشورشان برتری است که کانادا در عرصه پیشرفت‌های اخیر فناوری و رقابت اقتصاد جهانی نسبت به سایر کشورها از آن برخوردار است و بر پایه مطالعات انجام شده توسط موسسه تحقیقاتی اکوس، اکثر کانادایی‌ها با این نظر که جذب مهاجران از خاستگاه‌های فرهنگی متفاوت، موجب تقویت فرهنگ کانادا شده است موافقت (همان).

بنابراین، قوانین و سیاست‌ها در کانادا از فرایند تنوع حمایت می‌کنند.

این قوانین در سطح فدرال عبارتند از: قانون حقوق بشر کانادا، منشور حقوق و آزادی‌های کانادا، قانون تساوی اشتغال، قانون زبان‌های رسمی و قانون چند فرهنگی. در سطح استانی و سرزمینی نیز قوانین، کمیسیون‌های حقوق بشر و برنامه‌های متعددی به پیشرفت تنوع کمک می‌کنند.

سیاست ایجاد تنوع فرهنگی در کانادا متعاقباً از حالت سیاست دوفاکتو، به مجموعه‌ای از قوانین رسمی و مصوب در نظام مشروطه کانادا بدل شده؛ به گونه‌ای که این سیاست همانند عامل ضمنی در تمامی سیاست‌های تصمیم‌گیری در سطح ملی مطرح است (مارجر، پیشین، ۱۶۵).

مفاد قانون ۱۹۸۸ کانادا، منعکس‌کننده تعهدات این کشور تحت چندین معاهده بین‌المللی حقوق بشر بوده و در تمامی سطوح دولت کانادا (ارگان‌ها، مؤسسه‌ها، شرکت‌های دولتی و...) به کار گرفته شده است. بر پایه این قوانین، نهادهایی مانند مدارس، شوراهای هنری و خدمات پلیس موظفند خود را با سیاست‌ها و امور اجرایی گوناگون فرهنگی تطبیق دهند، به طور یکسان و با احترام به نیاز همه کانادایی‌ها پاسخ دهند و با اجرای صحیح قوانین مربوطه به سوی تقویت احساس فراگیر شهروندی در همه اقشار جمعیتی کانادا قدم بردارند.

طرح زبان‌ها و فرهنگ‌های قدیمی (CHCL) یکی از طرح‌هایی می‌باشد که در این راستا به اجرا درآمده است. مجری این طرح، دپارتمان میراث فرهنگی کانادا است که توسعه و ارتقاء زبان‌ها و فرهنگ‌های کهن کشور را به عنوان بخش انعطاف‌ناپذیری از هویت کانادایی و حیات فرهنگی و هنری کشور تشویق و ترویج می‌نماید.^۱

طرح فوق که به برخورداری همسان هنرمندان کشور در بهره‌برداری از

^۱ iranculture. org

مؤسسات فرهنگی متعلق به فرهنگ‌های متنوع کشور تأکید دارد، اهداف ذیل را دنبال می‌کند:

- ۱- تشویق مؤسسات فرهنگی به تغییر سیاست‌ها و عملکردهای راهبردی، به منظور انعکاس هر چه بهتر تنوعات فرهنگی و هنری کشور.
- ۲- ترویج و تشویق هنرمندان جوامع اقلیت زبان به توسعه فرهنگی (فرهنگ‌های بومی).
- ۳- پرورش، ترویج و شناسایی تنوع فرهنگی جامعه کانادا از طریق حمایت و توسعه و ترویج هنرهای گوناگون کشور (همان).

شاید طولانی‌ترین آزمون توانایی دولت کانادا برای ایجاد تعادل میان وحدت کشور و تنوع، چالش دو زبانه بودن این کشور و تضادهای مذهبی^۱ است که با اتخاذ سیاست شناسایی به سوی انسجام هر چه بیشتر کشور پیش می‌رود.

۲-۸- تنوع فرهنگی در استرالیا

در حال حاضر، استرالیا به عنوان کشوری^۲ برخوردار از تنوع فرهنگی شناخته می‌شود؛ به‌طوری‌که حدود ۷۵ درصد جمعیت استرالیا را انگلیسی‌ها و درصد بالایی از جمعیت کشور را سایر ملیت‌های اروپایی و غیراروپایی^۳

۱. اختلاف در این کشور زبانی و مذهبی است، زیرا فرانسه زبان‌ها بیشتر کاتولیک و اکثریت انگلیسی زبان‌ها پروتستان‌اند.

۲. با حکومت فدرالی که از تعداد ۶ ایالت تشکیل شده است.

۳. هم اکنون در ترکیب جمعیتی استرالیا ملیت‌های گوناگونی نظیر ایتالیایی‌ها، اسکاتلندی‌ها،

تشکیل می‌دهند. از این‌رو، وجود ملیت‌های گوناگون سبب ایجاد نژادهای زنده، پویا، خلاق و متنوع فرهنگی در کشور استرالیا شده است. از آنجایی که به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های فرهنگی و قومی ساکن کشور در سال‌های اخیر مورد تأکید قرار گرفته، سیاست ملی بر حفاظت از تنوع فرهنگی و قومی تأکید دارد. البته اشاره به این نکته ضروری است که سیاست دولت استرالیا تا نیمه‌های قرن گذشته بر همگون‌سازی استوار بوده و سیاست‌های نامأنوسی مانند «استرالیای سفید» و «نسل‌کشی‌های پیاپی بومیان» دیده می‌شد.

از نگاه «استفان کاستلز» و «آلیستر دیویدسون»، تنوع فرهنگی در استرالیا یک سیاستگذاری دولتی برای مدیریت تفاوت‌ها و ادامه سنت مداخله دولت در مسئله مهاجرت و اقامت است و این مسئله از لحاظ تاریخی ریشه در دوران استعمارگری دارد (همان: ۲۹۳-۲۹۲).

جدیدترین تعریف از چند فرهنگ‌گرایی در چارچوب «دستور کار ملی برای یک استرالیای چند فرهنگی»^۱ در سال ۱۹۸۹ ارائه شد. از این رو «دستور کار ملی» مفهوم جدیدی از تعلق در یک جامعه چند فرهنگی را ارائه می‌دهد:

«{چند فرهنگ‌گرایی} سیاستی برای مدیریت پیامدهای تنوع فرهنگی، مطابق با منافع فرد و جامعه به طور کل است. دولت مشترک المنافع، سه بعد از سیاست فرهنگی را بدین ترتیب عرضه کرده است: هویت فرهنگی: حق همه استرالیایی‌ها در چارچوب محدوده‌های مشخص

ایرلندی‌ها، یونانی‌ها، تایلندی‌ها، ژاپنی‌ها و لبنانی‌ها دیده می‌شود.

1. national agenda for a multicultural australia

شده دقیق، برای بیان و مشارکت در میراث فرهنگی فردی، شامل زبان و مذهب خود؛

عدالت اجتماعی: حق همه استرالیایی‌ها برای برابری در رفتار و فرصت‌ها و رفع موانع قومی، نژادی، فرهنگی، مذهبی، جنسی و زادگاهی؛
کارایی اقتصادی: بایستگی رسیدگی، توسعه و بهره‌برداری مؤثر نسبت به مهارت‌ها و توانایی‌های همه استرالیایی‌ها بدون توجه به پیشینه آنها»
(کاستلز و دیوید سون، ۱۳۸۲: ۲۹۳-۲۹۲).

در سال‌های اخیر سیاست‌های مهاجرت دولت استرالیا به جذب مهاجران جوان تحصیل کرده با مهارت‌های شغلی برتر و تقویت صنعت توریسم کشور بوده و توجه بیشتر دولت به حمایت از جمعیت ساکنان بومی کشور معطوف شده است. به شکلی که وزارت ارتباطات استرالیا در راستای احیای فرهنگ بومی و قومی به اجرای سیاست‌های فرهنگی کشور در حوزه رادیو و تلویزیون و خدمات رسانه‌ای چند قومی مبادرت کرده است. اتخاذ چنین سیاست‌هایی، به واسطه برخورداری از ملیت‌های گوناگون و تنوع فرهنگی به نوبه خود از استرالیا کشوری منحصر به فرد ساخته است.

با توجه به همه این مسائل، باید یاد آور شد که دستور کار ملی بر اجرای سیاست‌های فرهنگی در چارچوب دولت-ملت تأکید دارد، که این محدودیت‌ها سرانجام منجر به پذیرش و ادغام در شکل شهروند ملی خواهد شد. او. ام. آ، محدودیت‌هایی را که برای چند فرهنگی استرالیایی وجود دارد، این گونه توضیح می‌دهد:

سیاست‌های چند فرهنگی بر پایه این فرض استوار است که همه استرالیایی‌ها باید تعهدی خلل‌ناپذیر و وحدت بخش به استرالیا، منافع و آینده پیش روی آن داشته باشند؛

سیاست‌های چندفرهنگی نیازمند این است که همهٔ استرالیایی‌ها اصول و ساختارهای بنیادی جامعهٔ استرالیا - قانون اساسی و حکمیت قانون، برابری و مدارا، دموکراسی پارلمانی، آزادی بیان و مذهب، زبان انگلیسی به عنوان زبان ملی و برابری جنسی - بپذیرند؛ سیاست‌های چند فرهنگی، همان‌گونه که مستلزم اعطای حقوقی است، تعهداتی را نیز می‌طلبد. از این رو، حق بیان فرهنگ و باورهای شخصی یک فرد در مقابل، متضمن مسئولیتی متقابل برای پذیرش حقوق دیگران در بیان دیدگاه‌ها و ارزش‌های آنها است» (همان: ۲۹۳).

۳-۸- تنوع فرهنگی در مالزی

مالزی کشوری با تنوع گوناگون نژادی، فرهنگی، زبانی و مذهبی است. گروه‌های نژادی عمده در کشور مالزی عبارتند از: مالزیایی‌ها، چینی‌ها و هندی‌ها. زبان رسمی کشور مالزی، زبان باهاسا مالزی می‌باشد و این در حالی است که گروه‌های قومی متنوع، هر یک با لهجه‌های زبانی ویژه به خود به تکلم می‌پردازند.

کشور مالزی در کنار تنوعات قومی دارای ادیان گوناگونی چون اسلام، بودا، هندو و مسیحیت و تنوع چندگانه قومی و میراث فرهنگی غنی است. دولت مالزی در تلاش برای ایجاد اتحاد ملی قابل پذیرش برای کلیه ساکنان کشور، بدون در نظر گرفتن عقاید مذهبی و قومی خاصی، در طی اقدامی از موجودیت ملی تحت عنوان ستون‌های ملی کشور نام برده و آن را تحت عنوان Rukune gara به عموم مردم معرفی نموده است.^۱ مفاد موجود در Rukunegara به موارد ذیل تأکید دارند:

^۱ iranculture. org

- ۱- برقراری اتحاد هر چه بیشتر در میان ساکنان مناطق گوناگون کشور؛
 - ۲- اتخاذ شیوه دموکراتیک در زندگی؛
 - ۳- ایجاد جامعه قانونی که قادر به تقسیم عادلانه ثروت ملی است؛
 - ۴- برقراری نظام جمهوری و لیبرالی در تمامی سنت‌های فرهنگی متنوع موجود در کشور؛
 - ۵- ایجاد جامعه مترقی در جهت کسب علوم تکنولوژی پیشرفته.
- تنوع گروه‌های فرهنگی موجود در کشور مالزی باعث ارتقاء سطح هنر و آشنایی عموم مردم به ویژه جوانان با فرهنگ مالزی و همچنین ارتقاء صنعت جهانگردی شده است (همان).

۴-۸- تنوع فرهنگی در روسیه

روسیه نیز از کشورهایی است که از تنوع قومی و فرهنگی برخوردار است. در مفاد قانون استقلال فرهنگی روسیه، سیاست ویژه‌ای دربارهٔ اقلیت‌های فرهنگی کشور تنظیم شده که بر پایهٔ آن امکانات ویژه‌ای جهت توسعه و گسترش میراث فرهنگی و آموزش هنرهای معاصر به تمامی گروه‌های قومی به ویژه گروه‌هایی که از واحدهای اداری- منطقه‌ای محروم می‌باشند اعطا می‌گردد. راه‌اندازی بیش از ۵۰۰ مرکز فرهنگی ملی جهت نیل به یک چنین مقاصدی از طریق منابع مالی وزارت فرهنگ در دولت مرکزی (فدرال) پیش‌بینی شده است. برنامه‌های خاص فدرال نیز در جهت توسعه اجتماعی و فرهنگی برخی از گروه‌های قومی کشور طراحی و اجرا شده است. از جملهٔ این طرح‌ها می‌توان به طرح سال ۱۹۹۶ با عنوان (Balkhars)، طرح ۱۹۹۶ با عنوان (Nordic Reoples)، طرح ۱۹۹۷ ویژهٔ اقوام آلمانی، طرح سال ۱۹۹۷ با عنوان (kalmyks) و طرح سال ۱۹۹۸ ویژهٔ مردم جمهوری

این‌گوش اشاره کرد.

۱-۳-۸- قانون فدراسیون روسیه دربارهٔ فرهنگ (مصوب سال ۱۹۹۲)

قانون فدراسیون روسیه حقوق مدنی، آزادی‌های اساسی و حقوق گروه‌های قومی و اقلیت‌های کشور را در حوزه فرهنگ تبیین و توصیف نموده است. در این قانون، وظایف دولت در قبال فرهنگ کشور تعیین شده است. قانون مذکور اختیارات قانونی در زمینه فرهنگ را میان مقامات فدرال، مقامات منطقه‌ای فدراسیون روسیه و مؤسسات دولتی محلی تقسیم نموده و بر همین اساس، مؤسسات فرهنگی در کلیه سطوح تأسیس یافته و از بودجه‌های فدرال و منطقه‌ای برخوردار می‌شوند.^۱

در فدراسیون روسیه، جمهوری‌ها و مناطق بر پایهٔ قانون اساسی فدرال، پیمان فدرال و پیمان‌های دوجانبه از حقوق فرهنگی گسترده‌ای برخوردار شده‌اند و در قوانین اساسی جمهوری‌ها نیز هر دو زبان روسی و زبان جمهوری^۲ به‌عنوان زبان رسمی پذیرفته شده است (کولایی و دیگران، ۱۳۸۱: ۲۰۷). تساوای زبان‌های گوناگون و حقوق اقلیت‌های کشور مبنی بر استفاده آنها از زبان مادری خود با تصویب قانون زبان در دوران حاکمیت اتحاد جماهیر کمونیستی شوروی به اجرا درآمد و به رسمیت شناخته شد. در اواخر سال ۱۹۹۲ دولت یلتسین تعهد قاطع خود را به ایجاد یک کشور غیرقومی و

^۱ www.ccir.ru/cultural_politic.htm

۲. به اقلیت‌های قومی، اجازه تکلم به زبان محلی در زندگی روزمره، اسناد رسمی محلی، پخش برنامه‌های گوناگون در رسانه‌های گروهی، نظیر مطبوعات، رادیو و تلویزیون محلی و ادبیات اعطا گردیده است. با وجود این قبیل حمایتها به ویژه در صنعت نشر کتاب و مطبوعات به زبان‌های اقلیت این صنایع هنوز از فضای فعالیتی کافی برخوردار نگردیده‌اند.

تقویت هویت مدنی همه شهروندان بدون توجه به قومیت‌شان اعلام داشت. این قانون همه افرادی را که در سرزمین فدراسیون روسیه زندگی می‌کردند، به‌عنوان شهروند تلقی می‌کرد و آگاهی از زبان کشور به‌عنوان شرط تابعیت تلقی شده و در مجموع هیچ‌گونه اشاره‌ای به تعاریف قومی از ملت نداشته و هیچ‌گونه برتری برای روس‌ها یا روس زبان‌ها در مقایسه با دیگر شهروندان اتحادشوروی قائل نشده‌است. این قانون مخلوطی از هویت‌های مدنی و متحد را برای شهروندان فدراسیون روسیه به رسمیت شناخت (همان: ۲۰۰-۱۹۹).

سیاست روسی‌سازی^۱ در زمان روسیه تزاری و اتحاد جماهیر شوروی به عنوان سیاست غالب کشور مطرح بود و ساختن «انسان شورویایی»^۲ را به قیمت نادیده گرفتن واقعیت تنوعات قومی دنبال نمود که سرانجام به ایجاد بحران‌های قومی انجامید و در کنار دیگر بحران‌های سیستمی، موجبات فروپاشی آن و جدایی جمهوری‌های متحد قومی را فراهم آورد (همان: ۱۹۴).

البته لهجه‌ها و زبان‌های محلی و قومی که در بسیاری از موارد متفاوت از زبان و لهجه روسی بودند، کاملاً محافظت شده و به حیات خود ادامه دادند. با وجود این، زبان روسی زبان اصلی ارتباطات بود و باعث ایجاد فضای فرهنگی یکپارچه در کل قلمرو اتحاد جماهیر شوروی شد. با این حال، حفاظت از زبان روسی و دفاع از آن در برابر غرب‌گرایی و نفوذ واژگان آمریکایی همچنان در زمره سیاست‌های فرهنگی کشور مطرح است.

1. Russification

۲. انسان شورویایی به‌عنوان یک موجود فوق ملی باید وفاداری به مشترک المنافع سوسیالیستی را مقدم بر وفاداری‌های قومی خود قرار می‌داد. در این دوره، سیاست‌های همگون‌سازی فرهنگی به‌شدت پیگیری می‌شد و در مجموع در این دوره باورهای میهن پرستی شوروی و جهان‌گرایی کارگری اهمیت قومیت را پایین آورد.

البته این قانون در سال ۱۹۹۸ اصلاح شد و هم‌اکنون مجلس دومای روسیه در حال بحث و بررسی استفاده از زبان روسی به عنوان زبان رسمی ارتباطات بین قومی کشور است.

۵-۸- تنوع فرهنگی در هندوستان

هندوستان بزرگ‌ترین کشور فدرال دنیاست و با تنوع نژادی، فرهنگی، زبانی و مذهبی، چشم اندازی شگرف از مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز را میان باورهای گوناگون بخشیده است. اکنون ۹۰۰ میلیون هندو مذهب در کنار بیش از ۱۵۰ میلیون مسلمان، ۱۶ میلیون سیک و بیش از دو میلیون پارسی (زرتشتی)، مسیحی، بودایی، جین و... با ۱۸ زبان و ۱۶۵۲ گویش گوناگون در سراسر هند وجود دارند.^۱

تواضع و فروتنی، خودباوری و باور عملی به توان بومی^۲، اهمیت شادی، نشاط و آرامش عمومی، از ویژگی‌های بارز جمعیت یک میلیارد و دویست میلیونی هند است؛ و نیز دولت هندوستان با پذیرش و شناسایی تنوع زبانی، قومی و مذهبی با قبول پلورالیسم، پذیرش سکولاریسم، اصل سپردن امور به مقامات و ادارات پایین‌تر، کاهش تمرکز، اولویت دادن به منافع ملی^۳، بها دادن به نقاط اشتراک و حفظ وحدت ملی، توانسته است این کشور وسیع را

^۱ www.cia.gov

۲. هند با بومی کردن فن آوری‌های نوین غربی توانسته پیشرفت‌های بسیاری را در زمینه‌های گوناگون نظامی، صنعتی، اقتصادی، صنایع تولید خودرو، تولید بمب اتمی، خودکفایی کشاورزی، در عرصه IT و در روند انجام امور اجتماعی؛ بدست آورد.

۳. در هندوستان به رغم وجود تنوع بسیار فرهنگی مذهبی در حفظ اصول ملی تنها معیار عملی میهن پرستی را در گزینش شایستگان به کار می‌گیرد.

با تنوع بسیار در کنار یکدیگر حفظ کرده و از تنش‌های قومی، مذهبی و زبانی آن بکاهد.^۱

در قانون اساسی هندوستان هجده زبان به عنوان «زبان رسمی»^۲ سراسر کشور ثبت شده است؛ زبان‌هایی مانند اردو، آسامی، اورییا، بنگالی، پنجابی، کشمیری، کوکانی، مالایالم، مانپوری، تالوگو، تامیل، دوگری، سانتالی، سانسکریت، سندی، گجراتی، کنکانی، مراتی و نیپالی نیز به رسمیت شناخته شده‌اند. این زبان‌ها به دو شاخهٔ دراویدی^۳ (۲۴ درصد) و هندو اروپایی (۷۴ درصد) تقسیم می‌شوند. زبان ملی و اصلی که سی درصد مردم به آن سخن می‌گویند، هندی است. همچنین سالیان طولانی حکومت استعماری بریتانیا بر شبه قاره موجب شده انگلیسی، زبان دوم بسیاری از مردم هند باشد و نکتهٔ قابل توجه اینکه زبان انگلیسی علی‌رغم عدم ذکر در قانون اساسی هند، زبان رسمی اداری به شمار می‌رود. زبان فارسی نیز از آنجایی که قرن‌ها زبان رسمی سلاطین بابری در هند بوده، علاوه بر تکلم توسط اقلیت پارسی هند، تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر زبان‌های رایج در شبه قاره به ویژه زبان اردو داشته است.

در هندوستان بیش از چهل زبان در مدارس تدریس می‌شود و حدود بیست زبان به عنوان روش‌های آموزشی در سطوح ابتدایی، راهنمایی و متوسطه کاربرد دارد. روزنامه‌ها و نشریات در هندوستان همچنین به بیش از

1 www.culturalindia.net

2. scheduled

۳. این زبان بیشتر در جنوب هندوستان تکلم می‌شود.

یکصد و یک زبان و لهجه گوناگون منتشر می‌شوند. این مسئله نشانگر پذیرش و شناسایی تنوع زبانی از سوی دولت است که البته نباید از یاد رود که امکان فروپاشی هندوستان در صورت تحمیل یک زبان واحد بسیار بالا است. علاوه بر تنوع زبانی در هندوستان، ما شاهد تنوع خط در این سرزمین هستیم. زبان‌های هندی به بیش از چهارده خط و الفبا نگارش می‌شوند.

هندوستان همچنین متشکل از ادیان گوناگون و فرقه‌های مذهبی گوناگون است که اکثراً از هندوئیسم، اسلام و بودیسم نشئت گرفته‌اند. حدود ۸۰ درصد مردم هند پیرو آئین‌های هندو و حدود ۱۲ تا ۱۵ درصد مسلمان هستند، که بیشتر در دهلی، بنگال غربی و نواحی شمال غربی کشور زندگی می‌کنند و در کشمیر اکثریت جمعیت را تشکیل داده‌اند. بدین‌سان هند پس از اندونزی و پاکستان، عظیم‌ترین جمعیت مسلمان جهان را داراست. هند همچنین بیش از ۲ درصد مسیحی و ۲ درصد سیک دارد. این کشور اگرچه زادگاه آئین بودا بوده، اما جمعیت بودائیان هند در حال حاضر تنها حدود ۸ میلیون نفر برآورد می‌شود. هند درعین حال بزرگ‌ترین کلنی فرقه احمدیه و مذاهب ایرانی بهائی و زرتشتی در سراسر جهان است.^۱

عامل دیگر تنوع در کشور هندوستان، عامل اجتماعی است. وجود و اهمیت کاست‌ها به عنوان نهادی که به طور منظم عدم نابرابری را بر اساس فرض‌های وراثتی ایجاد می‌کنند و این عدم تساوی را از راه وراثت به نسل‌های بعدی انتقال می‌دهند، بدون اینکه شخص خود را از قید آن برهاند، عامل مهمی در تنوع فرهنگی هندوستان است (پیشین: ۳۸).

بر پایه قانون اساسی هندوستان، این کشور واحد محسوب می‌شود و واحدهای تشکیل‌دهنده آن هیچ تقدیمی بر دولت واحد ندارند. در سال ۱۹۸۴

^۱ wikipedia. org

کمیسیون «دار»^۱، پیشنهاد تقسیم ایالات بر پایهٔ زبان را نپذیرفت و مدعی این مسئله شد که این اقدام به کارآمدی اداری لطمه وارد کرده و موجب پدید آمدن اقلیت‌های جدیدی با ادعاهای بعدی خواهد شد. اما همین عدم توجه به تفاوت‌های زبانی دشواری‌های بسیاری را برای مردم ایجاد کرده و به آشوب‌ها و اعتراضات متعددی دامن زده‌است؛ به‌طوری که در تأسیس ناگالند، به دنبال شورش‌های طولانی، شانزده استان زبانی در آن به وجود آمد. در سال ۱۹۹۶ نیز دولت هند به ناحیهٔ اوتاراکنند، وضعیت ایالت اعطا کرد که همین امر موجب بروز و تقویت مطالبات گروه‌های دیگر مانند منطقه گورکالند در بنگال غربی و تلنگانه در آندراپرادش و... شد (صالحی‌امیری، پیشین: ۵۵۱).

در قانون اساسی هندوستان، امتیاز خاصی دربارهٔ حقوق سیاسی اقلیت‌های مذهبی لحاظ نشده است، اما دو اصل ۲۸ و ۳۰ قانون اساسی به اقلیت‌های دینی مربوط می‌شود.

اصل ۲۹:

- هر بخشی از شهروندان ساکن سرزمین هندوستان یا جمعی از آنها که دارای زبان، خط یا فرهنگ متفاوت می‌باشند، حق دارند (خصوصیات ویژه خود را) حفظ کنند.
- هیچ شهروندی را به صرف تفاوت دین، نژاد، کاست، زبان یا هر کدام از آنها، نمی‌توان از ورود در مؤسسه آموزش دولتی، یا موسسه‌ای که کمک غیردولتی دریافت می‌کند، منع کرد.

اصل ۳۰:

- کلیه اقلیت‌ها، اعم از دینی یا زبانی، اجازه دارند مؤسسات آموزشی دلخواه خود را تأسیس و اداره کنند.

- دولت مجاز نیست در اعطای کمک به مؤسسات آموزشی، به دلیل آنکه مدیریت مؤسسه در اختیار اقلیت‌هاست یا دین و زبان خاصی در آن تدریس می‌شود، نسبت به یک مؤسسه تبعیض روا دارد.

در بند الف اصل ۳۵۰ قانون اساسی هندوستان که مربوط به اقلیت‌های زبانی می‌باشد مقرر شده است:

- هر ایالت یا هر مقام محلی باید تلاش کند تا امکانات مناسب برای آموزش زبان مادری در مرحله ابتدایی آموزش به کودکان متعلق به گروه‌های اقلیت زبانی فراهم شود و رئیس جمهور نیز می‌تواند احکامی صادر نماید که ایالتی خاص را به اصول مقرر در این اصل ملزم سازد.

و در بند ب اصل ۳۵۰:

- مأموران ویژه اقلیت‌های زبانی می‌توانند توسط رئیس جمهور نصب شوند و وظیفه آنهاست که هم مطالب مربوط به حراست و حفاظت از اقلیت‌های زبانی مقرر در قانون اساسی را بررسی کرده و هم در مقاطع زمانی که رئیس جمهور مقرر می‌کند، به او گزارش دهند...

نگارنده، استنباط خود را در مورد اقلیت‌های زبانی هند و وضع آنها در قانون اساسی کشور به گونه زیر بیان می‌کند:

۱- سیاست زبانی هند در قبال استفاده از زبان‌ها در امور اداری، آموزشی،

قضایی، تقنینی، و سائل ارتباط جمعی و رسانه‌ها و.. سیاستی پلورالیستی با پذیرش تنوع زبان‌هاست؛

۲- سیاست یادشده هم وجه توسعه دادن زبان‌ها و هم حرکت به سمت حفظ و حراست از تنوع زبانی است؛

۳- سیاست زبانی هند، «روح سازگاری» دارد؛ زیرا از طریق انطباق متقابل، اجماع و رویه‌های حقوقی دائماً در حال تحول است؛

۴- «زبان مادری» مفهوم مهمی در این قانون پر پیچ و خم است. اما تعیین زبان مادری، به دلایل متعددی چون مهاجرت و ازدواج، چندزبانگی و... کار چندان آسانی نیست؛

۵- بین زبان رسمی و زبان رایج در ادارات تفاوت وجود دارد، اما استفاده از زبان انگلیسی، اردو، کاناده، تامیل و اوریا نیز در برخی موارد خاص یا منطقه‌ای مشخص، مجاز است و می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که حکومت مرکزی با قبول علایق متکلمان زبان‌های گوناگون، حتی پس از تصویب زبان رسمی، به تنوع زبان احترام می‌گذارد؛

۶- در امر آموزش زبان‌های متنوع، قانون اساسی تنها به زبان‌های اقلیت اشاره دارد، اما اسناد سیاست ملی آموزش و پرورش ۱۹۶۸ و مجدداً ۱۹۸۶ از زبان‌های منطقه‌ای و فرمول سه زبانی سخن می‌گویند؛

۷- استفاده از زبان‌های متنوع، رسمی و غیر رسمی؛ اعم از اینکه زبان مادری بخشی از مردم هند باشد یا نباشد، در رسانه‌ها و جراید مجاز و آزاد است (همان: ۵۶۳-۵۶۱).

در مجموع، از هندوستان به عنوان الگویی نسبتاً موفق در راستای حفظ انسجام ملی در عین برخورداری از تنوع فرهنگی - علی‌رغم درگیری‌های قومی و زبانی متعدد - یاد می‌شود؛ با این حال مسائلی مانند تفکیک که

نتایج مصیبت‌باری بر هند از جهت احیاء منازعات همگانی در بین مردم مذاهب مختلف عارض نموده‌است نمی‌توان به آسانی گذر کرد. جدایی شبه‌قاره هند بدبختی و فلاکت غیر قابل‌ذکری در کل هند به وجود آورد و باعث شد میلیون‌ها مسلمان و هندوی هندی خانه و کاشانه خود را از دست داده و به پاکستان یا هند مهاجرت کنند (پناهنده شوند) و در نتیجه هر دو کشور هند و پاکستان به دام منازعات زیادی همچون تخصیصی‌دارایی‌ها و مالکیت‌ها، علامت‌گذاری‌ها مرزها، تقسیم منصفانه و برابر منابع آب و کنترل بر کشمیر افتادند. در همان زمان، رهبران هند با وظیفه دشوار توسعه اقتصادی و انسجام روبه‌رو شدند.

زمانی‌که انگلیس از مطالبات و ادعاهای برتری‌جویانه‌اش در هند دست کشید، ۵۶۲ ایالت مستقل شاهزاده‌نشین برای اتحاد دو ملت تلاش کردند. متعاقباً چند تن از این دولت‌های کوچک شاهزاده‌نشین با ۱۳۲/۰۰۰ کیلومتر مربع وسعت و جمعیت بیشتر از ۱۴ میلیون نفر و جامو و کشمیر (با ۳ میلیون نفر) و جوناگاد با جمعیت ۵۴۵/۰۰۰ نفر در هند ادغام شدند. هند با موفقیت حیدرآباد را ضمیمه خاک خود کرد و جوناگاد پس از «اقدامات پلیسی و سیاسی» بعد از اینکه به حکمرانش قول مزیت و امتیازات داده شد به هند پیوست. مهاراجه هندو که بر مسلمانان جامو و کشمیر مسلط بود، در حالت عدم تعهد باقی ماند تا اینکه ارتش پاکستان و افراد مسلح قبیله‌ای از پاکستان در جامو و کشمیر نفوذ کردند؛ هرچند دستورالعمل الحاق به هند را در ۲۷ اکتبر سال ۱۹۴۷ امضا کرده بود. پاکستان از پذیرش قانونی بودن این الحاق سر باز زد و در نتیجه جنگ درگرفت و کشمیر منبع اختلافات و منازعه بین همسایگان باقی ماند. ترور ماهاتما گاندی در ۳۰ ژانویه سال ۱۹۴۸ در دهلی‌نو به وسیله یک هندوی افراطی که مخالف اعطای آزادی و

رفتار همراه با تساهل گاندی با مسلمانان بود، به جشن استقلال پایان داد و نفرت و سوءظن دو طرف هندو و مسلمان را نسبت به هم عمیق‌تر کرد (national integration of India, 2000: 1-2).

عقب‌افتادگی اقتصادی نیز یکی از چالش‌های جدی روبه‌روی هند پس از استقلال بود. تحت سه طرح پنج‌ساله موفق (گشایش‌ها و اقدامات مثبت دوران رهبری نهرو ۱۹۶۴-۱۹۵۱) هند مقدار زیادی مواد غذایی تولید کرد؛ اگرچه تولید مواد غذایی تا سال مالی ۱۹۸۴ به هند اجازه خودکفایی نمی‌داد، اما پس از آن، هند به‌عنوان ملتی با ۷ محصول گیاهی بزرگ که تولید ملی‌اش محسوب می‌شوند، در جهان ظاهر شد. همچنین در این دوران تقسیم کشور به مناطق زبانی به مرحله بحرانی رسید و کوشش‌های کنگره هند را برای ملت تحلیل برد. در حالی که در اوایل دهه ۱۹۲۰ کنگره می‌پنداشت استفاده از تمایزگذاری‌ها و زبان‌های بومی منطقه‌ای در نظام تعلیم و تربیت و فرمانداری‌ها و شهرها می‌تواند امکان اداره کشور و ایالت‌ها را تسهیل کند. جداسازی به رهبران و به‌خصوص به نهرو فهماند و نشان داد که تا چه حد چنین منافع و علایق ایالتی و خردی می‌تواند وحدت شکننده هند را بی‌مصرف کرده و از بین ببرد. علاوه بر این، در مواجهه با هیجان‌ها و تلاطم‌ها و تحرک‌های گسترده برای جداسازی (جدایی) زبانی ایالت‌ها، جنبش تلانگانا در سال ۱۹۵۳ شروع شد در سال ۱۹۵۶ نهرو با بی‌میلی نظریات و پیشنهادات کمیسیون سازماندهی دوباره ایالت را پذیرفت و شماری از ایالت‌ها در طول خطوط زبانی دوباره سازماندهی شدند. ایالت‌ها مکانی برای دموکراتیزه کردن فرآیندهای سیاسی در سطوح ناحیه‌ای و حوزه‌ای و همین‌طور مکانی برای آزادی فرهنگ منطقه‌ای و خواست‌ها و مطالبات ناحیه‌ای و حوزه‌ای شدند و فرآیند رشد اقتصادی در حوزه‌های

ایالتی و محلی و در سطح روستایی پی‌گیری شد. همچنین در این کشور سیستم دوحزبی برای دربرگیری گروه‌ها و احزاب مخالف که امکان پان‌هندیسم^۱ را از بین بردند، تعبیه شده تا از منازعات حزبی در سطح جامعه جلوگیری شود (Ibid: 2-3).

موفقیت هند تا حدود زیادی مرهون تبدیل شدن دولت هند به یک دولت لیبرال، مدرن و سکولار است؛ دولتی که از شناسایی خاص، برتری‌دادن به یک گروه خاص و کنار گذاشتن دیگر گروه‌ها یا حتی تطبیق خود با یک گروه قومی سر باز زده است. امید است که دولت لیبرال هند بتواند بهترین چارچوب غیرقومی و غیرفرقه‌ای را در رابطه با گروه‌های قومی هند اجرا کند. هند توانسته بین ملتی با چند مذهب صلح برقرار کند و به این صلح ادامه دهد. تلفیق و همزیستی سنتی بین عقاید مختلف در هند، سنت هند است. این سنت سیستم هند را قادر به چنین سیاستی کرده است؛ اگرچه هنوز هم منازعاتی بین هندوها، سیک‌ها و مسلمانان این صلح را تهدید می‌کند (Maybury, 2002: 99-100).

۶-۸- تنوع فرهنگی در ایران

ایران سرزمینی است که از ابتدا تعامل، رفاقت و وحدت در عین کثرت در آن نهادینه شده است. لذا در جامعه چند فرهنگی ایران، شناسایی فرهنگ‌های مختلف ضروری بوده و می‌بایست الگوی خاص و مناسبی با وضعیت جغرافیایی، تاریخی، فرهنگی، سیاسی و... ارائه شود. در ایران، انسجام در سطح ملی محصول قدرت می‌باشد و به این معنی است که دستگاه

حکومت در وجه قانونگذاری، اجرایی و قضایی نقش عمده‌ای در ایجاد و حفظ انسجام در سطوح مختلف دارد.

ویل دورانت در کتاب "تاریخ تمدن" درباره ایران می‌نویسد:

«یکی از ارکان سیاست و حکومت کوروش آن بود که برای ملل و اقوام مختلف آزادی عقیده دینی و عبادت قائل بود» (دورانت، ۱۳۶۵: ۵۱۹).

«کلاریتس هرنشمیت» نیز بر این باور است که شاید سخن هگل درباره شیوه فرمانروایی ایرانیان مبنی بر این که چیره شدن پارسیان بر اقوام گوناگون با احترام به ویژگی‌های آنان توأم بوده، با واقعیت سازگارتر است. هرنشمیت بر پایه توضیح هگل، شاهنشاهی را معادل خودکامگی ندانسته و بیان می‌کند که در نظر پارسیان هیچ چیز به اندازه اصول قانونی و بیشتر از آن‌هاله‌ای که قانون‌مداری ایجاد می‌کرد جذاب نبود. از نظر هرنشمیت، رفتار پادشاهان هخامنشی حتی در قلمرو دیانت توأم با برابری بود و پذیرش آیین‌های مصری و بابلی به وسیله کورش، کمبوجیه و داریوش، بیشتر از آن که امری دینی باشد، تدبیری سیاسی بود تا قدرت خود را تا حد ممکن به قدرت‌های مستقر در آن کشورها مانند کاهنان و پرستشگاه‌ها نزدیک کنند (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۴۲ و ۱۴۳).

«موریس دُورگر»^۱ نیز در راستای نگرش «هرنشمیت» شیوه فرمانروایی ایرانی را به این شکل توصیف می‌کند که شاهنشاهی ایرانیان شیوه فرمانروایی بر سرزمین گسترده‌ای با مردمی با زبان‌ها و آداب و رسوم گوناگون بود که به تدریج با حفظ تنوع و کثرت خود، ملت واحدی را تشکیل دادند (همان: ۱۴۳).

در این وحدت ملی اقوام ایرانی و مهاجران به سرزمین‌های ایرانی، شاهنشاهی به عنوان نهادی عمل می‌کرد که وظیفه آن ایجاد وحدتی پایدار و تأمین مصالح همه اقوام با حفظ خودگردانی آنها بود. پادشاه در اندیشه ایران شهری، رمزی از وحدت در تنوع همه اقوام ملت به شمار می‌آمد و هم او با فرمانروایی دادگرانه، تعادل ناپایدار آن اقوام را به پایداری ملت تبدیل می‌کرد. قدرت مرکزی که پادشاه نماینده و تجسم آن بود، اگر چه به سرکوبی شورشیان می‌پرداخت، اما این سرکوبی به نفع برتری قومی بر اقوام دیگر نبود، بلکه برای حفظ تعادل میان اقوام بود. جواد طباطبایی با بسط نگرش هرنشمیت تلاش می‌کند تا مبنای نظری تدوین مفهوم شاهنشاهی در ایران را دریابد. او می‌نویسد که ایران باستان، در فلسفه تاریخ هگل، جایگاه ویژه‌ای داشت. هگل کوشش اساسی برای تبیین نظام سیاسی ویژه ایرانیان نموده و برخی مفاهیم ضروری برای توضیح آن نظام را تدوین کرده است. هگل ایرانیان را نخستین قوم تاریخی و ایران‌زمین را نخستین دولت شاهنشاهی - Reich - می‌داند و بر آن است که بر خلاف امپراتوری‌های هندی و چینی که زندگی و زاینده‌گی خود را از دست داده و به حیات گیاهی رانده شده‌اند، نظام سیاسی ایران به مفهوم جدید امپراتوری پیوسته است و با این امپراتوری‌ها نسبت دارد. هگل شاهنشاهی ایران را متشکل از دولت‌هایی می‌داند که در واقع به یکدیگر وابسته‌اند، اما هر یک شخصیت خاص، رسوم و حقوق خود را حفظ کرده‌اند (همان: ۱۴-۱۴۴).

در ایران باستان، با ظهور زرتشت، نور خودآگاهی به مثابه نسبت با غیر تابیدن گرفت و وحدتی میان امر طبیعی و معنوی برقرار شد. این وحدت در کثرت، نسبت به غیر و نیل به خودآگاهی از هویت و فردیت توأم با ناوابستگی - که در جهان باستان نخست در فلسفه زرتشت بیان شد - مبنای نظری

تدوین مفهوم شاهنشاهی را فراهم آورد؛ زیرا شاهنشاهی نظام وحدت در کثرت دولتهایی- یا ممالک محروسه‌ای- است که هر یک اصل بنیادین خود را دارد که مناسط اعتبار و مبنای ارزش آن است. در این مفهوم از نظام شاهنشاهی، اصل، وحدت است، اما نه پیوستگی بیرونی نظامی بی‌روح، چنان- که در امپراتوری‌های هندی و چینی بود، بلکه وحدتی که به امور فردی و خصوصی مجال بروز می‌دهد. هگل با توجه به چنین دریافتی از شیوه فرمانروایی ایرانیان بر آن بود که اگرچه ایرانیان بر اقوام بسیاری چیره شدند اما آیین‌ها، رسوم و دیانت آنان را محترم شمردند (همان).

جامعه چند فرهنگی در برگیرنده گروه‌های متفاوت از نظر فرهنگی (مانند تاریخ و زبان) و نژاد و دین در یک واحد سیاسی است. امروزه به هر یک از این گروه‌های اقلیت به نحوی قوم گفته می‌شود و این قوم و قومیت معطوف به ویژگی‌های فرهنگی است که در مجموعه جمعیتی موجود می‌باشد. به‌طور کلی، اکثر قریب به اتفاق کشورهای جهان از تنوع قومی برخوردارند و معدود کشورهایی هستند که همه ساکنان آن متعلق به یک گروه نژادی باشند.

از آنجایی که کشور ایران به دلیل شرایط آب و هوایی و موقعیت استراتژیکی همواره در طول تاریخ محل عبور اقوام و ایلات گوناگون و شکوفایی فرهنگ‌های متنوع بوده است، حاصل این مراودات، گرد آمدن مردمانی با ویژگی‌های فرهنگی و زیستی متنوع می‌باشد، به همین دلیل، خاورشناسان ایران را خاستگاه تنوع دانسته‌اند. تنوع جغرافیایی یا سرزمینی، گویش‌ها و آداب و رسوم، موجب پدید آمدن ظرفیت فرهنگی بالایی برای کشور ایران شده‌است. اما ویژگی‌های فرهیخته‌سازی و انطباق‌پذیری به عنوان دو عنصر مهم منش ایرانیان، به آنان این امکان را داده که بتوانند

فرهنگ‌های مهاجر و مهاجم به این سرزمین را هضم و درونی نموده، آن را به اقتضای شرایط و تناسب با فرهنگ خود در آورده و به آن رنگ و بو و ماهیت ایرانی بخشند.

ما در تاریخ می‌خوانیم آریایی‌هایی که از هزاره دوم پیش از میلاد به تدریج به طرف ایران سرازیر شدند، خود را با بومیانی متمدن‌تر از خود از جمله ایلامیان روبه‌رو دیدند که برخی خط داشتند و نقش‌های ظریف آنان بر ظروف سفالین و پیکره‌ها و اشیایی که در گورها با مُردگان به خاک می‌سپردند (در سیلک، شوش، تپه‌حصار، مارلیک و ...) حکایت از قرن‌ها سیر در طریق تمدن می‌کرد. اما زمانی که آریایی‌ها به ایران حمله‌ور شدند، بومیان ایران‌زمین با گذشت زمان به کِهولت رسیده بودند و نیروی درونی آنها رو به کاهش نهاده بود (فصلنامه‌ی ایران‌نامه).

«سعید نفیسی»^۱ در حاشیه کتاب *تاریخ بیهقی* درباره تنوع و تکثر قومی امپراتوری‌های هخامنشی و ساسانی نوشته و نظام اداری آن دوران را نوعی فدرالیسم قلمداد کرده است. وی اشاره می‌کند که این تنوع پس از اسلام ادامه یافت و حتی در دوران ملوک‌الطوایفی ما شاهد برآمدن ممالک مستقلی هستیم.

۱. سعید نفیسی (۱۳۴۵-۱۲۷۴)، ادیب، محقق، نویسنده، شاعر و مترجم ایرانی که از کارهای تالیفی ارزشمند وی می‌توان به *فرنگیس*، نیمه راه بهشت ماه نخشب، آتش‌های نهفته، ستارگان سیاه، تاریخ ادبیات روس، تاریخ اجتماعی ایران (۲ جلد)، فرهنگ فرانسه به فارسی (۲ جلد) و نیز تصحیح کتاب‌هایی مانند *تاریخ بیهقی*، دیوان انوری، دیوان خواجه کرمانی و رباعیات بابا افضل کاشانی و همچنین ترجمه کتاب‌هایی مانند: *تاریخ عمومی قرون حاضر*، *ایلیاد*، *ادیسه* و *افسانه گریلف* اشاره داشت.

«احمد کسروی» از هشتاد سال فرمانروایی مستقل شیعیان در عربستان (خوزستان کنونی) در قرن نهم هجری قمری سخن می‌گوید. همچنین در این دوران، فرمانروایی مستقل اتابکان فارس و اتابکان آذربایجان را نیز داریم.

در عصر قاجار، نظام ایران را «نظام ممالک محروسه ایران» می‌نامیدند و درواقع، امپراتوری قاجاریه از چند مملکت یا ایالت بزرگ نظیر مملکت عربستان، مملکت کردستان، مملکت آذربایجان، مملکت گیلان و مملکت خراسان تشکیل شده بود. این ممالک نشانگر پذیرش تنوع قومی ایران در آن دوره زمانی است.

در انقلاب مشروطه، علاوه بر فارس‌ها، ترک‌های آذربایجان، بختیاری‌ها و ارمنی‌ها به‌طور مستقیم و عرب‌ها و کردها به‌طور غیرمستقیم مشارکت داشتند. در این دوران بود که اصطلاح «ایران کشور کثیرالمله» وارد ادبیات سیاسی ایران شد و اقوام و ملل ایرانی توانستند مهر خود را روی قانون‌اساسی مشروطیت بزنند. پس از پیروزی انقلاب^۱، قانون‌اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در چند اصل، تنوع و تکثر قومی و حداقلی از حقوق قومی را برای اقوام ایرانی به رسمیت شناخت.

از همین رو است که نظام فرهنگی و ساختار اجتماعی کشور، در عین وحدت و یگانگی و برخورداری از پیوند ارگانیک در قالب یک اجتماع فراگیر و پایدار توانسته است تکثر و تنوع درونی خود را ضبط نموده و در طول قرن‌ها با پویایی و بالندگی استمرار یابد. حضور گروه‌های قومی کرد، بلوچ،

۱. در خصوص انقلاب، روزا لوکزامبورگ اشاره می‌کند که در بحبوحه انقلاب انسجام ایجاد

می‌شود، ولی بعد از انقلاب دوباره تشتت رخ می‌دهد.

ترکمن، تالشی، آذری، لر، عرب، لک و معتقدان به ادیان دیگر از جمله زرتشتی‌ها، ارمنی‌ها، کلیمی‌ها، صائبی‌ها و صدها ایل و قبیله کوچک و بزرگ از این قبیل و رهیافت دولت‌ها نسبت به تنوع فرهنگی بختیاری، شاهسون، قشقایی، بویراحمد، باصری و... که همه در زیر چتر عظیم فرهنگ و هویت ایرانی زیست دارند، مؤید وحدت کثرت‌گونه اجتماع ملی سرزمین ایران است. تنوع قومی در مورد ملت‌هایی مصداق خواهد داشت و دارد که مرکب از اقوام گوناگونی باشند؛ اقوامی که به دلایل گوناگون و از جمله اسطوره‌های مشترک، تاریخ مشترک، فرهنگ عمومی مشترک و اقتصاد واحد و حقوق تعهدات برای همه به شکل ملت در آمده‌اند. در این صورت، آنچه که این اقوام پراکنده و گاه متفاوت را به صورت ملتی منسجم در می‌آورد و هویتی متفاوت از تک‌تک اجزا یا اقوام تشکیل دهنده می‌دهد، پیوندهایی عمومی است که مولد نوعی انسجام است.

این پیوندها سبب پدیدار شدن هویتی متفاوت از سطح قومی و محلی می‌شود که لازمه و یا مولد همبستگی در سطح کلان‌تر است و در نتیجه آن، هویت و همبستگی ملت پدیدار می‌شود. چنین هویتی را هویت ملی و چنان همبستگی را همبستگی ملی می‌نامند و بنابراین در مورد ملت‌هایی که مرکب از اقوام گوناگون هستند، باید به جای «دولت - ملت» از اصطلاح «دولت ملی» استفاده کرد. در الگوی دولت - ملت، جمعیت تشکیل‌دهنده یک ملت از یک قوم تشکیل شده است، اما در الگوی دولت ملی، جمعیت تشکیل‌دهنده دولت عمدتاً به گروه‌های قومی متفاوت تعلق دارد و در جامعه گروه‌های قومی دیگری نیز (در اقلیت) وجود دارند.

الگوی طبیعی ملت، ناظر بر پدیدار شدن ملت‌هایی کهن است، بسیاری از ملت‌های کنونی سابقه تاریخی بسیار طولانی دارند. چنین ملت‌هایی قبل

از پیدایش مدرنیته و ایدئولوژی‌های مدرن و از جمله ناسیونالیسم وجود داشته‌اند. بنابراین در مورد این ملت‌ها، هویت ملی و همبستگی ناشی از آن امری طبیعی و خودجوش بوده است. ایران، چین، انگلستان و برخی از کشورهای دیگر چنین وضعیتی دارند.

اما برخی از ملت‌ها، ملت‌های مدرن هستند. به عبارتی، متأثر از فرایندهای مدرنیته و از جمله ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی آن پدیدار شده‌اند. اکثر دولت‌های ملی جهان کنونی به‌ویژه کشورهای تازه استقلال یافته بعد از جنگ جهانی دوم و آنها که در اثر فروپاشی امپراتورهای مستعمره‌دار چون انگلستان، فرانسه، آلمان، ایتالیا و کشورهایی بزرگ چون امپراتوری عثمانی و اتحاد جماهیر شوروی به استقلال دست یافته‌اند، چنین وضعیتی دارند. در چنین دولت‌هایی، وظیفه ایجاد هویت و همبستگی ملی بر عهده ایدئولوژی ناسیونالیستی است که به وسیله گروهی از نخبگان فکری، فرهنگی و سیاسی این جوامع طراحی شده و این ایدئولوژی علاوه بر هویت‌سازی، راهنمای عمل نظام‌های سیاسی آنها نیز هست.

با این حال، وجود ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی و پیوندهای تاریخی-طبیعی همبستگی و هویت‌آفرین در سطح ملی، به معنای نبود چالش بر سر بقاء و تداوم ملت‌ها نبوده و نیست. تجربه تاریخی و فرایندهای جهانی نشان می‌دهند که موجودیت ملت‌ها و دولت‌های ملی همواره از دو سو به چالش کشیده می‌شوند. یکی از ناحیه تهدیدات خارجی کشورها و ملت‌های دیگر و دیگری از ناحیه بیدار شدن هویت‌های خود و در تعارض قرار گرفتن این هویت با هویت کلان‌تر ملی. همان‌گونه که اسمیت می‌گوید:

«اکثر دولت‌های ملی دو قرن گذشته (۱۹ و ۲۰) هر چند به شکلی محدود، با چالش‌های قومی، مذهبی و منطقه‌ای مواجه بوده‌اند».

فرهنگ، نقش پیچیده و قابل توجه‌ای را در روابط موجود میان گروه‌های قومی ایفا می‌کند. تفاوت قومی، از دیرباز به عنوان تهدیدی علیه تمامیت دولت-ملت به حساب آمده است؛ این مسئله زمانی اهمیت بیشتر می‌یابد که اقلیت‌ها در مناطق یا سرزمین‌های خاصی مانند مرز میان دو یا چند کشور (مانند کردها در همجواری با کردستان عراق و آذری‌ها در همجواری با آذربایجان و ترکیه) متمرکز باشند. پلورالیست‌ها نیز بر این باورند که زبان و فرهنگ نقشی اساسی در شکل‌گیری هویت جمعی و فردی بازی می‌کنند. از نظر آلموند، اصول سنتی که بر همگون‌سازی در قالب فرهنگ‌های مسلط تأکید داشت، اکنون بدین صورت غیرعملی هستند که شیوه‌های زندگی در شهرهای مدرن به صورت فزاینده‌ای در شکل فرا فرهنگی متجلی می‌شوند. در حال حاضر، پذیرش تفاوت‌ها و توسعه ارتباطات میان فرهنگی برای جوامع چند قومی معاصر از اهمیت حیاتی برخوردار است. تنوع فرهنگی-قومی فزاینده‌ای که با جهانی شدن همراه شده است، حقوق فرهنگی را به جزئی ضروری برای شهروندی تبدیل می‌کند. از جمله حقوقی که در این حوزه در دستور اجرا قرار گرفته به شرح زیر است:

- ۱- دستیابی کامل به فرهنگ و زبان اکثریت؛
- ۲- حق حفظ زبان‌ها و فرهنگ‌های اقلیت؛
- ۳- حق داشتن سنت‌ها و شیوه‌های زندگی متفاوت در چارچوب عمومی قانونی که بر تعصب فرهنگی مبتنی نیست؛
- ۴- برابری آموزشی؛
- ۵- حق داشتن ارتباطات بین فرهنگی و بین‌المللی (کاستلز و دیویدسون: ۲۶۳).

این مسائل تا آنجا که به عواملی چون فرایندهای بین‌المللی و ایدئولوژی‌های

رقیب ناسیونالیسم ملی، همچون جهانی شدن و ایدئولوژی‌های قوم‌گرایانه مربوط می‌شوند، درفرایند همبستگی ملی با چالش‌های جدی مواجه شده‌اند. اغلب ایدئولوژی‌های قوم‌گرایانه با تأکید بر مفاهیمی همچون تبعیض و ستم ملی و بزرگ‌نمایی خطر اضمحلال فرهنگ‌های خرد در فرهنگ کلان‌تر ملی، در تلاش برای ایجاد شکاف در همبستگی ملی و عناصر وحدت واپسین آن بوده‌اند. همچنین، غیریت‌سازی میان اقوام و تأکید بر تمایزات، از خصایص این ایدئولوژی‌هاست (صالحی، ۱۳۸۴: ۸۳).

ایران به جهت قرار گرفتن در گذرگاه مهاجرت‌های تاریخی، با ترکیب قومیت‌های گوناگون در بافت جمعیتی خود مواجه است که به تناسب پیشینه تاریخی و تحولات سیاسی و اجتماعی در گستره سرزمین توزیع و مستقر شده‌اند. مهاجرت‌های تاریخی بین سه قاره آفریقا، اروپا و آسیا به سکونت اقوام گوناگون و درهم آمیختگی نژادی و پیدایش اقوام^۱ انجامیده است.

موقعیت جغرافیایی ایران و یورش اقوام کوچ نشین با زبان‌ها و ادیان گوناگون در طول سه هزار سال گذشته، منجر به استقرار سه خانواده زبانی آریایی، سامی (عربی، عبری، آشوری) و اورال آلتای (ترکی، مغولی) و نیز ادیانی چون زرتشتی، یهودی، مسیحی و اسلام در ایران شده است.

«فردریک هوسه»^۲ با توقف ۱۸ ماهه در ایران، بر پایه اندازه‌گیری‌های انسان‌سنجی^۳، اقوام ایرانی را در شش گروه نژادی به شرح زیر قرار داده است:

۱- گروه آریایی

-
1. Polygenis
 2. Fredric Houssay
 3. Anthropometry

- ۲- گروه مغولی
- ۳- گروه آریا مغولی
- ۴- گروه سامی
- ۵- گروه مغولی و سامی
- ۶- گروه آریایی و سیاهپوست

بسیاری از متخصصان، گروه‌های قومی ایران را به سه دسته تقسیم کرده‌اند که عبارتند از:

- گروه آریایی‌ها (افغان‌ها، هزاره‌ها، بلوچ‌ها، بختیاری‌ها، فارس‌ها، اصفهانی‌ها، کرمانی‌ها، یزدی‌ها، گیلانی‌ها، مازندرانی‌ها، طالش‌ها، کردها و لرها)؛
- گروه ایرانیان غیرآریایی (ترک‌ها، قشقایی‌ها، ترکمن‌ها، مغول‌ها، ارمنی‌ها) و سامی‌ها (عرب‌ها، یهودی‌ها و آشوری‌ها)
- و سایر گروه‌های مختلط (حاجیانی، ۱۳۸۰: ۱۳۸).

«فردی بمانت»^۱، ایران شناس معاصر فرانسوی، اقوام ایرانی را برحسب نام و توزیع جغرافیایی به کردها در مغرب ایران، بختیاری‌ها در مرکز، لرها در منطقه لرستان، قبایل عرب در خوزستان، قشقایی‌ها در فارس، بلوچ‌ها و براهویی‌ها در بلوچستان و ترکمن‌ها در شمال و قزلباش‌ها در آذربایجان تقسیم نموده است.

در یک تقسیم‌بندی که به ویژگی‌های مردم‌شناسی، زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی توجه دارد، اقوام و قبایل ایرانی بدین‌گونه دسته‌بندی شده‌اند:

- ۱- ایلات بلوچه: ساکن نواحی بلوچستان از سواحل دریای عمان تا بلوچستان شمالی و جنوب خراسان.
- ۲- طوایف براهویی: ساکن ناحیه بلوچستان شمالی که از نژاد درآویدی و به زبان درآویدی تکلم می‌کنند.
- ۳- اقوام ترک:

الف) قزلباش‌های ساکن آذربایجان، دشت مغان، کوه‌های سبلان و ارومیه (افشارها).

ب) قزلباش‌های افشار ساکن ناحیه زنجان.

ج) قزلباش‌های اینانلو و بغدادی ساکن نواحی قم و ساوه.

د) سه طایفه اینانلو، بهارلو و نفر از طوایف خمسه فارسی.

ه) قشقایی‌ها در استان فارس.

و) ترکمن‌ها شامل قبایل یموت، تکه، گوکلان ساکن در سراسر دشت گرگان و شمال خراسان.

ز) قزاق‌ها شامل سه گروه ساکن حومه شهرهای گنبدکاووس، گرگان و بندر ترکمن و ایلات ترک سایر نواحی ایران نظیر سیرجان، قزوین، کرج.

۴- کردها:

الف) طوایف کرد ساکن استان کردستان، کرمانشاه و آذربایجان غربی.

ب) طوایف کرد ساکن شهرستان‌های بجنورد، قوچان، شیروان در استان خراسان، کردهای ساکن نواحی مازندران، جنوب گیلان و تهران.

۵- لرها و لک‌ها:

الف) لره‌های ساکن نواحی لرستان، قسمت شمالی جلگه خوزستان و کوهپایه زاگرس.

ب) منطقه چهارمحال بختیاری و شمال شرقی خوزستان.

ج) پشت کوه (ایلام).

د) کهکیلویه و بویراحمد و طوایف محسنی.

۶- ایلات عرب:

الف) ایلات گوناگون عرب ساکن ناحیه خوزستان.

ب) طایفه عرب فارس (از ایلات خمسه فارس).

ج) ایلات عرب ساکن نواحی خراسان (ایل تیموری) عرب خانه و عرب میش مست که در نواحی ورامین و سایر نقاط ایران و لرستان ساکن هستند و اکثر ویژگی‌های عربی بودن و حتی زبان خود را از دست داده‌اند (یوسفی زاده، ۱۳۷۴).

در مجموع، در یک جمع‌بندی می‌توان این‌گونه در ارتباط با اقوام ایرانی سخن گفت:

۱-۶-۸- آذری‌ها

این گروه که پس از اقوام فارس زبان، در رتبه بعدی ترکیب ملی ایران قرار دارد، در بخش شمال غربی ایران در استان‌های آذربایجان غربی، آذربایجان شرقی، اردبیل و زنجان استقرار داشته و ادامه آن به استان همدان و غرب گیلان گسترش یافته است. علاوه بر آن، در شهرهای تهران، قم، اراک و قزوین نیز به صورت ادغام اجتماعی، جمعیت قابل توجهی را شامل می‌شوند و با ترکیه و عراق در غرب و ارمنستان و جمهوری آذربایجان در شمال هم مرز هستند.

بر حسب محل استقرار، وضعیت اقوام آذری زبان ساکن بدین شرح است:

- ۱- قزلباش‌های ساکن آذربایجان (دشت مغان) و کوه‌های سبلان و ارومیه (افشارها)؛
- ۲- قزلباش‌های ساکن ناحیه زنجان؛
- ۳- قزلباش‌های اینالو، بهارلو و نفر از طوایف خمسه فارس؛
- ۴- قشقایی‌های استان فارس (شامل طوایف فارسپدان، آنسکولی کوچک، کشکولی بزرگ، عمله، دره شوری و شش بلوکی)؛
- ۵- ترکمن‌ها شامل قبایل یموت، تکه، گوکلان ساکن در سراسر دشت گرگان و شمال خراسان؛
- ۶- قزاق‌های ساکن حومه شهرهای گنبدکاووس، گرگان و بندر ترکمن؛
- ۷- ایلات آذری زبان پراکنده در نواحی دیگر ایران شامل: سیرجان، کرج و قزوین؛
- ۸- همچنین، بسیاری از ساکنان اطراف محورهای زیر آذری‌نشین هستند:

الف) تهران، قزوین، زنجان، میانه و تبریز.

ب) تبریز، مرند و جلفا.

ج) تبریز، مرند، خوی، ماکو بازرگان.

د) تبریز، سراب، اردبیل و آستارا.

هـ) تهران، قزوین، تاکستان و همدان.

و) تهران، علیشاه عوض، رباط کریم، ساوه، دستجردی، خلجستان و اشتهراد.

ز) تهران، ساوه، غرق آباد، روان، قزوین، بوبین زهرا و آوج.

آذری‌ها در متغیرهای زبان و احساس قومیت با اکثریت فارس زبان‌ها تفاوت دارند، اما در متغیر دین و مذهب (شیعه) با اکثریت ملت مشترکند و برخی نخبگان آنها رهبری فکری و مذهبی شیعیان در ایران و خارج از کشور را به عهده داشته‌اند (صالحی امیری، ۱۳۸۵: ۱۷۶ و ۱۷۵).

ترک‌های آذری زبان ایران با ترک‌های قفقاز و ساکن در آن سوی مرزها وجوه مشترک زیادی دارند و آنها را بخشی از مردم ایران می‌دانند که بر اثر تحولات بین‌المللی و ضعف حکومت مرکزی و طی قراردادهای ننگین گلستان و ترکمانچای از پیکره ایران جدا شده‌اند. ترک‌های آذربایجان همواره از این موضوع رنجیده خاطرند و خواهان الحاق پاره جدا شده ایران به بدنه کشور هستند.

آذربایجان قبل از تهران، مهم‌ترین مرکز اقتصادی و تجاری ایران بوده و منطقه محوری تجاری با امپراتوری عثمانی، مدیترانه و روسیه به شمار می‌رفت. همچنین گفته می‌شود که تجار آذربایجانی در تبدیل تهران به یک مرکز تجاری نقش بسزایی ایفا کرده و امروز نیز نفوذ بسیار زیادی در آن دارند (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۲۴).

موضوع ترک‌های آذری به دلایل متعدد با سایر اقوام تفاوت‌های بسیار دارد.

- تنها وجه تمایز آذری‌ها از دیگر ایرانیان «زبان» آنهاست؛
- آذربایجانی‌ها خود را جزء لاینفک ایران می‌دانند و در تمامی ادوار و مقاطع تاریخی، نقش سرنوشت‌ساز خود را در تحولات سیاسی و اجتماعی ایران به‌خوبی ایفا نموده‌اند. تحولات سیاسی یکصد ساله اخیر از جنبش مشروطه‌خواهی گرفته تا انقلاب اسلامی، جنگ تحمیلی و جانفشانی‌های مردم آذربایجان گواه این مدعاست؛

- آذربایجان و تبریز خود را کانون فرهنگ و هنر و ادبیات ترکی می‌داند و از نظر جایگاه سیاسی نیز سایر بلاد ترک‌نشین را تابعی از خود بر می‌شمارد. لذا همواره خواهان الحاق اجزای ترک‌نشین به خود بوده و از این رو تمایلات واگرایانه و جدایی‌طلبانه از ایران در آذربایجان موضوعیت ندارد؛
- آذربایجان به دلیل پیوندهایی دینی و مذهبی و علقه‌های فرهنگی در هم تنیده با فرهنگ ایرانی و منافع سیاسی و اقتصادی تفکیک‌ناپذیر با منافع ملی، خواهان حفظ وحدت و یکپارچگی کشور و توسعه اقتدار ملی است و امنیت خود را در راستای امنیت ملی می‌بیند؛
- آذری‌های ایران به علت عدم سنخیت قومی و تفاوت مذهبی در طول تاریخ در برابر عثمانی‌ها جبهه گرفته و هرگز خواهان الحاق به دولت عثمانی یا ترکیه نبوده‌اند.

نکته بسیار مهم و قابل تأمل این است که حوزه تأثیر زبان، ادبیات، هنر و اندیشه سیاسی ترک‌های آذربایجان همواره فراتر از مرزهای سیاسی بوده و اکنون نیز برای اقوام ترک سایر کشورها الهام‌بخش است.

اگر در تاریخ گذشته، آذربایجان مطمع‌نظر ابرقدرت‌ها به‌ویژه روسیه تزاری بوده، امروزه آذربایجان می‌تواند در تحولات منطقه قفقاز منشأ اثر واقع شود؛ فرصتی که در پی فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی فراهم آمده و می‌تواند به نقش منطقه‌ای ایران و آذربایجان کمک کند و سهم ایران را در معادلات آسیای میانه، قفقاز و دریای مازندران و امنیت و ثبات منطقه افزایش دهد.

۲-۶-۸- کردها

قوم کرد به عنوان یکی از پنج قوم بزرگ ایران (ترک، کرد، ترکمن، عرب، بلوچ) سومین گروه از ملت ایران به شمار می‌آیند و بزرگ‌ترین گروه اقلیت در خاورمیانه هستند. این قوم در غرب کشور، در استان‌های کردستان، جنوب آذربایجان غربی و بخش‌هایی از منطقه کردنشین مشتمل بر نواحی شمالی عراق، جنوب شرقی ترکیه و شمال شرقی سوریه ساکن هستند. همچنین، گروهی از کردها در شمال خراسان، که در زمان سلطنت شاه عباس صفوی به منظور جلوگیری از تهاجمات ازبک‌ها از کردستان کوچ داده شدند و گروهی نیز در کشور ارمنستان به صورت اقلیت قومی به سر می‌برند (همان: ۷۸ و صالحی‌امیری، پیشین: ۱۶۱).

باور عمومی بر این است که کردها از اقوام ایرانی و نژاد هند و اروپایی هستند و از حدود ۴۰۰۰ سال پیش در منطقه کردستان استقرار یافته‌اند. این قوم دسته‌ای از اقوام آریایی می‌باشند که نخست در اطراف دریایچه وان، منطقه قفقاز و رود دجله پراکنده بودند و به تدریج که انسجام قومی و قضایی پیدا کردند، در منطقه کردستان کنونی مستقر شدند.

از حیث مذهبی، کردها به دو گروه سنی شافعی و شیعه تقسیم می‌شوند. کردهای کردستان اغلب اهل سنت و شافعی مذهب‌اند. گروهی اقلیت نیز به مذاهب دیگر اهل سنت منسوب‌اند. کردهای منطقه کرمانشاهان و ایلام عمدتاً شیعه‌اند و در کنار آنها مسلک‌های دیگری چون اهل حق و علی‌اللهی نیز وجود دارد.

در مجموع، اگر چه کردها در ریشه‌های نژادی، زبانی، تاریخی و برخی خصلت‌های فرهنگی با بخش مرکزی ایران دارای مشترکات هستند، اما از جنبه‌های مذهبی، قومی و زبان محاوره با بخش مرکزی ایران تفاوت دارند و

در عوض با نواحی کردنشین خارج از مرزها همگونی دارند. زبان کردی عامل مهمی است که به کردها هویت خاصی می‌دهد و از جمله موارد نادری است که کردها در آن تجربه مشترک دارند. ریشه زبان کردی، مادی یا اوستایی می‌باشد که به وسیله آریایی‌ها در حدود ۳۰۰۰ سال قبل از میلاد تکلم می‌شده است. به عبارتی، به زعم «زکی بیک»، کردها همان‌طور که وارث خاک مادها شده‌اند، همین‌طور وارث زبان مادها نیز هستند (صالحی‌امیری، پیشین: ۱۶۴). حمید احمدی در کتاب خود می‌نویسد: «علی‌رغم شباهت‌های زبان کردی به فارسی، ایرانیان، فارسی‌کنونی کردی را نمی‌فهمند و یکی از ویژگی‌های زبان کردی، وفور کلمات پهلوی و پارسی باستان در آن است. به گفته هرودوت، مورخ یونانی، در دوران باستان زبان کردی و فارسی متقابلاً برای گویندگان آنها قابل فهم بود (احمدی، پیشین: ۸۱-۸۰).

فضای جغرافیایی کردنشین در غرب آسیا و در بین قلمروهای فرهنگی آذری و ترک در شمال، عرب در جنوب و فارس در شرق قرار گرفته است؛ به‌گونه‌ای که کردها را از هر سه قلمرو پیرامونی متمایز ساخته است. آمار دقیقی از میزان جمعیت کردها در ایران وجود ندارد. عمده‌ترین مشکل در برآورد واقعی جمعیت کردها، به ویژه در ایران، را می‌توان به علل ذیل دانست:

- ۱- پراکندگی منطقه‌ای کردها؛
- ۲- مشخصه‌ها و ویژگی‌های کرد بودن؛
- ۳- پراکندگی در استان‌های مختلف؛
- ۴- عدم وجود آمار رسمی (صالحی‌امیری، پیشین: ۱۶۲).

جلایی‌پور با استناد به پیرو مذهب اهل تسنن بودن، معتقد است طبق

آخرین بررسی‌های آماری، جمعیت کردها حدود ۱۶/۵ میلیون نفر در جهان است که ۹ میلیون نفر در ترکیه، ۴ میلیون نفر در عراق، ۲/۵ میلیون نفر در ایران و هشتصد هزار نفر در سوریه و شوروی سابق زندگی می‌کنند (همان: ۱۶۳).

همانند سایر نقاط ایران در دوران قبل از ورود اسلام بدین سرزمین، دین مردم کردستان زرتشت بود. وجود آتشکدهٔ بزرگ و مقدس آذرگشسب از مجموعهٔ باستانی تخت سلیمان نزدیک تکاب که امپراطوری‌های ساسانی پای پیاده برای عبادت به آنجا مراجعه می‌کردند، همچنین معبد آناهیتا در کنگاور و آتشکدهٔ پاوه از دیگر شواهدی هستند که نشان می‌دهند کردها همانند سایر ایرانیان پیرو دین زرتشت بوده‌اند. کردهای ایران براساس برآوردهای آماری سال ۱۳۷۵، از جمع ۴۵۳۸۰۰۰ نفر حدود ۲۴۰۸۶۳۳ نفر شیعه مذهب؛ یعنی ۵۳ درصد و ۴۷ درصد باقی مانده سنی هستند. اغلب کردهای سنی کردستان پیرو مذهب شافعی یا یکی از مذاهب چهارگانه اهل سنت (حنفی، مالکی، حنبلی، شافعی) هستند. توزیع فراوانی جمعیت کردها در بین شعب مختلف اهل تسنن در کردستان ایران به این صورت است که حدود ۹۸ درصد کردهای سنی ایران شافعی مذهب، حدود ۲ درصد حنفی و حدود ۵ هزار نفر حنبلی مذهب هستند (همان: ۱۶۷-۱۶۶).

نواحی کردنشین ایران به‌رغم ناهمگونی خود، در مجموع تا زمان به قدرت رسیدن رضاخان، همچنان به ناسیونالیسم ایرانی وفادار ماند، ولی از دورهٔ پهلوی به بعد، پیدایش پدیده‌ای به‌نام ستم ملی بخش کردنشین آذربایجان را رفته‌رفته به بستر خاستگاه ناسیونالیسم در ایران تبدیل کرد و البته این مسئله با همکاری فکری-سیاسی احزاب کرد همسایه به انجام رسید. ملی‌گرایی از نظر زمانی واکنشی به پیدایش ناسیونالیسم ترک و تورانیگری ترک‌های جوان به شمار می‌رود. در این خصوص، سه رویداد مهم

تاریخ کردهای ایران یعنی قیام شیخ عبیدالله، شورش سمکو و پیدایش جمهوری مهاباد ناشی از ملی‌گرایی کردی بودند. کنش سیاسی و آرمانگرایی کردها، جمعیت ناآرام و در تکاپو برای یافتن هویت مستقل فرهنگی و سیاسی را به تصویر می‌کشد که همه پاره‌های فضایی آن، برای کسب خودمختاری در طول قرن اخیر تلاشی مستمر را داشته‌اند. ایده تأسیس کردستان بزرگ که امروزه از سوی ناسیونالیست‌های کرد مطرح می‌شود، اولین بار در سال ۱۸۸۰ میلادی و در گیرودار رقابت‌های دولت‌های ایران و عثمانی توسط شیخ عبیدالله غازی از شیوخ کرد مطرح شد.

بعدها همزمان با جمهوری خودمختار پیشه‌وری در آذربایجان، جنبش حزب دموکرات کردستان به رهبری قاضی محمد، جمهوری خودمختار کردستان را در مهاباد تأسیس کرد که با تحولات سیاسی کشور شوروی و پیشروی نیروهای دولت مرکزی در ۱۷ دسامبر سال ۱۹۴۶ بساط جمهوری مهاباد برچیده شد.

در ترکیه حزب کارگران کردستان (پ.ک.ک) به رهبری «عبدالله اوجالان» جنبش خودمختاری طلبی را رهبری می‌کرد. این حزب که در دوران اوج فعالیت (۱۹۸۴ تا ۱۹۹۹) قریب به ۱۵ هزار چریک داشت، اهداف حرکت‌های ناسیونالیستی قوم کرد در ترکیه را به‌صورت مسلحانه پیگیری می‌نمود. با دستگیری عبدالله اوجالان موقتاً این تحرکات نیز فروکش نمود، اما هواداران (پ.ک.ک) در شمال عراق همچنان منتظر فرامین رهبر زندانی خود در یکی از جزایر دریای مرمره هستند. برخی از تحلیلگران بر این باورند که اگر چه (پ.ک.ک) استقلال کردستان را هدف نهایی خود قرار داده بود اما تنها ۱۰ درصد مردم کردستان تا پایان راه آماده همراهی یا این حزب

بودند و برخی دیگر تنها به اهدافی چون احقاق حقوق فرهنگی، رعایت احترام، آزادی، درآمد بیشتر و کار و خدمات درمانی و آموزشی و غیره می‌اندیشیدند.

کردهای شمال عراق نیز که سالیان درازی با حکومت صدام در تعارض و مبارزه بودند، همزمان با جنگ عراق و کویت و متعاقب حضور نیروهای ائتلاف خارجی در شمال و جنوب عراق (در سال ۱۹۹۰)، فرصتی مناسب برای در اختیار گرفتن امور سیاسی و اجتماعی منطقه کردستان یافتند و با حمله آمریکا به عراق تقریباً به صورت فدرال در قالب دولت عراق به بازسازی حکومت خود پرداختند.

در مجموع، مطالبات ناسیونالیستی کردها در برابر دولت‌های ملی اگر چه در حد کسب خودمختاری مطرح می‌شود، ولی در سطح منطقه‌ای نخبگان این قوم طالب استقلال، وحدت و تأسیس دولت مستقل کردستان هستند.

شاید پیدایش دولتی مستقل و کردی برای برخی کشورها که در پی تجزیه کشورهای بزرگ و یکپارچه در خاورمیانه هستند، چندان نامطلوب نباشد. اسرائیل علاقه‌مند است که نفت کرکوک از طریق شمال عراق و اردن به بندر حیفا منتقل شود و آمریکا نیز با انتشار نقشه خاورمیانه جدید علاقمندی خود را نسبت به تجزیه کشورهای بزرگ اسلامی به دولت‌های قومی و تغییر آرایش سیاسی منطقه خاورمیانه در چارچوب اهداف و منافع خود ابراز داشته است.

۳-۶-۸- عرب‌ها

خوزستان از لحاظ طبیعی به دو ناحیه مشخص کوهستانی و جلگه‌ای تقسیم می‌شود که مناطق کوهستانی آن بیشتر محل سکونت لرها،

بختیاری‌ها، بهبهانی‌ها و اعراب کم‌ری (جبیلات) است و منطقه جلگه‌ای آن محل سکونت مردمان و اقوام دزفولی، شوشتری، هندیجانی و اعراب خوزستان. عرب‌های ایران در بخش مرکزی و جنوب غربی استان خوزستان استقرار دارند. مردم این منطقه عمدتاً شیعه مذهب‌اند و از حیث مذهب با بخش مرکزی ایران همگونی دارند (همان: ۱۳۹).

اعراب خوزستان نیز همچون آذری‌ها خود را وابسته به هویت ملی ایرانی می‌دانند و نیروهای همگرایی در آن بر کشش‌های واگرایانه برتری دارد. گرچه چالش‌های قومی همچون قیام شیخ خزعل در ۱۹۲۰ - ۱۹۲۵ میلادی همزمان با پایان جنگ جهانی اول و جنبش خلق عرب در سال ۱۹۷۹ به داعیه خودمختاری یا جدایی‌طلبی، متأثر از تحریکات خارجی شکل گرفته بود، اما این تحرکات نیز در برابر کنش نیروهای مرکزگرا توفیقی در بر نداشته‌اند.

به‌طور کلی، مناطق عربی خوزستان به‌علت همجواری با عراق، ارتباط مستقیم با خلیج فارس و برخورداری از منابع عظیم نفت و گاز از اهمیت اقتصادی و سیاسی ویژه‌ای برخوردار است. تحولات عراق بعد از حمله آمریکا نیز نشان داده که تمایلات دینی و مذهبی اقوام عرب استان‌های جنوبی عراق و اقبال آنان از سیاست‌های نظام جمهوری اسلامی، نقش و کارکردهای جدیدی به حرکت اعراب ایران می‌بخشد و تعاملات اقتصادی و فرهنگی می‌تواند زمینه را برای توسعه نقش منطقه‌ای ایران در عراق فراهم سازد.

ذکر این نکته لازم است که منابع انرژی موجود در خوزستان، این منطقه را برای کشورهای سلطه‌گر مهم جلوه داده و موجب مخاطراتی شده که ممکن است در قالب تهدیدات قومی پدید آید. از سوی دیگر، همین مزیت‌ها در کنار تأثیر الهام‌بخش جمهوری اسلامی و نزدیکی قومی اعراب

خوزستان با اعراب جنوب عراق و کشورهای حاشیه خلیج به مثابه فرصتی است که ایران اسلامی را در موقعیتی بهتر قرار می دهد.

۴-۶-۸- بلوچ‌ها

قوم بلوچ در سرزمینی به نام بلوچستان در جنوب شرقی ایران، جنوب غربی افغانستان و غرب پاکستان استقرار دارند. مرز طبیعی بلوچستان را در شمال، ارتفاعات ملک سیاه کوه و ابتدای چاله و در غرب، دشت لوت، هامون و جازموریان و در جنوب دریای عمان و در شرق کشور پاکستان تشکیل می دهد. همچنین به صورت پراکنده در بخش های جنوبی استان خراسان، در جنوب استان کرمان و شرق استان هرمزگان، طوایف بلوچ حضور کم رنگی دارند. علاوه بر این، طوایف بلوچ در استان های زابل، خرده، قندهار و هیلمند افغانستان، ایالت بلوچستان پاکستان و کراچی مرکز ایالت سند پاکستان زندگی می کنند. در شیخ نشین های حاشیه خلیج فارس، در تانزانای آفریقا و ترکمنستان در آسیای مرکزی، طوایفی از بلوچ شناسایی شده اند که زبان و سنت های قومی خود را حفظ کرده اند (صالحی امیری، همان: ۱۲۳ و ملازهی، ۱۳۸۰: ۹۰).

از نظر مذهبی، اقلیت بلوچ های ایران، اهل سنت هستند و از این جهت با بلوچ ها و قلمرو اهل سنت پاکستان و شبه قاره اشتراک هایی دارند و با بخش مرکزی ایران متفاوت هستند. بلوچستان ایران و پاکستان در سه متغیر مذهب، زبان و قومیت با یکدیگر تجانس دارند.

بلوچ ها در ایران خود را ایرانی می دانند، زبان آنها نیز به زبان های ایرانی تعلق دارد و به پهلوی میانه نزدیک است و زبان بی همتایی است که آن را به صورت گنجینه ای حفظ کرده اند. ویژگی ساختار این زبان و تحول آن جالب است. نظر غالب بر این است که بلوچ ها از شمال شرق ایران به بلوچستان

کوچ کرده‌اند (زند مقدم، ۱۳۸۳: ۳۱۰).

در گذشته انتساب بلوچ‌ها به عرب‌ها و اعقاب حمزه، عموی پیامبر اسلام(ص)، مایهٔ غرور آنها بود. این احساس در میان برخی گروه‌های ایلی نظیر طایفه مبارکی در ایران و قبایل مری و بوکتی در پاکستان بسیار قوی بود. اما نخبگان معاصر بلوچ این انتساب را معتبر نمی‌دانند و معتقدند فاقد مستندات تاریخی است. آنها در مقابل، بر ریشهٔ ایرانی خود تاکید می‌کنند (احمدی، پیشین: ۱۰۷). دیدگاه دیگری وجود دارد که نژادشناسان انگلیسی مطرح کرده‌اند و آن، باور به اشتراک نژاد بلوچ‌ها با ترک‌ها است. برخی نیز این قوم را به اعقاب ترکمن‌ها، برخی دیگر از اخلاف غزها و عده‌ای دیگر طوایف بلوچ را از اعقاب خانواده «رجپوت هندی» و دستهٔ دیگر آنان را از نسل شاهزادگان قندهار دانسته‌اند (صالحی امیری، پیشین: ۱۳۱).

موقعیت جغرافیایی بلوچستان به دلیل دوری از مرکز، فضای کویری عاری از حیات فعال و قرار گرفتن فضای گسترده و مثلثی شکل کویرهای داخلی ایران میان بلوچستان و بخش مرکزی باعث شده که این منطقه از موقعیتی کاملاً حاشیه‌ای برخوردار شود؛ به گونه‌ای که بلوچستان، سرزمین فقر، عقب ماندگی، اعتیاد، قاچاق مواد مخدر، گرما و کم آبی شناخته شده است.

۵-۶-۸- ترکمن‌ها

ترکمن‌های ایران در بخش شمالی استان گلستان و ناحیه‌ای کوچک از شمال غربی خراسان: یعنی شهرهای گنبد، بندر ترکمن، مراوه تپه و جرگلان بجنورد (خراسان شمالی) استقرار دارند. قلمرو قوم ترکمن از این منطقه واقع در شرق دریای مازندران آغاز شده، به سمت آسیای مرکزی گسترش و امتداد پیدا می‌کند. از سال ۱۹۹۱ و پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، نواحی

ترکمن نشین آسیای مرکزی در قالب دولت مستقل ترکمنستان، هویت ملی جدیدی یافت و قوم ترکمن صاحب دولت ملی شد.

ترکمن‌ها که نسبت به دیگر اقوام حاشیه‌ای ایرانی، قلمرو فضایی محدودتری دارند، همانند اقوام کرد و بلوچ در سه خصیصه و متغیر زبان، قومیت و مذهب از بخش مرکزی ایران متمایزند و بالعکس با کشور ترکمنستان در این سه ویژگی اشتراک و تجانس دارند.

ترکمن‌ها زبان خود را «ترکمن دیل» یا شاخه جنوب غربی زبان ترکی شناخته و قرابت زبان‌شناختی آن را با ترکی آذربایجان و ترکیه بیش از قرابت آن با زبان ترکی سایر ملت‌های آسیای میانه مانند، قوقیز، ازبک و قزاق دانسته‌اند. زبان ترکمن جزء شاخه زبان‌های اورال - آلتائیک قرار دارد و از لحاظ قومی، ترکمن‌ها خود را از نیای مشترک «آغوز» می‌دانند. در حال حاضر، ترکمن‌ها مسلمان و پیرو اهل سنت و جماعت و بیشتر پیرو مذهب حنفی هستند. ترکمن‌ها از هفت طایفه اصلی تشکیل شده‌اند که از میان آنها یموت، گوگلان در بخشی از ایران زندگی می‌کنند.

طی قرار داد «آخال» که در سال ۱۸۸۱ میان ایران و روس منعقد شد، منطقه آسیای مرکزی به روس‌ها واگذار و مرزهای شمال شرقی کشور در حدود کنونی تعیین و تثبیت شد. بدین‌صورت، انقسام فضایی بین قبایل و عشایر ترکمن جدایی انداخت و این امر زمینه را برای اعتراضات و تحرکات سیاسی و نظامی ترکمن‌ها علیه دولت فراهم ساخت. اولین اقدام نظامی ترکمن‌ها علیه دولت در سال ۱۳۴۲هـ.ق / ۱۳۰۱ هـ.ش نیز سرکوب شد.

پس از انقلاب اسلامی نیز تحت تأثیر القاءات قدرت‌های سیاسی فرامنطقه‌ای، جنبش سیاسی «خلق ترکمن» (در سال‌های ۱۹۷۹ - ۱۹۸۰) شکل گرفت. این جنبش که تقاضای خود مختاری نداشت و تنها بر اصلاحات

ارضی و کسب برخی خودگردانی‌ها و اعاده حقوق از دست رفته تأکید داشت، با رهبری گروه‌های چپ به خشونت مسلحانه تبدیل شد و پس از مدت کوتاهی با دخالت دولت مرکزی پایان پذیرفت.

با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و شکل‌گیری دولت مستقل ترکمنستان، منافع مشترک ایران و ترکمنستان ایجاد می‌کرد که دو کشور روابط مسالمت‌آمیزی را مبتنی بر مصالح طرفین اتخاذ نمایند. این حسن روابط بر افت پتانسیل ناراضیتی در بین ترکمن‌ها منجر شد.

به نظر می‌رسد چنانچه مناسبات کنونی پایدار بماند، تاثیرات مثبتی بر نگرش اقلیت ترکمن‌های ایران به دولت و بخش مرکزی خواهد داشت؛ مشروط بر این که همزمان زمینه همکاری و مشارکت جامعه ترکمن در امور ملی و منطقه‌ای فراهم گردد، شرایط اقتصادی، اجتماعی و جغرافیایی آنها نسبت به ترکمنستان برتری داشته و اقلیت ترکمن احساس پیوند بیشتری نسبت به بدنه ملت ایران داشته باشند (حافظ‌نیا، ۱۳۸۱).

فصل چهارم

تهدیدات و فرصت‌های ناشی از

تنوع فرهنگی

۱- نظریه‌های بحران‌ها و چالش‌های قومی

نظریه‌های مدیریت بحران، به منظور درک ابعاد و پیامد چالش‌ها و بحران‌های قومی و نیز ایجاد و استقرار نظم در واحدهای سیاسی، در اشکال مختلف تئوریزه شده است. به عنوان مثال، جامعه‌شناسان برای تبیین همبستگی و بحران‌های قومی، عمدتاً بر مسائلی نظیر جنبه‌های ساختاری جامعه، انحصار موقعیت‌های عمده اجتماعی توسط اعضای یک گروه، توزیع نابرابر و غیرعادلانه فرصت‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، علمی، توزیعی و منزلت تأکید دارند. تأکید نظریه‌پردازان حوزه علوم سیاسی عمدتاً بر مسائلی نظیر نقش نخبگان، رهبران فکری و قومی، ایجاد همبستگی قومی، میزان مشارکت قومیت‌ها در قدرت سیاسی، مشروعیت سیاسی قوم حاکم، اعتماد، رضایت و علایق قومی در تشکیل دولت ملی جهت ایجاد همبستگی قومی است. جغرافی‌گرایان عمدتاً بر مواردی نظیر شکل هندسی کشور، ناهموازی‌ها، ارتفاعات و عوامل طبیعی صعب‌العبور که مانع برقراری ارتباط میان بخش‌های مختلف کشور می‌شوند، تفاوت‌های محیطی _ جغرافیایی کشور همجوار و نحوه پراکندگی جمعیت قومی در آن (حضور یک قوم در جغرافیای مشترک ضمن وجود وزارت مرزهای معین) جهت ایجاد همبستگی قومی تأکید دارند. روان‌شناسان اجتماعی با متمرکز ساختن توجه خود بر افراد و گروه‌های تعاملی کوچک، در پی یافتن شیوه‌هایی هستند که با مردم یا گروه‌ها و ملت‌ها مرتبط می‌شوند. آنها معتقدند تأثیری که احساسات در برانگیختن یا کاهش احساس دلبستگی به گروه دارند، اهمیت اصلی این تمرکز است. نگرش‌های اقوام و گروه‌ها به ملت و قومیت خود و دیگران و پرداختن به این مسئله که احساسات قوم‌مدارانه با ملی‌گرایانه به چه نحوی

در موقعیت‌های مختلف میان فردی و میان گروهی بروز می‌کند، نقطهٔ عزیمت روان‌شناسان اجتماعی در مطالعهٔ چالش‌ها و ناسیونالیسم قومی است. همچنین در رویکرد روان‌شناسی اجتماعی، رابطهٔ فرد با نظام سیاسی و دولت و قومیت خود و مقولهٔ نیاز، از جمله مفاهیمی است که مورد توجه قرار دارد.

دکتر مجتبی مقصودی در کتاب "تحولات قومی در ایران" نیز پس از بررسی نظریه‌های بحران‌های قومی، به متغیرهایی که در تاریخ معاصر ایران مؤثر بوده، مانند دوران گذار در عرصهٔ داخلی یا در ساخت نظام بین‌الملل، کاهش قدرت مرکزی، نقش ابرقدرت‌ها، گزینش عقلانی، نقش نخبگان قومیت‌ها، احساس محرومیت نسبی، ساخت نابرابر اجتماعی و موقعیت مناسب جغرافیایی اشاره می‌کند (مقصودی، ۱۳۸۰: ۲۲۶-۲۲۷).

در اینجا نظریه‌هایی که در قالب آنها، بحران‌ها و مسائل قومی قابل بررسی و تبیین هستند، ضمن بیان آرائه می‌گردند. مجموعهٔ این نظریه‌ها در دو حوزهٔ جامعه‌شناختی و علوم سیاسی بررسی و ارائه شده‌اند.

۱-۱- نظریه‌های جامعه‌شناختی بحران‌های قومی

۱-۱-۱- نظریهٔ محرومیت نسبی

براساس این دیدگاه، شورش‌ها و بحران‌های سیاسی هنگامی صورت می‌گیرند که مردم به این نتیجه برسند که کمتر از آنچه حقشان است، دریافت می‌کنند. از این رو، گروه‌ها و اقوام برای دست یافتن به حقوق و منافع بیشتر یا تسکین دادن سرخوردگی ناشی از محرومیت‌ها، به پرخاشگری و خشونت سیاسی متوسل می‌شوند. شرایط مادی یا محرومیت مطلق، مستقیماً به شورش منتهی نمی‌شود، بلکه واکنش ذهنی یا روانی هنگام رویارویی با این شرایط است که عامل تعیین‌کننده محسوب می‌شود (همان: ۲۰۳-۲۰۲).

و نیز صالحی امیری، پیشین: ۸۱-۸۲).

۲-۱-۱- نظریه استعمار داخلی «هشتر»^(۱)

«هشتر» از پیشگامان نظریه استعمار داخلی، در کتاب خود با عنوان "استعمار داخلی" بر این باور است که همبستگی قومی ممکن است در داخل یک واحد ملی در حال ظهور در نتیجه تشدید تعارض و نابرابری ناحیه‌ای میان یک مرکز فرهنگی و قومی شکل بگیرد. بدین ترتیب، وی تبیین دوام همبستگی قومی در جوامع مدرن را در درون چارچوب مدل «قومیت-عکس‌العمل» یا «قومیت-عکس‌العملی»^۲ طرح می‌کند. در این دیدگاه، همبستگی و چالش عکس‌العملی است که از جانب یک گروه پیرامونی از نظر فرهنگی مجزا، علیه استعمار مرکزی شکل می‌گیرد (صالحی امیری، همان و مقصودی، همان: ۱۳۰-۱۳۳).

نوسازی و توسعه اقتصادی در کشورهایی که از تنوع قومی برخوردارند، منجر به جریانی می‌شود که او «تقسیم کار فرهنگی» می‌نامد. در این تقسیم کار فرهنگی - که الگویی از یک تبعیض ساختاری است - افراد به انواع خاص اشتغال و سایر نقش‌های اجتماعی بر مبنای ویژگی‌ها یا مشخصه‌های فرهنگی قابل مشاهده گماشته می‌شوند. این تعامل موجب ایجاد یک ساختار اجتماعی «حاکم - محکوم» یا «مسلط - زیر سلطه» می‌گردد. در این میان، واکنش مناطق محروم نسبت به مناطق بهره‌مند، که در اکثر موارد حکومت مرکزی مسئول آن است، دشمنانه خواهد بود. در چنین موقعیتی، وجود تنازعات قومی می‌تواند مبنایی برای شکل‌گیری همبستگی و منازعه قومی به

1- Micheal Hechter

2- Reactive - Ethnicity

عنوان عکس‌العمل در مقابل این استعمار باشد. در واقع، با تقسیم کار فرهنگی، مرزهای قومی به پیوستن با خطوط تمایزات ساختاری گرایش یافته و همبستگی‌های قومی افزایش می‌یابند. به عبارتی، بیشتر شدن نابرابری‌های اقتصادی میان گروه‌ها، احتمال همبستگی و ستیزهای قومی را افزایش می‌دهد (صالحی امیری، پیشین: ۸۷، و مقصودی، پیشین: ۱۳۲-۱۳۳).

۳-۱-۱- نظریهٔ «گوبوگلو»^۱

یکی از رویکردهای نظری که به تحلیل و تبیین درگیری‌های قومی پرداخته و در میان اندیشمندان روسی و اروپایی از جایگاه بالایی برخوردار است، نظریهٔ «گوبوگلو» می‌باشد. براساس این نظریه، خشونت‌ها و درگیری‌های قومی در درون دسته‌بندی‌های اجتماعی و منافع اقتصادی - اجتماعی قابل بررسی است. وی بیشترین توجه خود را به عناصر و عوامل قومی در دسته‌بندی اجتماعی، تقسیمات کاری و طبقه‌بندی اجتماعی معطوف کرده است. او پدیدهٔ غصب موقعیت‌ها و فرصت‌های ممتاز اجتماعی توسط اعضای یک گروه قومی مسلط و همچنین تأثیر تبعیض اجتماعی براساس ویژگی‌های قومی و نژادی را به عنوان کشف‌های عمده خود در نظر می‌گیرد که این تفاوت‌های اساسی اجتماعی، قومی و طبقاتی قوی‌ترین انگیزه را برای وقوع تنش‌های بین قومی و درگیری‌های آشکار قومی ایجاد می‌کنند (صالحی امیری، پیشین: ۸۵-۸۶).

۴-۱-۱- نظریهٔ مبادله «پیتربلا»

«پیتربلا» یکی از نظریه پردازان نظریهٔ مبادله، با طرح مفاهیم «عدالت

توزیعی» و «نرخ مبادله میان گروه‌ها» تحلیل خود را از سطح تبیین کنش افراد به سطح تبیین ساختارهای اجتماعی ارتقاء داده است. او به بحث درباره طبیعت نامتعادل مبادله می‌پردازد و از طریق مبادله‌های نابرابر و مفهوم مشروعیت، راه خود را به سمت تبیین ساختاری می‌گشاید. وی معتقد است: یک ساختار اجتماعی مشروع، پذیرش عمومی اعضای خود را داراست و تا زمانی که واجد این مشروعیت است، به حیات خود ادامه می‌دهد. «بلا» با ارائه دو متغیر ارزش ذاتی و عرضی و دو سویه بودن یا نبودن آنها، امکان پیش‌بینی انواع نتایج احتمالی روابط مبادله را فراهم می‌کند. «بلا» از طریق مفاهیم نظریه مبادله، به موضوع پیوستگی‌های گروهی می‌پردازد و معتقد است روابط ساختاری حاصل از مبادله میان اعضاء یک جامعه می‌تواند یکپارچگی آنها را تقویت کند. همچنین عدم شکل‌گیری و تحقق مبادله براساس عدالت توزیعی به نارضایتی سیاسی، اجتماعی، شورش و بحران منجر خواهد شد (همان: ۸۸).

۵-۱-۱- نظریه سرایت^۱

برپایه این نظریه، عدم ارضای یک نیاز یا دست نیافتن به آرزو و انتظارات و نارضایتی حاصل از آن بر کل زندگی فرد تأثیر می‌گذارد. به عقیده «گرونبرگ»^۲، ناخشنودی از یک وضعیت بر کل زندگی تأثیر می‌گذارد. بنابراین ناخشنودی و نارضایتی در هر بخش از اوضاع زندگی فردی و اجتماعی شخص در پیشداوری او نیز تأثیر خواهد گذاشت و موجب نارضایتی و آمادگی روانی فرد یا گروه برای ورود به بحران یا شورش‌های اجتماعی

1- Spill - Over theory

2- Gruneberg

می‌گردد (همان: ۸۹-۹۰).

۶-۱-۱- نظریهٔ تعصب، پیشداوری و بروز خشونت‌های قومی «دیویدمایر»
دیوید مایر (۱۹۹۳) در یک نظریه ترکیبی برای تبیین و علت‌یابی
تعصب قومی به پنج دسته از عوامل یا منابع تعصب اشاره می‌کند که عبارتند
از:

یک) نابرابری‌های اجتماعی؛

دو) مذهب؛

سه) درون گروه و برون گروه؛

چهار) حمایت‌های نهادی؛

پنج) منابع احساسی تعصب.

۷-۱-۱- نظریهٔ ناکامی – ستیزه‌جویی «دولارد»^۱

از دیدگاه نظریهٔ ستیز، تضادهای قومی و نژادی ناشی از رقابت میان
گروه‌های مختلف بر سر منابع کمیابی مانند: ثروت، قدرت و مقام است.
گروهی که در این رقابت و تضاد پیروز می‌شود، گروه غالب و سایر مدعیان
گروه‌های اقلیت نامیده می‌شوند.

برای اینکه تضادها و نابرابری‌های قومی و نژادی گسترش یابد، سه
شرط اساسی باید وجود داشته باشد.

اول) گروه‌های متمایز؛

دوم) رقابت بر سر منابع؛

سوم) نابرابری قدرت.

از این مرحله به بعد، وقایع و حوادث جریانی نسبتاً قابل پیش‌بینی خواهند بود. گروه غالب باورهای تحقیق‌آمیزی درباره پستی گروه یا گروه‌های اقلیت به وجود خواهد آورد و این باورها را نیز برای اثبات حقانیت و ارائه برتری خود مورد استفاده قرار خواهد داد. این گروه تلاش گروه اقلیت برای اثبات منافع خود را به عنوان تهدیدی علیه منافع خویش محسوب می‌نماید و در نتیجه فشار بیشتری را علیه گروه اقلیت اعمال خواهد کرد.

از دیدگاه تضاد، منازعات میان گروه‌های قومی و نژادی در واقع مربوط به تفاوت‌های نژادی و قومی نیست، بلکه استفاده از این تفاوت‌ها برای ایجاد و حفظ نابرابری در امر رقابت برای منابع کمیاب است. بدین ترتیب، هر جا که گروه‌های مختلف برای منابع یکسانی به رقابت می‌پردازند مانند: رقابت سیاه و سفید در جنوب آفریقا برای کسب قدرت، رقابت بومیان و مستعمره‌نشینان در برزیل برای تملک سرزمین، رقابت اسرائیلی‌ها و فلسطینیان برای تصرف قطعه یکسانی از قلمرو، خصومت بین گروهی به وجود می‌آید؛ به ویژه اگر نابرابری گروه‌ها دوام یابد و یکی از آنان بتواند دیگری را استثمار کند و قربانی خود سازد.

۸-۱-۱- نظریه هویت‌جویی اسمیت

به باور «آنتونی اسمیت»، سرچشمه قوم‌مداری، مرکز‌گریزی و شکل‌گیری نهضت‌های جدایی‌طلبی قومی منبعث از تمایل و نیاز جامعه قومی به کسب هویت قومی خود و رسمیت بخشیدن به آن است. وجدان قومی که هویت خود را در هم‌خونی، هم‌نژادی، هم‌زبانی، هم‌دینی، زیستن و پرورش یافتن در بستر فرهنگ قومی و گذشته اجتماعی، اسطوره‌ها و خاطرات تاریخی مشترک می‌جوید، به طور کلی هویت قومی، تقویت همبستگی، یگانگی و انسجام قومی را تشکیل می‌دهد. این برآیند از لحاظ سیاسی به

نیرویی تبدیل می‌گردد که معطوف به قدرت بوده، خواهان تشکیل دولت مستقل است و قومیت آنان را تحقق می‌بخشد (استقلال طلبی) و از نظر فرهنگی به دنبال رسمیت بخشیدن به ارزش‌های فرهنگی و قومی خود است (Smith, 1993: 28-30).

۲-۱- نظریه‌های سیاسی بحران‌های قومی

یکی دیگر از زمینه‌هایی که در قالب آن ناسیونالیسم بحران‌های قومی مطالعه و نظریه‌پردازی شده، رویکرد سیاسی است. اندیشمندان این رویکرد که عموماً کارشناسان رشته علوم سیاسی هستند، برای تحلیل ناسیونالیسم و منازعات قومی عمدتاً بر روی عناصری مثل: توزیع قدرت، نخبگان سیاسی، مشروعیت، نوع سازماندهی سیاسی و خواست‌ها و علایق جامعه قومی تأکید می‌ورزند.

پاره‌ای از نظریه‌ها در این رویکرد نقش اصلی را به روشنفکران و سیاستمداران در تحریک احساسات قومی و درگیری‌های بین قومی می‌دهند. مهم‌ترین نظریه‌هایی که به تبیین بحران‌های قومی پرداخته‌اند عبارتند از:

۱-۲-۱- نظریه دولت - ملت بوئرز

به عقیده بوئرز، بروز و ظهور نهضت‌های جدید قومی و روحیه مرکزگریزی در جامعه قومی دلایل سیاسی دارد. به تعبیر دیگر، بروز و ظهور نهضت‌های قومی و روحیه مرکزگریزی در جامعه قومی به عنوان حق مردمی که احساس می‌کنند ملیت مشترک دارند و خواستار دولتی هستند که ملیت آنها را تحقق بخشند (گسسته شدن مفهوم «دولت - ملت») محقق می‌شود.

۲-۲-۱- نظریه عوامل ذهنی - عینی «راتچایلد» و «شاپفلین»

از دید «راتچایلد» و «شاپفلین»، پدیده نهضت‌های تمایزطلبی و روحیه مرکزگریزی جامعه قومی در قالب دو دسته از عوامل ذهنی مانند: فرهنگی، عقیدتی و هویتی و عوامل عینی شامل ساخت اقتصادی و اجتماعی و سیاسی قابل تبیین است.

۳-۲-۱- نظریه «ایسمن»

«ایسمن» در طرح نظریات خود ضمن تعریف زمینه‌هایی که در آن اندیشه‌های مختلف درباره تأثیر انبساط یا انقباض بر عمده شدن هویت‌ها و همبستگی‌های قومی و به تبع آن بحران‌های قومی شکل می‌گیرد، بر نقش دولت تأکید می‌کند. او این زمینه‌ها را قلمرو دولت معاصر معرفی می‌کند و معتقد است همبستگی قومی را دولت تحریک و سیاسی می‌کند؛ زیرا دولت نهاد اصلی تعیین‌کننده ارزش‌ها است.

ایسمن سه نظریه‌ای را که رابطه بین گسترش وضع و شرایط اقتصادی با تضاد قومی توضیح دهند این گونه طرح می‌کند:

(الف) گسترش اقتصادی، کنترل تضاد قومی را تسهیل می‌کند.

(ب) رشد اقتصادی به خصوص در کوتاه‌مدت، تضاد قومی را با تأکید و تشدید مواجه می‌کند.

(ج) رشد اقتصادی به‌طور کلی رابطه‌ای با مدیریت تضادهای قومی ندارد.

۴-۲-۱- نظریه نمادگرایی

«نمادگرایی» و توزیع و کسب نمادهای با اهمیت، یکی دیگر از منابع مهم و عمده خشونت و درگیری‌های قومی تلقی می‌شود. نمادهای قومی مانند: زبان، سرزمین، مذهب و... عوامل اصلی مشروعیت جمعی گروه‌های

قومی هستند و برخلاف منافع مادی، غیرقابل مذاکره می‌باشند.

۵-۲-۱- نظریه «ازل‌گرایی»

نظریه ازل‌گرایی برای توضیح مفهوم ناسیونالیسم قومی و تبیین علل ظهور و غلیان ناسیونالیسم قومی، سه اصل و قاعده کلی را مطرح می‌کند که عبارتند از: ناسیونالیسم، وفاداری قومی و عامل اصلی یعنی کنش‌های قومی.

۶-۲-۱- نظریه «آکلائف»

«آیرات آره آکلائف» از دیگر اندیشمندانی است که مناقشات و درگیری‌های خشونت‌بار قومی را در حوزه علوم سیاسی مورد بررسی و تبیین قرار داده است. حوزه مطالعات وی بر جمهوری‌های تازه استقلال یافته آسیای میانه و قفقاز و همین‌طور درگیری‌های قومی در مولداوی در دهه هشتاد تا نود متمرکز شده است. به باور آکلائف، بخش اعظم درگیری‌های خشونت‌بار قومی دارای ماهیت سیاسی هستند که تحت شرایط خاص انتقالی در روابط بین قومی از اعمال سیاسی قومی بدون خشونت به اعمال سیاسی خشونت‌آمیز تبدیل می‌شوند. به اعتقاد او، فشار فزاینده قومیت سیاسی شده و تشدید ادعاها و ضد ادعاها در هر مرحله‌ای از تغییرات سیاسی - اجتماعی کشور ممکن است منجر به بحرانی شدید در روابط بین قومی شود. در چنین شرایطی، برخی از گروه‌های قومی برای دستیابی به خواسته‌های خود و برای ایجاد تغییرات به خشونت متوسل می‌شوند.

۷-۲-۱- نظریه «هیزکیاس آصفا»

«آصفا» نقش نخبگان قومی در ایجاد درگیری‌ها را مهم تلقی می‌نماید و آن را عامل اصلی وقوع چالش‌های قومی می‌داند. به عقیده هیزکیاس آصفا، آن چه درگیری و بحران قومی نامیده

می‌شود، تا حدود زیادی درگیری‌هایی است که توسط نخبگان ایجاد می‌گردد. از نظر او، احزاب نقش فوق‌العاده‌ای در ایجاد یک جنبش سیاسی سازمان‌یافته، ناآرامی مردمی، اعمال جدایی‌طلبانه و جنگ‌های داخلی (در مرزهای قومی) دارند.

۳-۱- منازعات قومی

هر چند در طول تاریخ، جامعه کثیر الاقوام ایرانی در نضج و شکوفایی تمدن ایرانی سهیم بوده و در مقاطع تاریخی از کیان مملکت و تمامیت آن دفاع کرده‌اند، اما به رغم همزیستی‌ها، همدلی‌ها و ایثارها، در مقاطعی از تاریخ کشور، این همزیستی به چالش کشیده شده و مناسبات بین دولت و اقوام، به منازعه و کشمکش تبدیل شده است. موارد زیر به موضوع‌هایی اشاره می‌کند که با نگاه به تاریخ یک‌صد ساله اخیر شواهد متعددی می‌توان بر آن یافت.

- فزونی مطالبات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در میان اقوام؛
- رشد و شکل‌گیری سازمان‌های سیاسی جدید در میان اقوام؛
- رشد فزاینده انجمن‌ها و مراکز استان‌شناسی؛
- رشد فزاینده انجمن‌های هنری، ادبی دانشجویی و غیردانشجویی؛
- افزایش مطبوعات محلی به ویژه با گویش‌های قومی؛
- رقابت‌های شدید محلی در بین اهالی بومی و غیربومی (در مناطق قومی)؛
- درخواست فرصت ارتقاء در پست‌های اداری- سیاسی؛
- فراوانی ناهنجاری‌ها در میان اقوام به ویژه اقوام مرزنشین (قاجاق کالا و مواد مخدر، شرارت و...)

- درخواست توزیع برابر امکانات و سرمایه‌گذاری‌های اقتصادی و صنعتی؛
- بیگانگی با زبان فارسی؛
- شکل‌گیری احساسات قومی در میان فرهیختگان و مردم مناطق مرکزی کشور؛
- اعتراضات متعدد دسته‌جمعی.

بحران‌های قومی در یک‌صدسال اخیر را شاید بتوان درسه دوره تاریخی دسته‌بندی نمود:

دوره اول) بحران‌های قومی پس از انقلاب مشروطه: به طور کلی به هفت بحران قومی و منطقه‌ای در این دوره می‌توان اشاره داشت:

- قیام اسماعیل سمیتقو در کردستان؛
- قیام شیخ محمد خیابانی در آذربایجان؛
- نهضت جنگل به رهبری میرزا کوچک‌خان جنگلی در گیلان؛
- قیام کلنل محمد تقی خان پسیان؛
- شورش خداوردی‌خان در خراسان؛
- بحران جدایی‌طلبی بلوچستان به رهبری دوست محمدخان؛
- غائله جدایی طلب شیخ خزعل در خوزستان (امیراحمدی، ۱۳۷۷: ۲۱۹).

دوره دوم) دهه ۱۳۲۰ خورشیدی: که از متلاطم‌ترین ادوار تاریخ سیاسی ایران به شمار می‌آید. اشغال نظامی ایران و ورود نیروهای نظامی انگلیسی، آمریکایی و روسی، برکناری و تبعید رضاشاه و روی کار آمدن محمدرضا پهلوی، پیدایش احزاب سیاسی نظیر حزب توده، اراده ملی، دموکرات قوام و

همراهان، تشکیل کابینه‌های متعدد، آزادی زندانیان سیاسی به ویژه گروه ۵۳ نفر، بحران نفت شمال، اعلام حکومت نظامی در تهران و وقوع بحران‌های قومی متعدد در صحنه سیاسی این دوره ایران مشهود است (مقصودی، ۱۳۸۰: ۲۶۲).

بحران آذربایجان به رهبری سید جعفر پیشه‌وری (۲۵-۱۳۲۴)؛

آذربایجان در دوره قاجار پایتخت دوم کشور محسوب می‌شد و از جایگاه و منزلت ویژه‌ای برخوردار بود. آذری‌ها پس از جنگ جهانی اول حضوری فعال و بی‌دریغ در نهضت آزادیستان، در جریان انقلاب مشروطه در صف اول مشروطه‌خواهان قرار داشتند و بارها در راه وطن، جان و مال خود را فدا کرده بودند.

در این دوره، سیاست رضاشاهی موجب پدیدار شدن احساس سقوط منزلت در آذری‌ها شد و عواملی مانند ظلم و ستم‌های مسئولان اعزامی از مرکز به آذربایجان و عدم به کارگیری عناصر بومی در دوایر دولتی، ناآشنایی مسئولان ادارات و دوایر آذربایجان به زبان آذری، مهوریت زبان آذری در منطقه آذربایجان به دلیل فشارها و محدودیت‌های ساختاری و ممانعت از تدریس آن در مدارس، استقرار نظام کهنتر-مهنتری و به کارگیری تحقیرهای افواهی و به حاشیه رانی‌های قانونی و غیر قانونی، ظلم و ستم مالکان و عدم انجام اصلاحات ارضی و نیز عدم استقرار خودمختاری محلی و انجمن‌های ایالتی و ولایتی بر اساس اصول قانون اساسی مشروطه و متمم آن، موجب گشوده شدن عقده‌ها و رازهای سر به مهر فعالیت‌های حزبی دهه مزبور شد (همان: ۲۶۲-۲۶۳).

بحران کردستان و تشکیل حزب دموکرات در مهاباد به رهبری قاضی محمد (۱۳۲۴):

سیاست‌های نادرست رضاشاه همچون ستم مضاعف و پایمال نمودن حقوق ابتدایی مدنی و انسانی آنها، رواج فساد و رشوه‌خواری در دستگاه اداری و بی‌توجهی به اقتصاد اقلیت‌های قومی باعث پدیدار شدن حزب دموکرات مهاباد شد. «قاضی محمد» در اولین روز تأسیس جمهوری خودمختار کردستان خطاب به مردم گفت: «مردم کرد مردمی تنها هستند، سرزمین‌شان غصب و تقسیم شده است و از ابتدایی‌ترین حقوق که عبارت از حق تعیین سرنوشت باشد، بی‌بهره‌اند» (جلایی‌پور، ۱۳۷۲: ۵۵).

بدین ترتیب، در شهریور ۱۳۲۴ حزب دموکرات کردستان بیانیه‌ای را با امضای ۱۰۵ نفر از اعضای این حزب به شرح زیر منتشر ساخت:

یک) خودمختاری برای کردستان در چارچوب کشور ایران؛
 دو) استفاده از زبان کردی در نظام آموزشی و رسمی شناخته شدن آن در نظام اداری؛

سه) تشکیل انجمن ایالتی در کردستان طبق قانون اساسی؛
 چهار) محلی بودن مأموران دولتی؛

پنج) وضع قانونی واحد برای کشاورزان و مالکان و تأمین آینده آنان؛
 شش) حزب دموکرات کردستان برای تأمین وحدت و دوستی کامل در راه مبارزه با مردم آذربایجان و سایر اقوامی که در آذربایجان زندگی می‌کنند، کوشش خاصی مبذول خواهد داشت؛

هفت) ارتقای سطح زندگی اجتماعی، اقتصادی و گسترش آموزش و بهداشت همگانی از طریق بهره‌برداری از منابع طبیعی و توسعه کشاورزی و بازرگانی؛

هشت) آرزوی زندگی توأم با آزادی برای مردم ایران جهت تأمین سعادت و پیشرفت کشور (مقصودی، پیشین: ۲۷۶).

حمید احمدی در کتاب قومیت و قوم‌گرایی در ایران، «بیداری ملی کرد» را تفکری جدید که محصول نخبگان سیاسی و فکری قرن بیستم می‌باشد، دانسته است (احمدی، پیشین: ۲۴۷).

دوره سوم) همزمان با پیروزی انقلاب اسلامی، بروز زنجیره‌ای از مناقشات قومی:

مسئله کردستان و بحران قومی در آن، درگیری‌های ترکمن صحرا و ناآرامی‌های آذربایجان، مناقشات بلوچستان و تنش‌های خوزستان در دهه آغازین انقلاب و چالش‌های قومی اخیر بخش دیگری از مناقشات قومی در ایران معاصر است. بعد از انقلاب اسلامی ایران، تحركات سیاسی احزاب چپ‌گرای کردستان اوج گرفت و با حمایت کشورهای بیگانه، کردستان ایران به منطقه بحران تبدیل شد. کردها که در ابتدای پیروزی انقلاب اعلان همکاری با دولت جدید کرده بودند، پس از مدتی احساس بیرون بودن از دایره توجهات دولت برآنان مستولی شد.

ذکر شواهدی از بحران‌های قومی برای یادآوری تهدیداتی است که از سوی تعدد و تنوع قومی متوجه یکپارچگی و انسجام ملی شده است؛ امری که اگر علل و عوامل آن با شناخت دقیق و برنامه‌ریزی صحیح همراه نباشد، می‌تواند نقطه آسیب جدی برای وحدت ملی محسوب شود.

۱-۳-۱- خواسته‌ها و علل جنبش‌های عمدی قومی در ایران از آغاز قرن

بیستم

۱-۳-۱-۱- کردستان

الف) جنبش اسماعیل آقا شِکاک (سمیتقو یا سیمکو) (۱۳۰۴-۱۲۹۹): جناح راست

با پایان جنگ جهانی اول در ۱۹۱۸ / ۱۲۹۷ش، در غرب و شمال غرب ایران یک خلأ قدرت سیاسی و نظامی ایجاد شد. از هم پاشیده شدن امپراتوری عثمانی و وقوع انقلاب روسیه در سال ۱۹۱۷ به حضور ارتش‌های عثمانی و روسیه در کردستان و آذربایجان پایان داد. در چنین شرایطی، رؤسای مختلف ایلات گرد از قدرت قابل توجهی در کردستان برخوردار بودند. برخی از این رؤسا در مناطق ایلی خود دارای اقتدار کامل بودند و در جریان رقابت با سایر رؤسای ایلات یا با دولت مرکزی، تلاش می‌کردند حوزه نفوذ و سلطه نظامی خود را گسترش دهند. در چنین شرایطی، اسماعیل آقا سیمکو رئیس ایل قدرتمند «شِکاک»، به یکی از قوی ترین رؤسای ایلات گرد تبدیل شد. از آنجایی که یکی از اهداف «سردار سپه» - که در سال ۱۲۹۹ در پی کودتایی به قدرت رسیده بود- ایجاد یک نیروی نظامی منظم در ایران و پایان دادن به قدرت خوانین و رهبران شورشی بود، ارتش او طی یک سلسله درگیری‌های نظامی در سال ۱۳۰۱ «سیمکو» را شکست داد. شورش «سیمکو» تنها حرکت مهم در طول حکومت رضاشاه در کردستان بود (احمدی، پیشین: ۹۴-۹۳).

ب) جنبش حزب دموکراتیک کرد/کومله (۲۶-۱۳۲۱): چپ متمایل به ناسیونال دموکرات

جنگ بین‌الملل اول، تقسیم امپراتوری عثمانی و تشکیل حکومت‌های

کوچک و تحت‌الحمایه، و قول و تعهدات مقامات بین‌المللی در خصوص احقاق حقوق ملی کرد، قیام‌های «شیخ سعید»، «شیخ عبدالقادر» و «احسان نوری» در کردستان ترکیه، و ماجرای «ملک محمود» و اقدامات سیاسی و فرهنگی در کردستان عراق، حس ناسیونالیستی مردم کرد ایران را تحریک کرده و جنب و جوشی در میان بعضی افراد باسواد و تقریباً روشنفکر به وجود آورده بود تا در ۲۵ شهریور برابر با سپتامبر سال ۱۹۴۲ اولین تشکیلات کردی به نام «کومله ژبانی کردستان» (جمعیت رستاخیز کردستان) را با هدف کسب خودمختاری برای کردستان، به صورت مخفی پایه‌ریزی نمایند. تشکیلاتی که بعدها با عضویت «قاضی محمد» و توصیه رهبران جمهوری آذربایجان شوروی علنی شد و با تغییر نام خود به «حزب دموکرات کردستان»، آماده کسب قدرت سیاسی و اعلام جمهوری خودمختار کردستان گردید (مقصودی، پیشین: ۲۷۴).

(ج) جنبش کردستان (۱۳۵۸ تاکنون): چپ متمایل به ناسیونال دموکرات تجزیه‌طلب

شورش گریز از مرکز قبیله‌ای و اهدافی نظیر جنبش نخبه مقابل نخبه، توفیق اولیه نداشت و در آغاز به شکست فوری منجر شد. این جنبش نخست به دنبال خودمختاری بود، اما بعدها جداطلبی را پیشه کرد. یکی از اهداف جنبش کردستان، احیای زبان و فرهنگ کرد بود و اصولاً مقامات محلی از مردم محلی انتخاب شده بودند. جنبش مذکور با هدف التیام زخم‌های کهنه مردم کردستان پدید آمد و در میان کردها از محبوبیت فراوان و از حمایت کم و بیش رژیم شوروی سابق برخوردار بود و نهایتاً اینکه جمهوری استقلال طلب طی یک سال شکست خورد.

مناطق کردنشین ایران بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، به ویژه در همان

سال‌های اولیه، با بحران‌ها، شورش‌ها و اغتشاش‌های مختلفی درگیر بودند و در هنگام تشکیل دولت موقت، کردستان با سه مسئله رو به رو بود:

اول) ناسیونالیسم شدید قومی در منطقه؛

دوم) مسئله شیعه و سنی؛

سوم) مسئله کرد و ترک (ظهیری‌نژاد، ۱۳۷۹: ۲۶۶).

«طرح مشترک خودمختاری هیئت نمایندگی خلق کرد» به ریاست «سیدعزالدین حسینی»، سخنگوی حزب دموکرات کردستان ایران و عضو سازمان انقلابی زحمتکشان ایران (کومله) و سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران در تاریخ چهارم آذر ماه ۱۳۵۸ به هیئت ویژه کردستان تسلیم شد. این هیئت مرکب از «داریوش فروهر»، «مهندس‌هاشم صباغیان» و «مهندس عزت‌الله سحابی» و سه نفر از نمایندگان ارتش جمهوری اسلامی، شهربانی و ژاندارمری کل کشور و نیز استانداران آذربایجان غربی و کردستان بود و مواد طرح مشترک خودمختاری آنها عبارت بودند از:

یک) به رسمیت شناختن خودمختاری در کردستان و درج آن در قانون اساسی؛

دو) استان‌های کردنشین یعنی ایلام، کرمانشاه، کردستان و آذربایجان غربی به عنوان یک واحد خودمختار شناخته شوند؛

سه) تشکیل مجلس ملی کردستان با اختیار اداره کلیه امور اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و انتظامی در چارچوب حکومت خودمختار؛

چهار) رسمی شدن زبان کردی در کردستان به عنوان زبان تدریس و مکاتبه؛

پنج) جبران عقب‌ماندگی اقتصادی ناشی از ستم ملی از طریق اختصاص

سهمی از بودجه عمومی کشور؛

شش) شرکت نمایندگان خلق کرد در اداره امور حکومت مرکزی؛
هفت) به جز امور مربوط به سیاست خارجی، دفاع ملی، سیاست پولی و
ارزی، بازرگانی خارجی و برنامه‌های دراز مدت اقتصادی که در
صلاحیت حکومت مرکزی است، بقیه امور داخلی به وسیله ارگان‌های
حکومت خودمختار کردستان اداره شود؛
هشت) تأمین آزادی‌های دموکراتیک؛ آزادی بیان، قلم، مطبوعات،
اجتماعات، احزاب، مذهب و عقیده در سراسر ایران.

به علاوه، چریک‌های فدایی خلق شاخه کردستان به عنوان یکی از اعضای
هیئت نمایندگی خلق کرد به تقاضاهای پیشین، پیش شرط‌هایی را نظیر
انحلال سپاه پاسداران در کردستان، آزادی فوری زندانیان سیاسی و اسرای
جنگی و لغو تبعید مبارزان کرد، خودداری از هرگونه نقل و انتقالات نظامی و
کاهش تعداد نیروهای ارتشی در کردستان به سطح قبل از درگیری، تقبل
جبران خسارات مادی و معنوی ناشی از جنگ اخیر، تجلیل از شهدای خلق
کرد و پخش و انتشار طرح خودمختاری هیئت نمایندگی از طریق رادیو و
تلویزیون برای اطلاع مردم ایران افزودند (مقصودی، پیشین: ۲۰۰-۱۹۹).

پس از آن بارها بر سر مباحث مختلف شاهد درگیری کردها با دولت
مرکزی بوده‌ایم. به عنوان مثال، پس از انقلاب اسلامی، عدم توجه به نیازها و
مطالبات کردها سبب شد در نخستین مخالفت با همه‌پرسی ۱۲ فروردین
۱۳۵۸ (جمهوری اسلامی) خواستار اعلام خودمختاری در کردستان شوند یا
در زمان تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی برخی از رهبران اهل سنت
کردستان خواستار حذف اصل مربوط به رسمی بودن مذهب شیعه در ایران
شدند که با خواسته آنان موافقت نشد. همچنین پدید آمدن اختلاف میان

نیروهای سیاسی کردستان با دولت و درگیری در شهر نقده که ترکیبی از کردها (هفت هزار کرد سنی) و آذری‌ها (دوازده هزار آذری شیعی) بود، باعث بروز اختلاف میان کردها و ترک‌ها شد که با خساراتی همراه بود و در نهایت در سال ۱۳۶۱، با ورود نیروهای دولتی و با به کنترل درآوردن اوضاع منطقه پایان یافت.

نابسامانی‌های ناشی از انقلاب که ساختارهای دولتی در منطقه را مختل کرده بود، کردستان را به صحنه مناسبی برای فعالیت گروه‌های مخالف، به ویژه سازمان‌های چپ که برای کسب قدرت سیاسی با دولت می‌جنگیدند، تبدیل کرد. این گروه‌های غیرکرد چپ‌گرا به دلیل ضعف قدرت، نداشتن پایگاه مردمی و نیاز به حمایت سازمان‌های کرد، به طرح خودمختاری کردستان پرداختند و با گروه‌های سیاسی کرد نظیر حزب دموکرات و کومله همکاری کردند. این گروه‌های غیرکرد همانند نخبگان کرد، مشروعیت مبارزه خود را با مسائل زبانی و فرهنگی جامعه کرد توجیه می‌کردند (احمدی، پیشین: ۲۵۷).

به دنبال این تحرکات، در دوران جنگ تحمیلی نیز کردستان با تشدید حرکت‌های سیاسی مواجه بود و نفوذ گروه‌های مختلف موجب ضربه زدن به نیروهای نظامی ایران در جنگ با عراق می‌گردید (صالحی‌امیری، پیشین: ۱۳۸۵: ۲۱۹).

د) پژاک (حزب حیات آزاد کردستان)

در حال حاضر، یکی از فعال‌ترین گروه‌های کردی در منطقه شمال غرب کشور، گروهی موسوم به «پژاک» است. این گروه به دلیل انجام عملیات‌های نظامی علیه نیروهای نظامی و انتظامی مستقر در نوار مرزی، در عرض دو سه سال گذشته برای خود اسم و رسمی یافته است. این گروه بعد

از کسب استقلال نسبی از مادر اصلی اش پ.ک.ک.^۱ (حزب کارگران کردستان ترکیه) برای فعالیت اختصاصی در ایران، فردی به نام «رحمان حاجی احمدی» از نیروهای غیرفعال و سابق حزب دموکرات کردستان ایران را که مقیم اروپا بود، به عنوان دبیرکل انتخاب نمود. این حزب در دامان تحولات «کادک»^۲ ظهور و ریشه نمود و هم اکنون داعیه هدایت پروسه مبارزه در شرق کردستان (ایران) و رهنمون ساختن آن به سوی پیروزی را در سر دارد. «پژاک» خطوط مبارزاتی خود را با شعار «کردستان آزاد و ایرانی دموکراتیک و تأسیس جمهوری فدرال دموکراتیک ایران» ترسیم نموده است (آلترناتیو، ۱۳۸۲: ۵).

حزب مذکور دایره مبارزات و فعالیت خود را بسیار وسیع و گسترده تلقی می‌نماید و خود را نماینده و حافظ منافع و مصالح همه ایرانیان - از هر قوم و ملیتی - می‌داند. سازمان‌های وابسته به «پژاک» عبارتند از:

- اتحادیه رسانه‌های دموکراتیک (YRD)؛
- جنبش زنان سرافراز (TGS)؛
- شاخه نظامی «پژاک» (HAK)؛
- جنبش جوانان دموکراتیک (TCD).

در سال ۱۳۷۸ با توجه به تغییراتی که در فضای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشور حاصل شد، کردستان نیز از تحولات موجود تأثیر پذیرفت؛

1. PKK

۲. حزب کارگران کردستان ترکیه (پ ک ک) به دنبال اعلام چندین کشور اروپایی و امریکا مبنی بر ترویس بودن این گروه نام خود را در کنگره هشتم به (کنگره آزادی و دموکراسی در کردستان) با مخفف کادک تغییر داد.

تغییراتی که بدین صورت در آنجا به وقوع پیوست عبارت بودند از:

(الف) فراهم شدن زمینه بهتر برای فعالیت‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی؛

(ب) مشارکت بیشتر کردها در عرصه‌های سیاسی کشور و برگزیده شدن تعدادی از نیروهای تحصیل کرده و علاقه‌مند بومی به پست‌های مدیریتی استان‌های کردنشین؛

(ج) برگزاری انتخابات ششمین دوره نمایندگی مجلس شورای اسلامی در فضای بهتر و آزادتر (توکلی، ۱۳۷۹: ۳۵).

۲-۳-۱- آذربایجان

(الف) جنبش خیابانی (۱۲۹۹): ناسیونال دموکرات

«شیخ محمد خیابانی»، روحانی فعال در انقلاب مشروطه و عضو مجلس دوم (۱۲۹۰ - ۱۲۸۸)، به جناح دموکرات گروه اقلیت ملیون مجلس تعلق داشت. خیابانی قرارداد ۱۹۱۹ را شدیداً مورد حمله قرار داد و از تهران به سبب وابستگی به قدرت‌های خارجی انتقاد کرد. در ۲۱ فروردین سال ۱۲۹۹ بر سر این قرارداد رسماً رابطه خود با دولت تهران را قطع کرد. «خیابانی» که در این دوره در مقام شعبه محلی حزب دموکرات ایران، کنترل امور آذربایجان را به دست گرفته بود، از دستورات تهران سرپیچی کرد. در اول تیرماه سال ۱۲۹۹ (۲۲ ژوئن سال ۱۹۲۰) حزب دموکرات قطعنامه‌ای برای تشکیل یک دولت مستقل صادر کرد؛ روز بعد دولت مذکور به ریاست «خیابانی» تشکیل شد و نام آذربایجان ایران به «آزادیستان» تغییر یافت. تهران نیز در پاسخ، گروهی از نیروهای قزاق را به آذربایجان اعزام کرد. سرانجام اختلافات داخلی در میان طرفداران «خیابانی» و اصولاً نابسامانی

بیش از پیش وضعیت آذربایجان، به سقوط نهضت خیابانی منجر شد. پان ترکیست‌های جمهوری آذربایجان کنونی، نهضت «خیابانی» را مظهر ناسیونالیسم تُرک می‌دانند؛ در حالی که «خیابانی» در واقع نام «آزادیستان» را برگزید تا مخالفت خود را با رژیم جدید باکو نشان دهد (احمدی، پیشین: ۱۳۴-۱۳۳).

ب) جنبش حزب دموکراتیک آذربایجان (۲۵-۱۹۲۴): چپ متمایل به ناسیونال دموکرات و ضد امپریالیست
این جریان که با هدف خودمختاری دست به اقدامات دموکراتیک در گوشه و کنار ایران زده و مورد حمایت شوروی بود، در نهایت ظرف مدت یک سال شکست خورد.

کتاب "تاریخچه فرقه دموکرات آذربایجان و حزب کومله کردستان" نوشته نجف‌قلی پسیان، علل تشکیل فرقه دموکرات را به دو علت داخلی و خارجی تقسیم می‌کند. درخصوص علل خارجی این گونه نقل شده است: «مأموران همسایه شمالی از دیرباز آرزو داشتند از چاه‌های نفتی و منابع شمال و شمال غرب ایران استفاده نمایند؛ به‌خصوص پس از اینکه خرابی بسیاری بر اثر جنگ به معادن نفت قفقاز وارد آمده بود، نیازمندی به این ماده حیاتی تمایل شوروی‌ها را بیشتر برانگیخت. دولت شوروی با پیشرفت احزاب چپ و به‌خصوص «حزب توده» امیدوار بود در محیط سیاسی ایران زمینه مساعدی به دست آورد. مجلس چهاردهم این روزنه امید را بر روی شوروی بست و با لغو امتیاز انحصار نفت به بیگانگان، آنان را مأیوس کرد. از این رو، روس‌ها ابزار دیگری برای پیشرفت مقاصد خود به کار گرفتند و این ابزار آذربایجان بود؛ زیرا به طوری که حوادث نشان می‌داد، قضیه آذربایجان

زمانی حل و فصل گردید که روس‌ها به مقاصد خود نایل آمدند و وعده امتیاز نفت که هدف اصلی آنان بود، در اولین موافقت‌نامه تأمین گردید» (صالحی‌امیری، پیشین: ۱۸۸-۱۸۷).

خواسته‌های سیاسی فرقه دموکرات آذربایجان در اولین کنگره آن در مهر ۱۳۲۴ تدوین و تصویب شد. خودمختاری برای آذربایجان، دموکراسی برای ایران، آموزش به زبان ترکی در مدارس و کاربرد آن در مراکز دولتی، انتصاب مقامات آذری برای تصدی امور داخلی و تشکیل یک نیروی نظامی آذری، از جمله خواسته‌های عمده فرقه دموکرات بود (احمدی، پیشین: ۱۳۶).

ج) گروه‌های فعال قومی در آذربایجان بعد از انقلاب اسلامی
پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مهم‌ترین بحران آذربایجان را فتنه «شریعتمداری» شمرده‌اند. گرچه در ظاهر امر عنصر قومیت نقش چندانی در آن حادثه نداشت، اما در ایفای نقش این عنصر، به‌خصوص در ادامه بحران و تشدید آن، نمی‌توان تردید داشت. تحرکات قوم‌گرایانه در آن نواحی همچنان پس از غایله «شریعتمداری» ادامه یافت و گروه‌های زیادی با عناوین مختلف اما با هدف مشترک، یعنی کسب خودمختاری یا استقلال کامل و بعدها اتحاد با آذربایجان استقلال یافته شوروی، فعالیت نمودند. از جمله این گروه‌ها می‌توان شورای استقلال آذربایجان، قورتولوش، دیرچلیش، بابک تشکیلاتی و نهایتاً جبهه ملی استقلال آذربایجان را که بعدها به حرکت بیداری ملی آذربایجان جنوبی تغییر نام داد برشمرد.

د) حرکت بیداری ملی آذربایجان جنوبی^۱ (گاموح) اساس ایدئولوژی «گاموح» بر پایه سه اصل «تورک چولوک، معاصرچیلیک، اوژگورلوک» نهاده شده است که بدین صورت تبیین می‌گردد:

- ملی‌گرایی بر پایه تساوی حقوق با ملل دیگر؛
- نوگرایی، نواندیشی و دموکراسی (معاصر بودن)؛
- آزادی‌اندیشی و سکولاریسم. «گاموح» دین را امر خصوصی می‌داند و طرفدار جدایی دین از سیاست است.

د) حزب استقلال آذربایجان جنوبی (GAIP)^۲
اهداف اعلامی این گروه عبارتند از:

- GAIP برای برقراری جمهوری مستقل آذربایجان جنوبی در جغرافیای تاریخی آذربایجان، مبارزه و مرحله‌گذار را برعهده گرفته و از طریق حکومت موقت، دولت را منتقل می‌کند؛
- منظور از اراضی آذربایجان مناطق اردبیل، آذربایجان شرقی، آذربایجان غربی، زنجان، قزوین، همدان، استان مرکزی، انزلی و آستاراست؛
- GAIP برای تعیین دقیق مرزهای خود با کردستان، طرفدار راه‌حل دموکراتیک است؛
- زبان رسمی دولت جمهوری مستقل آذربایجان جنوبی، ترکی آذربایجانی است که در اکثر اسناد تاریخی به نام زبان آذربایجانی، ترکی آذری یا آذری مشهور شده است؛

1. Guney Azerbaijan Milli Oyanish Harakati (GAMOH)

2. Guney Azerbaijan Istiqlal Partisi (GAIP)

- از نظر GAIP، جمهوری مستقل آذربایجان جنوبی جمهوری لائیک است؛
- GAIP با شکست دادن رژیم مرکزی ایران، حکومت موقت را تشکیل می‌دهد.^۱

ه) حزب استقلال آذربایجان جنوبی (GAIP)

حزب استقلال آذربایجان جنوبی (گونی آذربایجان استقلال پارطیسی)^۲ یکی از تندروترین گروه‌های قوم‌گرای آذری محسوب می‌شود که بر خلاف سایر گروه‌ها که خواستار خودمختاری در چارچوب ایران و تشکیل حکومتی به شکل فدرالیسم‌اند، این گروه خواستار استقلال کامل آذربایجان ایران و الحاق آن به جمهوری آذربایجان است. این گروه، «سیدجعفر پیشه‌وری» بانی حکومت فرقه آذربایجان در سال‌های ۱۳۲۵-۱۳۲۴ (۱۹۴۶-۱۹۴۵) را به عنوان نماد ملی خود اعلام کرده است. در وبلاگ این گروه، پرچم به نمایش درآمده دقیقاً پرچم جمهوری آذربایجان است که تنها تفاوت آن وجود یک خط نازک سفید مورب می‌باشد تا به اصطلاح قابل تشخیص باشد. این گروه در مقدمه اساسنامه خود، که با طول و تفسیرهای فراوان مطرح می‌شود، بی‌توجهی به زبان آذری را عامل اصلی این درخواست عنوان می‌کند. در اساسنامه این گروه نوشته شده است:

«کشوری که امروزه ایران نامیده می‌شود، از اعصار قدیم محل سکونت و تمدن ترک‌ها بوده است. با اینکه بخشی از ترک‌های آذربایجان در هزارسال اخیر به این مناطق مهاجرت کرده‌اند، ولی بخش اصلی و عمده ترک‌های آذربایجان، وارثین طبیعی ترک‌های سومر می‌باشند که هزاران سال در این

1. <http://www.gaip.org>

2. Guney Azerbaijan Istiqlal partisi - GAIP

مناطق زندگی کرده‌اند. افراطیون فارس با کتمان آثار تاریخی قدیم و جعل هویت آذ-آر (قهرمان آذ) و آذ-آر-ی (ی نسبت که بعدها توسط نویسندگان عرب به آذ-آر اضافه شده است)، که همیشه از طرف تاریخ‌نگاران به عنوان زبان ترکی به کار برده شده است، آن‌را به زبان پهلوی پیوند زده و ادعا می‌کنند که زبان قدیم آذربایجانی‌ها پهلوی بوده و ترکی بعدها به آذربایجان تحمیل شده است.... بنابراین تنها راه نجات از این اسارت، استقلال کامل این ملل است. همچنین ضروری است که حزب استقلال آذربایجان جنوبی (ح-ا-آ-ج) برای استقلال کامل و برقراری جمهوری دموکراتیک آذربایجان جنوبی مبارزه کند».

این گروه دلیل و ضرورت استقلال خواهی خود را چنین بیان می‌کند: «ایده استقلال از زمان‌های دور همواره در بین ترک‌های آذربایجان - چه به صورت دولتی و چه به صورت تشکیلاتی و یا فردی - رؤیت می‌شد. ۲۰۰ سال پیش فدراسیون مستقل آذربایجان با رهبری «محمدقلی خان افشار» بعد از ۱۷ سال حاکمیت که برای اولین بار اردوی منظم تشکیل داد، از طرف «فتحعلی شاه» مغلوب شده و به تابعیت امپراتوری قاجار درآمد. در دوره انقلاب مشروطیت، انجمن تبریز طی ارسال تلگرام به تهران تأکید کرد که اگر اصول مشروطه پذیرفته نشود، آذربایجان جدا خواهد شد. در زمان دولت آزادستان که توسط «شیخ محمدخیابانی» در آذربایجان تأسیس شد، «یاشاسین استقلالیمیز» (زنده باد استقلال‌مان) شعار عموم ملت بود. «سیدجعفر پیشه‌وری» بانی حکومت ملی آذربایجان در سال ۱۳۲۵-۱۳۲۴ (۱۹۴۶-۱۹۴۵) می‌گوید: «ما ابتدا خواهان تشکیل شوراهای ایالتی بودیم، ولی وقتی تهران رد کرد، یک قدم جلو گذاشته، مجلس ملی آذربایجان را تشکیل دادیم». اینها ایده استقلال آذربایجان را در برهه‌های مختلف تاریخی

آشکارا بیان می‌کنند. همان‌طوری که در مدت صدسال گذشته، انقلاب مشروطیت، حکومت آزادیستان، حکومت ملی آذربایجان و انقلاب‌هایی نظیر اینها در چارچوب ایران شکست خوردند، انقلاب ۱۳۵۷ هم با شکست مواجه شد. با اینکه در اساسنامهٔ جمهوری اسلامی ایران موادی نظیر آزادی‌های ملی، آزادی‌های فردی، آزادی عقیده و مانند آن تصویب شد، ولی تا به امروز به اجرا درنیامده و هرگز هم به اجرا درنخواهد آمد... به همین دلیل نیز هرگز امیدی به اعطای دموکراسی تحت نام دولت ایران یا تمامیت ارضی ایران نیست.

باتوجه به دلایل فوق، تنها راه دستیابی به حقوق ملی و انسانی ملل در ایران، استقلال این ملل است. ما برای تحقق حق تعیین سرنوشت ملل تحت ستم در زیر نام ایران، تشکیل دولت مستقل آنها را تنها راه دانسته و برای رسیدن به این هدف تشکیل جبههٔ متحد ملل تحت ستم را پیشنهاد می‌کنیم تا با همکاری و همگامی این ملل افراطیون فارس را شکست داده و دولت‌های مستقل خود را ایجاد کنیم. به همین خاطر هم حزب استقلال آذربایجان جنوبی برای استقلال تمام عیار آذربایجان مبارزه می‌کند». این گروه، در بخش‌هایی از بیانیهٔ خود، حزب به اصطلاح استقلال آذربایجان جنوبی را به این شکل توصیف می‌کند:

یک) حزب استقلال آذربایجان جنوبی (ح-ا-آ-ج) به هیچ دولت، مملکت و قدرتی وابسته نیست.

دو) هیئت مؤسس (ح-ا-آ-ج) به همت فعالان آذربایجان جنوبی تشکیل و از بدو پیدایش با تکیه بر ارادهٔ ملتش در راه استقلال آذربایجان مبارزه می‌کند.

سه) فعالیت (ح-ا-آ-ج) تنها در آذربایجان جنوبی محدود نبوده، بلکه در

تمام نقاط دنیا برای حفظ منافع آذربایجان می‌کوشد.

چهار) استقلال طلبی و خواستن استقلال برای وطن ملی خود، حق انسانی، مدنی و دموکراتیک هر فرد است. همان‌طور که لیبرال بودن، فمینیست بودن، مسلمان بودن، کمونیست بودن و غیره، حق دموکراتیک انسان‌هاست، استقلال طلب بودن هم حق انسانی هر شخص است. این حق براساس اصول دموکراتیک وسیعی همچون «آزادی سخن» و «حق تعیین سرنوشت خود» قابل درک هست.

پنج) (ح-ا-آ ج) اراده ملت را بالاترین مرجع می‌شناسد.

شش) (ح-ا-آ ج) متناسب با زمان، مکان و شرایط، علنی و یا مخفی فعالیت می‌کند.

هفت) شیوه مبارزه (ح-ا-آ ج) باتوجه به زمان و ضرورت‌ها، دموکراتیک، دیپلماتیک و یا انقلابی است.

هشت) (ح-ا-آ ج) با درنظر گرفتن واقعیت یک ملت در دو شرایط سیاسی، جمهوری آذربایجان شمالی را متحد دائمی خود دانسته و از دولت آن دفاع می‌کند.

نُه) بعد از وحدت دو آذربایجان، حزب استقلال آذربایجان جنوبی (ح-ا-آ ج) به حزب استقلال آذربایجان واحد (ح-ا-آ ج) و تغییر خواهد یافت.

ده) (ح-ا-آ ج) دولت مرکزی ایران را تحت هیچ نام و ماهیتی نمی‌پذیرد.

یازده) (ح-ا-آ ج) به ملت‌های اسیر نگه داشته شده تحت لوای تمامیت ارضی ایران در مبارزه‌شان علیه مرکزگرایان فارس یاری نموده و برای موفقیت مبارزه، تشکیل جبهه استقلال این ملل را پیشنهاد می‌کند.

و....

درمورد آذربایجانی‌هایی که در خارج از آذربایجان زندگی می‌کنند:

یک) تهران و حومه باید جمهوری دوزبانه (فارسی و ترکی) باشد.
دو) به منظور تأمین حقوق ترک‌های آذربایجان که در خارج از آذربایجان (مناطق دیگر ایران امروزی) زندگی می‌کنند، جمهوری مستقل آذربایجان روابط دیپلماتیک و اقتصادی خود را با دولت‌های مربوطه تنظیم می‌کند.

سه) (ح-ا-آ-ج) خواهان تشکیل دولت خودمختار ترک‌های قشقایی است.

چهار) (ح-ا-آ-ج) طرفداری تشکیل جمهوری ترکمنستان است.

به رغم اینکه این گروه خود را مستقل اعلام می‌کند، اما در واقع وابسته‌ترین گروه به کشورهای منطقه و قدرت‌های فرمانطقه‌ای از جمله آذربایجان و آمریکا است. آنچه که از توصیف گروه و اهداف اعلامی برمی‌آید، تمام تلاش این گروه یافتن راه‌حلی برای قوم آذری در خارج از چارچوب ایران و در داخل جمهوری آذربایجان است. تلویزیون ماهواره‌ای گروه با حمایت مستقیم دولت ایالات متحده آمریکا همراه بوده و در آن کشور مستقر است. این گروه برنامه‌های تجزیه‌طلبانه خود را از ایالت کالیفرنیا پخش می‌نماید.

۳-۳-۱- خوزستان

الف) قیام شیخ خزعل (۱۳۰۴-۱۲۹۹): جناح راست

با روی کار آمدن «شیخ خزعل» در خرمشهر، فرمانی از طرف «مظفرالدین شاه» صادر شد مبنی بر اینکه نه تنها خرمشهر، بلکه فلاحیه (شادگان) و آبادان و محدوده بهمن شیر در مالکیت «شیخ خزعل» است. در سال ۱۳۲۴

قمری که قیام مشروطه در ایران برخاست، این پیش‌آمد میدان را بر شیخ خزعل پهناورتر گردانید و او به شیوه‌های گوناگون مشایخ دیگر عرب را از میان برد و همگی عشایر خوزستان را زیر دست خود ساخت. همین طور به شیوخیت «بنوکعب البوناصر» بر فلاحیه پایان داد و بالاخره توانست خان‌های بختیاری را مطیع خود سازد، بر سراسر منطقه خوزستان مسلط شود و پیمان‌های متعددی در رابطه با وابستگی خویش به اجنبی (انگلیس) منعقد سازد.

با شروع جنگ اول جهانی در حوالی سال ۱۳۳۳ هـ ق و پیوستن او به متحدان، خلیج فارس به یکی از میدان‌های جنگ سپاهیان انگلیسی تبدیل شد و در همین اثنا -یعنی در سال ۱۹۱۴- بریتانیا با ارسال اسلحه برای شیخ خزعل، او را به طرفداری از بریتانیا تشویق نمود. در واقع، عمل «شیخ خزعل» در دادن امکانات به بریتانیا (مشارکت و همکاری) صرفاً به قصد استقلال خوزستان و جدایی آن از ایران بود؛ به طوری که طی نامه‌ای به تاریخ ۲۱ نوامبر ۱۹۱۴ نماینده انگلیس در خلیج فارس به «شیخ خزعل» تأکید کرد که بریتانیا از استقلال سیاسی و اقتصادی شما در محدوده عربستان (خوزستان) حمایت خواهد کرد (صالحی‌امیری، پیشین: ۱۴۷).

با روی کار آمدن سلسله پهلوی و کاسته شدن حمایت انگلستان از «شیخ خزعل»، اوضاع فرمانروایی در خوزستان به گونه‌ای دیگر رقم خورد و «رضاشاه» تصمیم به سرکوب او گرفت. «شیخ خزعل» پس از اطمینان از حرکت «رضاخان» به سوی خوزستان، نخست اعراب خوزستان را به جهاد علیه متجاوزان به حقوق اعراب خوزستان دعوت کرد و عربستان را آزاد و مستقل اعلام کرد و به تشکیل یک سپاه نظامی به نام «شtab حزب السعاده» پرداخت. او ابتدا عشایر منطقه را مطلع نمود که «رضاخان» قصد اخراج آنان

از خوزستان را دارد؛ سپس نامه‌ای به «شیخ احمد جابر» امیر کویت نوشت و از او درخواست ارسال اسلحه به خوزستان نمود. بعد نامه‌های متعددی به علمای اعلام ایران در داخل کشور و کشور عراق نوشت و آنها را از تصمیم «رضاخان» مطلع ساخت و یادداشتی نیز به دبیرکل جامعه ملل نوشت و در نهایت نامه‌هایی به مخالفان سیاسی داخلی و خارجی «رضاخان» ارسال داشت و آنها را از جریان مطلع نمود، اما هیچ کمکی از جانب آنها دریافت نکرد (همان).

از آنجایی که هیچ یک از فعالیت‌های «شیخ» به نتیجه نرسید، ارتش ایران توانست به سادگی در آذر ماه ۱۳۰۳ش نقطه پایانی بر اقتدار «شیخ خزعل» بگذارد. «رضاخان»، ابتدا رهسپار اصفهان و سپس شیراز شد و پس از اقامت کوتاهی در این شهر، به رغم تهدیدهای کنسول انگلیس در شیراز از طریق بندر دیلم وارد خوزستان شد. «شیخ» که شکست خود را حتمی می‌دید، تلگرافی برای «رضاخان» ارسال کرد و از اعمال ناشایستی که در ظرف چند ماه گذشته نسبت به دولت او اعمال کرده بود معذرت خواست. «رضاخان»، که در این رویارویی به موفقیت رسیده بود، اجازه اقامت در خوزستان را به وی داد. با این حال تردید نسبت به حسن نیت «شیخ» و فعالیت‌های او موجب دستگیری وی شد. انگلیسی‌ها که نخست کوشیده بودند با تهدید و سپس میانجی‌گری از متحد خویش حمایت کنند، پس از دستگیری «شیخ» در پی کسب تضمین برای حفظ جان و اموال او برآمدند، اما نهایت کار وی، تبعید به تهران در اردیبهشت‌ماه ۱۳۰۴ بود؛ تا اینکه در خردادماه ۱۳۱۵ توسط تعدادی از مأموران شهربانی کشته شد (نبوی، پیشین: ۴۹۵).

ب) جنبش ناسیونالیست عرب (۱۳۵۸): راست متمایل به دموکراتیک

جدایی طلب، شورش گریز از مرکز قبیله‌ای، جنبش نخبه علیه نخبه، مورد حمایت بریتانیا، توافق اولیه و شکست بلافاصله و فاقد حمایت توده‌ها در نخستین ماه‌های پس از پیروزی انقلاب، برخی شخصیت‌ها و سازمان‌های سیاسی هم به یاد مطالبات ظاهراً فراموش شده گروه‌های قومی افتاده بودند. در چنین فضایی بود که ایران یکباره درگیر بحران‌هایی در چند منطقه، به ویژه برخی از استان‌های مرزی شد که در صورت تشدید می‌توانست به جنگ داخلی همه‌جانبه و تجزیه کشور بینجامد. یکی از این بحران‌ها، در ابتدای سال ۱۳۵۸ در خوزستان رخ داد که ناشی از پیدایش پدیده «خلق عرب» بود. پس از پیروزی انقلاب، خوزستان نیز همچون سایر مناطق کشور، درگیر رقابت سازمان‌ها و گروه‌های مختلف برای کسب سهم بیشتری از قدرت بود. نفوذ معنوی «شیخ محمدطاهر آل‌شبیرخاقلانی» و گرایش عشایر عرب منطقه به وی موجب شد که او بتواند امور خرمشهر و اطراف آن را تقریباً در دست بگیرد (همان).

خرمشهر از نیمه دوم اردیبهشت ماه ۱۳۵۸ بحرانی و خطر تجزیه در آن نمودار شد. پس از اعلام اینکه از پاسداران برای کنترل امنیت خوزستان استفاده خواهد شد، «شیخ شبیر» با این تصمیم ناسازگاری نشان داد؛ به‌طوری‌که کانون جوانان مسلمان خرمشهر طی اطلاعیه‌ای عملکرد «شیخ» و اطرافیانش را مورد انتقاد قرار داد. ابتدا این امر بر او گران آمد و در یک سخنرانی (۲۳ اردیبهشت ۱۳۵۸) اعضای کانون را وابسته خواند. پس از پایان سخنرانی، جمعیت حاضر به ساختمان کانون حمله کرد و آن را به آتش کشید. برای پایان دادن به وضعیت نابسامان و متشنج شهر، دولت تصمیم گرفت که قاطعیت به خرج دهد؛ از این رو اعلام شد که ساختمان‌های سازمان سیاسی و کانون فرهنگی خلق عرب باید تا ۳۱

اردیبهشت ۱۳۵۸ تخلیه شود و کلیه سازمان‌ها و گروه‌های سیاسی و نظامی هم موظفند سلاح‌های خود را تا ۴ خرداد ۱۳۵۸ تحویل فرمانداری دهند. سازمان سیاسی خلق عرب در اطلاعیه‌ای (۳۱ اردیبهشت ۱۳۵۸) با تخلیه ساختمان‌های خود مخالفت و اعلام کرد زمانی شرایط خلع سلاح را می‌پذیرد که در تمامی ایران خلع سلاح عمومی انجام شود. همزمان قانون فرهنگی خلق عرب هم ضمن محکومیت اتهام تجزیه‌طلبی، خواستار اعطای خودمختاری به عربستان (خوزستان)، تعیین استاندار بومی و اجرای برنامه‌های عربی در صدا و سیما شد (همان: ۵۰۱-۵۰۰).

در یک جمع‌بندی، پدیده خلق عرب را می‌توان چون غائله «شیخ خزل» حرکتی دانست که آشکارا با منافع و سیاست‌های نیروهای خارجی گره خورده بود؛ با این تفاوت که این بار آگاهانه برشکاف عرب - فارس تأکید شده و از فرهنگ و هویت عربی، در تقابل با فرهنگ و هویت ملی ایران و در چارچوب آن، سخن به میان آمده بود (همان: ۵۰۵-۵۰۳). لازم به ذکر است که جنبش مذکور با هدف خودمختاری و جدایی‌طلبی، با حمایت‌های کوتاه مدت دولت عراق پدید آمده و در نهایت کاملاً ناموفق بود.

فعالیت‌هایی که امروزه با تأکید بر هویت عربی صورت می‌گیرد، در قالب دو جریان قابل شناسایی است که اغلب نقطه عزیمت مشترکی دارند؛ هر چند راه‌حل‌هایی متفاوت را پیش می‌کشند. با نظر به اهداف اعلام شده و آرمانی که عرضه می‌شود، این دو جریان را می‌توان عرب‌گرایی تجزیه‌طلبانه و عرب‌گرایی هوادار فدرالیسم (یک کشور با چند ملیت) نامید.

۱- ب) عرب‌گرایی تجزیه‌طلبانه

در طول سال‌های گذشته، دو گروه «الجبهة العربیة لتحرير الاحواز» و «حركة التحرير الوطنی الاحوازی» جدی‌ترین سازمان‌های جدایی‌طلب عربی

بوده‌اند.

«الجهبة العربية لتحرير الاحواز» مشهور به «جبهة التحرير»، در سال ۱۳۴۲ش با هدف آزادسازی مناطق عرب‌نشین از یوغ دولت ایران به وجود آمد و از آن زمان تا سال ۱۳۵۳ تحت حمایت دولت عراق قرار گرفت. فعالیت‌های این گروه پس از انعقاد قرارداد الجزایر و قطع کمک‌های عراق کاهش یافت، اما پس از پیروزی انقلاب اسلامی بازسازی این سازمان با پشتیبانی عراق آغاز گردید.

«حركة التحرير الوطنية الاحوازی»، دیگر گروه جدایی‌طلب که در سال ۱۹۸۳ تأسیس شد، تاکنون چیزی بیش از یک حرکت گذشته‌گرا که «شیخ‌خزل» را به عنوان نماد و الگوی فعالیت‌هایش برگزیده، نبوده است. در بیانیه‌های این گروه، همیشه از «احواز اشغالی» و لزوم یکپارچگی صفوف برای «آزادسازی عربستان» سخن گفته می‌شود (همان: ۵۰۸-۵۰۶).

۲- ب) عرب‌گرایی هوادار فدرالیسم

این جریان نیز چون جریان نخست بر ادای آنچه که حقوق از دست رفته اعراب می‌نامند تأکید دارد و عملکرد نظام برآمده از انقلاب را متفاوت از عملکرد سلسله پهلوی نمی‌بیند، اما معتقد است: راه‌حل این جریان، نه جدایی که تأسیس نظامی فدرالیستی است؛ یعنی هر منطقه در چارچوب کشور واحدی به نام ایران از خودمختاری برخوردار شود.

به باور این جریان، برای رفع مشکل و بحران‌های برآمده از آن، چاره‌ای نیست جز «نقد گفتمان عرب‌ستیزانه، شوونیستی، پان‌فارسیستی و پان‌آریانیستی» در ایران و طراحی نظامی فدرال؛ زیرا «ایران کشوری چندملیتی و متشکل از شش ملیت عمده ترک، فارس، کرد، عرب، بلوچ، ترکمن و نیز دیگر ملل و اقوام کوچک‌تر است... بنابراین، آینده ایران و حل

بحران دیرینه داخلی آن... مسئولیت همه ملیت‌های تشکیل دهنده آن است» (همان: ۵۱۱).

۴-۳-۱- بلوچستان

الف) قیام دولت محمدخان (۱۳۰۷-۱۲۸۵): راست متمایل به دمکرات‌ناسیونال.

ب) ناآرامی سیاسی (۱۳۵۸ تاکنون): چپ متمایل به دموکرات‌ناسیونال جدایی طلب، شورش گریز از مرکز قبیله‌ای، جنبش نخبه علیه نخبه، موفق در تأسیس دولت مستقل، اما بعداً شکست خورده مورد حمایت بریتانیا. این ناآرامی‌ها ماهیت جدایی طلب و خودمختاری داشته و به دلیل ناتوانی در کسب حمایت توده‌ای کاملاً ناموفق بوده است.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی شاهد ظهور چند سازمان سیاسی بلوچ هستیم. به استثنای «حزب اتحاد المسلمین» که شکل مذهبی و نیمه سیاسی بود، گروه‌های سیاسی دیگر گرایش‌های قومی و چپ‌گرایانه داشتند و از حمایت مردمی چندانی برخوردار نبودند. «حزب اتحاد المسلمین» تحت رهبری «مولوی عبدالعزیز ملازاده» بیشتر نماینده بلوچ‌های اهل سنت در ایران بود تا بیانگر گرایش‌های سیاسی و محلی بلوچ‌ها. «مولوی عبدالعزیز»، که نماینده بلوچستان در مجلس شورای اسلامی ایران بود، به پیروان خود دستور داد تا در فروردین ۱۳۵۸ به استقرار جمهوری اسلامی ایران رأی دهند، اما در رفراندوم مربوط به قانون اساسی جمهوری اسلامی در آذر ۱۳۵۸ شرکت نکرد؛ چراکه تشیع در آن به عنوان مذهب رسمی کشور اعلام شده بود (صالحی امیری، پیشین: ۱۳۶).

بعد از انقلاب اسلامی، جنبش بلوچ هیچ‌گاه از حرکت باز نایستاد. نخبگان قومی و مذهبی و کشورهای بیگانه دو عامل مهم تحریک مردم بلوچ

محسوب می‌شوند. گروه‌هایی مانند «جنبش خلق بلوچ»، «جنبش آزادی‌خواهان بلوچ» (جاب)، «جبهه آزادیبخش مردم بلوچ» (جامب)، «بامی استار» (ستاره سرخ)، «جبهه تحریر بلوچ» و «جنبش مجاهدین بلوچستان ایران» (جمبا) از جمله گروه‌هایی بودند که پس از انقلاب مشی مسلحانه در پیش گرفتند؛ به علاوه، در حال حاضر گروهی با نام «جبهه متحد بلوچستان» در خارج از کشور مسائل قومی بلوچستان را پیگیری می‌نماید.

نخبگان ایلی بلوچ در حرکت‌های سیاسی محلی پس از انقلاب اسلامی ایران نقش بیشتری ایفا کردند. در روزهای اول انقلاب، بسیاری از رؤسای طوایف که با نظام سابق همکاری نزدیک داشتند و در دولت، پارلمان و مناطق ایلی دارای مقام‌های سیاسی بودند، از کشور گریختند و در گروه‌های سیاسی بلوچ به فعالیت پرداختند یا خود برای مبارزه با رژیم جدید چنین گروه‌هایی را تشکیل دادند. در اوایل دهه ۱۹۸۰ «امان الله برکزایی» گروهی به نام «پیش‌مرگ بلوچ» را تشکیل داد. او یکی از اعقاب مستقیم «دوست‌محمدخان» رئیس معروف طایفه برکزایی در دوران «رضا شاه» بود. «امان‌الله» در سال‌های دهه ۱۳۴۰ شمسی در فعالیت‌های سیاسی شرکت داشت و بعدها با «شاه» آشتی کرد. او همراه با سایر رؤسا و سرداران بلوچ، جریانی به نام «جبهه وحدت بلوچ» را علیه جمهوری اسلامی ایران تأسیس کرد. این جبهه روابط نزدیکی با سلطنت‌طلبان ایران داشت و از آنها کمک مالی دریافت می‌کرد (احمدی، پیشین: ۲۶۱).

شکل‌گیری «جبهه آزادی بخش بلوچستان» پس از انقلاب، نمونه دیگری است که نشان می‌دهد چگونه نخبگان ایلی به عوامل و علایق کهن اولیه نظیر زبان و مذهب متوسل می‌شوند و از آنها به عنوان اهرم‌های سیاسی در پیشبرد اهداف خود استفاده می‌کنند. نخبگان ایلی در دهه

۱۹۹۰م / ۱۳۷۰ شمسی نیز نقش مهمی در گروه‌های سیاسی ایفا کردند. در سال ۱۳۶۹ گزارش شد که گروهی به نام «جبهه خلق برای آزادی بلوچ» به وجود آمده است و اعضای طایفه «نارویی» در آن شرکت فعال دارند (صالحی‌امیری، پیشین: ۱۳۸).

علاوه بر موارد ذکر شده، طی چند سال اخیر، گروه‌هایی در بلوچستان با عناوین و اهداف مختلف مانند «حزب مردم بلوچستان»، «جنبش ملی بلوچستان ایران» و «حزب ملی بلوچستان»، سر برآورده‌اند. ۱- ب) حزب مردم بلوچستان (بلوچستانِ اُستمانِ گل)

این گروه در سایت اینترنتی خود، اهداف و برنامه‌هایش را چنین بیان کرده است: «بلوچستانِ اُستمانِ گل (حزب مردم بلوچستان) حزبی است دموکراتیک که برای دستیابی حاکمیت ملی مردم بلوچستان و برپایی حکومتی فدرال و دموکرات مبارزه می‌کند. سیاست حزب بر اصول فدرال دموکرات استوار است که بر مبنای آن واحدهای ملی دارای حقوق برابر هستند و مرزهای آنها بر بنیاد زبان، تاریخ و خواست مردم تعیین می‌شوند. جمهوری‌های جدید در تمام زمینه‌ها از حقوق برابر برخوردار هستند. اهداف درخواستی حزب مردم بلوچستان به شرح ذیل است:

یک) دستیابی به حاکمیت ملی مردم بلوچستان از طریق ایجاد جمهوری فدرال دموکراتیک، بر اساس حقوق برابر ملت‌های ایران؛
دو) برقراری نظامی لیبرال دموکراتیک که اساس آن بر پایه پلورالیسم سیاسی، سکولاریسم، رفاه اجتماعی، رفع تبعیض ملی، فرهنگی، مذهبی، جنسی و نژادی باشد؛

سه) کاربرد زبان بلوچی به عنوان زبان رسمی و ارتباطی بلوچستان؛
چهار) تأمین آزادی بیان، قلم، اندیشه و آزادی تشکلهای سیاسی،

اجتماعی، فرهنگی و صنفی؛

پنج) همکاری و همیاری بین ملت‌های ایران بر اساس احترام متقابل،
برابری ملی و همزیستی مسالمت‌آمیز؛

شش) برقراری رابطهٔ مسالمت‌آمیز بر اساس احترام متقابل بین ملت‌های
همجوار و سایر کشورها بر مبنای مصوبات سازمان ملل متحد و اعلامیهٔ
جهانی حقوق بشر؛

هفت) احترام به مالکیت خصوصی و برقراری اقتصاد آزاد».

از دیدگاه این گروه، اختیارات دولت فدرال و جمهوری‌های فدرال به شرح
ذیل است:

«صلاحیت‌ها و اختیارات اصلی در حیطهٔ اختیارات جمهوری‌های ملی
است. قانون اساسی فدرال صلاحیت‌ها و اختیارات دولت فدرال را مشخص
می‌کند. دولت فدرال دارای صلاحیت‌های انحصاری در اموری است که همهٔ
جمهوری‌های ملی در اختیار آن قرار می‌دهند. صلاحیت‌ها و اختیارات دولت
فدرال عبارتند از: در دست داشتن «امور دفاعی»، «امور خارجه»،
«سیاست‌های اقتصادی بین‌المللی و بین جمهوری‌ها»، «ارتباطات» و
«راه‌و ترابری». جمهوری‌های ملی سایر صلاحیت‌ها و اختیارات و تصمیم‌گیری
در اموری را که به دولت فدرال واگذار نشده‌اند را در اختیار دارند و مجری
قوانین و تصمیمات دولت فدرال در جمهوری‌ها کارمندان جمهوری‌ها
هستند. جمهوری‌های ملی در بالاترین نهادهای دولت فدرال، قوهٔ مقننه، قوهٔ
مجریه و قوهٔ قضائیه صرف‌نظر از میزان جمعیت یا وسعت جغرافیایی دارای
سهم برابر و حقوق مساوی هستند».

برنامهٔ کار فعلی این گروه طبق اعلام رسمی در سایت اینترنتی آن به
شرح ذیل است:

- تلاش برای بالا بردن سطح آگاهی و دانش مردم بلوچ جهت احقاق حقوق ملی و مبارزه برای از بین بردن بقایای سیستم و تفکر فئودالی در بلوچستان؛
- ارتباط‌گیری با احزاب و سازمان‌های انسان‌دوست جهانی و افشای سیاست‌های نظام حاکم بر ایران؛
- برگزاری حرکت‌های اعتراضی در زمان‌ها و شرایط مقتضی علیه سیاست‌های رژیم در بلوچستان؛
- تلاش در جهت همکاری با نیروها و جریان‌های ملی و مردمی بلوچستان؛
- همکاری با سایر ملت‌های ایران برای برقراری جمهوری فدرال دموکراتیک.^۱

۲-ب) جنبش ملی بلوچستان ایران (بلوچستانِ راجی زرمیش)
این گروه دربارهٔ تاریخچهٔ فعالیت‌هایش در سایت اینترنتی گروه چنین بیان می‌دارد: «در نتیجهٔ رشد مبارزهٔ ملی در بلوچستان، گروه کوچکی از مبارزان بلوچ به رهبری «رحیم زردکوهی» اولین هستهٔ مبارزاتی ملی در بلوچستان ایران را در سال ۱۳۵۰ بنیاد نهادند. قبل از آنکه این هسته بتواند حرکت خود را گسترش دهد، اکثریت اعضای پیشتاز آن شناسایی و سپس دستگیر و زندانی شدند. با قیام مردم مبارز ایران در سال ۱۳۵۷ برای بار دیگر این هسته تحت نام «بلوچستانِ راجی زرمیش» فعالیت‌های سیاسی و مبارزاتی‌اش را از سرگرفت. در سال ۱۳۶۲ «بلوچستانِ راجی زرمیش» اقدام به سازماندهی جدید و نیز تغییر نام به «بلوچ راجِ زرمیش»

نمود. از آن پس، «بلوچ راجِ زرمبش» اولین برنامه خودمختاری بلوچستان را تدوین و منتشر نمود. با انتشار نشریه «بلوچستان» و سپس نشریه «زرمبش» و سایت اینترنتی «زرمبش» اقدام به تبلیغ و ترویج ایده ملی‌گرایی، سازماندهی مبارزات بلوچستان و شناساندن جنبش ملی بلوچستان در سطح گسترده‌ای نموده و می‌نماید. در سال ۱۳۶۹ اولین کنفرانس سراسری این گروه برگزار گردید. کنفرانس، کمیته مرکزی جدید سازمان را موظف دانست تا برگزاری اولین کنگره سازمانی را تدارک ببیند؛ کمیته‌ای نیز مأمور بررسی برنامه و اساسنامه سازمان شد. کنگره دو سال بعد برگزار و در آن برنامه خودمختاری و اساسنامه سازمان بررسی شد و تصمیم گرفت نام سابق سازمان (بلوچستانِ راجی زرمبش) احیا گردد. برنامه و اهداف این گروه این‌گونه بیان شده است:

«ایران کشوری است کثیرالمله که ملت بلوچ نیز همانند دیگر ملل در ایران برای تأمین حقوق ملی و دموکراتیک و ایجاد نظامی دموکراتیک مبارزه می‌کند. به لحاظ تنوع ملی در ایران، استقرار یک نظام فدرال الزامی است.» «بلوچستانِ راجی زرمبش» به عنوان یک جریان سیاسی بلوچ اهداف ذیل را دنبال می‌کند:

یک) دفاع از هویت ملت بلوچ؛

دو) دفاع از حقوق بشر؛

سه) رسیدن به حق تعیین سرنوشت ملت بلوچ؛

چهار) برقراری دموکراسی؛

پنج) تأمین رفاه اجتماعی.^۱

این فعالیت‌ها در شرایطی صورت می‌گیرد که قوم بلوچ در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶ بیشترین سطح مشارکت در تاریخ ایران (۹۱ درصد) را داشته‌اند و این امر بیانگر اعتماد بالای این قوم به دولت ملی است؛ مشروط بر اینکه نظام سیاسی، دولت و رئیس جمهور منتخب در توزیع قدرت، ثروت و منزلت، عدالت را رعایت نماید (صالحی‌امیری، پیشین: ۱۳۹).

۵-۳-۱- سایرین

الف) گیلان: کوچک خان / جنبش کمونیست‌ها (۱۹۲۰ م / ۱۲۹۹ ش): چپ متمایل به ناسیونال دموکرات

ب) خراسان: کلنل پسیان / قیام خداوردی خان (۱۹۲۰ م / ۱۲۹۹ ش): ناسیونال دموکرات

ج) جنبش قومی بویراحمد (۱۹۶۲ م / ۱۳۴۱ ش): جناح راست

د) ترکمن صحرا: جنبش شوراهای دهقانی (۱۹۸۰-۱۹۷۹ م / ۱۳۵۹-۱۳۵۸ ش): جناح چپ، خیزش منطقه‌ای، با اقداماتی دموکراتیک برای همه ایران، دارای اهداف ضدامپریالیستی و مورد حمایت شوروی.

۴-۱- خواست‌های اقلیت‌ها

اقلیت‌ها به دنبال نوعی اثبات وجود و حفظ هویت خود هستند که بیان این خواست‌ها نشان‌دهنده آگاهی آنها به موجودیت خود و شناسایی تفاوت ناهمگونی‌شان با دیگر گروه‌هاست. آنها معمولاً در داخل یک کشور نظم حقوقی موردنظر خود را پیشنهاد می‌کنند و به این ترتیب ممکن است نظم حقوق کشور را با تغییراتی بپذیرند و یا این که آن را یک‌سره مردود شمارند. اغلب اقلیت‌ها، نخست خواستار شناسایی از سوی دولت هستند و سپس مطالباتی مانند تغییر و اصلاح نظام حقوقی و قوانین و... را دارند. برخی

اقلیت‌ها به جز شناسایی از سوی دولت، خواستار خودمختاری و برخی دیگر، خواستار استقلال‌طلبی هستند. در اینجا به مهم‌ترین عنوان در مطالبات اقلیت‌های قومی پرداخته می‌شود.

۱-۴-۱- جدایی‌طلبی یا خودمختاری خواهی

اندیشه حق تعیین سرنوشت گروه‌های ملی، پایه‌پای اندیشه ناسیونالیسم، در قرن هیجدهم و نوزدهم گسترش یافت. «ودرو ویلسون» رئیس‌جمهور آمریکا، این اندیشه را در اصول چهارده‌گانه خود در جنگ جهانی اول مطرح ساخت و مکتب ویلسونی اندیشه «خودگردانی»، همه ملیت‌های ساکن مرزهای امپراتوری‌های مغلوب شده آلمان، اتریش، عثمانی و روس را تشویق کرد. «ویلسون» به طور ضمنی و مکرر خواستار تأسیس دولت‌های مستقل برای «اعراب، ارامنه و کردها» شد.

اغلب رؤسای ایلی و بعدها نخبگان تحصیل‌کرده گروه اقلیت‌های زبانی و مذهبی خاورمیانه، از اندیشه‌های «ویلسون» و اصول مارکسیسم لنینیسم که بر «حق خودگردانی» ملت‌ها تأکید داشت، الهام گرفتند و خواستار تجزیه یا خودمختاری شدند.

با این حال، همان‌گونه که «هنوم» تأکید می‌کند، باید دانست که خودگردانی در سال ۱۹۱۹ ارتباط چندانی با خواسته‌های جمعیت یادشده نداشت؛ مگر آنکه این خواسته‌ها در راستای تحقق اهداف و منافع ژئوپلیتیک و ژئواستراتژیک قدرت‌های بزرگ قرار می‌گرفت.

تحرك‌های قوم‌گرایانه در ایران نیز هر گاه با اهداف استراتژیک قدرت‌های بزرگ همخوانی داشته، چالش‌های جدی را برای حاکمیت ملی ایجاد کرده است. این چالش‌ها که گاه منشأ داخلی یا خارجی داشته، در کنار عواملی همچون نابرابری‌های اقتصادی، تحقیر و نادیده‌انگاری هویت‌های

قومی، اعمال تضییقات مضاعف بر اقوام پیرامونی، وجود گسست‌های فضایی، زمینه‌های مناسبی برای پیدایش گرایش‌های تجزیه‌طلبانه به وجود آورده‌اند که می‌بایست هر یک به نحو مطلوبی مورد بررسی و تحلیل واقع شوند.

اغلب مهاجران و مهاجمانی که در طول تاریخ به ایران سفر کردند، از یونانیان و تازیان تا ترکان و مغولان، بدون استثناء در برابر مدارا و رواداری فرهنگ ملی ایرانی جذب و ادغام شدند. «الف. م کورکیان» و «ژ. پ. سیکر» در کتاب "باغ‌های خیال - هفت قرن مینیاتور ایران" در این باره می‌نویسند: «ایرانی به تجربه آموخت که بهترین تدبیر برای از پای درآوردن تجاوزگر سرکش، شکیبایی و سر فرود آوردن در برابر اوست؛ و بدین ترتیب بود که توانست یوغ سلطهٔ مقدونی‌ها، پارت‌ها، اعراب، ترکان و مغولان را متوالیاً بر گردن گیرد، بی آنکه هویت خود را از دست بدهد... در تمامی این تیره روزی‌ها، سلطان‌گران تازه وارد پس از بر زمین افکندن چندین هزار سر، به خوشی‌ها و نیکویی‌های زندگی در ایران متمدن پی می‌برند و دیری نمی‌پایید که خشونت فطری خود را در همزیستی دلفریب با این قوم که مؤثرترین سلاحش خوش مشربی‌اش بود به یکسو می‌نهادند. نسل بعدی فرزندان آن تجاوزگران، بیابان‌گردی و چادرنشینی خشونت‌زا را به کلی پشت سر گذارده و می‌توانستند بی آنکه مورد تمسخر قرار گیرند، خود را مانند فرمان‌برداران‌شان ایرانی بدانند» (خوبروی پاک، پیشین: ۱۶۴).

نباید فراموش کرد که پیش از انقلاب مشروطه، اصل سیاست‌گذاری در ایران بر تنوع قومی، فرهنگی، قبیله‌ای و زبانی استوار بود^۱، اما پس از آن،

۱. البته پادشاهان قاجار در حفظ انسجام ملی، ضعف بسیاری داشتند و از این رو شاهد پیدایش قدرت‌های محلی و گروه‌های خودمختاری طلب یا تجزیه خواه و سیطرهٔ دولت‌های روس و انگلیس را بر شمال و جنوب کشور بودیم.

حفظ انسجام ملی به یک موضوع مهم برای حکومت‌های مرکزی ایران تبدیل شد؛ زیرا ترقی اقتصادی، تمرکز منابع قدرت و تحدید قدرت استبدادی نیازمند حضور ملتی یکپارچه و صاحب هویت واحد بود.

مسئله انسجام ملی در دوران پهلوی با مدرنیسم پیوند خورد و تأثیر این ایدئولوژی در رابطه با همبستگی ملی تعارض‌آمیز بود؛ زیرا از یک‌سو ایدئولوژی ناسیونالیسم ایرانی تنها در بستر ایدئولوژی مدرنیسم قابل طرح بود و از سوی دیگر، این ایدئولوژی در رابطه با گرایش‌های عقل‌گرایانه خود به بسته شدن فضای جامعه سنتی می‌انجامید و تمایلاتی به سوی بهنجارسازی و متجانس‌سازی ایجاد می‌کرد؛ در حالی که میان همگون‌سازی و انسجام ملی تفاوت‌های بسیار وجود دارد. در پروژه مدرنیسم، سنت، مذهب و گروه‌های قومی و سنتی می‌بایست به عنوان اغیار حذف می‌شدند؛ همچنین پروژه مدرنیسم با تشویق سکولاریسم، ناسیونالیسم، صنعتی کردن و تمرکز سیاسی در دولت ملی، موجب بیگانه‌سازی بخش‌های عمده‌ای از جامعه سنتی از جمله گروه‌های مذهبی، اصناف، خرده بورژوازی، اقلیت‌های قومی و شئون اجتماعی می‌شد. روند صنعتی شدن نمی‌توانست بدون حذف یا تغییر نظام اصناف بازار و خرده بورژوازی سنتی پیش رود و سکولاریسم تنها به قیمت ضعف و زوال نهادهای مذهبی تحقق می‌یافت و تمرکز سیاسی نیازمند انقیاد جماعات محلی و عشایر و قبایل بود. ناسیونالیسم دولتی به ایجاد زبان ملی مرکزی و تضعیف زبان‌ها و فرهنگ‌های محلی نیاز داشت و بدین‌سان از حیث یک ایدئولوژی مدرنیسم و نوسازی، مبانی کثرت‌گرایی را در جامعه تضعیف می‌کرد. در نهایت می‌توان گفت که پروژه مدرن‌سازی «پهلوی» زمینه را برای انسجام از نوع مدرن فراهم ساخت (بشیریه، پیشین: ۷۹۶).

در گفتمان روشنگری حکومت پهلوی، ناسیونالیسم ایرانی بر پایه شعار «وحدت ملی در گروه وحدت زبانی»، برای تثبیت حاکمیت خود در اندیشه حذف تمایزات فرهنگی اقوام و همگون‌سازی فرهنگی و طی فرایند ملت‌سازی از طریق تأکید بر پوشش و گویش واحد با پررنگ کردن عنصر فارسی در هویت ایرانی در سرتاسر فضای سرزمینی بود. ستایش میراث فرهنگی ایران باستان (باستان‌گرایی)^۱ و ادبیات فارسی، اسطوره‌سازی، استحاله اقوام و فرهنگ‌های دیگر با تحقیر قومیت‌ها، سرکوب تحرکات قومی، تحقیر بخش‌های تاریخ اسلامی ایران و ترویج فرهنگ غربی، مهم‌ترین سیاست‌های حکومت «پهلوی» برای مواجهه با تنوع فرهنگی در ایران به شمار می‌رود (رمضان‌زاده، ۱۳۷۶: ۲۴۶).

به‌طور کلی، سیاست همگون‌سازی در دوران حکومت پهلوی به صورت کامل و برنامه‌ریزی شده از زمان رضاشاه در جامعه پیاده می‌شد؛ زیرا رضاشاه دولت قدرتمند مدرن را در نفی تنوع کشور می‌دانست؛ همان‌گونه که در فرانسه یکسان‌سازی و یگانگی شکلی بخشی از نظم اجتماعی تلقی می‌شوند و انواع نمایش‌های وابستگی‌های فرهنگی خارجی ضد ارزش و تهدیدی برای انسجام صوری جامعه به حساب می‌آیند.

یکی از سیاست‌های دولت مدرن پهلوی یکسان‌سازی فرهنگی برای تحقق پروسه ملت‌سازی در ایران بود. در این فرایند می‌بایست هویت ملی ایرانیان بر مبنای اسطوره‌های پیش از اسلام و مبنای سکولاریستی غربی تجدید بنا شود. در این دوران، دین و آموزه‌های متعالی اسلام کم‌رنگ و کم‌رنگ‌تر می‌شد و خرده فرهنگ‌های قومی در ماشین فرهنگ‌سازی رژیم

پهلوی خرد و در قالب‌های تعریف شده غربی شکلی نو می‌یافت. رضاه شاه متأثر از جریان نوسازی و مدرنیته که درهمسایه غربی با پشت سر گذاشتن دین نمود و پدید یافته بود، اندیشه اجرای نسخه‌ای همانند را در سر می‌پرواند. پوشش هم‌شکل و گویش واحد، اولین گام‌های یکسان‌سازی فرهنگی بودند که باید در ایران به‌صورت جدی پیگیری می‌شد. به‌طور کلی، رضا شاه علیه چادرنشینان دست به اقدامات سه گانه زیر زد:

۱- عملیات اسکان اجباری؛

۲- عملیات ایل‌زدایی؛

۳- عملیات فرهنگ‌زدایی (پیردیگار، ۱۳۷۷: ۳۴۰-۳۳۹).

به‌علاوه، اجرای آیین‌های مذهبی و محلی با محدودیت مواجه بود و اقوام و خرده فرهنگ‌های آنان مورد استهزاء و تحقیر واقع می‌شدند. این رویه در سیاست‌های فرهنگی پهلوی دوم نیز همچنان پیگیری می‌شد.

به رغم تصورات غلط رژیم شاهنشاهی، دین و مذهب شیعه نه تنها مایه عقب ماندگی، تشت و افتراق ملت نبود؛ بلکه تاریخ صفویه، شاهد کارکرد مثبت دین به‌عنوان عنصر وحدت‌بخش و ضامن انسجام و اقتدار ایرانیان است.

گفتمان برتری‌طلب رضاخانی که در اواخر سلطنتش شکلی کاملاً فاشیستی به‌خود گرفت، شعار «یک ملت، یک نژاد و یک زبان» را وجهه همت خود ساخت. وی برای ایجاد هویت ملی ایرانی به جای تکیه بر هویت انسانی و صاحب حق بودن آحاد ملت، از روش تبلیغات حکومتی مبتنی بر نوعی فارس‌گرایی افراطی و ایدئولوژیک استفاده می‌کرد و در این راه، هم از مساعدت نظریه‌پردازان شووینیست نظیر «محمدعلی فروغی»، «احمد کسروی»، «محمود افشار»، «ملک‌الشعراى بهار»، «پورداوود»، «ذبیح بهروز»،

«صادق کیا»، «فره‌وشی» و هم از اندیشه‌های عرب‌ستیز و ترک‌ستیز مخالفانی چون «هدایت»، «علوی» و «زرین‌کوب» بهره می‌گرفت. این گفتمان بیشترین ضربه‌ها را به وحدت، اخوت، همبستگی و همزیستی تاریخی اقوام و ملل ایرانی وارد ساخت و در واقع نابرابری و بی‌عدالتی نسبت به قومیت‌های غیرفارس را توجیه و تئوریزه کرد. پهلوی، هویت ایرانی را به هویت پارسی تقلیل داد و این امر موجب احیای هویت‌های کردی و ... در قالب جنبش‌های گوناگون شد.

دکتر همایون کاتوزیان در کتاب "*اقتصاد سیاسی ایران*" درخصوص سیاست‌های رضاشاه این گونه می‌نویسد: «شاه که شبه مدرنیست و مستبدی به بدترین معنای کلمه بود، به خصوص اقلیت‌های زبانی و خاصه ترک‌زبانان را که از لحاظ تعداد و از لحاظ اجتماعی - اقتصادی بیشترین بودند، تحقیر می‌کرد. سپس نوبت کردها رسید، اما آنان «آریایی» بودند و زبان کردی یکی از گویش‌های ایرانی است و اگر چه سلحشوری و خصال نظامی‌شان خیره‌کننده است، اما از لحاظ اقتصادی، از آذربایجانی‌ها عقب‌ترند. در دوره رضاشاه بی‌عدالتی نظامی - اداری در همه‌جا وجود داشت، اما آذربایجانی‌ها، نسبتاً بیشترین فشارها را تحمل کردند» (کاتوزیان، ۱۳۷۳: ۱۵۹). اهداف و استراتژی‌های رضاخان را بعد از به قدرت رسیدن و قبضه قدرت سیاسی به شرح زیر می‌توان دسته‌بندی و خلاصه نمود:

- ۱- اصلاح‌گری، نوسازی و کشاندن ایران به مسیر تجدد و تمدن غرب.
- ۲- تاسیس دولت ملی و تحقق فرآیند ملت‌سازی براساس ایدئولوژی ناسیونالیسم ایرانی مبتنی بر دولت متمرکز.
- ۳- تاسیس حکومت مقتدر مرکزی، تمرکز در استقرار قدرت سیاسی و حذف و نابودی قدرت‌های سیاسی محلی که در قالب احزاب و

گروه‌های سیاسی، قومی و ایلی در سطح ایالات و مناطق حضور داشتند و مدعی قدرت سیاسی و خودمختاری منطقه‌ای بودند (تشکیل قدرت مطلقه در ایرانی یکپارچه).

۴- یکپارچگی نیروهای مسلح شامل پلیس، ژاندارمری و ارتش، تمرکز و یکپارچگی در نیروهای امنیتی و کنترل مطلق بر قوای امنیتی کشور (صالحی امیری، پیشین: ۲۴۷).

در مجموع، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های سیاست‌های قومی این دوره (پهلوی اول و دوم) به قرار ذیل بوده است:

- ۱- ایجاد تمرکز در نظام اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی به شکل قدرتمند و نوین؛
- ۲- وابسته‌سازی و ادغام نظام‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی پراکنده قومی و ایلی و عشیره‌ای در نظام مرکز؛
- ۳- نوسازی و مدرن‌سازی کلیه حوزه‌های نظام اجتماعی؛
- ۴- وحدت ملی ایرانیان در قالب وحدت سیاسی، اخلاقی، روان‌شناختی، عاطفی و اجتماعی؛
- ۵- تشدید تمایلات پان‌ایرانیستی با تکیه بر زبان فارسی «فارس‌گرایی افراطی» و هویت و فرهنگ ایران قبل از اسلام (باستان‌گرایی)؛
- ۶- تأکید و تکیه بر نژادگرایی مبتنی بر اسطوره آریایی؛
- ۷- تاسیس دولت ملی و تکمیل فرآیند دولت-ملت‌سازی مبتنی بر ایدئولوژی ناسیونالیستی؛
- ۸- ارتش نوین، ایران سالاری دولتی و بهره‌گیری از درباریان، سه ابزار و وسایلی بودند که به کمک آنها رضاخان حکومت خود را تثبیت و برقرار ساخت (همان: ۲۹۸).

بعد از انقلاب سال ۵۷ و تأسیس جمهوری اسلامی ایران، گرایش‌های ناسیونالیسم فارسی و باستان‌گرایی کم‌رنگ و برانترناسیونالیسم اسلامی و انسجام ایدئولوژیک تأکید شد. البته این مسئله در زمانی که ملیت و دولت ملی به مفهوم مدرن، واحد اصلی زندگی و مناسبات سیاسی در سطح بین‌المللی است و تقویت انسجام ملی شرط تقویت موضع دولت‌ها در آن مناسبات است بسیار چالش‌زا می‌باشد.

بحث برابری و محترم شمردن حقوق اقوام در بیانات حضرت امام(ره) به تکرار دیده می‌شود. به عنوان مثال، ایشان در این زمینه می‌فرمایند: «اسلام برای ملیت خاصی نیست و ترک و فارس و عرب و عجم ندارد. اسلام متعلق به همه است و نژاد و رنگ و قبیله و زبان در این نظام ارزش ندارد. قرآن کتاب همه است و این تبلیغات که این عرب است و آن ترک و یا فارس یا کرد، تبلیغاتی است که اجانب برای چپاول مخازنی که در این ممالک است، آن را رواج می‌دهند که مسلمانان را از هم جدا کنند. مسلمانان باید هوشیار باشند که تحت تأثیر این تبلیغات واقع نشوند و من به همه اقشار ملت، عرض می‌کنم که در اسلام هیچ امتیازی بین اشخاص غنی و اشخاص غیرغنی، اشخاص سفید و سیاه، اشخاص مختلف سنی و شیعه، عرب و عجم و ترک و غیرترک به هیچ وجه وجود ندارد. قرآن کریم امتیاز را به سلامت و به تقوا دانسته است، کسی که تقوا دارد، امتیاز دارد» (امام‌خمينی(ره)، ۴۹:۱۳۶۴).

از نقد و بررسی و تحلیل محتوای قوانین، مصوبات و عملکرد مجموعه نظام اجرایی کشور در حوزه قومیت‌ها، قوانین زیر حاصل می‌شود:

- ۱- جهت‌گیری کلی در رویه حکومت جمهوری اسلامی نسبت به اقوام و به تبع طراحی و اعمال سیاست‌های قومی به شدت متأثر از ماهیت،

ترکیب و ساختار دولت و نظام نوپای اسلامی بوده است.

۲- ماهیت ساختار و ایدئولوژی سیاسی جمهوری اسلامی مبتنی بر دموکراسی است که به لحاظ ماهوی عقیده به حاکمیت مردم در تعیین سرنوشت خود دارد.

۳- نظام جمهوری اسلامی دارای ماهیت ایدئولوژیک است؛ به گونه‌ای که ساختار و جهت‌گیری آن را به شدت متأثر ساخته و موجب شده گفتمان سیاسی حاکم بر کشور ماهیت و رویکردی جهان وطنی، امت‌گرایانه و دین‌مدارانه به خودگیرد.

۴- ماهیت دینی و ایدئولوژیک نظام همراه با ایدئولوژی سیاسی مبتنی بر حق حاکمیت مردم موجب شده است جهت‌گیری کلی نظام در روابط «دولت - ملت» و «دولت - قومیت» از بعد سیاسی رویکردی جامع، فراگیر، عام و مبتنی بر برابری در حقوق و آزادی‌های اساسی و شهروندی؛ از بعد تقنینی فراقومیتی و تکثرگرایانه و از بعد ساختار اداری و اجرایی نیمه متمرکز طراحی شده است (صالحی‌امیری، پیشین: ۳۰۳-۳۰۱).

۵-۱- آسیب‌های امنیتی ناشی از مناقشات اقوام همانند

در کشورهای همجوار

یکی دیگر از تهدیداتی که از ناحیه تنوع قومی متوجه کشور می‌باشد، تأثیراتی است که تحولات منطقه‌ای اقوام همانند در آن سوی مرزهای سیاسی بر زبانه‌های قومی آن در داخل می‌گذراند. رویدادهای منطقه‌ای در کشورهای همجوار و در بسیاری موارد با برخورداری از حمایت‌های سیاسی فرامرزی از یک سو و فرصت‌های برآمده از دگرگونی شرایط سیاسی داخلی پس از

۱۳۷۶ از سوی دیگر، چالش‌های بسیاری را فراروی مسئله وحدت و هویت ملی قرار داد. به‌طور کلی، چالش مذکور به خودی خود از فعالیت سیاسی جریان‌های مذکور ناشی نمی‌شد، بلکه بیشتر از حجم گسترده فعالیت‌های تبلیغاتی آنها برمی‌خاست که با بهره‌برداری از دگرگونی‌های درونی (بی‌توجهی به عناصر و میراث ملی هویت ایرانی) و برونی (برخورداری از حمایت مالی و سیاسی کشورها و جریان‌های الحاق‌گرای منطقه‌ای) بنیادهای فرهنگی، تاریخی و تمدنی هویت ملی ایران را هدف قرار داده‌اند. گرچه نوشته‌های جریان‌های قوم‌گرا بیشتر سطحی‌نگر بوده و پیش از این‌که براساس پژوهش‌های علمی و واقعیات تاریخی باشد، جنبه سیاسی، ایدئولوژیک و احساسی داشته، اما مهارت این گروه‌ها در فعالیت‌های تبلیغاتی جذاب از یک سو و شرایط مساعد ناشی از بحران‌های چندگانه اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جامعه ایران از سوی دیگر باعث شده است تا بخش‌های از جامعه، به‌ویژه جوانان بحران‌زده را به خود جذب کند. موج گسترده فعالیت‌های انتشاراتی و تبلیغی این گروه‌ها، که قدرت ظاهری آنها را بیش از پایگاه اجتماعی اندکشان می‌نمایاند، بیشتر بر نوشته‌های ایدئولوژیک، غیرمستند و شعاری استوار بوده و بیش از هر چیز به تحریف رویدادهای تاریخی معاصر و از این راه به گسترش احساسات محلی، نفرت قومی و دامن زدن به تضادها و کشمکش‌های قوم‌گرایانه پرداخته است. دل‌مشغولی دست‌اندرکاران نظام سیاسی به موضوعات عمدتاً مذهبی و کشمکش‌های درونی بر سرقدرت و موقعیت نیز باعث شده است تا چالش قوم‌گرایانه به درستی شناخته نشود و سیاست‌گذاری مناسب نیز در جهت تقویت همبستگی و هویت ملی ایران صورت نگیرد (احمدی، پیشین: ۱۳-۱۲).

فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، یوگسلاوی و برخی دیگر از کشورهای

چند ملیتی و ایجاد کشورهای کوچک‌تر که با حمایت بعضی از قدرت‌های بزرگ نظیر آمریکا نیز همراه بود، تعدادی از جریانات سیاسی تجزیه‌طلب در کل جهان و به تبع آن در ایران را امیدوار به تحقق آرمان‌های خود در سایه حمایت این قدرت‌ها در قالب شعارهای مختلف از قبیل تشکیل کشور فدرال ایران و یا کشورهای جداگانه با ملیت‌های قومی یکدست نمود. همچنین برخی از گروه‌های قومیت‌گرا در ایران تحت تأثیر رویدادهای جهانی، منطقه‌ای و داخلی از پویایی تازه‌ای برخوردار شده و به‌صورت گسترده و اکثراً با حمایت‌های کشورهای منطقه و فرامنطقه‌ای، گروه‌ها و احزابی با گرایش‌های قومی تأسیس نموده‌اند.

جنگ در ارمنستان و آذربایجان بر سر قره‌باغ حساسیت‌هایی را در منطقه ترک‌نشین به‌همراه داشته است. خودمختاری منطقه کردستان عراق نیز در زبانه‌های قوم کرد در ایران، ترکیه و سوریه تأثیرگذار بوده است. در نتیجه اقوامی که در دو سوی مرز سیاسی قرار دارند، به‌صورت متقابل و متأثر از یکدیگر تأثیر پذیرند.

لذا ترسیم تحولات سیاسی منطقه‌ای - به‌ویژه قومی - بسیار ضروری است و سیاست‌گذاران کشور می‌بایست متناسب با تحولات فوق راهبردهای لازم را اتخاذ نمایند؛ به‌گونه‌ای که اقتدار و انسجام ملی به نحو مطلوبی تأمین و تضمین گردد.

هزینه بالای حفظ انسجام ملی

تأمین و تحکیم انسجام ملی در جوامع متنوع قومی نیازمند اتخاذ سیاست‌های ویژه و اقدامات سخت‌افزارانه بسیاری است و متعاقباً هزینه‌های مضاعفی را بر دولت‌ها تحمیل می‌کند.

با این حال، می‌بایست به بعد مثبت وجود اقوام مختلف در مجموعه یک

کشور توجه و از این پتانسیل استفاده بهینه‌ای نمود. علی‌رغم اینکه حکومت و مدیریت بر ملت‌های کثیرالاقوام ویژگی و توانمندی خاصی می‌طلبد، اما به موضوع گوناگونی قومی نمی‌بایست همواره به دیده تهدید نگریست، بلکه تنوع قومی و تکثر فرهنگی، فرصت‌های فراوانی را فراوری حکومت‌ها قرار می‌دهد و تنوع فرهنگ‌ها نشانگر وجود ثروت‌های فکری و فرهنگی در کشورهای متنوع فرهنگی است. همچنین شناخت آن، توسعه و پیشرفت را به دنبال دارد و در صورت برنامه‌ریزی برای آن، کارایی و اقتدار نظام افزایش می‌یابد و حوزه تأثیر آن از مرزهای سیاسی فراتر می‌رود. از این رو شایسته است با اتخاذ تدابیر لازم برای کاهش مخاطرات و تهدیدات ناشی از تنوع قومی در کشور، با دیدی جامع، هویت چند قومی کشور را به عنوان فرصتی مغتنم در نظر بگیریم.

به نظر می‌رسد توجه به مسائل پیش گفته جهت حفظ تمامیت ارضی و انسجام ملی، که هم‌اینک از سوی قدرت‌های بیگانه نیز در معرض تهدید قرار گرفته می‌توان تا حد زیادی توطئه دشمنان ایران را نقش بر آب نماید. لذا:

- ۱- توجه همزمان به اسلام به عنوان جنبه مشترک همه اقوام کشور و مذهب شیعه به عنوان مذهب اکثریت مردم و اقوام ایرانی جهت ایجاد اتحاد ملی در عین رعایت مسائل فرهنگی و مذهبی اهل سنت، جلوگیری از پخش برنامه‌های تحریک‌آمیز از رسانه‌های گروهی جهت جلوگیری از واگرایی جامعه اهل سنت از متن اصلی کشور (توجه اساسی به مشترکات)؛
- ۲- نیرومندسازی و مطرح کردن عناصر هویت ایرانی و نمادهای ملی همه اقوام و مذاهب کشور؛

۳- سیاست‌گذاری‌های اصولی، مدون، بلندمدت و به دور از احساسات در رابطه با اقوام مختلف کشور؛

۴- اجرای اصول مربوط به بهره‌مندی اقوام از آزادی‌های مدنی مانند اصول دوازدهم، پانزدهم و نوزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و نظارت کافی و دقیق بر روی اجرای آن جهت جلوگیری از هرگونه انحراف و ایجاد گرایش‌های واگرایانه از هویت ایرانی؛

۵- توزیع مناسب ثروت در تمام نقاط کشور، به‌ویژه در مناطق قومی کمتر توسعه‌یافته و محروم، و برآورده ساختن حداقل‌های خواسته‌های اقتصادی و اجتماعی این مناطق؛

۶- رعایت شأن و منزلت اجتماعی و برابر دانستن همه اقوام مختلف کشور و تصویب قانون در مورد برخورد قاطع با متخلفان جهت جلوگیری از ایجاد تنش و شکاف قومی؛

۷- گسترش مشارکت سیاسی و استفاده از مدیران بومی در مناطق قومی کشور، به‌طوری که اقوام مختلف احساس مشارکت در قدرت کشور نماید. مشارکت سیاسی و یا عدم آن می‌تواند نقش اساسی در تخفیف و تشدید قوم‌گرایی و سیاسی شدن اختلافات زبانی و مذهبی ایفا نماید؛

۸- و جلوگیری از تسری تحریف و باز تفسیر تاریخ و جعل هویت از سوی افراد و گروه‌های معدود و محدود به سطح توده‌های انبوه مردم.

از جمله مواردی هستند که سیاست‌گذاران جهت حفظ و تحکیم انسجام ملی باید مورد توجه قرار دهند. اگر دولت نسبت به استمرار مسائل ضد ملی، که اغلب به طور مستقیم یا غیرمستقیم از بیگانگان ناشی می‌شود، حساسیت کافی بروز ندهد و جلوی این‌گونه اقدامات را نگیرد، ممکن است موقعیت‌ها و

فرصت‌ها به‌طور جبران‌ناپذیری از دست بروند و بخش‌هایی از نسل جوان را متأثر سازند.

همچنین کشوری با موقعیت ایران، با توجه به وجود قومیت‌های مشترک در دو سوی مرز در اکثر نقاط کشور نظیر آذربایجان، کردستان، خوزستان، بلوچستان و گرگان و خراسان شمالی (ترکمن‌ها)، باید در انتخاب رهیافت سیاست خارجی خود، دقت، کمال‌اندیشی و آینده‌نگری لازم را داشته و ضمن جلوگیری از واگرایی قومیت‌ها، از پتانسیل مثبت این اقوام در آن سوی مرزها جهت گسترش نفوذ و پیشبرد اهداف خود بهره‌گیری نماید؛ به‌علاوه به تقویت نهادهای امنیتی و انتظامی خود جهت کشف، شناسایی و برخورد با گروه‌ها، احزاب و عاملان تفرقه‌افکن وابسته به کشورهای بیگانه بپردازد.

۶-۱- تحریک‌پذیری از سوی قدرت‌های بزرگ

اگرچه اغلب محققان قومیت و ناسیونالیسم، نقش مهم سیاست بین‌المللی در خلق ناسیونالیسم و کشمکش‌ها را نادیده گرفته‌اند، اما محققانی چون عبدالسعید وسیمون، رایان شیلز، سوهرکه و نوبل وهالی به اهمیت این نقش‌ها در کشمکش‌های قومی تأکید داشته‌اند.

بنابراین، یکی دیگر از مولفه‌های تهدیدزای انسجام ملی توسط بیگانگان و دشمنان خارجی نظام، بیرون مرزهای ملی صورت می‌گیرد. در حالت فوق، دشمن درصدد است تا با برنامه‌ای منظم و منسجم، وحدت مردم را خدشه‌دار ساخته و کانون گرم جامعه را از هم بپاشد و برای تحقق این امر، از طریق جبهه‌های فرهنگی، اقتصادی، نظامی و سیاسی وارد شود (محرابی، ۱۳۸۷: ۴۲).

تاریخ روابط بین‌الملل نشانگر این مسئله است که قدرتهای بزرگ جهانی به هیچ وجه تحمل کشورهای مستقل و دارای ماهیت منسجم را ندارند و برای تضعیف انسجام آنها از ابزارهای مختلف استفاده می‌نمایند که عملاً شیوه اجرایی آن به دو صورت آشکار و پنهان است. در شیوه آشکار، چالش بیرونی انسجام هر کشور از قدرت سخت با تکیه بر اقتصاد و نظامی‌گری امکان‌پذیر است و در شیوه پنهان، قدرت نرم با تکیه بر اقدامات فرهنگی و سیاسی، عملیات روانی و تبلیغات صورت می‌گیرد. به‌طور مثال، هم‌اکنون در منطقه خاورمیانه، ایالات متحده به عنوان مجری چالش‌ساز بیرونی برای تضعیف انسجام ملی کشورهای دشمن خود از مکانیزم جنگ، تحریم اقتصادی، فشارهای سیاسی بین‌المللی و تبلیغات گسترده روانی به‌طور هم‌زمان استفاده می‌نماید. این مطلب بر این نکته تأکید دارد که مقابله با چالش‌های بیرونی در قرن بیست و یکم بسیار مشکل‌تر از گذشته شده است. چنانکه در گذشته استراتژی کشورهای قدرتمند ماهیتی غیرقابل انعطاف داشت، ولیکن در زمان حاضر انعطاف استراتژیک قدرت‌ها بالاخص در تعویض اهداف و کاربرد ابزارهای مداخله بسیار پیچیده شده است و متعاقباً هوشیاری بیشتری را می‌طلبد (همان: ۴۲).

به‌طور کلی، محورهای اساسی در نقش ابر قدرت‌ها جهت بروز بحران‌های قومی را این‌گونه بر شمرده‌اند:

- ابر قدرت‌ها و قدرتهای بزرگ برای حذف رقبا و دشمنان بین‌المللی و منطقه‌ای خود از حربه قومیت‌ها سود می‌جویند؛
- ساختار سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی متصلب داخلی، مشوق مهم سوق قومیت‌ها و جلب حمایت قدرت‌های خارجی است؛

- سیاست خارجی کشورها و نوع روابط آنان با جهان خارج و جایگاه آنان در نظام بین‌الملل تعیین‌کننده میزان بهره‌برداری کشورهای دیگر از حربه قومیت‌هاست؛
- مذموم بودن کمک‌های خارجی و وابستگی به ابرقدرت‌ها و قدرت‌های بزرگ امری نسبی است و معطوف به گزینش میان بد و بدتر که در هر دو صورت توجیهاتی از سوی رهبران قومیت‌ها برای اقناع توده‌های قومی وجود دارد؛
- تاریخ معاصر جهان نشان می‌دهد، جنبش‌های رهایی‌بخش قومی، بدون اتکا به قدرت‌های بزرگ بیگانه نخواسته‌اند دولت مستقلی تشکیل دهند؛
- جنبش‌های قومی در صورت لزوم، وجه المصلحه منافع ملی ابرقدرت‌ها هستند؛
- توجه و همراهی نظام بین‌الملل و ابرقدرت‌ها با قومیت‌ها امری گزینشی است (مقصودی، ۱۳۸۰: ۱۴۲۲).

بسام طیبی می‌نویسد که جوامع خاورمیانه‌ای «از آغاز عصر رخنه، در معرض نفوذ خارجی قرار داشته‌اند و شکل‌بندی‌های اجتماعی‌شان دیگر تنها محصول پویایی اجتماعی داخلی نیست».

نگاهی به چالش‌های قومی یکصد ساله اخیر، به ویژه بعد از تحولات مشروطه‌خواهی و جنگ جهانی دوم، نشان می‌دهد که گرایش‌های قومی در ایران مورد توجه قدرت‌های خارجی و ابزار اعمال فشار آنان بر حکومت مرکزی بوده است. لذا در اغلب بحران‌های جدایی‌طلبانه یا چالش‌های سیاسی قوم‌گرایانه، علایق و گرایش‌های قومی دستمایه دخالت نیروهای بیگانه در سرنوشت کشور و تضعیف حاکمیت ملی توسط گروه‌های قومی به

نفع کشورهای قدرتمند غربی و شرقی بوده است.

تحركات فرقه دموكرات در آذربايجان، شيخ خزعل در خوزستان، احزاب و گروه‌هاى مسلح در كردستان و غائله «خلق عرب» در خوزستان بعد از انقلاب اسلامى و برخى از چالش‌هاى قومى در آذربايجان، خوزستان، تركمن صحرا و بلوچستان در سال‌هاى اخير به روشنى نقش عوامل خارجى در شكل‌گيرى منازعات قومى و تقويت ناسيوناليسم قومى را نمايان مى‌سازد.

پس از كشف نفت در ايران در ۱۹۰۸م/ ۱۳۲۶ق، انگلستان براى حفاظت از خطوط لوله نفت و در مقابل با حكومت مصدق، از قبائل و ايلات بختيارى و عرب حمايت مى‌كرد. شوروى هم قبل از آن در سال ۱۹۲۵م/ ۱۳۰۴ش فعالانه قبائل تركمن را به قيام عليه دولت مركزى تشويق مى‌نمود. «لويس بك» نيز توضيح داده است كه چگونه قدرت‌هاى خارجى مانند انگلستان و روسيه از رؤساي ايلات عليه دولت ايران استفاده و در برخى موارد حتى اشخاص موردنظر خود را به رياست ايلات منصوب مى‌كردند.

بى‌شك حفظ و حراست از نظام و حاكميت مى‌ايجاب مى‌كند كه نسبت به نقش عوامل خارجى در شكل‌گيرى بحران‌هاى قومى توجه جدى داشته باشيم، لذا بررسى همه‌جانبه عوامل داخلى و خارجى مؤثر بر گرايش‌هاى قومى و چالش‌هاى ايجاد شده در اين زمينه امرى ضرورى است؛ چرا كه تحريكات خارجى در بستر مطالبه‌ها و انگيزش‌هاى داخلى زمينه بهتري را براى پيدايش و بروز مناقشات قومى ايجاد مى‌كنند.

پس از فروپاشى شوروى سابق، آرايش قدرت در صحنه بين‌الملل تغيير اساسى يافته است و تعاريف گوناگونى از آن ارائه مى‌شود. برخى از انديشمندان غربى بر اين باورند كه امروزه آمريكا به عنوان قدرت برتر و چند

قدرت منطقه‌ای، در مرتبه بعدی تقسیمات قدرت در عرصه بین‌الملل قرار دارند.

تعدادی از مؤسسات پژوهشی بنا به درخواست وزارت دفاع آمریکا (پنتاگون) و مؤسسه امریکن اینترپرایز که به اتاق فکر نومحافظه‌کاران حاکم بر آمریکا مشهور است و تعدادی از نشریات و رسانه‌ها در مورد استفاده از پتانسیل اقوام ایرانی جهت ایجاد اغتشاشات داخلی و استفاده از این گزینه در حمله احتمالی نظامی به ایران و نهایتاً براندازی و تغییر رژیم جمهوری اسلامی تحقیقات و کنفرانس‌هایی برگزار نموده و مقالاتی نوشته‌اند. مانند: ویلیام بی من -استاد دانشگاه براون- در ژوئن سال ۲۰۰۳ طرح دولت بوش برای تغییر رژیم جمهوری اسلامی ایران را به این شکل ترسیم می‌کند:

- ۱- حمایت از گروه‌های تجزیه‌طلب، به‌ویژه عناصر افراطی آذری.
- ۲- حمایت از سازمان مجاهدین خلق (منافقین) در عراق.
- ۳- حمایت از گروه‌های سلطنت‌طلب و رضا پهلوی.
- ۴- دخالت نظامی در صورت لزوم (حسینی، ۱۳۸۳: ۸).

مؤسسه رند^۱، مؤسسه امریکن اینترپرایز^۲، پنتاگون و ده‌ها مؤسسه دیگر تلاش‌های بسیاری را در راستای ایجاد تفرقه‌های قومی و مذهبی و تضعیف اقتدار دولت مرکزی ایران در شمال و جنوب کشور و جهت ایجاد فدرالیسم در ایران و تجزیه کشور نموده‌اند.

بهترین راه برای مهار و مدیریت برخی از کشورهای خاورمیانه از نظر آنها، کاستن از قدرت ملی یا توان ملی این کشورها است. به‌عنوان مثال،

1. Rand

2. The American Enterprise

زمانی که کشورهایی همانند ایران دچار تنش‌های قومی و بحران‌های داخلی باشند، از ظرفیت‌های لازم برای ایفای نقش منطقه‌ای برخوردار نخواهند بود. لذا تقویت گرایش‌های قومی و کانون‌های مؤثر در رشد قومیت‌گرایی و ایجاد بحران‌های قومی در کشورهایی مانند ایران به یک راهبرد اولویت‌دار تبدیل شده است. شواهد بسیاری وجود دارد که به اتخاذ این رویکرد در سیاست‌های منطقه‌ای آمریکا صحنه می‌گذارد.

در پی وقوع زلزله در قائنات و بیرجند در سال ۱۹۹۷، کارل بوگرت، خبرنگار مجله نیوزویک، در مصاحبه با تورج اتابکی، مورخ فرقه‌گرایی قومی و مذهبی در ایران، که بعدها تحت عنوان «همگی با هم کنار می‌آیند» منتشر شد، اظهار داشته که «طولی نخواهد کشید که زنگ‌های تنش قومی در ایران به صدا در آیند».

گراهام فولر، در کتاب "قبله عالم"، مسئله قومیت‌ها را به عنوان پاشنه آشیل ایران معرفی می‌کند، که هر گاه قدرت‌های فرامنطقه‌ای با ایران درگیر شوند، در صدد استفاده از این اهرم فشار بر می‌آیند (فولر، ۱۳۷۳: ۱۹۷-۹۶).

خانم اورصلا رات‌گب، خبرنگار شبکه خبری NBZ سوئیس، در سال ۱۳۸۱ همزمان با انتخابات شوراهای اسلامی شهر، طی سفری که به ایران و آذربایجان داشته، اظهار می‌دارد: «ما در مؤسسه‌ای که در آن به مطالعات منطقه‌ای می‌پردازیم، به‌گونه‌ای می‌اندیشیم که هر روز صبح منتظر شنیدن خبر جدایی آذربایجان از ایران هستیم».

در ۲۷ اکتبر سال ۲۰۰۵ مؤسسه امریکن اینترپرایز کنفرانسی را تحت عنوان «ایران ناشناخته، موردی دیگر برای فدرالیسم» برگزار نمود که در آن سخنرانان عمدتاً به زمینه مساعد فدرالیسم در ایران تأکید می‌کردند. مایکل لدین، چهره برجسته جریان نومحافظه‌کاری در آمریکا، اداره این

کنفرانس را بر عهده داشته است (عسگری، ۱۳۸۴).

و یا در مقاله‌ای از سیمور هرش، روزنامه نگار آمریکایی - «به‌منظور توصیف و تحلیل ابعاد سیاست آمریکا نسبت به مسئله هسته‌ای ایران» که در آوریل سال ۲۰۰۶ منتشر شد - به این نکته اشاره شده است که: «آمریکا از گروه‌های اقلیت قومی به عنوان اهرمی برای فشار آوردن به حکومت ایران استفاده خواهد کرد».

در سال‌های اخیر، آمریکایی‌ها برای تقویت گرایش‌های قومی و ایجاد تحرکات قومی بین اقوام کرد، آذری و عرب ایران، سرمایه‌گذاری‌های قابل توجهی به‌عمل آورده‌اند. تحرکات قومی در خوزستان، قضیه قلعه بابک در آذربایجان و تنش‌های اخیر در کردستان عمده‌تأ منشأ خارجی داشته‌اند. رخدادهای خوزستان، تحریکات قومی در آذربایجان توسط گروه‌هایی در ترکیه و آذربایجان و اقدامات رسانه‌ای همانند راه اندازی شبکه تلویزیونی (گوناز تی وی Goonaz TV) و امثال آن گام‌هایی هستند که در جهت ایجاد بحران‌های قومی در ایران آغاز شده و توسط عوامل خارجی پیگیری می‌شوند.

جان برادلی^۱ در مقاله‌ای تحت عنوان «اوضاع خطرناک قومی مردم ایران» در فصلنامه معتبر واشنگتن^۲، در مورد دخالت‌های آمریکا در مناطق بلوچستان می‌نویسد: «در واقع مقاومت بلوچ‌های سنی به‌عنوان نمایندگان سازمان‌های جاسوسی غربی بسیار با ارزش بوده و این ناشی از علاقه آنها بر آینده حکومت تهران است. ایالات متحده آمریکا از سال ۲۰۰۱ روابط بسیار اساسی و دوستانه‌ای با بلوچ‌ها به‌وجود آورده است؛ زیرا تهران با عدم قبول

1 - Johan R. Bradley

2 - Washington Quarterly

کمک به نیروهای هوایی آمریکا که در جنگ افغانستان مجبور به فرود در خاک ایران شده بودند، منجر به حمایت آمریکا از بلوچ‌ها شده است» (186: Bradley, 2006-07). از سوی دیگر، مناقشه‌ها و چالش‌های قومی کشورهای همجوار مانند آذربایجان، ترکیه، کردهای شمال و اعراب جنوب عراق، اقوام و طوایف در افغانستان و پاکستان می‌تواند در ناپایداری امنیت مناطق مرزی مؤثر باشد. همچنین دامنه منازعات و چالش‌های قومی کشورهای مجاور ممکن است به واسطه پیوندهایی با اقوام داخل کشور، این سوی مرزها را نیز متأثر سازد و چالش‌هایی را که منشأ و حوزه فعالیت آن در خارج از کشور است، برای امنیت و ثبات مناطق مرزی ایجاد نماید. لذا نباید فراموش کرد که مهاجرت، پناهندگی و ترردهای مرزی احزاب و گروه‌های معارض با حکومت‌های کشورهای همسایه اثرات نامطلوبی بر روند تأمین و حفظ امنیت مناطق مرزی و سرمایه‌گذاری‌های اقتصادی و توسعه‌ای در پی دارد و هزینه‌های ناخواسته‌ای را به کشور تحمیل می‌کند.

۷-۱- فرصت‌های ناشی از تنوع فرهنگی

هویت ملی ایرانیان ترکیبی از مجموع هویت‌های دینی، ملی و قومی است؛ به‌نحوی که تنوع و تکثر قومی و فرهنگی ملت ایران فرصت بزرگی فرا روی نظام جمهوری اسلامی قرار داده و دولت می‌تواند با اتکال به این منبع عظیم و سرشار، بقای فرهنگ و تمدن اسلامی و ایرانی را در برابر جریان جهانی‌سازی فرهنگی تضمین کند. همبودی اقوام ترک، لر، کرد، بلوچ و ترکمن در کنار سایر اقوام اگرچه الزامات خاصی را برای مدیریت جامعه ایرانی در پی داشته، اما تنوع قومی در ترکیب جمعیتی ایران فرصت‌های جدیدی را نیز فراروی مدیریت کشور قرار داده است. زبانه‌های اقوام ایرانی در

ورای مرزهای سیاسی امتداد یافته‌اند که می‌تواند زبانه‌های قومی آن‌سوی مرز را متأثر سازد. این امر حوزه تأثیر سیاست‌های دولت را تا سطوح منطقه‌ای توسعه داده و قدرت تعامل سیاسی کشور با همسایگان و قدرت‌های منطقه‌ای را به صورت محسوسی افزایش می‌دهد.

هویت ملی ایرانیان ترکیبی است از مجموع هویت‌های دینی، ملی و قومی مردم که اگر تنوع فرهنگی و همزیستی هویت‌های قومی را در راستای هویت ملی قرار ندهیم، ناخودآگاه غنای محتوایی آن را در معرض تهدید قرار داده‌ایم.

تنوع فرهنگی یا به عبارتی تنوع قومی ملت ایران، فرصت بزرگی فرا روی نظام اسلامی است و ایران اسلامی با اتکال به این منبع عظیم و سرشار است که قادر به بقای فرهنگ و تمدن اسلامی و ایرانی در برابر جریان جهانی‌سازی فرهنگی است. از این‌رو، اتخاذ رهیافت‌های مبتنی بر تکثر فرهنگی در سیاست‌گذاری‌های کلان می‌تواند بهترین و بیشترین بهره را عاید کشور نماید و در شکل‌دهی هویت ملی مؤثر واقع شود.

۱-۷-۱- تنوع قومی و توسعه حوزه تأثیر ملی

همان‌طور که گفته شد، همبودی اقوام ترک، لر، کرد، بلوچ و ترکمن در کنار سایر اقوام اگرچه الزامات خاصی را برای مدیریت جامعه ایرانی در پی داشته، اما تنوع قومی در ترکیب جمعیتی ایران فرصت‌های جدیدی را نیز فرا روی مدیریت کشور قرار داده است.

از آن جایی که زبانه‌های اقوام ایرانی در ورای مرزهای سیاسی امتداد یافته‌اند، اگر از این طریق بخش‌های داخلی از تحولات فرامرزی متأثر می‌شوند، به همین ترتیب تحولات سیاسی، فرهنگی و اقتصادی درون مرزی اقوام نیز می‌تواند زبانه‌های قومی آن‌سوی مرزها را متأثر سازد.

بدین ترتیب، فرصتی جدید پدید می‌آید تا مدیریت کلان جامعه با برنامه‌ریزی‌های دقیق علاوه بر مدیریت پویای تحولات در داخل مرزهای سیاسی به توسعه نقش منطقه‌ای کشور از طریق تأثیرات اقوام بر زبانه‌های قومی که گاه چند کشور را در بر می‌گیرد، دست یابد. این امر حوزه تأثیر سیاست‌های دولت را تا سطوح منطقه‌ای توسعه می‌دهد و قدرت تعامل سیاسی کشور با همسایگان و قدرت‌های منطقه‌ای را به‌صورت محسوسی افزایش می‌دهد.

پس از انقلاب اسلامی، قدرت الهام بخش نظام اسلامی مبتنی بر دین اسلام و ایدئولوژی استعمارستیز و عدالت‌خواه آن کشورهای مسلمان منطقه را تحت تأثیر قرار داده و ایران را در بین کشورهای اسلامی به جایگاه ویژه‌ای رسانده است؛ به‌طوری‌که ایران کوشیده در کشورهای هم‌زبان یا دارای مشترکات قومی و فرهنگی نقش فعالی ایفا نماید. به‌عنوان نمونه، کردستان عراق همواره از حمایت‌های انسان دوستانه ایران در تقابل رژیم استبدادی بعث برخوردار بوده است یا ملت ایران با پذیرش پناهندگان افغانی آنان را در برابر سلطه شوروی سابق و کسب استقلال یاری رسانده و امروز کمک‌های بی‌دریغ ایران به مردم عراق برای رسیدن به آرامش و بازسازی کشور پس از ویرانی‌هایی که اشغالگران بر جای گذاشته‌اند، همچنان ادامه دارد.

میانجی‌گری‌های ایران در جنگ قره‌باغ مابین دو کشور همسایه نیز بسیار مؤثر بوده است. بنابراین، ایران اسلامی می‌تواند با تلقی فرصت از تنوع قومی خود و تدوین استراتژی تعامل پویا با اقوام همانند در کشورهای هم‌جوار به توسعه روزافزون نقش منطقه‌ای خود بیاندیشد و از این ره آورد، سطح تعاملات خود با قدرت‌های فرا منطقه‌ای را ارتقاء دهد.

۲-۷-۱- تنوع قومی عامل توزیع فضایی جمعیت

فضای جغرافیایی کشور به گونه‌ای است که تفاوت‌های اقلیمی و اقتصادی بسیاری در بین مناطق گوناگون وجود دارد؛ به گونه‌ای که بخشی از نابرابری‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی نیز معلول ویژگی‌های جغرافیایی و کم‌بهره‌گی مواهب طبیعی در این مناطق است.

در این شرایط، تنوع قومی و علایق ویژه اقوام به زادگاه، تاریخ و فرهنگ بومی و محلی‌شان زندگی دشواری را در مناطق گرم و خشک و کم باران یا کوهستانی، سرد و صعب العبور برای ساکنان این مناطق بوجود آورده است. شاید تنوع و تعدد قومی موهبتی است که به توزیع فضایی جمعیت در پهنه سرزمین منجر شده و پاره‌ای دیگر از نیازهای کشور از جمله امکان بهره‌وری از مناطقی که شرایط زندگی دشوار است را فراهم کرده و حتی دفاع سرزمینی از این مناطق را امکان‌پذیر ساخته است. با وجود این، دولت مؤظف است در برابر برتری‌های جغرافیایی سایر مناطق امکانات اولیه اشتغال، رفاه و بهداشت و آموزش را برای جمعیت ساکن در این مناطق فراهم آورد.

۳-۷-۱- تنوع قومی عامل رقابت بین اقوام

این برتری نیز یکی دیگر از فرصت‌هایی است که تنوع قومی به همراه دارد و در صورت برنامه‌ریزی، انگیزش‌های بسیاری را برای توسعه مناطق فراهم می‌آورد و نشاط اقتصادی و عمرانی لازم را در مردم و مسئولان ایجاد می‌کند. همچنین از تبعیض و بی‌عدالتی‌های فضایی پیشگیری و توسعه متوازن را تضمین می‌کند.

۴-۷-۱- قومیت‌های فرامرزی و قابلیت تعاملات اقتصادی

علاقه مشترک قومیت‌هایی که در دو سوی مرزهای سیاسی قرار دارند، زمینه‌های بسیار مطلوبی را برای تعاملات فرهنگی و اقتصادی فراهم می‌آورد. بخش عمده‌ای از تعاملات اقتصادی بین کشورهای همسایه می‌تواند از طریق مبادلات مرزی و توسط تعاونی‌های مرزنشین انجام شود تا علاوه بر تحقق سیاست‌های اقتصادی، موجبات شکوفایی اقتصادی مناطق محروم و حاشیه‌ای کشور را نیز فراهم آورد.

۵-۷-۱- قومیت‌های فرامرزی و قابلیت تعاملات فرهنگی

نظام جمهوری اسلامی با ترسیم و برنامه‌ریزی صحیح می‌تواند تعاملات فرهنگی منطقه‌ای میان اقوام مختلف همانند در کشورهای همجوار را افزایش دهد و دستاوردهای بسیار مثبتی را در این حوزه فراهم آورد.

نتیجه گیری

اصطلاح انسجام ملی در دنیای معاصر در کنار مفاهیم دولت و ملت در میان جامعه معنا و مفهوم می‌یابد. انسجام ملی بر خلاف تصور با سرکوب، حذف و نابودی هویت‌های چندگانه درون کشور به دست نمی‌آید؛ بلکه احترام و کمک به بالندگی و پیوند هویت‌های چندگانه درون ملت، آغاز شکل‌گیری انسجام ملی است. انسجام ملی زاییده پیوند چندگانگی به یکدیگر است، نه نابود کردن چندگانگی و کثرت، به منظور رسیدن به سراب چهره‌ای واحد. لذا می‌توان در قالبی واحد، آنان را با تمام چندگانگی‌ها بر پایه اشتراکات پیوند داد.

بهترین راه درک این تفاوت‌ها زمانی است که در یک محدوده جغرافیایی، تنوع فرهنگی، نژادی، قومی، مذهبی و زبانی وجود داشته باشد. لذا اجبار برای دست کشیدن از زبان مادری و یا تبلیغ سوء برای کنار گذاشتن احساسات قومی موجب تحریک هر چه بیشتر احساسات اقوام و موجب نارضایتی و شورش خواهد شد.

وحدت ملی به معنای استقرار وضعیتی است که در آن جان و مال، آینده و استقلال مردمی که ملت خوانده می‌شوند، تحت حاکمیت یک دولت حفظ شود و ارزش‌های پایدار همچون دین، زبان، آداب و رسوم و پیگیری آرمان‌های بزرگ تحت یک حاکمیت سیاسی تعقیب شود؛ بحران‌های بالقوه‌ای که بر وحدت ملی تأثیر منفی می‌گذارند، تهدیدات امنیت ملی نامگذاری شده‌اند که در دو بعد واگرایی از دولت مرکزی و نابهنجاری اجتماعی جلوه می‌نمایند.

میزان همبستگی و انسجام ملی، شاخص مهمی در ارزیابی قدرت ملی به شمار می‌رود؛ برعکس، نبود یکپارچگی و وجود واگرایی در میان گروه‌های مختلف نژادی، قومی، مذهبی و ملی می‌تواند موقعیت یک واحد سیاسی را تا

مرز از هم پاشیدگی و از دست دادن استقلال آن به مخاطره اندازد. در جوامع سنتی پیوندهای گوناگونی مانند قبیله، مذهب و حکومت، انسجام‌بخش توصیف می‌شدند؛ اما در عصر جدید، نوسازی و تحولات صنعتی میان اجزای متجانس و همبسته قدیم ناهماهنگی به وجود آورده، پیوندهای سنتی را از هم فروپاشیده و از سوی دیگر پیوندهای مدرن به آسانی استقرار نیافته است (بشیریه، پیشین: ۷۸۹).

تنوع قومی، چالش‌هایی را برای کشور به همراه دارد که برخی در قالب تهدید و برخی دیگر به شکل فرصت پدید و بروز می‌یابند. بدیهی است مدیریت عالی نظام می‌بایست برای هر دو وجه این چالش‌ها راهبرد متناسبی طراحی و اتخاذ نماید. برای تکتک تهدیدات محتمل برنامه‌های پیشگیرانه و کنترلی طراحی نماید و برای توسعه فرصت‌های ناشی از تنوع قومی نیز تدابیر و سیاست‌های لازم را تدوین کند. موضوع بسیار مهم دیگر، فرصتی است که از ره آورد زبانه‌های فرامرزی اقوام ایرانی و توسعه نقش منطقه‌ای نظام اسلامی پدید می‌آید؛ لذا اگر بخش عمده‌ای از برنامه‌ریزی‌های مدیریت کشور به مدیریت مخاطرات حاصل از تحولات قومی آن‌سوی مرزها و تأثیر آن بر اقوام داخلی توجه داشته، شایسته است تأثیرات سیاست‌های ملی بر اقوام داخلی را در تعامل با زبانه‌های همانند در آن‌سوی مرز به دقت بررسی و با اتکا به این امر فضای تأثیرگذاری سیاست‌های نظام در مقیاس منطقه‌ای مورد توجه واقع شود؛ امری که با حسن تدبیر مدیران عالی کشور دور از دسترس نبوده و نخواهد بود.

در نظام دولت‌های ملی، آن دسته از کشورهایی که با حفظ تنوع فرهنگی و قومی سیاست انسجام ملی را در پیش گرفته‌اند، از موفقیت بیشتری برخوردار بودند و در مقابل کشورهایی چون اتحاد جماهیر شوروی

سابق، یوگوسلاوی، ترکیه و اندونزی که وحدت ملی را در حذف هرگونه تنوع فرهنگی و قومی و استقرار یکسانی فرهنگی و همگونی جست‌وجو کرده‌اند، در درازمدت با چالش‌های جدی روبه‌رو شده‌اند (ابوطالبی، ۱۳۷۹: ۱۸۲).

خودسنجی از راه همگنی نیز می‌تواند به درک انسجام اجتماعی کمک کند. به باور روانشناسانی نظیر مید و گافمن، دو هدف بر انگیزاننده به همگن شدن دامن می‌زند؛ یکی انگیزه‌ای برای خطاپذیر بودن و دیگری انگیزه‌ای برای مورد لطف دیگران قرار گرفتن (جنکینز، پیشین: ۲۰۱).

نباید فراموش کرد که نهادها جز لازم ترکیب اجتماعی هویت‌ها هستند و افراد با ارجاع به آنها تصمیم‌گیری می‌کنند و به رفتار خود جهت می‌دهند. نهادها انتزاع‌هایی از جریان تعامل اجتماعی و فراهم‌کننده ادراک ما از الگوها و نظم حاکم بر زندگی اجتماعی هستند و موجب نهادینه شدن هویت و انسجام هویتی می‌شوند (همان: ۲۱۳).

۱- راهکارهایی برای حفظ انسجام بین خرده فرهنگ‌ها و فرهنگ ملی

هر جامعه‌ای جدا از فرهنگ عام و مورد قبول اکثریت و گروه‌های گوناگون اجتماعی، کمابیش برخوردار از خرده‌فرهنگ‌هایی متناسب با وضعیت گروهی خود است، از سوی دیگر، یکی از ابعاد پیوستگی یا انسجام نیز وحدت نمادین یا وحدت فرهنگی بین این خرده‌فرهنگ‌ها است.

در جوامعی که قشر حاکم بر دستگاه سیاسی تنظیم‌کننده اهداف و فعالیت‌های اجتماعی، توجهی به خرده فرهنگ‌های گوناگون و منافع و ارزش‌ها و هنجارهای خاص گروه‌ها و پایگاه‌های گوناگون اجتماعی نداشته

باشد و زمینه لازم را برای مشارکت این گروه‌ها و اقشار گوناگون در فرایند تصمیم‌گیری، اجرا و نظارت در عرصه‌های گوناگون زندگی اجتماعی فراهم نسازد، نه تنها نسبت به تعدیل فاصله موجود بین گروه‌بندی‌های عمودی بی تفاوت می‌شود، بلکه در ایجاد این شکاف‌ها نیز نقشی اساسی پیدا می‌کند و لذا وجود سه مسئله حادث می‌گردد:

- انسجام بین گروه‌ها،
- وحدت نمادین بین خرده‌فرهنگ‌ها،
- اعتراض از سوی گروه‌های محروم.

در این حالت، در روند نهادی شدن ارزش‌های عام و مشترک اختلال ایجاد می‌شود و گروه‌های اجتماعی نسبت به درونی کردن فرهنگ و نظام نمادین مشترک و مورد لزوم برای نظام اجتماعی جامعه از خود مقاومت نشان می‌دهند. این مقاومت نیز هیچ معنایی به جز معنای سیاسی نخواهد داشت. در چنین شرایطی، پیوستار وفاق اجتماعی به سمت وفاق سیاسی (یعنی تحمیل سیاسی هنجارهای رفتاری مشترک از سوی دولت یا دستگاه تنظیم‌کننده اهداف و فعالیت‌های اجتماعی) متمایل می‌گردد و تمرکز روزافزون قدرت سیاسی و حжим شدن فزاینده دستگاه دیوانسالاری و تمرکزگرایی در تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی، اهمیت و جایگاهی ویژه می‌یابد. در شرایط وفاق، بین افراد و گروه‌ها حس همانندی و قرابت وجود دارد و پیوندهای عاطفی و دلمشغولی‌ها و منافع مشترک، آنها را به یکدیگر متصل می‌کند. در زمینه وفاق، به طور خاص باید به چند نکته توجه داشت:

الف) وفاق (اجتماعی) را نباید با اجبار و تحکم، یعنی تحمیل سیاسی هنجارهای رفتاری (وفاق سیاسی) یکی دانست. سازگاری منفعلانه و

پذیرش روزمره الزامات اجتماعی را نیز نمی‌توان وفاق نامید. وفاق، فرایندی اجتماعی و فعال است و باید آن را از تسلیم و رضایت با اکراه تفکیک کرد.

ب) باید به ماهیت متحول و سیال وفاق و تأثیر شرایط زمانی و مکانی بر آن توجه داشت. ممکن است چیزی در برهه‌ای از تاریخ عنصر وفاقی باشد، اما در برهه‌ای دیگر نتواند هدایتگر رفتار جمعی باشد.

ج) وفاق اجتماعی و وفاق سیاسی را نباید به صورت سیاه و سفید یا این یا آن مطرح ساخت. این گونه نیست که در جامعه‌ای وفاق اجتماعی محض حاکم باشد و در جامعه‌ای دیگر وفاق سیاسی محض. همه جوامع، در عمل، برخوردار از ترکیبی از وفاق اجتماعی و وفاق سیاسی هستند. هر اندازه هم که توجه به منافع، ارزش‌ها و هنجارهای رفتاری گروه‌ها و اقشار گوناگون در فرایند تصمیم‌گیری و تصویب قوانین، نظارت و اجرا بشود، باز هم میزانی از شکاف میان هنجارهای مسلط و هنجارهای گروه‌ها و خرده‌فرهنگ‌های آنها و در نتیجه استفاده از ابزارهای تحکم و اجبار برای ایجاد نظم توسط دولت، اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. مسئله مهم میزان این شکاف است. میزان این شکاف و نحوه ترکیب وفاق اجتماعی و وفاق سیاسی است که جوامع گوناگون را از یکدیگر متمایز می‌سازد. هرچه این ترکیب بیشتر به سوی وفاق سیاسی سوق یابد، بی‌اعتمادی متقابل میان دولت و ملت (کنشگران و جمع‌های انسانی) ایجاد و تقویت می‌شود و هرچه این ترکیب بیشتر به سوی وفاق اجتماعی متمایل گردد، تفاهم، هم‌احساسی و اعتماد متقابل بین آنها بیشتر می‌شود. همان‌گونه که اشاره شد، انتخاب نمادها، ارزش‌ها و معانی فرهنگی مورد نظر اکثریت گروه‌ها و

اجتماعات گوناگون و تلاش در جهت نهادی کردن این ارزش‌ها و درونی شدن آن توسط افراد، همراه با توزیع عادلانه امکانات و مواهب طبیعی و اجتماعی، از عوامل عمده ایجاد وفاق اجتماعی در جامعه است (چلبی، ۱۳۷۲: ۱۵-۲۸).

۱-۱- در سطح سیاست‌گذاری

ایران کشور کثیرالقوم و متنوع از فرهنگ‌ها است. اقلیت‌های قومی و فرهنگی کشور نیز از حقوق برابر سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی برخوردارند. پذیرش تنوع فرهنگی، احترام به سنن و فرهنگ همه اقوام کشور و حفظ میراث فرهنگی آنها از جمله خصوصیات فرهنگی و حقوقی در این کشور به شمار می‌رود.

در ایران ماهیت وجودی قانون‌اساسی بر مبنای رعایت حقوق شهروندی تنظیم شده و مبنای تدوین سیاست‌های فرهنگی است. روح حاکم بر قانون اساسی نیز بیانگر پذیرش راهبرد وحدت در کثرت فرهنگی است. در این راهبرد، ضمن تأکید بر اشتراکات فرهنگ عمومی و سایر خرده فرهنگ‌های ایرانی، امکان تکثر خرده فرهنگ‌های گوناگون در چارچوب مشترکی مجاز شمرده و تنوع فرهنگی به رسمیت شناخته شده است. و از آنجا انسجام و یکپارچگی ملی در سایه همزیستی اقوام حاصل می‌شود، تلاش شده محتوا و شکل سیاست‌های فرهنگی به گونه‌ای طراحی شود که در تعارض با اصل انسجام ملی قرار نگیرد. در عین حال، ضمن حفظ خرده فرهنگ‌ها و تفاوت‌های آنها شرایط و قواعد لازم برای حفظ و برابری گردهمایی پیش‌بینی و حقوق آنان تأمین گردد.

دو اصل ۱۵ و ۱۹ قانون اساسی صریح‌ترین و مهم‌ترین اصولی هستند

که جهت‌گیری کلی نظام و قانون‌اساسی، که مبتنی بر راهبرد وحدت در کثرت و سیاست همگرایی فرهنگی و حقوق شهروندی است، را به خوبی نشان می‌دهند.
اصل پانزدهم:

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

اصل نوزدهم:

«مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود».

دومین سند مهم در زمینه حقوق خرده فرهنگ‌ها، «اصول سیاست فرهنگی کشور» مصوب سال ۱۳۷۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی است. اصل پنجم از اصول سیاست فرهنگی به تحکیم وحدت ملی و دینی با توجه به ویژگی‌های فرهنگی و مذهبی می‌پردازد و تصریح می‌کند:

«تحکیم وحدت ملی و دینی باتوجه به ویژگی‌های قوی و مذهبی و تلاش درجهت حذف موانع وحدت»

این شورا در سال ۱۳۷۶ اهداف و سیاست‌های کلی و فرهنگی کشور را توسط هیئت منتخب شورای عالی انقلاب فرهنگی مورد بررسی قرار داد و در بند ۴ آن، اصل «تحکیم وحدت و همبستگی ملی در عین احترام به آداب و سنن محلی» را مطرح نمود و در ذیل آن به موضوع زیر توجه کرد.

«بر اساس متن اصلی این مصوبه، شکل‌گیری و انسجام هر جامعه در گرو

وجود وحدت است و بدون وحدت دینی، ملی و قومی، تحقق و دستیابی به اهداف و آرمان‌های یک جامعه تقریباً غیرممکن است».

بنابراین سیاست‌گذاری در یک جامعه چندفرهنگی باید به سمت حمایت از ارزش‌ها و باورهای مشترک باشد؛ به گونه‌ای که اقوام گوناگون را به یکدیگر پیوند دهد و وحدت را در عین کثرت پدید آورد.

همچنین با تقویت میهن‌دوستی و اولویت مقوله‌ای به نام ایران و ایرانیّت در برابر هر گونه تمامیت‌خواهی، می‌توان در فراهم کردن بستر ترقی نهادینه جامعه و در پی آن بهبود رفاه عمومی و توزیع عادلانه ثروت همگانی و ارتقاء معیشتی مردم نقشی محوری داشت.

سیاست‌گذاری در نظام باید به گونه‌ای باشد تا هر ایرانی در هر نقطه از کشور این احساس را داشته باشند که واقعاً می‌تواند به واسطهٔ ایرانی بودن خود، از تمام امکانات کشور بهره‌مند شود و در قبال انجام وظایفی که جامعه برای او تعیین کرده است متقابلاً از حقوق شهروندی برابر نیز بهره‌مند شود.

نتیجه استقرار این الگو، پیدایش انسجام ملی یعنی همدلی ملی و تقویت پایه‌های هویت ملی است. انسجام ملی در این جا معطوف به تعلق خاطر آحاد شهروندان از جمله اقلیت‌های قومی و دیگر خرده فرهنگ‌ها به فرهنگ و هویت ملی است. این تعلق خاطر، به عناصر ملی و ابعاد مختلف هویت ملی از جمله زبان، میراث فرهنگی، تاریخ، دین، حکومت و سرزمین مشترک است.

چه در سطح ملی و چه محلی اقوام و مذاهب مختلف باید احساس کنند که به صورت مساوی در قدرت مشارکت داده می‌شوند و از فرصت‌های برابری برای خدمت به کشور برخوردارند.

۲-۱- در سطح مدیریتی

در عرصه فرهنگی، مدیران کشور باید شناخت کافی از خرده فرهنگ‌ها و قومیت‌ها داشته باشند و در راستای سیاست کلان اداره تنوع فرهنگی از یک الگوی واحد تبعیت نمایند. همچنین ضمن شناخت عمیق فرهنگ‌هایی که در تماس مستقیم با آن هستند، باید با تشویق و ترغیب مردم به تعاون ملی، به تعامل بین خرده فرهنگ‌ها و تعامل با هنجارها و قواعد عام جامعه‌ی بپردازند. در این میان، حذف تبعیض و نابرابری، برقراری عدالت اجتماعی، توزیع عادلانه منزلت، ثروت^۱ و سایر منابع ارزشی، ایجاد و تحکیم احساس یکرنگی و همسازی، افزایش تبادل میان فرهنگی، تعمیق تعاون ملی و گسترش و ژرف‌سازی روابط اجتماعی به عنوان اهداف مدیریتی، قابل بررسی است. مدیران می‌بایست جهت جلوگیری از طرد اقتصادی و اجتماعی گروه‌ها و اقلیت‌ها تلاش کنند و سعی در پیوند هر چه بیشتر این افراد در کلیت جامعه داشته باشند؛ زیرا تبعات نارضایتی اقتصادی و اجتماعی اقلیت‌ها بسیار سنگین است و پیش زمینه‌ای برای هجوم آسیب‌های سیاسی محسوب می‌شود. رابرت بلاه^۲ در "کتاب جامعه خوب"^۳ (۱۹۹۵) برای جلوگیری از طرد اجتماعی در جامعه چند فرهنگی آمریکا «طرح به هم پیوستگی اجتماعی» را مطرح کرد.

مشارکت و تلفیق که در جوامع متکثر عامل تسریع توسعه اجتماعی شمرده می‌شوند، در ایران در یک ساختار قانونمند مورد تجربه قرار گرفته و

۱. نگاه تکثرگرایانه در توزیع منابع اقتصادی و عدم تمرکزگرایی ثروت در مرکز.

2. Robert N. Bellah

3. The Good Society

در مسائل گوناگونی ما شاهد این امر بوده‌ایم. در کشورهایی که تنوع فرهنگی فراوان وجود دارد، در صورت عدم مشارکت اقلیت‌ها جریان‌های پرورش اجتماعی در بستر داده‌های قومی صورت می‌گیرد و جدا افتادگی‌های مردم آن سرزمین را در معرض دید قرار می‌دهد. در این کشورها، معیارهای قضاوت در مناسبات اجتماعی عمدتاً متأثر از داده‌هایی هستند که در بستر تعلقات قومی، سنت‌های قومی و گرایش‌های اعتقادی تقدیس شده‌اند. مناسبات اجتماعی و شبکه‌های روابط اجتماعی عمدتاً با گرایش و تعلقات قومی ایجاد می‌گردد که در واقع خصلت‌ها و عصبیت‌های قومی را به نمایش می‌گذارند و به ندرت اتفاق می‌افتد که مناسبات اجتماعی و شبکه‌های روابط اجتماعی بیرون از مرزهای قومی ایجاد شود. البته گاهی منافع مشترک و یا دیدگاه‌های مشترک در یک زمینه مشخص، سبب می‌شود مناسبات اجتماعی از مرزهای قومی عبور نمایند؛ هرچند هنوز داده‌های قومی، هنجارهای تعیین‌کننده در بسیاری از مناسبات اجتماعی شمرده می‌شوند.

مناسبات اجتماعی از چشم‌اندازهای متفاوت جامعه‌شناختی، زاده فرهنگ و ساختار جامعه پنداشته می‌شوند. از این منظر، فرهنگ و ساختار جامعه دو پدیده‌ای هستند که همیشه در رابطه متقابل با یکدیگر قرار دارند. معنی این رابطه آن است که ساختار یک جامعه محصول فرهنگ حاکم در آن جامعه است و در عین حال فرهنگ و قراردادهای اجتماعی متأثر از ساختار جامعه شکل می‌گیرند. لذا در یک جامعه چندفرهنگی که تعریف روشنی از مناسبات شهروندی وجود ندارد و درنگرش حاکمیت نسبت به اعضای جامعه تبعیض وجود دارد نیز به دلیل ساختار نامتعادل نهادهای اثرگذار و مهم‌تر از همه نبود تفکر ملی در سیاست‌گذاری‌های کلان ملی تعلق خاطر رعیت در درون حصار و خصلت‌های قومی محصور می‌ماند. باتوجه

به این واقعیت، مشارکت و تلفیق دو عناصر مهمی هستند که از یک سو زیرساخت فرهنگ شهروندی را فراهم می‌نمایند و از سوی دیگر، اخلاق شهروندی و تعاملات همزیستی مسالمت‌آمیز را جایگزین خصلت‌های قومی می‌سازند. گسترش فرهنگ و اخلاق شهروندی در یک حرکت ساختارمند، توسعه اجتماعی را سرعت می‌بخشد و فراتر از آن به تمام شهروندان امکان می‌دهند که قطع نظر از تعلقات قومی و گرایش‌های اعتقادی، در توسعه اجتماعی سهیم شوند.

ممانعت از هرگونه تلاش برای تحمیل سازش قهری و برقراری سکوت منفی و نفی تقلیل‌گرایی و یا بزرگ‌نمایی مسئله و انطباق ذهنیت مسئولان، مدیران و کارگزاران با واقعیت‌های اجتماعی و همچنین پرهیز از سیاست‌زدگی و پیش‌داوری و نگرش سیاسی به مقوله قومیت از سیاست‌های مدیریت تنوع فرهنگی است.

در این راستا، پیوند دادن فعالیت‌های فرهنگی و هنری خرده‌فرهنگ‌ها و فعالیت‌های ملی و سراسری به عنوان زمینه اصلی حفظ میراث فرهنگی خرده فرهنگ‌ها و طوایف ایرانی، اهمیت زیادی دارد.

۳-۱- در حوزه فرهنگ

تبیین، تبلیغ و تأکید بر پیشینه تاریخی و فرهنگی مشترک ایرانیان در دستور کار همه دستگاه‌های تبلیغی و رسانه‌ای قرار گیرد. این امر در یک فرایند بلندمدت و از طریق روش‌های علمی و نرم افزاری و در قالب‌های هنری و ادبی و به صورت غیرمستقیم قابل تحقق است. همچنین تقویت و شناساندن جایگاه روحانیت در تاریخ ایران به عنوان رهبران اجتماعی مردم و تثبیت روحانیت بومی هماهنگ با نظام جمهوری اسلامی از مقتضیات پیوند

فرهنگی است. به‌علاوه، شفاف‌سازی نسبت و رابطه لایه‌های چندگانه هویتی در ایران (فرهنگ ایرانی - اسلامی - قومی - غربی) بسیار مهم است. تعامل مثبت و منطقی این لایه‌ها، هویت فرهنگی معقول ما را می‌سازد. از آنجایی که مقتضای همبستگی ملی، فرهنگ عام جامعی یا فرهنگ فراگیر است، تمامی تلاش‌ها می‌بایست در جهت پاسداشت، تقویت و تحکیم ارزش‌ها، هنجارها و آرمان‌های آن و بازآفرینی فرهنگ ملی صورت پذیرد. احترام گذاشتن به اصل تنوع فرهنگ‌های قومی و تقویت این خرده فرهنگ‌ها و گره زدن آنها با فرهنگ عمومی کشور بایستی در برنامه‌ریزی‌های فرهنگی کشور قرار گیرد؛ به نحوی که قومیت‌ها هویت‌های فرهنگی خویش را در آن برنامه‌ریزی‌ها بیابند و احساس کنند که به فرهنگ بومی و قومی‌شان بها داده شده و مورد احترام است. مشارکت نخبگان قومی در قدرت و بدنه دولت نیز می‌تواند در انسجام و دلبستگی قومیت‌ها به نظام و نیز مقبولیت و مشروعیت نظام تاثیر بسزایی داشته باشد.

تقویت و حفظ هویت ملی نیازمند نهادینه‌سازی غرور ملی و تعصب مثبت از یک‌سو و پرهیز از تعصب منفی از سوی دیگر است که تنها از طریق مدارا، دوستی، ایثار و جمع‌گرایی مبتنی بر تعالیم عالیه اسلام و عرفان ایرانی امکان‌پذیر است.

در تبیین هویت فرهنگی ایرانی باید تاریخ مستمر، دین‌گرایی، همگرایی فرهنگی به زبان مشترک، دشمن خارجی مشترک، آداب و رسوم اجتماعی، اعیاد، مناسک و نوع لباس را مد نظر قرار داد؛ زیرا مجموعه این عوامل، عناصری هستند که یکدیگر را مشروط کرده و به هویت ملی رنگ و بو داده‌اند.

نگاه تکثرگرایانه در نگرش هویتی کشور و به رسمیت شناختن

هویت‌های قومی، اهمیت قائل شدن به هویت‌های قومی ترکی، کردی، عربی، بلوچی، ترکمنی در کنار هویت قومی فارس مسئله بسیار مهمی است. همچنین باور به این اصل که هویت ایرانی برآیند تلفیق هویت‌های قومی و ملی است، نه آنکه هویت ایرانی معادل هویت فارسی تلقی گردد. مساوی دانستن هویت ایرانی با هویت فارسی یکی از امور نامبارکی است که از دوران پهلوی به جا مانده است. اگر حکومت پهلوی بر آن تاکید می‌کرد و جشن‌های ۲۵۰۰ ساله و یا تقویم آریایی اختراع می‌کرد، به دلیل این بود که آنان این گونه می‌اندیشیدند که می‌بایست برای تحقق مدرنیزاسیون، نژاد آریایی و زبان فارسی را جایگزین دین اسلام کرد؛ در حالی که جمهوری اسلامی بر پایه دین اسلام بنیان نهاده شده است.

بنابراین، توجه ویژه و پاسداشت مشاهیر و شخصیت‌های متقدم و متأخر فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، ادبی، علمی و مذهبی قومیت‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها می‌تواند به عنوان یک عامل مهم در پیوند قومیت‌ها تلقی گردد. معرفی این چهره‌ها به عنوان سمبل‌های مشترک ایرانیان، فرایند ایجاد و تعمیق حس تعلق مشترک را تسهیل و مساعدت می‌نماید. به خصوص مشاهیر و چهره‌های مذهبی و یا مصلحان اجتماعی، شاعران و مبارزان سیاسی ملی (غیر ملی) را که برای سربلندی، اصلاح، پیشرفت، آزادی و نجات ایران قیام و کمک کرده و خرده فرهنگ‌ها نسبت به آن تعصب دارند. در منش ملی ایرانیان، دین‌گرایی یک رکن اساسی و از پیشینه چند هزارساله برخوردار است. این عامل خصلت‌های جوانمردی، ظلم‌ستیزی، مقاومت در برابر متجاوزان، نوع‌دوستی، امانت‌داری، مهمان‌نوازی و... را در اقوام ایرانی ایجاد و پایا ساخته است. لذا تبلیغ همه جانبه شاخص‌های مثبت منش ایرانیان به عنوان مشترکات ملی بسیار راهگشاست.

از جمله اقداماتی که در حوزه فرهنگ باید به آن توجه داشت، بالا بردن سطح تحمل جامعه به صورت تدریجی برای پذیرش واقعی و درونی کردن تفاوت‌های فرهنگی، رفتاری، عقیدتی و سبک زندگی، و همچنین پذیرش تفاوت‌های زبانی است؛ همچنین دوری از هرگونه رادیکالیسم چه بر مبنای تندروی‌های عقیدتی و ایدئولوژیک و چه بر مبنای تعجیل، شتاب‌زدگی و ایجاد تراکم در مطالبات و یا در اراده‌گرایی‌های سیاسی که جز شکست ثمری ندارد. در نهایت اینکه تمامی اشکال صوری‌گرایانه و خالی از معنا سبب سطحی شدن هر چه بیشتر درک‌های فردی و جمعی از فرایندهای پیچیده جهان کنونی شده و نتیجه‌ای معکوس با اهداف خود به بار می‌آورند، در عین اینکه تمام اشکال اندیشه قدرتمدارانه و مبتنی بر زور و ابزارهای فیزیکی بسیار پر هزینه و پر خطر بوده و کارایی آنها در حد زیر صفر است و اغلب حتی نتیجه معکوس دارد (فکوهی؛ ۱۳۸۵).

تقویت روند تفاهم فرهنگی، تبادل اندیشه‌ها، نمادها و ارزش‌های فرهنگی مانند عزت، احترام، تعهد، معرفت، دوستی، اعتماد و صداقت (حاجیان، ۱۳۸۳: ۵۲۶) نیز امری مهم تلقی می‌شود.

۴-۱- در حوزه آموزش و پرورش

از منظر کارکردگرایان، ارزش‌های بنیادین اموری غیرمادی هستند و در ذهنیت افراد جامعه از طریق ارکانی مانند خانواده، مذهب، سیاست، نظام اجتماعی، آموزش و پرورش جاگیر شده و اساس انسجام را پدید آورده‌اند. جامعه نیز بدون کارکرد این ارکان و اجزاء، یکپارچگی و انسجام خود را از دست می‌دهد. بنابراین نقش آموزش و پرورش به عنوان دستگاهی که متولی علم و دانش است، اهمیت ویژه‌ای دارد. یک از اساسی‌ترین رسالت‌های

آموزش و پرورش ملی، القاء و تنفیذ هویت ملی در جریان تربیت است؛ بدون این که مانعی برای رشد و بالیدگی هویت فردی، گروهی، منطقه‌ای و قومی (از قومیت دینی یا فرهنگی یا هر دو) بوده باشد. کودک در جریان تربیت در دوره‌های ابتدایی و راهنمایی، نخستین مفاهیم و انگاره‌های مربوط به هویت قومی - ملی را می‌آموزد، رابطه عاطفی - خردمندانه «خود» را با دیگران آشنا و ناآشنا درونی می‌سازد و «من» فردی را به «ما»ی خانوادگی و به تدریج به «ما» قومی - ایلی و بالاخره به «ما»ی ملی - دینی و در نهایت به «ما»ی جهانی اعتلا می‌بخشد. در این راستا، علاوه بر رسانه‌ها و «شناسنامه» فردی، کتاب‌های درسی نقش تعیین‌کننده‌ای در تکرار و تنفیذ هویت‌های جمعی و گروهی، قومی، ملی و دینی ایفا می‌کنند (شیخاوندی، ۱۳۸۲).

به واسطه تنوع و تكثر اقوام تشکیل‌دهنده ملت ایران و پراکندگی آن بر پهنه میهن وسیع ما لازم است که دختران و پسران این سرزمین بزرگ از کودکی دریابند که هویت جنسیتی - فرهنگی‌شان در کتب درسی حضور دارد تا خود را در کنار «دیگران» و با دیگران یگانه پندارند، از یک ملت بیانگارند و از خاصوندی بپرهیزند. اگر بنا باشد ایشان تعاریف گروه، قوم و ملت را بدون حس و لمس حضور خود بخوانند و به طور انتزاعی به ذهن خود بسپارند، هیچ وقت احساس تعلق عاطفی خود را نمی‌توانند به «دیگران» تعمیم بخشند و به «ما»ی نادیده و ناشنیده اعتلا دهند (همان).

در سطح آموزش و پرورش باید حرکت جدی در معرفی واقعی خرده فرهنگ‌ها در درون فرهنگ ملی و برجسته‌سازی وجوه مشترک فرهنگی در سطح منابع درسی، دانشگاهی، رسانه ملی و فرهنگ عمومی انجام شود. وزارت آموزش و پرورش در جهت اهداف نظام آموزشی کشور باید تحولی در تکوین هویت ملی دانش‌آموزان ایجاد کند و برنامه‌ریزی مشخصی به عمل

آورد. توجه اساسی به کتب درسی، به‌ویژه کتب تاریخ درباره نحوه پیدایش ملت ایران و فرایند تاریخی آن ضروری است. در این کتب لازم است هویت ملی، ارکان، عناصر و مولفه‌های ایرانی تشریح شود.

همچنین فرهنگ ملی که برآیند لایه‌های چهارگانه اسلامی- ایرانی- قومی و غربی است، در کتب درسی به صورت غیرمستقیم و به نحوی که واکنش برانگیز نباشد ترویج گردد.

توصیه می‌شود در جغرافیای انسانی و تعلیمات مدنی دوره‌های ابتدایی و متوسطه جایگاه شایسته‌ای به هویت اقوام و هویت ملی، عناصر تشکیل‌دهنده عوامل واگرا و همگرا و تحول آنها در جریان جهانی شدن اختصاص دهند (همان).

داستان‌های حماسی و اسطوره‌ای^۱ انتخاب و در دروس گوناگون مطرح تا روح ملی و فرهنگ ایرانی به دانش‌آموزان شناسانده شود. همچنین از طریق آموزش ضمن خدمت، ارکان، عناصر و مؤلفه‌های هویت ملی و نحوه تثبیت آن در دانش‌آموزان به معلمان کشور آموزش داده شود. به‌علاوه، برنامه‌ریزی آموزشی کشور باید به‌گونه‌ای باشد که دانش‌آموزان پس از فراغت در خود غرور ملی و افتخار به ایرانی بودن را احساس کنند.

برای ارتقاء آگاهی‌های هویتی نسل جوان و در راستای رشد و اعتلای کودکان، کتاب‌های اختصاصی بنا به ویژگی‌های هر استان تألیف شوند و

۱. اختراع اسطوره‌ها و افسانه‌ها در تمام نوع بشر عمومیت دارد و اغلب به آن اندیشه‌های مافوق طبیعی و ارزشی خاصی می‌دهند و یا برای تشریفات و آداب و عبادات قبیله یک نوع حقانیت و استدلال ایجاد می‌نمایند. ریشه پیدایش اساطیر اولیه را می‌توان در خواب‌ها و رویاها یا قوه تخیل افراد مستعد جست‌وجو کرد، البته اسلوب اسطوره‌گویی بسیار ساده و طبیعی است. به طور کلی، اسطوره‌ها نماد فرهنگی یک قوم و ملت هستند که دارای ارزش و احترام والایی می‌باشند.

همراه با نقشه‌های مردم‌شناسی ایران و همسایگان در اختیار دانش‌آموزان و اولیای آنان، به عنوان کتاب مکمل قرار گیرند (همان).

درک مقام و ارزش هر زبان در جوامع چند فرهنگی از اهمیت به‌سزایی برخوردار است؛ زیرا زبان هر قوم با روح و روان آن قوم پیوسته است و هرگونه نادیده گرفتن این اصل در واقع تضییع حقوقی اولیه آن قوم و در نتیجه ضربه زدن بر پیکر تمدن بشری است.

درجهت اعتلا بخشیدن به موجودیت و حضور هر انسان و یا هر ملتی در وهله اول، احترام به زبان و آثار تولید شده به آن زبان نقش اولیه را بازی می‌کند؛ چرا که برای قدرت بخشیدن به یک ملت باید با افکار، آمال، آرزوها و آثار خلاقه آن ملت آشنا شد و روند تفکر و خلاقیت آن را با اهمیت تلقی کرد. بنابراین، زمانی که حضور زبانی ملتی در محاق تعطیلی می‌افتد و یا اشکال و ابعاد فعالیت زبانی محدود می‌گردد، معانی، مفاهیم و روند آفرینش متون دچار مانع می‌گردد و جامعه از پیمودن روند طبیعی خود خارج می‌شود. حاصل این عمل نیز بی‌قدرت‌کردن و به تعبیری نابود کردن حضور فکری آن ملت است و با توجه به این اصل که زبان نوعی سند هویت و نشانه کتبی و کاراکتر تاریخی هر ملتی را می‌نمایاند، با اعمال فشار و یا به هردلیلی، با به حاشیه راندن زبان یک ملت، به نوعی زندگی و هویت مردم تکلم‌کننده به آن زبان فلج می‌شود. برای نمونه، می‌توان به هندوستان دوران استعمار انگلیس و آفریقای جنوبی دوران آپارتاید اشاره کرد. بریتانیا در هندوستان برای تعمیق زنجیرهای استعماری، زبان صدها میلیون انسان را نشانه رفت و در دوران آپارتاید رژیم‌های نژادپرست، از جمله دکلرک، زبان اکثریت مردم را غیرقانونی اعلام کرد. با محدود کردن عرصه زبان، در واقع ارتباط مردم با دیگر هم‌زبانان خود را قطع می‌شود و خلاقیت‌های زبانی که سند هویت و

موجودیت مدنی هر فردی است تعطیل می‌گردد. اما تاریخ نشان داد که نه زبان‌های مردم هندوستان نبود شد و نه اکثریت سیاه آفریقای جنوبی به خاطر حاکمیت رژیم نژادپرست از صحنه روزگار زدوده شدند. امروز درست یک دهه از سقوط آپارتاید می‌گذرد و نام «نلسون ماندلا» همچنان بر تارک تاریخ می‌درخشد؛ هر چند که او در دهی کوچک زندگی بسیار ساده ولی پر باری دارد، او با یک برنامه دموکراتیک و صلح جویانه، روند احیای هویت مردم آفریقای جنوبی را هموار ساخت چرا که زبان مادری، زبان اصلی، زبان نخست هر فرد یا قومی همیشه زنده، رسمی و فعال عمل می‌کند و زبان پدیده‌ای درونی است.

نگاه تکثرگرایانه در سیاست‌های فرهنگی کشور و به طور مشخص، ایجاد بسترها و روش‌های لازم برای آموزش، پژوهش و آفرینش به زبان‌های غیرفارسی در آموزش و پرورش، آموزش عالی، وزارت فرهنگ و صدا و سیما از دیگر اقداماتی هستند که می‌توانند در راستای پیوند هر چه بیشتر و انسجام ملی نقش بسزایی داشته باشند؛ مشروط به آنکه به زبان فارسی به عنوان نماد انسجام ملی خدشه‌ای وارد نسازند.

حضور دائم نمادهای ملی - قومی، نظیر پرچم و نقشه، در کلاس‌های درسی می‌تواند نقش بسزایی در شناخت مفاهیم و تعمیم عواطف قومی به ملی ایفا کند. همچنین حمایت از تدوین و ترویج پیشینه و میراث فرهنگی مشترک خرده فرهنگ‌ها با فرهنگ مسلط و معرفی شهیدان، ایشارگران و چهره‌های تاریخی که در تحکیم وحدت ملی ایران کوشیده‌اند و تمرکز مطالعات فرهنگ‌شناسی در چارچوب فعالیت‌های ایران‌شناسی از سوی مراکز معتبر علمی پیشنهاد می‌شود.

در نهایت، بنا به توصیه مایکل والزر در کتاب "درباب مد/را"،

آموزگاران باید با آنچه دانش‌آموزان در بیرون از مدارس در زمینه دین می‌آموزند، همچنین با تعلیمات سازمان‌یافته دولتی در زمینه علوم اجتماعی، تاریخ، علوم طبیعی و مقولات دینی مدارا کنند؛ زیرا مدرسه مکانی است که در آن ارزش‌ها و فضایل با مدارا به افراد انتقال می‌یابند.

۵-۱- در حوزه رسانه‌ای

سیاست‌های تقویت انسجام رسانه‌های گروهی را به اشکال ذیل باید مورد توجه قرار داد:

۱- اقوام مختلف در هر گوشه از این سرزمین واجد نیازها و علقه‌های انسانی عام و خاص هستند و نمی‌توان هیچ‌کدام از این نیازها را نادیده گرفت؛ زیرا ایران کشوری است با مذاهب، فرهنگ‌های قومی، سنت‌ها، هنجارها و گرایش‌های متفاوت. هویت ملی امروز جامعه ایران برآیند همه این عناصر است و برخورد حذفی به معنی حذف بخشی از هویت ملی خواهد بود؛

۲- نیاز به منزلت و برآورده ساختن این نیاز یکی از مقوله‌های بسیار با اهمیت در تقویت مولفه‌های وحدت بخش ارزیابی می‌شود؛

۳- رسانه‌های گروهی از جمله رادیو و تلویزیون با جایگاه تأثیرگذار خود در میان گروه‌های اجتماعی و اقوام مختلف در تقویت انسجام ملی نقش ویژه و بسیار اساسی ایفا می‌کنند.

۴- شناسایی محورهای مورد علاقه اقوام و معرفی نقاط مشترک وحدت آفرین از راه کارهای ارضای نیاز پیش گفته است. برای مثال، معرفی مشاهیر فرهنگ، ادب، علم و... یا تاریخ و فرهنگ اقوام مختلف به زبان

همدیگر به‌ویژه در مناطق مورد اختلاف با رویکرد بزرگ‌نمایی خصوصیات وحدت بخشی و همگرایانه. ساخت برنامه‌هایی از مشاهیر اقوام ترک به زبان کردی و بالعکس، و ارائه آن از شبکه‌های محلی یکی از این موارد می‌تواند باشد. همین سیاست در خصوص آداب و رسوم اجتماعی و فرهنگی باید مورد توجه قرار گیرد؛

۵- ایجاد فرصت‌های متعارف رسانه‌ای برای بیان ارزش‌های اقوام مختلف در عرصه‌های مختلف دینی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و... برای مثال، در ماه مبارک رمضان ایجاد فرصت برای طرح احکام پیروان مذاهب مختلف رسمی از رسانه‌های گروهی می‌تواند سودمند باشد؛

۶- ارائه پاسخ‌های علمی و عملی به انتقادات موجود در حوزه تعامل اقوام، ادیان و مذاهب با نظام سیاسی؛

۷- دوری از یک‌سونگری در رسانه‌ها و یا سوگیری در مواجهه با فرهنگ‌های مناطق و اقوام؛

۸- بهره‌گیری از نخبگان اقوام و اقشار مختلف در برنامه‌های رسانه‌ای، و معرفی نخبگان و برگزیدگان مناطق مختلف در رسانه‌های محلی و کشوری؛

۹- بهره‌گیری مناسب از علقه‌های دینی به‌ویژه در جامعه اسلامی و ایجاد فرصت مناسب برای طرح نکات وحدت‌آفرین مذاهب مختلف. همچنین طرح نخبگان دینی اقوام، برای مثال حافظان و قاریان قرآن و حدیث در مناطق و از میان اقوام؛

۱۰- معرفی شهدا و ایثارگران اقوام و مناطق؛

۱۱- تقویت باورها، سنن و فرهنگ‌های باستانی، معقول و مقبول اقوام در رسانه ملی و محلی برای بازگشت به هویت ریشه‌دار اقوام ایرانی در

مقابله با هویت‌زدایی آغاز شده و یک‌دست‌سازی فرهنگ توسط غرب، از جمله لباس، رفتارهای اجتماعی، اعیاد و مراسم سنتی، قصه‌های قوام و افسانه‌های مناطق؛

۱۲- بیان واقع‌گرایانه رخدادهای تاریخی مناطق با پرهیز جدی از سوگیری یک‌جانبه؛

۱۳- طرح دغدغه‌های معقول اقوام و بررسی راه‌کارها و مطالبات آنها در سطح نظام سیاسی؛

۱۴- به غیر از ادیان، قومیت‌ها و گرایش‌های کلان فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، مؤلفه دیگر هویت ملی، سبک‌های زندگی جامعه است. این سبک‌های مختلف زندگی در نوع پوشش، شیوه تغذیه، مراسم و مناسک، نظام روابط اجتماعی و به‌طور کلی، هنجارها و ارزش‌ها تجلی پیدا می‌کنند. رسانه ملی نباید در این حوزه نگاه تقلیل‌گرا و محدودکننده داشته باشد.

دوری از نگاه تبلیغی یا امنیتی به فرهنگ در برنامه‌ها و محصولات رسانه‌ای. در توضیح این مورد باید توجه کرد که در جهان امروز کسانی که دایره هویت ملی یک کشور را محدود می‌کنند و به جای ایجاد وفاق فرهنگی به تنازع فرهنگی و به جای گسترش دامنه هویت ملی به تنگ کردن آن می‌پردازند، نه تنها هویت ملی را با مخاطرات جدی مواجه می‌سازند، بلکه امنیت ملی را نیز شکننده می‌کنند. در مدیریت یک دستگاه فرهنگی مثلاً رادیو و تلویزیون باید از ظرفیت‌های فرهنگی اقوام مختلف- انواع موسیقی، نمایش‌ها، آداب و سنن، میراث فرهنگی، بازی‌ها، مراسم و مناسک، شعائر، فرهنگ عامه، تولیدات سمعی و بصری، ادبیات و دیدگاه‌ها و نظریه‌ها- جهت تعامل

میان اقوام و نهایتاً غنا بخشیدن به هویت ملی بهره گرفت (نوید آذربایجان، ۱۳۸۵).

۱۵- جلوگیری جدی از به سخره گرفتن تفاوت‌های لهجه‌ای و زبانی قومیت‌ها که گاهی اوقات توسط افراد آگاه و یا ناخودآگاه داخل در محافل، رسانه‌ها و سایر موارد صورت می‌پذیرد؛

۱۶- توسعه و گسترش فعالیت رسانه‌ای در سطح رسانه‌های عمومی و سراسری کشور و تدوین برنامه منتظم و اندیشیده برای فعالیت‌های رسانه‌ای کشور در زمینه اقوام و فرهنگ‌های محلی و نیز هماهنگی دستگاه‌های ذی‌ربط برای تشکیل کارگاه‌های آموزشی روابط فرهنگی و استمرار آن.

۶-۱- در حوزه بین‌المللی

افزودن نگاه تکثرگرایانه در سیاست خارجی و روابط میان کشورهای هم‌زبان همسایه (منظور زبان اقلیت‌ها) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. جمهوری اسلامی ایران می‌تواند در مجامع بین‌المللی و روابط بین‌کشوری به عنوان کشوری چند قومی حضور یابد و از توانایی‌های بالقوه خود در این راستا استفاده‌های لازم را بنماید. به عنوان مثال، رایزن‌های فرهنگی سفارتخانه‌ها می‌توانند نسبت به معرفی و ترویج فرهنگ‌های غیرفارسی ایرانی نیز اهتمام داشته باشند و ایران در کنار تلاش برای هم‌گرایی با افغانستان و تاجیکستان به عنوان کشورهای فارس زبان، به نمایندگی از ترک‌ها، عرب‌ها و کردها با کشورهای هم‌قوم آنها همکاری و ارتباط داشته باشد.

به‌طور کلی، تلاش برای رسیدن به هم‌ناختی و وحدت‌رویه در اعمال

مسائل و منافع ملی در سطوح منطقه‌ای و بین‌المللی از الزاماتی است که به انسجام ملی قوت می‌بخشد. بنابراین، اتخاذ سیاست خارجی مناسب در کشوری با موقعیت ایران باید با توجه به وجود قومیت‌های مشترک در دو سوی مرز در اکثر نقاط کشور نظیر آذربایجان، کردستان، خوزستان، بلوچستان و گرگان و خراسان شمالی (ترکمن‌ها) بادقت، کمال اندیشی و آینده‌نگری لازم صورت گیرد و ضمن استفاده حداکثری از پتانسیل مثبت این اقوام در آن‌سوی مرزها، جهت گسترش نفوذ و پیشبرد اهداف خود بهره‌گیری نماید.

۷-۱- در حوزه اقتصاد

توسعه متوازن و توزیع عادلانه ثروت در میان مناطق مختلف کشور، به‌ویژه مناطق قومی کمتر توسعه‌یافته و محروم، برآورده‌ساختن حتی‌الامکان خواسته‌های اقتصادی و اجتماعی این مناطق و نیز کم کردن فاصله طبقاتی با رویکرد ویژه به مناطق محروم و نیز با در نظر داشتن سطح توقعات، خواسته‌ها و نیازهای اقوام کشور باید در راس برنامه‌های اقتصادی کشور قرار گیرد.

۸-۱- در سطح قانون‌گذاری

از اقداماتی که در این راستا انجام پذیرفته‌است:

- به موجب بند ۱ ماده ۶ قانون اهداف و وظایف وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، این وزارتخانه موظف به گسترش مناسبات فرهنگی با ملل و اقوام مختلف شده است.
- به موجب بند ۴ ماده ۶ قانون مطبوعات مصوب سال ۱۳۶۴ ایجاد اختلاف بین اقشار مختلف جامعه به ویژه از طریق طرح مسائل نژادی و قومی جرم محسوب و برای آن مجازات تعیین شده است.
- بر اساس بند (ه) ماده ۱۰۰ قانون برنامه چهارم توسعه، دولت به منظور ارتقای حقوق انسانی، استقرار زمینه‌های رشد و تعالی و احساس امنیت فردی و اجتماعی در جامعه و ایجاد رضایت‌مندی و سازگاری اجتماعی ملزم به ترویج مفاهیم وحدت‌آفرین و احترام‌آمیز نسبت به گروه‌های اجتماعی و اقوام مختلف در فرهنگ ملی است.
- ماده ۶۰۹ قانون مجازات اسلامی، مجازات اهانت به اقوام و طوایف ایرانی را بدین شرح دانسته‌است: «هر کس از طریق نشریات اعم از کتاب، روزنامه، مجله و اعلامیه یا رسانه‌های صوتی، تصویری و سایت‌های اینترنتی یا نطق در مجامع یا پیام‌های مخابراتی در سطح گسترده و نظایر اینها به نحوی از انحاء مرتکب اهانت یا استهزاء یا هجو نژاد یا تاریخ یا فرهنگ یا زبان یا عقاید اقوام یا طوائف گردد، به حبس از ۶ ماه تا دو سال محکوم می‌گردد».

در تبصره ذیل این ماده واحده نیز آمده است: «چنانچه اعمال مذکور

به قصد صدمه به امنیت عمومی یا وحدت ملی صورت گیرد و در عمل مؤثر واقع شود، مرتکب به حبس از سه تا ده سال و در صورت عدم تأثیر به حداقل مجازات اخیر محکوم می‌گردد». در بخش دیگری از این اظهار نظر کارشناسی آمده است:

«از جمله ارزش‌های قابل حمایت از سوی قانونگذار، ویژگی‌های خاص فرهنگی اقوام و گروه‌های اجتماعی است و تعرض به هنجارهای متعلق به خرده فرهنگ‌ها، صرف‌نظر از آثار سویی که بر صاحبان این هنجارها می‌گذارد، ممکن است به تنش‌ها و آشوب‌های عمومی نیز منجر شود و از این راه تهدیدی برای امنیت عمومی و وحدت ملی به شمار آید که طرح حاضر با مد نظر قراردادن چنین مسائل مهمی، مجازات متعرضان به فرهنگ و آداب و رسوم اقوام ایرانی را پیشنهاد نموده است».

۹-۱- تعامل و همزیستی مسالمت‌آمیز با فرهنگ ملی

کشور ایران از آغاز پیدایش خود همواره به عنوان یک امپراتوری چندقومی وجود داشته و به حیات خود به صورت یک واحد سیاسی ادامه داده است. ایران از این حیث به دیگر واحدهای سیاسی مشرق زمین شباهت دارد: امپراطوری چین، شبه قاره هند و امپراتوری عثمانی قدیم چنین بوده‌اند و صفت چندقومی در موردشان صادق است. تصادم مشرق زمین و تمدن غرب با گشوده شدن افق‌های تازه پیش چشم شرقیان همراه بود و به دنبال این رویداد، مشرق زمین با الگوهای سیاسی و اقتصادی نوین، تحولات و تطورات شگرف فکری، اجتماعی و فرهنگی و علمی که دستاوردهای تمدن غرب به شمار می‌رفتند، آشنا شد.

مسئلهٔ اقلیت‌های قومی و مذهبی و حقوق آنها به شکل کنونی، از جمله مسائلی است که غربیان برای نخستین‌بار مطرح ساختند و سابقهٔ پیدایش و طرح آن به پدیدهٔ ناسیونالیسم یا ملی‌گرایی باز می‌گردد. این پدیده نوین صرف‌نظر از نقشی که در تضعیف مسیحیت و پیشرفت و آرزوی ملت‌های اروپایی داشته است، غالباً از سوی غربیان، به‌عنوان حربه‌ای برای ناتوان ساختن کشورهای شرقی به کار رفته است و معمولاً قدرت‌های غربی با عنوان کردن حقوق اقلیت‌ها و به اصطلاح لزوم حفظ منافع آنها، آسیب‌های جدی به کشورهای شرقی وارد ساخته‌اند. به بیان دیگر، این مسئله به نقطه ضعف این کشورها بدل شده است.

بنابراین، تنها توسل به قدرت نظامی، تبلیغی و اقتصادی حکومت و سیاست همسان‌ساز چاره‌ساز تلقی نمی‌شود و اگر تنوع فرهنگی- قومی موجود در کشور جدی تلقی نشود و ناسیونالیسم سیاسی مبتنی بر باور به حقوق برابر شهروندان ایرانی صرف‌نظر از تفاوت‌های فرهنگی و قومی نادیده گرفته شود باعث ایجاد چالش‌های بسیاری در سطح کشور می‌گردد تجربهٔ دولت‌ها در یکصد سال اخیر نشان می‌دهد دولت‌هایی که برابر قانون، حافظ حقوق برابر شهروندان و تنوع فرهنگی- قومی موجود در کشور پایبند بودند، خودکنترلی و ثبات بیشتری داشتند و به توسعهٔ منطقه کمک پایدارتری کردند (جلایی پور، ۱۳۸۵: ۱۰۴).

ایران کشوری چند قومیتی و چند زبانه است. شاید «زبان» بیشتر از آن که منعکس‌کننده فراگردهای فرهنگی باشد، در واقع قالب‌دهنده این فراگرد است. «ادوارد سایپر» یکی از نخستین زبان‌شناسانی بود که استدلال می‌کرد، نظر ما درباره واقعیت، نسخه خلاصه شده‌ای از جهان است که زبان آن را ویرایش کرده است. جهان واقعی تا حد زیادی به‌صورت ناآگاهانه بر پایه

عادت‌های گروهی بنا شده است. هر زبانی یک فرهنگ خاص را منعکس و تقویت و حتی می‌توان گفت آن فرهنگ را قالب‌ریزی می‌کند. اگر زبان یک قوم جایش را به زبان یک قوم دیگر دهد، فرهنگ آن قوم نیز جایش را به فرهنگ قوم دیگر می‌دهد. پس زبان چیزی بیشتر از صرف نماد فرهنگ یک گروه است. زبان هویت گروهی را تقویت و شیوه‌های اندیشیدن و رفتار ویژه یک گروه را تحکیم می‌کند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت: تکثر قومی و زبانی با راهبری صحیح می‌تواند مایهٔ اعتلا و پیشرفت کشور ایران را فراهم سازد و جزء افتخارات ارزشمند کشور اسلامی‌مان در جهان شود. نباید فراموش کرد در یک جامعه چند قومیتی که توسط اصول برابر هدایت می‌شود، گروه‌های قومی تبدیل به گروه‌های ذی‌نفع می‌شوند که نسبت به نظام سیاسی و اجتماعی مشترک و واحد وفادار بوده و فعالانه در آن مشارکت می‌جویند.

۱۰-۱- فرهنگ‌سازی براساس معیارهای دینی

اسلام وحدت اندیشه و نظر را میان همه انسان‌ها پدید می‌آورد، عوامل تفرقه‌افکن چون طایفه‌گرایی، نژادپرستی، امتیازخواهی و تبعیض‌طلبی را نفی می‌کند و این اندیشه زیربنایی را حاکمیت می‌دهد که همه انسان‌ها برادر و برابر هستند، و کسی را بر کسی امتیاز و برتری نیست. قرآن کریم، معیارهای یگانگی و برابری انسانی را آموزش می‌دهد:

«لایسخر قوم من قوم عسی ان یکنوا خیرا منهم ولانساء من نساء عسی ان یکن خیرا منهم و لاتلمزوا انفسکم و لا تنازوا بالالقب»^۱ مبدا که گروهی

۱. سوره حجرات، آیه ۱۱

از مردمان گروه دیگر را مسخره کند، شاید آن مسخره‌شدگان بهتر از آن باشند و از هم عیب‌جویی می‌کنید و یکدیگر را به لقب‌های (نام‌ها و عنوان‌های) زشت می‌خوانید. پیام دیگر اسلام، آن است که خود و نژاد خویش را برترین نژادهای انسانی ندانید و به معیارهای پوچ امتیازخواهی و خود برترینی نگرایید؛ بلکه به انسان‌ها بنگرید و انسانیت را معیار راستین بدانید:

«یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکمکم عندالله اتقاکم»^۱ ای مردمان! ما شما را از مردی و زنی آفریدیم و به صورت ملت‌ها و قبایل درآوردیم، تا با یکدیگر آشنا شوید (و یکدیگر را با این تمایزها بشناسید، نه آنکه تفاخر کنید که بزرگواری انسان به ملیت و قبیله و رنگ و نژاد نیست) و همانا بزرگوارتر از میان شما در نزد خدا آن کسی است که با تقواتر باشد».

بنابراین، جامع اندیشی نسبت به مکتب، همبستگی و پیوستگی ابعاد مختلف مکتب جامع اسلام و اصول تربیتی آن، پرهیز از یک سونگری و محدودیت تعالیم دینی در یکی از ابعاد وجودی انسان، ارائه راهکارهای مناسب برای حل معضلات اجتماعی و نیز پرهیز از افراط، تفریط، سهل‌انگاری، جمود فکری و عقیدتی و حاکم نمودن اصل انعطاف در برخورد با ناهنجاری‌ها باید در دستور کار رهبران دینی نظام نیز قرار گیرد و توجه همزمان به اسلام به عنوان جنبه مشترک همه اقوام کشور، و مذهب شیعه به عنوان مذهب اکثریت مردم و اقوام ایرانی جهت ایجاد انسجام ملی و در عین حال رعایت مسائل فرهنگی و مذهبی اقوام از اهمیت فراوانی برخوردار شود.

۱. سوره حجرات، آیه ۱۳

۱۱-۱- راهکارهای کلی

- برنامه‌ریزی جامع و هدف‌دار؛
- مبادرت به فعالیت‌های تحکیم‌کننده روابط، مناسبات و تحکیم اخوت و دوستی آحاد مردم با یکدیگر و نزدیکی عاطفی و عملی گروه‌های مردم با یکدیگر در سایه اهتمام جدی به مسائل؛
- همکاری و همدلی میان نیروهای مسلح و دولت، و استقلال و آمادگی نیروهای نظامی در سیاست دفاعی کشور؛
- التزام به منافع ملی؛
- مشارکت یعنی حضور مردم در عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی جامعه که اگر به نحو مطلوب صورت نگیرد، برای جامعه مشکلات عدیده‌ای را به بار خواهد داشت؛
- تسهیل و توسعه سطح تبادل نظر در مسائل فرهنگی و سیاسی؛
- تولید و باز تولید نیازهای فرهنگی، اخلاقی، دینی و سیاسی و کاهش نیاز به تولیدات بیگانگان؛
- پیشگیری از زیرزمینی شدن فعالیت‌های سیاسی؛
- پیشگیری از احساس بیگانگی و جلوگیری از انباشت مطالبات سیاسی؛
- کاهش منازعات سیاسی و منازعات قومی یا منطقه‌ای با تقویت مشارکت جهت حضور احزاب سراسری و جریان‌های سیاسی؛

- تقویت اقتدار ملی و آمادگی بهتر مردم برای دفاع از امنیت ملی و منافع ملی، به‌ویژه در شرایط بروز بحران‌های بین‌المللی؛
- افزایش وابستگی و انسجام و تقویت اعتماد متقابل میان اعضای جامعه؛
- ارتقاء ارزش‌های اخلاقی مثبت همچون ایثار، گذشت، تعاون، حس برادری و صداقت نسبت به یکدیگر؛
- پذیرش تنوع هویت‌های قومی، بدون لحاظ نمودن مذهب و آئین آنها و اعطای حقوق و امتیازهای قانونی شان، دربالا بردن همبستگی ملی می‌تواند تأثیر مثبتی داشته باشد؛
- شناخت تهدیدهای خارجی که با برنامه‌ریزی بیگانگان در تحریک قومیت‌ها صورت می‌پذیرد و راه‌های مقابله با این تهدیدات.

فهرست منابع

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

۱. ابوالحمد، عبدالحمید، مبانی علم سیاست، چاپ ششم، تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۰.
۲. ابوطالبی، علی، «دیدگاه‌هایی چند دربارهٔ یکپارچگی و وحدت ملی»، ترجمهٔ مجتبی مقصودی، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۲ و ۳، زمستان ۷۸ و بهار ۱۳۸۹.
۳. اتابکی، تورج، «تنوع قومی و تمامیت ارضی ایران، سازگاری داخلی و مخاطرات منطقه‌ای» فصلنامه فرهنگی و اجتماعی گفت‌وگو، شماره ۴۳، مهر ۱۳۸۴.
۴. احمدی حمید، ایران: هویت، ملیت، قومیت، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳.
۵. احمدی، حمید، قومیت و قوم‌گرایی در ایران: افسانه و واقعیت، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۶. احمدی، فرشته، امتناع مفهوم فرد در اندیشه ایرانی، ترجمهٔ هومن پناهنده، کیان، شماره ۳۴، دی و بهمن ۱۳۷۵.
۷. اساسنامهٔ پژاک.
۸. اسپاک، بنیامین، پرورش فرزند در عصر دشوار ما، ترجمهٔ هوشنگ ابرامی، تهران: نشر صفی‌علیشاه، ۱۳۶۴.
۹. استاونین، ورودلفو، (ستیزهای قومی و تأثیر آن بر جامعهٔ بین‌المللی)، ترجمه سید محمد میرسندسی، مجله سیاست دفاعی، شماره ۲۱-۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۷۶.
۱۰. اسمیت، آنتونی. (منابع قومی ناسیونالیسم)، فصلنامهٔ مطالعات راهبردی، ویژهٔ قومیت در جمهوری اسلامی ایران، پیش شمارهٔ اول، ۱۳۸۳.
۱۱. اسناد و مصوبات اولین کنفرانس جنبش اتحاد دموکراتیک پ. ک. ک.
۱۲. اشرف، احمد، «بحران هویت ملی و قومی در ایران»، ایران‌نامه، سال دوازدهم، شماره ۳، ۱۳۷۴.
۱۳. اعلامیه‌های پژاک.
۱۴. اعلامیهٔ جهانی حقوق زبانی.
۱۵. اعلامیهٔ کوردیناسیون عمومی پژاک، ۲۰۰۴/۶/۲۱.
۱۶. آل احمد، جلال، در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران، چاپ چهارم، انتشارات فردوس، ۱۳۷۹.

۳۴۴ فصل چهارم: تهدیدات و فرصت‌های ناشی از تنوع فرهنگی

۱۷. آلترناتیو، هفته نامه سیاسی، اجتماعی، فرهنگی - نشریه داخلی پ ک ک، آبان ۱۳۸۲.
۱۸. الطای، علی، بحران هویت قومی در ایران، تهران: نشر شادگان، ۱۳۷۸.
۱۹. الهی قمشه‌ای، حسین، سمینار هویت ایرانی در پایان قرن بیستم، ۱۳۷۷.
۲۰. امان اللهی بهاروند، اسکندر، «بررسی گونه‌گونی قومی در ایران از دیدگاه انسان‌شناسی» گفتارهایی درباره جامعه شناسی هویت در ایران، به کوشش حسین گودرزی، تمدن ایرانی، تهران ۱۳۸۴.
۲۱. امیر احمدی، هوشنگ، «قومیت و امنیت»، ترجمه حسن شفيعی، فصلنامه مطالعات راهبردی، پیش شماره دوم، تابستان ۱۳۷۷.
۲۲. انتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۲۳. بالمر مارتین و سولوموز جان، مطالعات قومی و نژادی در قرن بیستم، پرویز دلیرپور و سید محمد کمال سرویان، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۱.
۲۴. برتون، رولان، قوم شناسی سیاسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
۲۵. بررسی علل افزایش قبولی دختران در کنکور سراسری با تأکید بر پیامدهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن و ارائه راهکارهای عملی، جهاد دانشگاهی علوم پزشکی شهید بهشتی، ۱۳۸۳.
۲۶. بشریه، حسین، عقل در سیاست: سی و پنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۶.
۲۷. بهزادی، حمید، ناسیونالیسم، تهران: موسسه حساب، ۱۳۵۴.
۲۸. بیانیه حقوق افراد متعلق به اقلیت‌های ملی، نژادی، مذهبی و زبانی مصوب مجمع عمومی سازمان ملل متحد طی قطعنامه شماره ۱۳۵/۴۷.
۲۹. بیرو، آلن، درآمدی بر دایره المعارف علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: کیهان، ۱۳۸۰.
۳۰. پیریگار ژان، برنارد هورکاد و یان ریشار، ایران در قرن بیستم، عبد الرضا هوشنگ مهدوی، تهران: نشر البرز، ۱۳۷۷.
۳۱. پیوزی، مایکل، یورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۹.
۳۲. تاجیک، محمدرضا، روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان، تهران: نشر فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۴.
۳۳. ترنبری، پاتریک. حقوق بین‌الملل و و حقوق اقلیت‌ها، مترجمان آریتا شمشادی و علی اکبر آقایی، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹.
۳۴. ترنر، جان‌اتان، پیدایش نظریه جامعه شناسی، ترجمه عبدالعلی لهسایی زاده، شیراز: انتشارات فرهنگی، ۱۳۷۱.

انسجام ملی و تنوع فرهنگی ۳۴۵

۳۵. تنوع فرهنگی در کانادا، رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران- اتاوا، نشریه غرب در آیینۀ فرهنگ، آبان ۱۳۸۱.
۳۶. توفیقی، محمدعلی (گردآورنده)، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: مهرماه، ۱۳۷۷.
۳۷. توکلی، خالد، کردستان و دوم خرداد، تهران: فکر نو، ۱۳۷۹.
۳۸. جانسون، لزی، منتقدان فرهنگ: آرنولد تا ویلیامز، ضیاء موحد، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.
۳۹. جلالی پور، حمیدرضا، «فراز و فرود جنبش کردی»، فصلنامه مطالعات ملی، سال هفتم، شماره ۲، ۱۳۸۵.
۴۰. جلالی پور، حمیدرضا، کردستان و علل تداوم بحران آن پس از انقلاب اسلامی، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۲.
۴۱. جمشیدی، ایرج، «تقویت انسجام ملی، راهکار مقابله با تهدید خارجی»، روزنامه آفتاب یزد، ۸۱/۱۱/۲۰.
۴۲. جنکینز، ریچارد، هویت اجتماعی، ترجمه تورج یار احمدی، تهران: نشر شیرازه، ۱۳۸۱.
۴۳. جهانگللو، رامین، «میزگرد روشنفکران ایرانی و هویت(۱)»، فصلنامه مطالعات ملی، سال پنجم، شماره ۲، ۱۳۸۳.
۴۴. چلبی، مسعود، «وفاق اجتماعی»، نامه علوم اجتماعی، جلد دوم، شماره ۳، بهار ۱۳۷۲.
۴۵. چلبی، مسعود، جامعه شناسی نظم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۴۶. حاجیانی، ابراهیم، (الگوی سیاست های قومی)، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال چهارم، شماره اول و دوم، بهار و تابستان ۱۳۸۰.
۴۷. حاجیانی، ابراهیم، «گفت و گوی بین فرهنگی و انسجام ملی»، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۱۲، ۱۳۸۱.
۴۸. حاجیانی، ابراهیم، «مسئله وحدت ملی و الگوی سیاست قومی در ایران»، مسائل اجتماعی ایران، انجمن جامعه شناسی ایران، (مجموعه مقالات) نشر آگه، ۱۳۸۳.
۴۹. حاجیانی، ابراهیم، «مسئله وحدت ملی و الگوی سیاست قومی در ایران»، نامه انجمن جامعه شناسی، ویژه نامه شماره ۳، تهران: ۱۳۸۰.
۵۰. حافظ نیا، محمدرضا، جغرافیای سیاسی ایران، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، ۱۳۸۱.
۵۱. حسینی بهشتی، سید علیرضا. «تعدد فرهنگی»، فصلنامه مطالعات ملی، مؤسسه مطالعات ملی، سال دوم، زمستان ۱۳۷۹.
۵۲. حسینی بهشتی، سید علیرضا، بنیاد نظری سیاست در جوامع چند فرهنگی، تهران: انتشارات بقیه، ۱۳۸۰.

۳۴۶ فصل چهارم: تهدیدات و فرصت‌های ناشی از تنوع فرهنگی

۵۳. حسینی، حسن، «جایگاه آموزه تغییر رژیم در اندیشه نومحافظه کاران»، گزارش‌ها و تحلیل‌های نظامی - راهبردی، مرکز مطالعات و تحقیقات جنگ، سال چهارم، شماره ۴۶، مهر و آبان ۱۳۸۳.
۵۴. خلاصه مقالات همایش ارتباطات بین فرهنگی و سیاست خارجی، رویکرد ایرانی، ۲۲ و ۲۳ آذر ۱۳۸۴.
۵۵. خوبروی پاک، محمد رضا، اقلیت‌ها، تهران: نشر شیرازه، ۱۳۸۰.
۵۶. خوبروی پاک، محمد رضا، نقدی بر فدرالیسم، تهران: نشر شیرازه، ۱۳۷۷.
۵۷. داوری، رضا، ناسیونالیسم و انقلاب، دفتر پژوهش و برنامه‌ریزی فرهنگی، تهران: چاپ اول، ۱۳۷۶.
۵۸. دژم‌خوی، صادق، گرایش‌های قومی در تبریز، اداره کل ارشاد اسلامی آذربایجان شرقی، تبریز ۱۳۸۰.
۵۹. دو سوسور، فردینان، دوره زبان شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، تهران: هرمس، ۱۳۷۸.
۶۰. دورانت، ویل، تاریخ تمدن - جلد اول، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی: ۱۳۶۵.
۶۱. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه فارسی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
۶۲. رابرت‌گر، تد، چرا انسان‌ها شورش می‌کنند، علی مرشدی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۷.
۶۳. رمضان زاده، عبدالله، «توسعه و چالش‌های قومی»، مجموعه مقالات همایش توسعه و امنیت عمومی، تهران: وزارت کشور، ۱۳۷۶.
۶۴. روح الامینی، محمود و دیگران، میزگرد فرهنگ و هویت ایرانی، فرصت‌ها و چالش‌ها، فصلنامه مطالعات ملی شماره ۴، تابستان ۷۹.
۶۵. روح الامینی، محمود، زمینه فرهنگ‌شناسی، تهران: عطار، ۱۳۶۸.
۶۶. روحانی، حسن، «همبستگی ملی و مشارکت»، فصلنامه راهبرد، شماره ۳۲، مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۱۳۸۴.
۶۷. روشندل، جلیل، امنیت ملی و نظام بین‌المللی، تهران: سمت، ۱۳۷۴.
۶۸. زاهد، سعید، «هویت ملی ایرانیان»، فصلنامه راهبرد یاس، شماره ۵۴، مهر ۱۳۸۵.
۶۹. زند مقدم، محمود، «بلوچستان ایران، هویت، تاریخ و دگرگونی»، در «مجموعه مقالات» ایران، هویت، ملیت، قومیت، گردآورنده حمید احمدی، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳.
۷۰. ساروخانی، محمدباقر، درآمدی بر دایره‌المعارف علوم اجتماعی، تهران: کیهان، ۱۳۷۵.

انسجام ملی و تنوع فرهنگی ۳۴۷

۷۱. سروش، عبدالکریم، «ذهنیت مشوش، هویت مشوش»، ماهنامه کیان، شماره ۳۰، اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۵.
۷۲. سلیمی فر، مصطفی، «ناهمگونی‌های اقتصادی منطقه‌ای در ایران»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، سال دوازدهم، شماره ۱۲۱ و ۱۲۲، ۱۳۷۶.
۷۳. شرم‌ن و وود، دیدگاه‌های نوین جامعه‌شناسی، مصطفی ازکیا، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۶۹.
۷۴. شیخاوندی داور، «بازتاب هویت اقوام ایرانی در کتاب‌های درسی دوره‌های ابتدایی و راهنمایی»، ۱۳۸۲. در سایت: <http://www.fakouhi.com/node/799>
۷۵. شیخاوندی، داور، «بازتاب هویت جنسیتی دختران در کتاب‌های درسی»، ۱۳۸۶. در سایت: <http://www.fakouhi.com/node/791>
۷۶. شیخاوندی، داور، «ناسیونالیسم و هویت ایرانی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران»، ۱۳۸۰.
۷۷. شیخاوندی، داور، «نقش آموزش و پرورش در تکوین همبستگی ملی»، ۱۳۸۳. در سایت: <http://www.fakouhi.com/node/538>
۷۸. صالحی امیری، سید رضا، مدیریت منازعات قومی، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۱۳۸۵.
۷۹. صالحی امیری، سیدرضا، «مدیریت تنوع قومی در ایران»، پایان‌نامه دکتري، دانشگاه آزاداسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، ۱۳۸۴.
۸۰. طباطبایی، سید جواد، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
۸۱. عامری، هوشنگ، اصول روابط بین‌الملل، تهران: آگه، ۱۳۸۴.
۸۲. عبدالهیان، حمید، تغییرات فرهنگی و شکاف نسل‌ها در ایران، تهران، ۱۳۸۲.
۸۳. عسگری، محمود، «قومیت‌های ایران و سیاست‌های آمریکا»، ماهنامه اطلاعات راهبردی، مرکز تحقیقات راهبردی دفاعی، سال سوم شماره ۳۲، ۱۳۸۴.
۸۴. عضدانلو، حمید، آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۸۵. علیخانی، علی‌اکبر، نگاهی به پدیده گسست نسل‌ها، (مجموعه مقالات) تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۲.
۸۶. فازیایی، فرشید، «نقش رسانه ملی در تعامل اقوام»، نشریه نوید آذربایجان (اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی شمال غرب کشور و تهران)، شماره ۴۶۴، مهر ۱۳۸۵.
۸۷. فخری، لیدا، «سرشت و سرنوشت ناسیونالیسم»، ویژه‌نامه ایران، ۲۵ اسفند ۱۳۸۵.
۸۸. فردرو، محسن و همکاران، راهبردهای فرهنگی، معاونت پژوهشی و آموزشی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال ۱۳۷۹.
۸۹. فرهنگ، نشریه بنیاد فرهنگی تاجیکستان، مارس ۲۰۰۶.

۳۴۸ فصل چهارم: تهدیدات و فرصت‌های ناشی از تنوع فرهنگی

۹۰. فکوهی، ناصر، سخنرانی با عنوان «فرهنگ و هویت ملی»، جهاد دانشگاهی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران: ۸ اسفند ۱۳۸۵.
۹۱. فولر، گراهام، قبله عالم، ژئوپلیتیک ایران، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳.
۹۲. قاسمی، نرگس، «جهانی شدن و هویت ملی»، روزنامه مردم سالاری، ۱۳۸۶/۱۱/۴.
۹۳. کاتبی، حسینقلی، آذربایجان و وحدت ملی ایران، تبریز: بی‌نا، ۱۳۲۱.
۹۴. کاستلز، استفان، دیوید سون، مهاجرت و شهروندی، ترجمه فرامرز تقی‌لو، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۲.
۹۵. کرین، ویلیام سی، پیشگامان روانشناسی رشد، ترجمه فرید فدایی، تهران: اطلاعات، ۱۳۶۷.
۹۶. کورکیان الف. م و سیکر ژ. پ، باغ‌های خیال، هفت قرن مینیاتور ایران، پرویز مرزبان، تهران: فرزانه، ۱۳۷۷.
۹۷. کوزر، لوئیس و برنارد روزنبرگ، نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناسی، فرهنگ ارشاد، تهران: نشرنی، ۱۳۷۸.
۹۸. کولایی، الهه، دلفروز، محمد تقی و دیگران، بررسی زمینه‌های نظری و تاریخی همگرایی و واگرایی در فدراسیون روسیه، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، ۱۳۸۱.
۹۹. لطف آبادی، حسین، روانشناسی رشد (۲)، تهران: سمت، ۱۳۸۱.
۱۰۰. مارجر، مارتین، سیاست قومی، گزیده مقالات سیاسی - امنیتی، جلد اول، ترجمه مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی، تهران: انتشارات بینش، ۱۳۷۵.
۱۰۱. مارجر، مارتین، «سیاست‌های قومی»، ترجمه اصغر افتخاری، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره اول، ۱۳۷۹.
۱۰۲. محرابی، علیرضا، بررسی و تبیین مبانی و مولفه‌های انسجام ملی، تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک، ۱۳۸۷.
۱۰۳. محمودی بختیاری، علیقلی، زمینه فرهنگ و تمدن ایران، نگاهی به عصراساطیر، تهران: چاپ افست، ۱۳۵۸.
۱۰۴. مسئله ملی در بیانات امام خمینی (ره)، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۴۲.
۱۰۵. مطهری، مرتضی، خدمات متقابل ایران و اسلام، تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.
۱۰۶. مقصودی، مجتبی، «تأثیر جهانی شدن بر قومیت‌ها»، (۲۷۰-۲۵۹) در مجموعه مقالات فرهنگ در عصر جهانی شدن، قومیت‌ها و چالش‌ها، گردآوری دکتر محمد توحید فام، تهران: روزنه، ۱۳۸۲.

انسجام ملی و تنوع فرهنگی ۳۴۹

۱۰۷. مقصودی، مجتبی، تحولات قومی در ایران؛ علل و زمینه‌ها، تهران: مؤسسه مطالعات ملی، ۱۳۸۰.
۱۰۸. ملازهی، پیرمحمد، «تحولات سیاسی - ایدئولوژیک در بلوچستان»، فصلنامه مطالعات ملی، سال دوم، شماره ۸، تابستان ۱۳۸۰.
۱۰۹. منتظر قائم، مهدی، «رسانه‌های جمعی و هویت»، سخنرانی، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۴، تابستان ۱۳۷۹.
۱۱۰. موسسه مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، مطالب، موضوعات و رهنمودهای اقتصادی در بیانات حضرت امام خمینی، جلد دوم، تهران، موسسه مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، ۱۳۶۴.
۱۱۱. مهرپور، حسین، خلاصه سخنرانی، روزنامه اطلاعات، مورخ ۱۸ آذر ۱۳۷۸. در سایت: <http://www.iranjewish.com/Essay/Essay58.htm>
۱۱۲. میثاق بین‌المللی محو هرگونه تبعیض نژادی (مصوب ۲۱ دسامبر ۱۹۶۵ مجمع عمومی).
۱۱۳. میسون تی دیوید، «قومیت و سیاست»، گزیده مقالات سیاسی - امنیتی، جلد دوم، ترجمه مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی، تهران: انتشارات بینش، ۱۳۷۵.
۱۱۴. نبوی، عبدالامیر، خوزستان و چالش‌های قوم گرایانه ایران در هویت، ملیت، قومیت، مجموعه مقالات به کوشش حمید احمدی، تهران موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳.
۱۱۵. نش کیت، جامعه شناسی سیاسی معاصر، ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران: کویر، ۱۳۸۲.
۱۱۶. نوذری، حسینعلی، «نگاهی تحلیلی به روند تحول مفهوم هویت در قالب‌های سه گانه هویت سنتی، مدرن، پست مدرن»، فصلنامه مطالعات ملی، سال هفتم، شماره ۲، ۱۳۸۵.
۱۱۷. والزر، مایکل، درباب مدارا، ترجمه صالح نجفی، تهران: شیرازه، ۱۳۸۳.
۱۱۸. وحید، فریدون، صمد کلانتری و ابولقاسم فاتحی، «رابطه سرمایه اجتماعی با هویت اجتماعی دانشجویان»، مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان، شماره ۲، ۱۳۸۳.
۱۱۹. ونیست، اندرو، ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی، ترجمه مرتضی ثابت فرد، تهران: ققنوس، ۱۳۷۸.
۱۲۰. همایون کاتوزیان، محمد علی، اقتصاد سیاسی ایران، مترجمان: رضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳.
۱۲۱. هودشتیان، عطا، مدرنیته، جهانی شدن و ایران، تهران: چاپخش، ۱۳۸۱.
۱۲۲. هیوز، هنری، اتوارت، آگاهی و جامعه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
۱۲۳. یارشاطر، احسان، «هویت ایرانی در گستره تاریخ»، فصلنامه ایران‌نامه، سال ۱۲، شماره ۳، ۱۳۷۴.

۳۵۰ فصل چهارم: تهدیدات و فرصت‌های ناشی از تنوع فرهنگی

۱۲۴. یوسفی زاده، محمد علی، «طبقه‌بندی فرهنگی اقوام ایرانی»، سلسله سخنرانی‌های گروه مطالعات قومی و ملی، نشست اول و دوم، مرکز پژوهش‌های بنیادی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۲۵. یوسفی، علی، «روابط بین قومی و تأثیر آن بر هویت ملی اقوام در ایران»، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۸، سال دوم، تابستان ۸۰.

(ب) منابع لاتین و سایت‌ها

1. Anderson Mette. The situated politics of recognition: ethnic minority youth and identity work, 2002. at: [www. goldsmiths. ac. uk/cucr/pdf/andersson. pdf](http://www.goldsmiths.ac.uk/cucr/pdf/andersson.pdf)
2. Barth. Ernest A. T and Noel Donald L. Conceptual Frameworks for the Analysis of Race Relations: An Evaluation Social Forces, Vol. 50, No. 3 (Mar. , 1972), pp. 333-348.
3. Cashmore Ellis & Banton. Michael P. Dictionary of Race and Ethnic Relations. Rutledge. 1996.
4. Commaroff, John & Stern Poul C: "Perspectives on nationalism and war", ch: 4 "why do people sacrifice for their nations?" Pp99-122, by: poul c. stern". (London: Rutledge, 1995)
5. Davis, F. fashion, culture, and identity. Chicago: university of Chicago press. 1992.
6. Draft international convention on cultural diversity by the working group on cultural diversity and globalization, international network on cultural policy, July 2003.
7. Edrard Andrew & Peter Sedgwick (Eds): cultural theory: the key concepts. london: rutledge, 2002.
8. Edward said, oveientalism, New York, vintage books. 1979.
9. Ellis Cachmore, dictatory of race and ethnic relation, fourth edition (London: rautledge, 1996).
10. Gordon, miltoon, m. human nature, class, and ethnicity. New York. Oxford university press. 1978.
11. [http:// www. international. gc. ca/london](http://www.international.gc.ca/london)
12. [http://fa. wikipedia. org/wiki/%D9%87%D9%86%D8%AF](http://fa.wikipedia.org/wiki/%D9%87%D9%86%D8%AF)
13. [http://www. ccir. ru/cultural_politic](http://www.ccir.ru/cultural_politic). [http](http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html)
14. [http://www. cia. gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in. html](http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html)
15. [http://www. crtc. gc. ca/eng/INFO_SHT/b308. htm](http://www.crtc.gc.ca/eng/INFO_SHT/b308.htm)
16. [http://www. culturalindia. net](http://www.culturalindia.net)
17. [http://www. gaip. org/files/Nezamnameye_Hezbe_Esteqlale_Azerbaijane_Janubi. doc](http://www.gaip.org/files/Nezamnameye_Hezbe_Esteqlale_Azerbaijane_Janubi.doc)
18. [http://www. greenrights. ir/news/2006/12/](http://www.greenrights.ir/news/2006/12/)
19. [http://www. iranculture. org/research/culpol/countries/ausrealia. php](http://www.iranculture.org/research/culpol/countries/ausrealia.php)
20. [http://www. iranculture. org/research/culpol/countries/canada. php](http://www.iranculture.org/research/culpol/countries/canada.php)
21. [http://www. iranculture. org/research/culpol/countries/malaysia. php](http://www.iranculture.org/research/culpol/countries/malaysia.php)
22. [http://www. iranculture. org/research/culpol/countries/sweden. php](http://www.iranculture.org/research/culpol/countries/sweden.php)
23. [http://www. ostomaan. org/asasnameh. htm](http://www.ostomaan.org/asasnameh.htm)
24. [http://www. tehranavenue. com/article. php?id=483](http://www.tehranavenue.com/article.php?id=483)
25. [http://www. zrombesh. org/publication/BarnamehvaAsasnamehSazeman. htm](http://www.zrombesh.org/publication/BarnamehvaAsasnamehSazeman.htm)
26. Johan R. Bradley .Iran's Ethnic Tinderbox. Washington Quarterly, winter 2006-2007.
27. Kellner, Douglas: popular cultural and the construction of postmodern identities, 1992.
28. Kenny Mike, The Politics of Identity, Liberal Political Theory and the Dilemmas of Difference, Polity press, 2004.
29. Kymlicka, will. multiculturalism and minority rights west and east Canada queen university press, 2002.

30. kymlicka, Will multicultural citizenship, oxford, oxford university press, 1995.
31. M Hall, S. & Jacques, M. new times:the changing faces of politics in the 1990s. lowrence and wishart:London, 1989.
32. Maybury-Lewis David. Indigenous Peoples, Ethnic Groups, and the State, Publisher:Prentice Hall,2002.
33. mehrdad,Mirdamadi,Anthropological Reflections on Philosophical Topics, Geertz, Clifford, Princeton, Princeton University Press, 2001.
34. Milstein Brian, «Charles Taylor's «politics of recognition», unpublished paper, new school for social research, new York,2003 at:(<http://magictheatre.panopticweb.com/aesthetics/writings/polth/-taylor.html>).
35. national integration of India,2000 at:http://www.indianchild.com/national_integration_of_india.htm
36. Nevess, Renec. Democratization and ethnic conflict survival, vol35. no2. summer1993.
37. Paul C. Stern & John I. comaroff, perspectives on nationalism and war, Newark, NJ:Gordon & Breach 1995.
38. Report of the panel on access to third language public television services"integration and cultural diversity in Canada", presented by:Clifford lincola,Roger Tasse and Anthony Cianciotta,September 2004.
39. Resse, William L. dictionary of philosophy and religion, newjersey, humanities press, 1996.
40. Sargent Mark, «hares Taylor, modern social imaginaries» duke university press.
41. Swingewood Alan. Cultural Theory and the Problem of Modernity, MacMilan. Ch:4, 1998.
42. Taylor, the politics of recognition «in A. Gutmann (ed.) multiculturalism and politics of recognition, Princeton, Princeton university press, 1992.
43. Teerikangas and Hawk. Approaching cultural diversity through the lenses of systems thinking and complexity theory. 2002 in:http://citeseer.ist.psu.edu/cis.scientific_literature_digital_library
44. Huang, H. and Trauth, E. M. "Cultural Diversity Challenges: Issues for Managing Globally Distributed Knowledge Workers in Software Development.» In P. Yoong and S. Huff (Eds.), Managing IT Professionals in the Internet Age. Idea Group, Inc.: Hershey, Pennsylvania. 2006.
45. Tribalism Is Important in Africa. 1997 by the Ios Angeles Times:UNICEF photos by (1) Peter Larsen; (2) M. & F. Bernheim).
46. White, H. C. identity and control:a structural theory of social action. Princeton university press. 1992.

پیوست ۱

پیوست شماره یک

اعلامیه جهانی حقوق زبانی

مقدمه

مؤسسات و تشکیلات غیردولتی، امضاکنندگان «بیانیه جهانی حقوق زبانی» حاضر، از ۶ تا ۹ ژوئن ۱۹۹۶ در بارسلونا گرد هم آمدند و

- با در نظر گرفتن «اعلامیه جهانی حقوق بشر» مورخ ۱۹۴۸، که در مقدمه اش اعتقاد خود را به «برابری حقوق پایه‌ای بشر، کرامت و ارزش افراد انسانی و حقوق برابر مرد و زن» بیان می‌نماید؛ و نیز در ماده دوم خود که اعلام می‌کند «همه افراد، بدون در نظر گرفتن نژاد، رنگ، جنسیت، زبان، دین، باورهای سیاسی و یا دیگر باورها، منشأ ملی یا اجتماعی، مالکیت، محل تولد و یا خصوصیات دیگر، دارای همه حقوق و آزادی‌ها هستند»؛
- با در نظر گرفتن «عهدنامه بین‌المللی حقوق سیاسی و مدنی» ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ (ماده ۲۷)، و «عهدنامه بین‌المللی حقوق فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی» به همان تاریخ، که در مقدمه‌های خود بیان می‌نمایند [که] آحاد نوع بشر نمی‌توانند آزاد شمرده شوند، مگر آنکه شرایطی فراهم گردد که آنها را قادر به اعمال و بهره‌برداری از هر دو حقوق مدنی و سیاسی، و حقوق فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی خود نماید؛

- با در نظر گرفتن «قطعه‌نامه ۱۳۵-۴۷»، ۱۸ دسامبر ۱۹۹۲ مجمع عمومی سازمان ملل متحد، که بیانیه‌ای در خصوص حقوق «افراد متعلق به اقلیت‌های ملی، دینی و زبانی» را تصویب نمود؛
- با در نظر گرفتن اعلامیه‌ها و توافق‌نامه‌ها (کنوانسیون‌ها)ی مجمع اروپا مانند «کنوانسیون اروپایی برای حفظ حقوق بشر و آزادی‌های اساسی»، به تاریخ ۴ نوامبر ۱۹۵۰ (ماده ۱۴)؛ «کنوانسیون شورای وزیران مجمع اروپا» به تاریخ ۲۹ ژوئن ۱۹۹۲، که «مقاله‌نامه (چارتر) اروپایی برای زبان‌های منطقه‌ای و یا اقلیتی» را تصویب نمود؛
- «اعلامیه درباره اقلیت‌های ملی» تهیه شده توسط نشست سران مجمع اروپا در تاریخ ۹ اکتبر ۱۹۹۳؛ و «کنوانسیون چارچوب برای محافظت از اقلیت‌های ملی» نوامبر ۱۹۹۴؛
- با در نظر گرفتن «بیانیه انجمن بین‌المللی قلم در سانتیاگو دکومپوستلا» و «بیانیه ۱۵ دسامبر ۱۹۹۳ کمیته حقوق زبانی و ترجمه‌ای انجمن جهانی قلم» در رابطه با پیشنهادی برای برگزاری کنفرانسی جهانی در موضوع حقوق زبانی؛
- با در نظر گرفتن این امر که در شهر رسیف برزیل، «اعلامیه ۹ اکتبر ۱۹۸۷ دوازدهمین سمینار انجمن بین‌المللی برای توسعه تفاهم و ارتباط بین فرهنگ‌ها» بود که به سازمان ملل متحد توصیه نمود گام‌های لازم را برای تصویب و اجرای اعلامیه جهانی حقوق زبانی بردارد؛
- با در نظر گرفتن «کنوانسیون ۱۶۹ سازمان جهانی کار» مورخ ۲۶ ژوئن ۱۹۸۹ درباره مردمان بومی و طایفه‌ای در کشورهای مستقل؛

- با توجه به «اعلامیه جهانی حقوق جمعی خلق‌ها»، بارسلونا - مه ۱۹۹۰، که اعلام نمود همه خلق‌ها در درون چارچوب‌های سیاسی متفاوت از حق افاده و توسعه فرهنگ، زبان و قواعد سازمان‌یابی خویش و در نهایت از حق پذیرش و دارا بودن نهادهای حکومتی، ارتباطاتی، تحصیلی و سیاسی خود برخوردار می‌باشند؛
- با در نظر گرفتن «بیانیه نهایی پذیرفته شده در همایش عمومی فدراسیون جهانی معلمان زبان مدرن» در شهر پچ (مجارستان) به تاریخ ۱۶ اوت ۱۹۹۱، که به شناخته شدن رسمی حقوق زبانی به عنوان حقوق پایه‌ای انسانی توصیه نموده بود؛
- با در نظر گرفتن «گزارش کمیسیون شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل متحد»، ۲۰ آوریل ۱۹۹۴ در ارتباط با طرح «اعلامیه حقوق خلق‌های بومی» که به حقوق فردی در پرتو حقوق جمعی نظر می‌کند؛
- با در نظر گرفتن طرح «بیانیه کمیسیون حقوق بشر بین آمریکایی درباره مردمان بومی»، مصوب نشست ۱۲۷۸ به تاریخ ۱۸ سپتامبر ۱۹۹۵؛
- با در نظر گرفتن اینکه اکثریت زبان‌های در خطر نابودی متعلق به گروه‌های مردمی می‌دانند که از حق حاکمیت ملی خود برخوردار نیستند و اینکه عوامل اصلی که از توسعه این زبان‌ها ممانعت کرده و به روند جایگزینی زبانی دیگر به جای آنها شتاب می‌بخشند، عبارتند از نبود حکومت‌های خودگردان آنها و سیاست دولت‌ها، که ساختارهای سیاسی و اداری و زبان خود را بر آنها تحمیل می‌نمایند؛

- با در نظر گرفتن اینکه حمله نظامی، مستعمره نمودن، اشغال و دیگر نمونه‌های به انقیاد در آوردن اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، اغلب اوقات شامل تحمیل مستقیم زبانی خارجی بوده و یا حداقل، تصورات موجود درباره ارزش و منزلت زبان‌ها را خدشه‌دار نموده و موجب ایجاد آنچنان رفتارهای زبانی سلسله‌ای می‌گردند که وفاداری زبانی متکلمان به آنها را از بین می‌برند؛
- با در نظر گرفتن اینکه زبان‌های برخی از خلق‌هایی که حاکمیت ملی خود را به تازگی به دست آورده‌اند، متعاقباً و در نتیجه سیاستی که زبان قبلی قدرت‌های استعماری و یا امپریالیستی را مقدم می‌شمارد، در روند جانشینی زبانی در می‌غلتنند؛
- با در نظر گرفتن اینکه جهانی شدن ناپیوستگی بر اساس تلقیاتی از تنوع زبانی و فرهنگی غالب آمده، و بر روندهای یکسان‌سازی و تجرید حذفی زبان‌ها و فرهنگ‌ها بنیاد گذارده شود؛
- با در نظر گرفتن این نکته که به منظور تأمین همزیستی صلح‌آمیز بین جمعیت‌های زبانی، می‌بایست اصولی عمومی یافت شوند که تشویق و ارتقای موقعیت و احترام به همه زبان‌ها و کاربرد اجتماعی آنها در محیط‌های عمومی و خصوصی را تضمین نمایند؛
- با در نظر گرفتن اینکه عوامل گوناگون با ماهیت‌های غیرزبانی (عامل‌های تاریخی، سیاسی، سرزمینی، جمعیت‌شناسی، اقتصادی، اجتماعی-فرهنگی و اجتماعی-زبانی و عوامل دیگر مربوط به رفتارهای جمعی) مسائلی را ایجاد می‌کنند که منجر به نابودی، به حاشیه رانده شدن و یا انحطاط زبان‌های بی‌شمار می‌شوند، و نیز

برای اینکه بتوان راه‌حل‌های مناسبی برای هر مورد خاصی اعمال نمود، حقوق زبانی می‌بایست به طوری همه جانبه بررسی شود؛

- با اعتقاد به اینکه «اعلامیه جهانی حقوق زبانی»، به منظور تصحیح عدم توازن‌های زبانی در پرتو تضمین احترام و توسعه کامل همه زبان‌ها، و پایه‌گذاری اصولی برای صلح و برابری عادلانه زبانی در سراسر جهان به عنوان عاملی کلیدی در حفظ روابط اجتماعی موزون مورد نیاز است؛ بدین وسیله اعلام می‌دارد که:

آغاز موقعیت هر زبان، در پرتو ملاحظات که در زیر آمده‌اند، محصول تقارب و اندرکنش دامنه وسیعی از عوامل با ماهیت‌های سیاسی و قانونی، ایدئولوژیک و تاریخی، جمعیت شناختی و قلمرو-سرزمینی، اقتصادی و اجتماعی، فرهنگی، زبانشناختی و زبانی - اجتماعی، بین زبانی و ذهنی است.

در حال حاضر، این عوامل به این گونه تعریف می‌شوند:

- تمایل دیرینه یکسان‌سازی اکثریت دولت‌ها به کاهش تنوع و تشویق رفتارهایی که بر ضد چندگانگی فرهنگی و تکثر زبانی است؛
- سیر به سوی اقتصاد جهانی و به دنبال آن بازار جهانی اطلاعات، ارتباطات و فرهنگ که باعث مختل شدن محیط‌های مناسبات مشترک و گونه‌های تأثیر متقابلی که انسجام درونی جمعیت‌های زبانی را تضمین می‌نمایند، می‌شود؛
- مدل رشد اکونومیسیستی پیشنهاد شده توسط گروه‌های اقتصادی ماورای ملی، که خواهان یکی نشان دادن کاهش کنترل‌های دولتی

- با پیشرفت و فردیت‌گرایی رقابتی بوده و باعث ایجاد نابرابری‌های جدی و فزایندهٔ زبانی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی می‌شود؛
- جمعیت‌های زبانی در عصر حاضر از سوی عواملی مانند نداشتن حکومت‌های ملی (خودگردان)، نفوس محدود یا جمعیتی که به لحاظ جغرافیایی جزئاً یا کاملاً پراکنده شده است، اقتصادی شکننده، زبانی غیراستاندارد، و یا مدلی فرهنگی در ضدیت با مدل فرهنگی مسلط، در معرض تهدید قرار دارند. این عوامل، ادامهٔ حیات و گسترش بسیاری از زبان‌ها را عملاً غیرممکن می‌سازد؛ مگر آنکه اهداف اساسی زیرین ملحوظ شوند:

(الف) از دیدگاه سیاسی، هدف، طراحی روشی برای سازماندهی تکرر و تنوع زبانی به‌گونه‌ای است که به مشارکت مؤثر جمعیت‌های زبانی در این مدل توسعهٔ جدید اجازه دهد؛

(ب) از دیدگاه فرهنگی، هدف، تأمین و ایجاد محیط ارتباطات جهانی سازگار با مشارکت برابر همه خلق‌ها، جمعیت‌های زبانی و افراد در روند توسعه؛

(ج) از دیدگاه اقتصادی، هدف، تشویق پایدار توسعه بر پایهٔ مشارکت همه و بر اساس احترام به تعادل محیط زیست جوامع و در روابط برابر بین همهٔ زبان‌ها و فرهنگ‌ها؛

بنا به همهٔ دلایل فوق‌الذکر، این اعلامیه مبدأ حرکت خود را «جمعیت‌های زبانی» و نه «دولت‌ها» قرار می‌دهد و می‌بایست به این اعلامیه به عنوان تقویت مؤسسات بین‌المللی قادر به تضمین توسعهٔ برابر و پایدار همهٔ جامعهٔ بشری نگریست. به همین دلایل، همچنین از اهداف این اعلامیه، تشویق و ایجاد چارچوبی سیاسی برای تنوع زبانی مبتنی بر احترام،

همزیستی هماهنگ و منافع متقابل است.

عنوان مقدماتی: مفاهیم

ماده ۱

۱- این بیانیه «جمعیت زبانی» را به این گونه تعریف می نماید: «هر جامعه انسانی که به لحاظ تاریخی در «محیط سرزمینی» معینی، فارغ از به رسمیت شناخته شدن و یا نشدن آن، سکنا گزیده و خود را به عنوان یک توده با هویت واحد دانسته و زبان مشترکی را به عنوان وسیله ای طبیعی برای ارتباط و همبندی فرهنگی بین اعضای آن توسعه داده است». تعبیر «زبان خاص یک سرزمین» (زبان نیاخاکی) به زبان جمعیتی اطلاق می شود که به شرح فوق در همچو محیطی سکنا گزیده باشد.

۲- این اعلامیه مبدأ حرکت خود را بر این اصل قرار می دهد که حقوق زبانی در عین حال و یکجا، هم فردی و هم جمعی است. در تعریف دامنه کامل حقوق زبانی، این اعلامیه مرجع خود را مورد یک جمعیت زبانی تاریخی، در محیط سرزمینی خود قبول می نماید و آنچه از این محیط درک می شود، نه تنها گستره جغرافیایی ای را که جمعیت در آنجا زندگی می نماید در بر می گیرد، بلکه شامل محیط اجتماعی و عملی ای نیز می شود که برای توسعه و شکوفایی تمام و کمال یک زبان حیاتی است. تنها بر این اساس امکان دارد که حقوق زبانی گروه های ذکر شده در نقطه پنجم این اعلامیه و حقوق افرادی را که در خارج سرزمین زبانی خویش می زیند، برحسب پیوستگی و

درجه‌بندی تعریف نمود.

۳- در این بیانیه، گروه‌هایی که دارای یکی از موقعیت‌های زیر باشند نیز متعلق به یک جمعیت زبانی و ساکن در سرزمین خود شمرده می‌شوند:

الف) هنگامی که آنها از بدنه اصلی جمعیت خود توسط مرزهای اداری و یا سیاسی جدا شده باشند؛

ب) هنگامی که در طول تاریخ، در منطقه کوچک جغرافیایی محصور شده توسط اعضای جوامع زبانی دیگر تثبیت شده باشند؛

ج) هنگامی که در منطقه جغرافیایی که در آن با اعضای جمعیت‌های زبانی دیگری با سوابق تاریخی مشابه، سهمیم و شریک‌اند، تثبیت شده باشند.

این بیانیه همچنین مردمان عشایری کوچ‌رو در مناطق قشلاق- ییلاق‌شان و مردمان تثبیت شده در نواحی به لحاظ جغرافیایی پراکنده را به عنوان جمعیت‌های زبانی در سرزمین‌های تاریخی خود می‌پذیرد.

این اعلامیه «گروه زبانی» را بدین شکل تعریف می‌نماید: «هر گروه از اشخاص دارای زبان واحد، که زبانشان در محیط سرزمینی جمعیت زبانی دیگری تثبیت شده، اما دارای سابقه تاریخی برابری با اشخاص جمعیت مهمان‌پذیر نبوده باشد. نمونه‌های این چنین گروه‌هایی مهاجران، پناهندگان، اشخاص دیپورت شده و اعضای دیاسپورا می‌باشند».

ماده ۲

این بیانیه اعلام می‌دارد که هرگاه گروه‌ها و جمعیت‌های زبانی گوناگون در سرزمین واحدی مشترک باشند، حقوق مندرج در این اعلامیه می‌بایست

بر اساس احترام متقابل و به گونه‌ای اعمال شود که دموکراسی به حداکثر اندازه ممکن تضمین گردد.

در جست‌وجو برای وصول به تعادل اجتماعی- زبانی رضایت بخش و یا به تعبیر دیگر، به منظور ایجاد هماهنگی مناسب بین حقوق مربوط چنین جمعیت‌ها و گروه‌های زبانی و افراد متعلق بدانها، عوامل مختلفی - علاوه بر سوابق تاریخی مربوط به آنها در سرزمین‌ها و مطالبات آنها که به روش‌های دموکراتیک بیان شده‌اند- باید در نظر گرفته شوند. این چنین عواملی شامل ماهیت اجباری مهاجرت‌ها، که منجر به همزیستی جمعیت‌ها و گروه‌های مختلف می‌شود و همچنین درجه آسیب‌پذیری فرهنگی، اجتماعی-اقتصادی و سیاسی آنها می‌گردد.

ماده ۳

این اعلامیه حقوق زیر را به عنوان حقوق شخصی غیرقابل سلبی که در هرگونه شرایط امکان برخورداری از آنها وجود دارد، قبول می‌نماید:

- حق به رسمیت شناخته شدن شخص به عنوان عضوی از یک جمعیت زبانی؛
- حق شخص برای استفاده از زبان خود در مکان‌های خصوصی و عمومی؛
- حق شخص برای استفاده از نام خود؛
- حق شخص برای ایجاد مناسبات و پیوند با دیگر اعضای جمعیت زبانی مبدأ خود؛
- حق شخص برای حفظ و گسترش فرهنگ خود؛

- و همه حقوق دیگر مربوط به زبان که در «عهدنامه بین‌المللی حقوق سیاسی و مدنی ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶» و «عهدنامه بین‌المللی درباره حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» به همان تاریخ به رسمیت شناخته شده‌اند.

این بیانیه اعلام می‌دارد که حقوق جمعی گروه‌های زبانی، علاوه بر حقوق فوق‌الذکر که تک‌تک افراد عضو گروه‌های زبانی از آنها برخوردارند، در تطابق با شرایط تشریح شده در بند ۲-۲ شامل موارد زیر است:

- حق گروه‌های زبانی برای آموختن زبان و فرهنگ‌شان؛
- حق گروه‌های زبانی برای دستیابی به خدمات فرهنگی؛
- حق گروه‌های زبانی برای حضور برابر زبان و فرهنگ‌های‌شان در رسانه‌های ارتباطی؛
- حق گروه‌های زبانی در دریافت توجه و اعتنای نهادهای حکومتی و در روابط اجتماعی-اقتصادی تهیه شده به زبان خود.

حقوق فوق‌الذکر [مربوط به] اشخاص و گروه‌های زبانی، به هیچ طریقی نمی‌بایست مانع برقراری مناسبات متقابل بین این‌گونه اشخاص و گروه‌های زبانی، با جمعیت زبانی مهمان‌پذیر یا ادغام‌شان در آن جمعیت گردد. همچنین این حقوق نباید به محدود نمودن حقوق جمعیت مهمان‌پذیر و یا اعضای آن در کاربرد زبان خود جمعیت در سراسر فضای سرزمینی آن زبان منجر شود.

ماده ۴

این اعلامیه بیان می‌دارد اشخاصی که به سرزمین جمعیت زبانی

دیگری رفته، در آنجا ساکن می‌شوند، حق دارند و موظفانند نسبت به این جمعیت (مهمان‌پذیر) رفتاری همگرایانه از خود نشان دهند. آنچه از این بیان استنباط می‌شود، تلاشی اضافی است از سوی این‌گونه اشخاص برای انس یافتن با اعضای جمعیت مهمان‌پذیر؛ به نحوی که در ضمن حفظ خصوصیات فرهنگی اصلی خویش، در مراجع، ارزش‌ها و گونه‌های رفتاری جامعه‌ای که در آن سکنی گزیده‌اند سهیم شوند. این امر آنها را قادر خواهد ساخت که به لحاظ اجتماعی و بدون مواجه شدن با مشکلات، بیش از آنچه اعضای جمعیت مهمان‌پذیر با آن مواجه‌اند، به صورت کارآ عمل نمایند.

همچنین، این اعلامیه بیان می‌کند که یکسان‌سازی یا آسیمیلاسیون (تعبیری به مفهوم اخذ فرهنگ جامعه مهمان‌پذیر به شکلی که خصوصیات فرهنگی اصلی، با مراجع، ارزش‌ها و گونه‌های رفتاری جامعه مهمان‌پذیر جایگزین گردند) به هیچ‌وجه نباید تحمیلی یا جبری باشد و تنها می‌تواند محصول انتخابی تماماً آزادانه باشد.

ماده ۵

این اعلامیه بر این اساس استوار است که حقوق تمامی جمعیت‌های زبانی، مساوی و مستقل از موقعیت این زبان‌ها به عنوان زبان رسمی، محلی و یا اقلیتی بودن است. در این اعلامیه، تعبیراتی مانند محلی و یا اقلیتی به کار برده نشده‌اند؛ زیرا هرچند در بعضی موارد مشخص، شناسایی زبان‌ها به عنوان اقلیتی و یا محلی می‌تواند احقاق برخی از حقوق معین را تسهیل نماید، با این‌همه این امر و دیگر تعابیر جرح و تعدیل‌کننده، غالباً برای اعمال محدودیت بر حقوق جمعیت‌های زبانی به کار برده می‌شوند.

ماده ۶

این اعلامیه اعلام می‌کند که نمی‌توان تنها بر این مبنا که یک زبان، زبان رسمی دولت است یا به طور سنتی برای مقاصد اداری یا برخی از فعالیت‌های فرهنگی مشخص در یک سرزمین به کار رفته است، آن را «زبان خاص سرزمین» به شمار آورد.

عنوان اول: اصول عمومی

ماده ۷

همهٔ زبان‌ها بیان هویتی جمعی و راهی مجزا برای درک و توصیف واقعیت‌اند و بنابراین بایستی از همهٔ شرایط لازم برای گسترش و پیشرفت‌شان - در همه نوع فعالیت و کارکرد - برخوردار باشند. همهٔ زبان‌ها محصول آفرینش جمعی بوده و به عنوان ابزار همبستگی، تعیین هویت، ارتباط و افادهٔ خلاق برای استفادهٔ فردی در درون یک جمعیت، در دسترس همگان قرار دارند.

ماده ۸

همهٔ جمعیت‌های زبانی از حق سازماندهی و مدیریت منابع خویش، برای تضمین نمودن کاربرد زبان‌هایشان در همهٔ فعالیت‌ها در درون جامعه برخوردارند.

همهٔ جمعیت‌های زبانی محق‌اند بر هرگونه وسایل لازم ممکن برای تضمین نمودن انتقال و پیوستگی زمانی زبان خود دسترسی داشته باشند.

ماده ۹

همه جمعیت‌های زبانی حق دارند سیستم زبانی خود را بدون مداخلات اجباری یا القایی، تنظیم و استانداردیزه نموده و حفظ، توسعه و ارتقاء دهند.

ماده ۱۰

همه جمعیت‌های زبانی دارای حقوق برابرند. این اعلامیه تبعیض علیه جمعیت‌های زبانی را غیرقابل قبول می‌داند، فارغ از آنکه این تبعیض بر مبنای درجه حاکمیت سیاسی مستقل جمعیت زبانی، موقعیت تعریف شده آن جمعیت‌ها از لحاظ اجتماعی و اقتصادی یا دیگر لحاظ‌ها، درجه استانداردیزه شدن، مدرنیزاسیون و یا به‌روزشدگی زبان‌هایشان و یا هر معیار دیگری اعمال شود. همه گام‌های ضروری برای تحقق اصل برابری و به جا آوردن مؤثر آن می‌بایست برداشته شوند.

ماده ۱۱

همه جمعیت‌های زبانی از حق دستیابی و استفاده از همه وسایل ترجمه به دیگر زبان‌ها یا ترجمه از دیگر زبان‌ها، که برای تضمین اعمال و برخورداری از حقوق ذکر شده در این اعلامیه ضروری باشند، برخوردارند.

ماده ۱۲

هر کس حق دارد کلیه فعالیت‌های خود را در محیط‌های عمومی به زبان خویش به جا آورد؛ به شرط آنکه آن زبان، «زبان خاص سرزمینی»

محلی باشد که وی در آن ساکن است.
هر کس حق دارد زبان خود را در محیط‌های شخصی و خانوادگی به کار برد.

ماده ۱۳

- ۱- هر کس حق دارد زبان خاص سرزمینی (زبان نیاخاکی) خود را که در آن زندگی می کند بیاموزد.
- ۲- هر کس حق دارد که چند زبانه شود و بر اساس تضمیناتی که در این اعلامیه برای کاربرد عمومی زبان خاص سرزمینی (زبان نیاخاکی) تثبیت شده‌اند، و بدون هیچ‌گونه پيشداوری، مناسب‌ترین زبانی را که موجب پیشرفت شخصی یا تحرک اجتماعی وی می‌گردد، آموخته و به کار برد.

ماده ۱۴

تدابیر این اعلامیه نمی‌توانند به طرزی تفسیر شوند یا به کار روند که به هنجارها یا رویه‌های عملی ناشی از موقعیت داخلی یا بین‌المللی یک زبان - که برای کاربرد آن زبان در سرزمین خود مناسب‌تر - زیان برسانند.

عنوان دوم: رژیم جامع زبانی

بخش اول: ادارات دولتی و نهادهای رسمی

ماده ۱۵

همهٔ جمعیت‌های زبانی حق دارند که در سرزمین - قلمرو خود به طور

رسمی به کار برده شوند.

همه جمعیت‌های زبانی از این حق برخوردارند که تمام اسناد اداری، مدارک شخصی و دولتی و قیدیات محضرهای عمومی ثبت شده به زبان خاص سرزمین‌شان (زبان نیاخاکی‌شان)، معتبر و قابل اجرا شناخته شوند و هیچ فرد و مقامی نمی‌تواند تظاهر به نادیده گرفتن و بی‌خبری از این زبان بنماید.

ماده ۱۶

همه اعضای یک جمعیت زبانی حق دارند که با مقامات دولتی به زبان خویش ارتباط برقرار کرده و اعتنای متقابل در زبان خود را از آنها دریافت کنند. این حق همچنین بخش‌های مرکزی، سرزمینی، محلی و تقسیمات فرامنطقه‌ای را، شامل سرزمینی که زبان مورد نظر زبان خاص نیاخاکی آن است، فرا می‌گیرد.

ماده ۱۷

همه جمعیت‌های زبانی از این حق برخوردارند که به همه اسناد و مدارک رسمی که به نحوی مربوط به سرزمین نیاخاکی یک زبان و تهیه شده در زبان خودشان است، دسترسی داشته و آنها را کسب نمایند؛ چه این چنین مدارک چاپی، قابل خواندن با ماشین یا در هر فرم دیگری بوده باشد. فرم‌ها و اسناد اداری استاندارد، چه در شکل چاپی و چه در شکل قابل خواندن توسط ماشین‌ها یا به هر فرم دیگر، باید به همه زبان‌ها تهیه شده در محل‌های قابل دسترسی برای عموم و استفاده آنها قرار گیرند. این خدمت باید توسط مقامات دولتی به شکلی انجام پذیرد که همه سرزمین‌هایی را که

برای یک زبان سرزمین خاص زبانی (نیاخاکی) شمرده می‌شوند، تحت پوشش قرار دهد.

ماده ۱۸

- ۱- همه جمعیت‌های زبانی حق دارند قوانین و دیگر ملاحظات قانونی که به نحوی به آنها مربوط می‌شود، به زبان خاص سرزمینی‌شان (زبان نیاخاکی‌شان) تهیه و منتشر کنند.
- ۲- مقامات دولتی که در حوزه حاکمیت خود دارای بیش از یک زبان خاص سرزمینی (زبان نیاخاکی) تاریخی هستند، باید همه قوانین و مقررات دیگر قانونی و حقوقی دارای ماهیت عمومی را به تک‌تک این زبان‌ها تهیه و منتشر سازند؛ فارغ از اینکه متکلمان به هریک از این زبان‌ها قادر به فهم زبان‌های دیگر باشند یا نه.

ماده ۱۹

زبان رسمی همه مجالس نمایندگی، باید زبان(های) به طور تاریخی رایج در سرزمین‌هایی باشد که نمایندگان، نمایندگی آن را بر عهده دارند. این حق همچنین شامل زبان‌های جمعیت‌های زبانی سکنا گزیده در مناطق جغرافیایی پراکنده که به آنها در بند ۱ پاراگراف چهار اشاره گردید نیز می‌شود.

ماده ۲۰

هرکس حق دارد زبانی را که به طور تاریخی در یک سرزمین به آن تکلم می‌شود - هم به شکل شفاهی و هم به شکل نوشتاری - در محاکم و

دادگاه‌های قضایی واقع در آن سرزمین به کار برد. محاکم قضایی باید در امور داخلی خود، زبان خاص سرزمین (زبان نیاخاکی) را به کار برند و اگر بنا به سیستم حقوقی فعلاً موجود در کشور، ضرورتی به ادامه جریان محاکمات در محلی دیگر باشد، می‌باید به کاربرد زبان اصلی در محل جدید همچنان ادامه داده شود.

هر کس حق دارد در تمام موارد، به زبانی که آن را درک می‌کند و قادر به تکلم به آن است محاکمه شود؛ همچنین حق دارد که از خدمت مترجمی رایگان بهره‌مند شود.

ماده ۲۱

همه جمعیت‌های زبانی حق ثبت و بایگانی مدارک و اسناد به زبان سرزمینی خود (زبان نیاخاکی) توسط محضرهای عمومی را دارا هستند.

ماده ۲۲

همه جمعیت‌های زبانی حق دارند که مدارک تأیید شده آنها توسط ثبت اسناد، محضرهای عمومی یا دیگر مأموران صلاحیت‌دار دولتی، به زبان خاص سرزمین (زبان نیاخاکی) محل خدمت مأموران دولتی یا محضرهای عمومی تهیه و تنظیم شوند.

بخش دوم: تحصیل

ماده ۲۳

۳- آموزش و تحصیل می‌بایست در سرزمینی که در آن عرضه می‌شود،

- به تشویق افادۀ فرهنگی خود از سوی جمعیت زبانی کمک نماید.
- ۴- آموزش و تحصیل بایستی در سرزمینی که عرضه می‌شود، به حفظ و توسعه زبانی که یک جمعیت زبانی به آن سخن می‌گوید یاری رساند.
- ۵- آموزش و تحصیل همواره بایستی در خدمت تکثر و تنوع زبانی و فرهنگی و روابط آهنگ‌دار بین جمعیت‌های زبانی گوناگون در سراسر جهان باشد.
- ۶- در بستر اصول پیش گفته، هر کس حق دارد که هر زبانی را بیاموزد.

مادۀ ۲۴

همۀ جمعیت‌های زبانی حق دارند درباره گسترۀ حضور زبان‌شان، به عنوان زبان رابط و به عنوان زبان مورد مطالعه، در تمام سطوح تحصیلی در سرزمین خود (پیش دبستانی، ابتدایی، متوسطه، حرفه‌ای و فنی، دانشگاهی و آموزش بزرگسالان) تصمیم بگیرند.

مادۀ ۲۵

همۀ جمعیت‌های زبانی باید از حق دستیابی و کاربرد همۀ منابع انسانی و مادی لازم برای تضمین نمودن حضور زبانشان در همۀ سطوح تحصیلی در نیاخاک خود، از قبیل آموزگاران ورزیده، روش‌های آموزشی مناسب، کتب و متون درسی، منابع مالی، تجهیزات و ساختمان‌ها، تکنولوژی‌های سنتی و مدرن، در وسعتی که خواهان آن هستند، برخوردار باشند.

مادۀ ۲۶

همۀ جمعیت‌های زبانی محق‌اند از تحصیلی که اعضای آن جامعه را

قادر به تسلط کامل در کاربرد زبانشان سازد، شامل توانایی‌های مختلف مربوط به همه محیط‌های روزمره کاربرد زبان، همچنین گسترده‌ترین تسلط ممکن به هر زبان دیگری که خواهان یادگیری آن باشند، برخوردار شوند.

ماده ۲۷

همه جمعیت‌های زبانی حق دارند از تحصیلی برخوردار شوند که اعضای آن جمعیت را قادر به کسب دانش به زبانی می‌کند که مربوط به سنن فرهنگی‌شان باشد؛ مانند زبان‌های ادبی یا زبان‌های مقدس که سابقاً زبان‌های معمول آن جمعیت بوده‌اند.

ماده ۲۸

همه جمعیت‌های زبانی حق دارند از تحصیلی که اعضای آن جمعیت را به دستیابی به آگاهی همه‌جانبه درباره میراث فرهنگی خود (تاریخ، جغرافیا، ادبیات، و دیگر نمودهای فرهنگی‌شان) قادر سازد برخوردار شوند. همچنین محققان که از گسترده‌ترین آگاهی ممکن درباره هر فرهنگ دیگری که خواهان دانستن آن باشند بهره‌مند شوند.

ماده ۲۹

هر کس محق است از تحصیل و آموزش به زبان خاص سرزمین خود که در آنجا ساکن است (زبان نیاخاکی) برخوردار شود. این حق، حق کسب دانش گفتاری و نوشتاری زبانی دیگر را که شخص ممکن است به عنوان ابزار ارتباط با دیگر جمعیت‌های زبانی به کار برد، نفی و سلب نمی‌کند.

ماده ۳۰

زبان و فرهنگ همهٔ جمعیت‌های زبانی بایستی موضوع مطالعه و تحقیقات علمی در سطح دانشگاهی قرار گیرد.

بخش سوم: نام‌های شخصی

ماده ۳۱

همهٔ جمعیت‌های زبانی حق دارند سیستم نام‌های شخصی خویش را در همهٔ محیط‌ها و در همهٔ مناسبت‌ها حفظ نموده و آنها را به کار برند.

ماده ۳۲

همهٔ جمعیت‌های زبانی حق دارند نام‌های محل و مکان به زبان خاص سرزمینی خود را (زبان نیاخاکی)، هم به صورت شفاهی و هم به صورت کتبی، در محیط‌های خصوصی، عمومی و رسمی به کار برند.

همهٔ جمعیت‌های زبانی حق دارند نام‌های بومی محل‌ها و مکان‌ها را تثبیت و حفظ نموده در آنها اصلاحاتی اعمال نمایند؛ همچنین نام‌های مکان‌ها را نمی‌توان به طور کیفی موقوف و منسوخ نمود یا تحریف و جرح و تعدیل کرد؛ ضمن آن که نمی‌توان این گونه نام‌ها را پس از تغییرات سیاسی یا هرگونه دگرگونی حادثِ دیگر، تغییر داد.

ماده ۳۳

همهٔ جمعیت‌های زبانی حق دارند جمعیت خود را به همان نامی که در

زبان خودشان به کار می‌برند بنامند. هرگونه ترجمه به زبان‌های دیگر باید از نام‌گذاری‌های تحقیرآمیز و ابهام‌انگیز اجتناب نماید.

ماده ۳۴

هر کس حق دارد نام خود را در همه محیط‌ها به زبان خویش به کار برد؛ همچنین حق دارد که نامش - اگر لزومی به بکار بردن سیستم نوشتاری متفاوت با زبان وی وجود داشته باشد- با لحاظ دقیق‌ترین آوانگاری ممکن ثبت گردد.

بخش چهارم: رسانه‌های ارتباطی و تکنولوژی‌های جدید

ماده ۳۵

همه جمعیت‌های زبانی از این حق برخوردارند که درباره درجه حضور زبان‌شان در رسانه‌های ارتباطی در سرزمین خود (نیاخاک خود)، بدون در نظر گرفتن متد پخش یا انتقال تولیدات آنها تصمیم بگیرند؛ چه این رسانه‌ها محلی یا سنتی باشند، چه رسانه‌های دارای شمول گسترده‌تر و چه رسانه‌هایی که از تکنولوژی‌های پیشرفته‌تر استفاده می‌کنند.

ماده ۳۶

همه جمعیت‌های زبانی حق دارند که به همه منابع مادی و انسانی لازم برای تضمین نمودن درجه مطلوبی از حضور زبان خویش و به درجه مطلوبی از افاده فرهنگی خویش در رسانه‌های ارتباطی در سرزمین خود، و به پرسنل

ورزیده، منابع مالی، ساختمان‌ها و تجهیزات، تکنولوژی‌های سنتی و مدرن دسترسی داشته باشند.

ماده ۳۷

همه جمعیت‌های زبانی حق دارند که از طریق رسانه‌های ارتباطی، آگاهی کاملی درباره میراث فرهنگی خویش (تاریخ، جغرافیا، ادبیات و دیگر نموده‌های فرهنگ‌شان)، همچنین حداکثر اطلاعات ممکن درباره هر فرهنگ دیگری را که اعضای آن جمعیت خواستار دانستن آن باشند دریافت نمایند.

ماده ۳۸

زبان‌ها و فرهنگ‌های همه جمعیت‌های زبانی در سراسر جهان، باید در رسانه‌های ارتباطی از تعامل و برخوردی برابر و غیرتبعیض‌آمیز بهره‌مند شوند.

ماده ۳۹

جمعیت‌های توصیف شده در ماده ۱، پاراگراف ۳ و ۴ این اعلامیه و گروه‌های ذکر شده در پاراگراف ۵ همان ماده، از حق برابر تمثیل زبان‌شان در رسانه‌های ارتباطی سرزمینی که در آن ساکن‌اند، یا به آنجا مهاجرت می‌نمایند برخوردارند. این حق باید در هماهنگی با حقوق دیگر گروه‌ها و جمعیت‌های زبانی ساکن در آن سرزمین اعمال گردد.

ماده ۴۰

در عرصه تکنولوژی اطلاعاتی، همه جمعیت‌های زبانی حق دارند به

تجهیزات تطبیق داده شده با سیستم زبانی‌شان و به ابزار و محصولات تهیه شده در زبان خودشان دسترسی داشته باشند؛ به نحوی که بتوانند از همه امکانات و پتانسیل‌های ممکن توسط چنین تکنولوژی‌هایی برای افاده خود، برای تحصیل، در ارتباطات، انتشارات، ترجمه و فرآیندهای اطلاعاتی و پخش و کلاً تبلیغ فرهنگ‌شان حداکثر بهره‌برداری را بنمایند.

بخش پنجم: فرهنگ

ماده ۴۱

همه جمعیت‌های زبانی حق دارند زبان خویش را در همه فرم‌های افاده فرهنگی به کار برده، آن را حفظ نموده و توسعه دهند.

همه جمعیت‌های زبانی باید بتوانند حق مذکور را تمام و کمال اعمال نمایند، بی‌آنکه محیط آن جمعیت به اشغال سلطه‌گرایانه فرهنگی بیگانه معروض شود.

ماده ۴۲

همه جمعیت‌های زبانی از حق رشد و توسعه تمام و کامل در داخل محیط فرهنگی خود برخوردارند.

ماده ۴۳

همه جمعیت‌های زبانی از حق دستیابی به آثار آفریده شده به زبان خود برخوردارند.

ماده ۴۴

همهٔ جمعیت‌های زبانی محق‌اند به برنامه‌های بین فرهنگی‌ها، از طریق پخش اطلاعات کافی، دسترسی داشته باشند. همچنین حق دارند از فعالیت‌هایی مانند آموزش زبان‌شان به خارجی‌ان، ترجمه، دوبلاژ، پست سنکرونیزاسیون و زیرنویسی حمایت نمایند.

ماده ۴۵

همهٔ جمعیت‌های زبانی از این حق برخوردارند که زبان خاص سرزمینی‌شان (زبان نیاخاکی‌شان) جایگاه ممتازی را در رویدادها و خدمات فرهنگی (کتابخانه‌ها، کلوب‌های ویدئویی، سینماها، تئاترها، موزه‌ها، آرشیوها، فرهنگ عامه، صنایع فرهنگی و همهٔ دیگر نموده‌های حیات فرهنگی) اشغال نماید.

ماده ۴۶

همهٔ جمعیت‌های زبانی حق دارند که میراث زبانی و فرهنگی خویش، شامل نموده‌های مادی آن مانند مجموعه‌های اسناد، آثار هنری و معماری، ابنیهٔ تاریخی و متون نوشته شده به زبان خود را محافظت نمایند.

بخش ششم: محیط اجتماعی-اقتصادی

ماده ۴۷

همهٔ جمعیت‌های زبانی حق دارند کاربرد زبان خویش را در همهٔ

فعالیت‌های اجتماعی-اقتصادی در سرزمین‌های خود نهاده‌ینه نمایند. همه اعضای جمعیت‌های زبانی محق‌اند برای اجرای فعالیت‌های حرفه‌ای خود، به همه وسایط ضروری تهیه شده به زبان‌شان، مانند اسناد و کارهای مرجع، دستورالعمل‌ها، فرم‌ها و تجهیزات رایانه‌ای، ابزار و تولیدات دسترسی داشته باشند.

استفاده از زبان‌های دیگر در این محیط، تنها در صورتی می‌تواند مورد احتیاج باشد که طبیعت فعالیت حرفه‌ای نیاز به آن را موجه سازد. در هر حال، در هیچ شرایطی، زبان تازه واردتر نمی‌تواند موقعیت زبان نیاخاکی را تنزل داده یا جانشین استفاده از آن گردد.

ماده ۴۸

۱- در درون سرزمین جمعیت زبانی خویش، هر کس حق دارد که زبان خود را با اعتبار قانونی کامل در همه معاملات اقتصادی از هر جنس (مانند خرید و فروش کالاها و خدمات، بانکداری، بیمه، قراردادهای شغلی و غیره) به کار برد.

۲- هیچ ماده‌ای از این‌گونه مقررات و عقده‌های خصوصی نمی‌تواند کاربرد زبان خاص سرزمین (زبان نیاخاکی) را محدود و یا ممنوع سازد.

۳- در داخل سرزمین یک جمعیت زبانی، هر کس محق شمرده می‌شود که به همه اسناد لازم برای انجام عملیات فوق‌الذکر تهیه شده به زبان خویش دسترسی داشته باشد. این چنین اسنادی شامل فرم‌ها، چک‌ها، قراردادهای، رسیدها، صورت حساب‌ها، سفارش نامه‌ها، دریافت نامه‌ها و غیره می‌شود.

ماده ۴۹

در داخل سرزمین هر جمعیت زبانی، هر شخص حق دارد زبان خویش را در انواع سازمان‌های اجتماعی-اقتصادی مانند تشکیلات اتحادیه‌ای و سندیکاها، کارگری، انجمن‌های حرفه‌ای، کارفرمایان، اصناف و بازرگانی به کار برد.

ماده ۵۰

همه جمعیت‌های زبانی حق دارند که زبان‌شان از جایگاهی ممتاز در تبلیغات، آگهی‌ها، تابلوها، علایم و نشانگاه‌های بیرونی و به عنوان یک کل در چهره کشور برخوردار باشد.

در داخل سرزمین جمعیت زبانی، هر کس حق دارد به اطلاعات تمام و کامل شفاهی و نوشتاری تهیه شده به زبان خود درباره کالاها و خدمات عرضه شده توسط مؤسسات بازرگانی، از جمله به نحوه استفاده، اتیکت‌ها، لیست‌های مواد سازنده، تبلیغات و آگهی‌ها، ضمانت نامه‌ها و غیره دستیابی داشته باشد.

همه علایم و نشانه‌های عمومی که بر سلامتی اشخاص تأثیرگذارند، به قید آنکه پست‌تر از نشانه‌های مربوط به زبان‌های دیگر نباشند، باید حداقل به زبان خاص سرزمین (زبان نیاخاکی) تهیه شوند.

ماده ۵۱

همه کس حق دارد زبان خاص سرزمین خود را در ارتباط با شرکت‌ها و مؤسسات بازرگانی و نهادهای خصوصی به کار برد و به همان زبان پاسخ یا خدمت دریافت دارد.

هر کس حق دارد به عنوان یک مشتری، مصرف‌کننده، خریدار یا استفاده‌کننده، از مؤسسات عمومی، اطلاعات شفاهی و نوشتاری تهیه شده به زبان خاص سرزمین خود را (زبان نیاخاکی) دریافت دارد.

ماده ۵۲

هر کس حق دارد تمام فعالیت‌های حرفه‌ای خویش را به زبان خاص سرزمین خود (زبان نیاخاکی) به انجام رساند، مگر آنکه طبیعت شغلش کاربرد زبان‌های دیگری را الزامی سازد؛ مانند معلمان زبان‌های خارجی، مترجمان و یا راهنمایان توریستی.

ملاحظات اضافی

نخست

مقامات دولتی می‌باید تمام گام‌های لازم برای تحقق و جاری شدن حقوق مندرج در این اعلامیه را در محدوده حوزه صلاحیت‌های خویش بردارند. به طور مشخص‌تر، برای تشویق درباره تحقق حقوق زبانی جمعیت‌هایی که آشکارا از جنبه منابع مالی در مضیقه‌اند، می‌بایست منابع مالی بین‌المللی تدارک دیده شوند. بنابراین، مقامات دولتی می‌بایست حمایت لازم برای استانداردیزه شدن، ترجمه، آموخته شدن و استفاده از زبان‌های جمعیت‌های گوناگون تحت اداره خود را فراهم نمایند.

دوم

مقامات عمومی باید مطلع شدن نهادهای رسمی، سازمان‌ها و اشخاص

مرتبط را با حقوق و وظایف مربوط ناشی از این اعلامیه، تضمین و تأمین نمایند.

سوم

مقامات عمومی باید در پرتو سیستم قانون‌گذاری موجود، مجازات‌هایی قابل اجرا برای هرگونه اخلاف در حقوق زبانی تشریح شده در این بیانیه برپادارند.

ملاحظات نهایی

نخست

این اعلامیه بنیان‌گذاری «شورای زبان‌ها» در بنیه سازمان ملل متحد را توصیه می‌نماید. مجمع عمومی سازمان ملل متحد عهده‌دار برپاساختن چنین شورایی، تعریف وظایف آن و انتساب اعضای شورا، و همچنین عهده‌دار ایجاد نهادی در قوانین بین‌المللی برای حفاظت از جمعیت‌های زبانی در دستیابی و اعمال حقوق خویش خواهد بود که در این اعلامیه شناخته شده‌اند.

دوم

این اعلامیه تشکیل «کمیسیون جهانی حقوق زبانی» (نهادی غیر رسمی و مشاوره‌ای مرکب از نمایندگان سازمان‌های غیردولتی و دیگر تشکیلات فعال در زمینه قوانین زبانی) را توصیه و تشویق می‌نماید.
بارسلون، ژوئن ۱۹۹۶ (ترجمه علی دده بیگلر)

پیوست ۲

پیوست شمارهٔ دو

بیانیهٔ حقوق افراد متعلق به اقلیت‌های ملی، نژادی، مذهبی و زبانی مصوب مجمع عمومی سازمان ملل متحد - طی قطعنامه شماره ۱۳۵/۴۷ مورخ ۱۸ دسامبر ۱۹۹۲

مجمع عمومی سازمان ملل متحد:

- با تأکید مجدد بر یکی از اهداف بیان شده در منشور سازمان ملل متحد، و پیشبرد و احترام به حقوق انسانی و آزادی‌های اساسی همهٔ افراد بشر بدون درنظر گرفتن تفاوت‌های نژادی، جنسی، زبانی و یا دینی آنان؛
- و با تأکید مجدد بر اعتقاد به حقوق اساسی انسان، به کرامت و ارزش ذاتی هرانسان، به حقوق برابر زن و مرد و حقوق ملل اعم از ملل کوچک و بزرگ؛
- با آرزوی پیشبرد و تحقق اصول مندرج در منشور سازمان ملل متحد و در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر، در کنوانسیون جلوگیری و مجازات اقدام برای نابودی نژادی، کنوانسیون بین‌المللی ستردن تمام انواع ستم‌های نژادی، کنوانسیون بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، کنوانسیون بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، اعلامیه امحای همه نوع عدم تحمل و ستم مبتنی بر اختلاف عقیده و مذهب، و کنوانسیون حقوق کودکان و همچنین دیگر راهکارهای مربوط

- بین‌المللی که در سطح جهانی یا منطقه‌ای یا بین هر یک از کشورهای عضو سازمان ملل متحد تصویب و منعقد شده است؛
- با توجه به مفاد ماده ۲۷ کنوانسیون بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مبنی بر حقوق افراد متعلق به اقلیت‌های قومی دینی و زبانی؛
- با ملاحظه اینکه تأمین و حفظ حقوق افراد متعلق به ملت‌ها و اقوام و ادیان، و زبان‌های اقلیت‌ها منجر به ثبات سیاسی و اجتماعی کشورهای که در آن به سر می‌برند می‌شود؛
- با توضیح این حقیقت که تأمین و حفظ مستمر حقوق افراد اقلیت‌های ملی، نژادی، مذهبی و زبانی یکی از شرایط لازم پیشرفت اجتماعی و به طور عام در چارچوب یک دموکراسی مبتنی بر حکومت قانون باعث تقویت مودت و همکاری ساکنان آن کشورهاست؛
- با توجه به نقش مهمی که سازمان ملل متحد در حفظ اقلیت‌ها بر عهده دارد؛
- با یادآوری کاری که در مجموعه سازمان ملل متحد به خصوص در کمیسیون حقوق بشر و کمیسیون جلوگیری از ستم به اقلیت‌ها و حفظ آنان و ضمیمه‌های الحاقی کنوانسیون‌های بین‌المللی حقوق بشر و دیگر ساز و کارهای مناسب اعلامیه جهانی حقوق بشر برای حفظ و پیشبرد حقوق افراد اقلیت‌های ملی، نژادی، مذهبی و زبانی باید انجام گیرد؛
- با تکیه بر کارهای مهمی که به وسیله حکومت‌ها و مؤسسات غیروابسته به حکومت‌ها برای حفظ اقلیت‌ها و پیشبرد و حفظ حقوق افراد متعلق به اقلیت‌های ملی، نژادی، مذهبی و زبانی باید انجام پذیرد؛

- با به رسمیت شناختن احتیاج افراد به اطمینان از کارایی تمهیدات پیشبرد حقوق بشر بین‌المللی دربارهٔ حقوق افراد اقلیت‌های ملی، نژادی، مذهبی و زبانی؛ این بیانیه دربارهٔ حقوق افراد اقلیت‌های ملی یا نژادی دینی و زبانی اعلام می‌دارد:

مادهٔ ۱

- ۱- ملل عضو موجودیت و هویت اقلیت‌های ملی، قومی، فرهنگی، مذهبی و زبانی را در محدودهٔ مرزهای این اقلیت‌ها حفظ و شرایط حمایت از حفظ هویت آنان را فراهم خواهند نمود.
- ۲- ملل متبوع کلیهٔ تمهیدات لازم قانونی و تصمیمات ضروری را در جهت نیل به این هدف اتخاذ خواهند کرد.

مادهٔ ۲

- ۱- افراد متعلق به اقلیت‌های ملی، قومی، مذهبی و زبانی (که از این پس اقلیت‌ها خوانده می‌شوند) در حوزهٔ شخصی و اجتماعی حق دارند آزادانه بدون هیچ نوع اعمال تبعیض یا مزاحمت از فرهنگ خود برخوردار شده، مذهب خود را علناً ابراز داشته، مراسم آن را انجام دهند و زبان خود را به کار گیرند.
- ۲- افراد متعلق به اقلیت‌ها حق دارند به‌گونه‌ای مؤثر در حوزه‌های فرهنگی، مذهبی، اقتصادی و اجتماعی فعال بوده و در زندگانی عمومی شرکت جویند.
- ۳- افراد متعلق به اقلیت‌ها حق دارند به طور مؤثر در تصمیمات ملی

شرکت داشته، در سطح محلی در اقلیتی که به آن تعلق دارند یا در محلی که در آن زندگی می‌کنند، در تصمیمات (تا آنجایی که با قوانین ملی در تضاد نباشد) شرکت کنند.

۴- افراد متعلق به اقلیت‌ها حق دارند انجمن‌های مخصوص به خود را ایجاد و راه‌اندازی نمایند.

۵- افراد متعلق به اقلیت‌ها حق دارند بدون هیچ تبعیض و اجحافی تماس‌های آزادانه و صلح‌آمیز خود را با اعضای دیگر گروه خود و با افراد دیگری که به اقلیت آنان تعلق دارند، برقرار نموده و ادامه دهند. همچنین با اتباع ملل هم‌مرز که با آنان قرابت ملی، قومی، مذهبی و یا زبانی دارند تماس داشته باشند.

ماده ۳

۱- افراد متعلق به اقلیت‌ها منفرداً یا با دیگر افراد گروه به حالت اجتماع می‌توانند بدون هیچ‌گونه اعمال تبعیض و اجحاف کلیه حقوق خود را از جمله آنچه که در این بیانیه اعلام شده است اعمال نمایند.

۲- اعمال و یا عدم اعمال حقوق اعلام شده در این بیانیه دارای هیچ نتیجه منفی برای افراد متعلق به اقلیت‌ها نمی‌باشد.

ماده ۴

۱- ملل متبوع هر جا که ضروری باشد کلیه اقدامات لازم را برای اطمینان افراد متعلق به اقلیت‌ها در تأمین مؤثر حقوق انسانی و آزادی‌های اساسی آنان و برابری در مقابل قانون بدون هیچ‌گونه اجحاف و تبعیض

اعمال خواهند داشت.

۲- ملل متبوع اقدامات لازم را برای خلق شرایط مناسب در مورد افراد متعلق به اقلیت‌ها در جهت ابراز ویژگی‌های آنان و ترویج فرهنگ زبان، مذهب، سنن و لباس‌های آنان اعمال خواهند داشت؛ مگر آنجا که انجام آن مورد خاص با قوانین ملی یا استانداردهای بین‌المللی مغایرت داشته باشد

۳- در صورت امکان، ملل متبوع باید اقدامات لازم را برای افراد متعلق به اقلیت‌ها جهت استفاده از فرصت‌های مناسب برای یادگیری زبان مادری ویا دریافت قوانین و مقررات به زبان مادری ایجاد نمایند.

۴- در صورت امکان، ملل متبوع تمهیدات لازم را در زمینه تحصیل به زبان مادری و تشویق در کسب معلومات تاریخی، سنت‌ها، زبان و فرهنگی که در درون مرزهای آن اقلیت‌ها وجود دارد، اعمال خواهند نمود.

۵- ملل متبوع باید اقدامات لازم را برای شرکت کامل افراد متعلق به اقلیت‌ها در توسعه اقتصادی و پیشرفت ملی در کشورشان بنمایند.

ماده ۵

۱- سیاست‌ها و برنامه‌های ملی باید در جهت تحقق بخشیدن به منافع مشروع اشخاص متعلق به اقلیت‌ها برنامه‌ریزی و تعبیه شوند.

۲- برنامه‌های تعاون و همکاری بین ایالات باید در تحقق بخشیدن به منافع مشروع افراد متعلق به اقلیت‌ها برنامه‌ریزی و تعبیه شوند.

ماده ۶

ایالات در مسائل مربوط به افراد متعلق به اقلیت‌ها با در نظر گرفتن دیگر مسائل باید در زمینه تبادل اطلاعات و تجارب برای تشویق متقابل و کسب تفاهم و اطمینان در بین آنان کوشا باشند.

ماده ۷

ملل متبوع باید در جهت تحقق حقوق مشروحه در این اعلامیه برای اقلیت‌ها کوشا باشند.

ماده ۸

۱- هیچ چیز در بیانیه حاضر نباید مانع تحقق تعهدات بین‌المللی ملل متبوع در رابطه با افراد متعلق به اقلیت‌ها باشد. خصوصاً ملل متبوع با اعتقاد کامل، تعهدات و الزاماتی را که در معاهدات و موافقت‌نامه‌های بین‌المللی پذیرفته‌اند انجام خواهند داد.

۲- تحقق عملی حقوق مندرج در این اعلامیه نباید مانع بهره‌وری افراد از حقوق مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر و آزادی‌های اساسی آنان شود.

۳- اقدامات انجام شده به‌وسیله ملل متبوع برای تحقق مؤثر برخورداری از حقوق اعلام شده در این بیانیه نباید در درجه نخست طوری تفسیر شود که در تخالف با اصل برابری افراد متخذ از اعلامیه جهانی حقوق بشر قرار گیرد.

۴- هیچ چیز در بیانیه حاضر نباید بنیان فعالیتی در مخالفت با اهداف و اصول سازمان ملل متحد قرار گیرد، علی‌الخصوص نباید حق ملل در

برابری در حاکمیت تمامیت ارضی و استقلال سیاسی ملل را
خداوند دار نماید.

ماده ۹

آژانس‌های تخصصی و ارگان‌های دیگر سازمان ملل متحد باید در تحقق
کامل حقوق و اصول مندرج در این بیانیه در حیطه صلاحیت‌های مربوطه
خودشان شرکت نمایند.

منبع: سایت دیدگاه

ترجمه: حسن شریعتمداری

پیوست ۳

پیوست شماره ۳

میثاق بین‌المللی محو هرگونه تبعیض نژادی (مصوب ۲۱ دسامبر ۱۹۶۵ مجمع عمومی)
(شماره / - ۲۱۰۶۵ قدرت اجرایی بنا بر ماده ۱۹، ۴ ژانویه ۱۹۶۹)

دولت‌های عضو این میثاق:

- با در نظر گرفتن منشور سازمان ملل مبنی بر شناسایی حیثیت ذاتی و حقوق برابر برای همه انسان‌ها، اعضاء دولت‌ها خود را متعهد می‌دانند با پیوستن به سازمان ملل جهت دستیابی و تحقق بخشیدن به اهداف آن و احترام و رعایت حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در سطح جهان و برای همه انسان‌ها، بدون در نظر گرفتن نژاد، جنس، زبان و دین، همکاری‌های لازم را به‌عمل آورند.
- با در نظر گرفتن منشور جهانی حقوق بشر مبنی بر اینکه تمام انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند و از نظر حیثیت و حقوق با هم برابر هستند و نیز همه حق برخورداری از تمام حقوق و آزادی‌های مندرج در منشور را بدون در نظر گرفتن هر نوع امتیاز ویژه‌ای مثل نژاد، رنگ یا منشا ملی دارند.
- با در نظر گرفتن اینکه همه انسان‌ها در مقابل قانون برابر هستند و حق دارند در مقابل هر نوع تبعیض و تحریک تبعیض‌آمیزی به‌طور برابر از حمایت قانونی برخوردار شوند.

- با در نظر گرفتن اینکه سازمان ملل متحد، منشور اعطاء استقلال به سرزمین‌های مستعمره و ملل، ۱۴ دسامبر ۱۹۶۰ (مصوبه مجمع عمومی ۱۵۱۴) (XV) را به‌طور جدی تصویب کرده است و در آن اعلام نموده که استعمار و تمام عوامل جداسازی و تبعیض‌آمیز صرف‌نظر از چگونگی تشکیل و مکان آن، می‌باید بدون قید و شرط و بی‌درنگ پایان پذیرد.
- با در نظر گرفتن منشور سازمان ملل متحد مبنی بر حذف فوری تمام اشکال تبعیض نژادی، ۲۰ نوامبر ۱۹۶۳ (مصوبه مجمع عمومی ۱۹۰۴ در سراسر جهان) و نیز ابراز ضرورت حفظ تفاهم و رعایت حیثیت فرد انسانی).
- با اعتقاد به اینکه نظریه برتری نژادی به‌طور علمی اشتباه است و آن چیزی جزء بی‌عدالتی اجتماعی نیست و اخلاقاً خطرناک و قابل محکوم کردن می‌باشد. بنابر این چه در نظریه و چه در عمل، هیچ توجیهی برای تبعیض نژادی وجود نخواهد داشت.
- - با تصدیق دوباره که تبعیض بین انسان‌ها، در زمینه نژاد، رنگ یا منشا قومی مانع دوستی و روابط صلح‌آمیز میان ملت‌ها می‌شود، آرامش و امنیت مردم را سلب می‌نماید و باعث جلوگیری از همزیستی انسان‌هایی می‌شود که می‌خواهند در یک سرزمین در کنار یکدیگر زندگی کنند.
- با اعتقاد به اینکه وجود تبعیض نژادی در منافات با آمال جامعه بشری است.

- با اعلام خطر مبنی بر اعمال تبعیض نژادی در بعضی از مناطق جهان و نیز اعمال سیاست‌های برتری نژادی، تبعیض نژادی و جداسازی و تفکیک نژادها از جانب بعضی دولت‌ها که موجب تنفر شده است.
- با تصمیم به اقدامات لازم جهت سرعت بخشیدن به حذف تبعیض نژادی در تمام اشکال آن و نیز اعلام مبارزه با نظریه نژادی و جلوگیری کردن از آن در جهت تحقق بخشیدن به تفاهم بین نژادها و ساختن یک جامعه بین‌المللی تهی از تمام اشکال تبعیض و جداسازی نژادی.
- با یادآوری به میثاق رفع تبعیض در استخدام و تبعیض شغلی که در سال ۱۹۵۸ به‌وسیله سازمان بین‌المللی کار به تصویب رسیده و نیز یادآوری به میثاق رفع تبعیض در آموزش که به‌وسیله سازمان‌های آموزشی، علمی و فرهنگی سازمان ملل متحد در تاریخ ۱۹۶۰ به تصویب رسیده است.
- با آرزو به اجرای اصولی که در منشور سازمان ملل متحد مبنی بر حذف تمام اشکال تبعیض نژادی بیان شده است و نیز حمایت از اقدامات عملی اخیر مبنی به پایان دادن به تبعیض نژادی، دولت‌های عضو این میثاق مواد زیر را پذیرفته‌اند:

قسمت اول

ماده یکم

- ۱- در این میثاق، واژه «تبعیض نژادی» به معنای هر گونه تبعیض، محرومیت، محدودیت و یا امتیازی بر مبنای نژاد، رنگ، اصل و ریشه

ملی یا قومی است که به‌منظور لغو کردن و یا آسیب رساندن به شناسایی، برخورداری و اجرای تساوی حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سایر زمینه‌های مربوط به زندگی عمومی تلقی می‌شود.

۲- تبعیض‌ها، محرومیت‌ها و محدودیت‌هایی که به‌وسیله دولت‌های عضو این میثاق ما بین شهروند و غیر شهروند (بیگانه) اعمال می‌شود، شامل (تعریف مذکور) نمی‌باشد.

۳- هیچ چیزی در این میثاق نباید به نحوی تفسیر گردد که در مقابل مقررات قانونی دولت‌های عضو مبنی بر اعطای تابعیت، ملیت و حق شهروند به مفهوم تبعیض در مقابل ملیت خاصی باشد.

۴- دولت‌های عضو، اقداماتی ویژه و سریع را به‌منظور حفاظت از گروه‌های نژادی، بومی و یا افراد خاصی که مستلزم حفاظت‌های ضروری در جهت برخورداری مساوی از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی هستند، به‌عمل خواهند آورد. این اقدامات ویژه به‌مثابه تبعیض نژادی محسوب نمی‌شوند؛ زیرا پس از رسیدن به این اهداف (برابری و رفع تبعیض نژادی) با همه به‌طور یکسان رفتار خواهد شد و حقوق ویژه‌ای برای گروه‌های بومی یا نژادی افراد به‌وجود نخواهد آمد.

مادهٔ دوم

۱- دولت‌های عضو تبعیض نژادی را محکوم می‌کنند و متعهد می‌شوند که با تمام وسایل و ابزارهای مناسب و بدون تأخیر، سیاست حذف تبعیض نژادی در تمام اشکال آن‌را اتخاذ نمایند و تفاهم را میان تمام

نژادها تحقق بخشند. بدین منظور:

الف) هر دولت عضوی متعهد می‌شود که در هیچ قانون یا رویه عملی تبعیض نژادی علیه افراد، گروه‌ها یا نهادها شرکت نکند و مطمئن شود که تمام مراجع و مسئولان نهادهای عمومی، ملی (داخلی) و منطقه‌ای طبق این تعهدات عمل نمایند.

ب) هر دولت عضوی متعهد می‌شود که هیچ‌گونه مسئولیتی را به وسیله افراد یا سازمان‌ها در دفاع از تبعیض نژادی برعهده نگیرد.

ج) هر دولت عضوی اقدامات مؤثری را در جهت تجدید نظر، اصلاح، لغو و فسخ سیاست‌های دولتی، ملی و منطقه‌ای که بر پایه تبعیض نژادی است، به‌عمل آورد.

د) هر دولت عضو باید با تمام ابزارهای مناسب مانند وضع قوانین، تبعیض نژادی را که به‌وسیله افراد، سازمان‌ها و گروه‌ها اعمال می‌شود، ممنوع نماید تا به این وضع خاتمه داده شود.

ه) هر دولت عضوی متعهد می‌گردد که سازمان‌های جمعی و چند نژادی و حرکت‌هایی که باعث از بین رفتن موانع نژادی بین انسان‌ها می‌شوند را تشویق نماید و در مقابل هر عملی را که به تقویت تقسیمات نژادی کمک می‌کند، خنثی نماید.

۲- دولت‌های عضو با پذیرفتن این تعهدات، اقداماتی واقعی و ویژه را در زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سایر زمینه‌ها در جهت برخورداری گروه‌های نژادی و افرادی که متعلق به این گروه‌ها هستند به‌عمل خواهند آورد. این اقدامات ویژه به‌مفهوم نابرابری و جدایی حقوق گروه‌های نژادی متفاوت نمی‌باشد؛ زیرا پس از رسیدن به این اهداف (برابری و رفع تبعیض) با همه به‌طور یکسان رفتار خواهد شد.

ماده سوم

دولت‌های عضو تبعیض و جداسازی نژادی را محکوم می‌کنند و متعهد می‌شوند که در قلمرو حکومتی خود از تمام عوامل به‌وجود آورنده آن جلوگیری کنند و آن عوامل را ممنوع و از ریشه ساقط نمایند.

ماده چهارم

دولت‌های عضو تمام سازمان‌هایی که نظرات و عقاید برتری نژادی گروه و یا قوم ویژه خود را تبلیغ می‌کنند و یا در جهت توجیه تبعیض نژادی برمی‌آیند و تخم نفرت و کینه می‌افکنند، در هر نوع و شکلی، محکوم می‌کنند و متعهد می‌شوند که اقدامات فوری و مثبتی در جهت از بین بردن تبعیض نژادی، انگیزها و تحریکات را به‌عمل آورند. دولت‌های عضو همچنین صریحاً اصول منشور جهانی حقوق بشر و حقوقی که در ماده ۵ این میثاق مقرر شده است را در موارد زیر اعمال خواهند کرد:

الف) برای کلیه تبلیغاتی که بر مبنای برتری نژادی، ایجاد نفرت، تحریک برای تبعیض نژادی و اعمال خشونت‌آمیز علیه هر نژاد یا گروهی از انسان‌ها که از رنگ و یا منشاء قومی دیگری هستند، اعلام جرم و مجازات نمایند. همچنین ارائه هر نوع کمک به فعالیت‌های نژادی که شامل کمک‌های مالی نیز می‌شود، طبق قانون جرم و قابل مجازات اعلام گردد.

ب) غیر قانونی اعلام کردن کلیه سازمان‌ها و شرکاء آنها که به فعالیت و تبلیغات منسجم تبعیض نژادی می‌پردازند و آن را در جامعه اشاعه

می‌دهند.

ج) عدم اشاعه و تحریکات تبعیض نژادی به‌وسیله مسئولان امور عمومی و نهادهای ملی (داخلی) و منطقه‌ای.

ماده پنجم

دولت‌های عضو با اجرا و رعایت موارد اساسی که در ماده ۲ این میثاق مقرر شده است، متعهد می‌شوند که تمام اشکال تبعیض نژادی را حذف و ممنوع گردانند و همچنین تضمین می‌کنند که افراد بدون در نظر گرفتن نژاد، رنگ، ملیت و منشاء قومی در مقابل قانون برابر هستند و به‌طور یکسان از حقوق زیر برخوردار می‌باشند:

الف) برخورداری از رفتاری برابر در مقابل دادگاه و دیگر ارگان‌های قضایی و اداری

ب) برخورداری از امنیت و حفاظت فردی از سوی دولت در مقابل خشونت و آسیب‌های جسمی، خواه به‌وسیله مقامات اداری دولت وارد شود و یا به‌وسیله گروه‌ها و نهادها

ج) برخورداری از حقوق سیاسی به‌ویژه حق شرکت در انتخابات و رای دادن و نامزد انتخاباتی شدن بر مبنای حق رای برابر و جامع، حق دخالت در امور دولتی و نیز شرکت در امور عمومی و دستیابی به خدمات عمومی در هر سطحی.

د) برخورداری از دیگر حقوق مدنی به‌ویژه:

۱- حق آزادانه رفت و آمد و اسکان در درون مرزهای دولت.

۲- حق ترک هر دولتی از جمله دولت خود و رفتن به دولتی دیگر.

- ۳- حق داشتن تابعیت.
 - ۴- حق ازدواج و انتخاب همسر.
 - ۵- حق مالکیت شخصی و همین‌طور مالکیت با دیگران.
 - ۶- حق وراثت.
 - ۷- حق آزادی اندیشه، وجدان و دین.
 - ۸- حق آزادی عقیده و بیان.
 - ۹- حق آزادی شرکت در مجامع و انجمن‌ها.
- ه) برخورداری از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به‌ویژه:
- ۱- برخورداری از کار، انتخاب آزاد شغل، داشتن شرایط مطلوب و عادلانه کار، حمایت در مقابل بیکاری، حق دستمزد برابر برای کار برابر و داشتن پاداش و حق الزحمه مطلوب و عادلانه.
 - ۲- حق تشکیل و پیوستن به اتحادیه‌های کارگری.
 - ۳- حق برخورداری از مسکن.
 - ۴- حق برخورداری از سلامت، بهداشت عمومی، امنیت و خدمات اجتماعی.
 - ۵- حق برخورداری از تحصیل و آموزش حرفه‌ای.
 - ۶- حق شرکت در فعالیت‌های فرهنگی به‌طور مساوی.
- و) حق ورود به هر مکان یا مرکز خدماتی که مورد استفاده عموم است، مانند: هتل، رستوران، کافه، تئاتر و پارک.

ماده ششم

دولت‌های عضو متعهد می‌شوند از افرادی که تحت قلمرو حکومتی آنها

قرار دارند، در مقابل اعمال تبعیض نژادی که مخالف مفاد این میثاق است و حقوق بشر و آزادی‌های اساسی آنها را نقض می‌کند، از طریق دادگاه‌های صلاحیت‌دار حمایت نمایند. همچنین حق غرامت مناسب و رضایت‌مندانده‌ای را که به‌خاطر خساراتی که در نتیجه تبعیض به آنها وارد شده است را از دادگاه صالحه درخواست نمایند.

ماده هفتم

دولت‌های عضو متعهد می‌شوند اقدامات مؤثر و فوری را در زمینه‌های آموزشی، علم، فرهنگ و اطلاعات به‌منظور مبارزه با تعصب که به تبعیض نژادی منجر می‌گردد و نیز در راه تحقق بخشیدن به تفاهم، مدارا، دوستی میان ملت‌ها و گروه‌های قومی و نژادی و همچنین تلاش در جهت تبلیغ و اشاعه اهداف و اصول قراردادی سازمان ملل متحد و منشور جهانی حقوق بشر و اعلامیه‌های سازمان ملل مبنی بر حذف تمام اشکال تبعیض نژادی و اجرای مواد این میثاق به عمل آورند.

قسمت دوم

ماده هشتم

۱- کمیته حذف تبعیض نژادی (که از این به بعد کمیته خوانده می‌شود) تشکیل خواهد شد. این کمیته شامل ۱۸ عضو از کارشناسانی است که از دانش و صلاحیت اخلاقی بالایی برخوردار هستند و به‌طور بی‌طرفانه به‌وسیله دولت‌های عضو از میان تابعین خود انتخاب شده‌اند. این افراد با در نظر گرفتن تقسیمات جغرافیایی مناسب و به

نماینده‌گی از اشکال متفاوت تمدن و نظام‌های قانونی انتخاب می‌شوند تا با صلاحیت شخصی خود، خدمت نمایند (سمت نمایندگی از طرف دولت خود در کمیته را ندارند).

۲- اعضاء کمیته به‌وسیله رای مخفی و در میان لیست افرادی که به‌وسیله دولت‌های عضو نامزد شده‌اند، انتخاب خواهند شد. هر دولت عضو فقط می‌تواند یک فرد را از میان تابعین خود نامزد انتخابات کمیته نماید.

۳- اولین انتخابات ۶ ماه بعد از تاریخ قدرت اجرایی پیدا کردن این میثاق انجام خواهد گرفت. حداقل سه‌ماه قبل از تاریخ هر انتخاباتی، دبیر کل سازمان ملل به‌وسیله یادداشتی از دولت‌های عضو می‌خواهد نامزدهای خود را ظرف دوماه تعیین نمایند. دبیر کل فهرستی به ترتیب حروف الفبا از افرادی که به این ترتیب نامزد شده‌اند، همراه با نام دولت‌های نامزد کننده، تهیه خواهد کرد و آن‌را برای دولت‌های عضو ارسال می‌نماید.

۴- انتخابات اعضاء کمیته در نشست دولت‌های عضو و با تأیید دبیر کل سازمان ملل متحد برگزار خواهد شد. حد نصاب رسمیت یافتن این نشست، شرکت دوسوم دولت‌های عضو می‌باشد. افرادی که برای کمیته انتخاب می‌شوند، کسانی هستند که بیشترین تعداد رأی را آورده‌اند و از رای اکثریت مطلق نمایندگان دولت‌های عضو حاضر برخوردار شده‌اند.

الف) اعضاء کمیته به مدت چهار سال انتخاب خواهند شد. مدت ۹ عضو انتخاب شده در اولین انتخابات، در پایان دو سال منقضی می‌شود. بی‌درنگ بعد از اولین انتخابات، نام (جایگزین) این ۹ عضو

به وسیله قرعه و توسط رئیس جلسه، تعیین خواهد شد.

ب) برای پرکردن جای خالی و بلامتصدی، دولتی که عضو کارشناس آن، اجرای وظائف خود را در کمیته متوقف کرده است، کارشناس دیگری را از میان تابعین خود تعیین خواهد کرد. این کارشناس باید مورد تأیید کمیته واقع شود.

۵- دولت‌های عضو مسئولیت پرداخت هزینه‌های اعضاء کمیته را در ارتباط با وظائف اجرایی آنها در کمیته به عهده خواهند گرفت (رجوع شود به مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۹۲ شماره ۴۷/۱۱۱ مجمع عمومی).

ماده نهم

۱- دولت‌های عضو متعهد می‌شوند گزارش اقدامات خود در زمینه‌های قانونگذاری، قضایی، اداری و سایر اقداماتی را که برای اجرای مقررات این میثاق به عمل آورده‌اند، جهت رسیدگی به ترتیب زیر به کمیته تقدیم دارند:

الف) یکسال بعد از قدرت اجرایی پیدا کردن میثاق، گزارشی از طرف دولت مربوطه تقدیم خواهد شد.

ب) بعد از آن، هر دو سال یکبار و نیز هر زمان که کمیته درخواست نماید، دولت مربوطه گزارش خود را تقدیم می‌دارد. کمیته ممکن است اطلاعات بیشتری از دولت‌های عضو درخواست نماید.

۲- کمیته از طریق دبیرکل، گزارش سالانه فعالیت‌های خود را همراه با پیشنهادهای و توصیه‌های عمومی که بر اساس رسیدگی به گزارش‌ها و اطلاعات دولت‌های عضو دریافت کرده است، به مجمع عمومی

سازمان ملل متحد تقدیم خواهد نمود. همچنین پیشنهادها و توصیه‌های عملی همراه با نظراتی که دولت‌های عضو ابراز کرده‌اند، ضمیمه گزارش خواهد بود.

ماده دهم

- ۱- کمیته مقررات اجرایی‌اش را خود تعیین خواهد کرد.
- ۲- کمیته تعداد کارمندانش را به مدت دو سال خود انتخاب خواهد کرد.
- ۳- دبیر کمیته به‌وسیله دبیر کل سازمان ملل گمارده خواهد شد.
- ۴- نشست‌های کمیته به‌طور معمول در مرکز سازمان ملل برگزار خواهد شد.

ماده یازدهم

- ۱- اگر دولت عضوی دریابد که دولت عضو دیگری مقررات این میثاق را اجرا نمی‌کند، می‌تواند موضوع را به‌عنوان شکایت جهت بررسی در کمیته مطرح نماید و کمیته شکایت مزبور را به دولت عضو مربوطه ارسال می‌دارد. در مدت سه ماه دولت دریافت‌کننده شکایت، توضیحات و اظهارات را به‌طور کتبی و برای روشن شدن موضوع و در صورت امکان چاره‌جویی آن، به کمیته تقدیم خواهد نمود.
- ۲- اگر ظرف شش ماه پس از دریافت اولین شکایت، موضوع مورد شکایت با مذاکرات دوجانبه و سایر اقدامات آشکار دیگر به رضایت هر دو طرف مربوطه منجر نگردد، هر یک از دولت‌های مربوطه حق خواهند داشت با ارسال یادداشت مجددی به کمیته و همچنین به

- دولت مربوطه دیگر، موضوع را به کمیته ارجاع دهند.
- ۳- کمیته موضوعات (شکایات) دریافتی را بنابر بند ۲ این ماده بعد از محقق شدن اینکه تمام اقدامات چاره‌جویانه داخلی طی شده است اما طرفین به نتیجه‌ای نرسیده‌اند، بر طبق اصول و قوانین عمومی بین‌المللی شناخته‌شده رسیدگی خواهد نمود. این قاعده در مواردی که شکایت به نحو غیرمعقولی طولانی گردد، اجرا نخواهد شد.
- ۴- هر موضوعی (شکایتی) که به کمیته ارجاع می‌شود، کمیته در رابطه با آن موضوع (شکایت) از دولت‌های عضو مربوطه درخواست خواهد کرد که اطلاعات تکمیلی دیگری را ارسال نمایند.
- ۵- زمانی که موضوعی (شکایتی) بنابر این ماده مورد رسیدگی قرار گرفت، دولت‌های عضو مربوطه می‌توانند در روند رسیدگی موضوع، نماینده‌ای را بدون حق رای به کمیته بفرستند.

ماده دوازدهم

- ۱- الف) بعد از اینکه کمیته تمام اطلاعات لازم را فراهم نمود، رئیس کمیته یک کمیسیون ویژه حل اختلاف (که از این به بعد فقط کمیسیون خوانده می‌شود) را که شامل ۵ نفر از اعضا یا غیر اعضا کمیته هستند، تعیین خواهد کرد. اعضا کمیسیون با رضایت و هم‌رأیی دولت‌هایی که با هم اختلاف دارند، انتخاب خواهند شد تا بتوانند با انجام وظایف سودمند خود و رعایت مواد این میثاق، به‌طور مسالمت‌آمیز موضوع را حل و فصل نمایند.
- ب) اگر دولت‌های مورد منازعه درباره ترکیب تمام یا قسمتی از اعضا

کمیسیون در مدت سه ماه به توافق نرسیدند، آن عده از اعضاء که درباره آنها توافق نشده است از بین اعضاء کمیته و با رأی مخفی و با اکثریت دو سوم اعضاء کمیته انتخاب خواهند شد.

۲- اعضاء کمیسیون که با صلاحیت شخصی خود انجام وظیفه خواهند نمود، نباید تابعیت دولت‌های مورد منازعه و یا دولتی که عضو این میثاق نیست را دارا باشند.

۳- کمیسیون، رئیس و آیین نامه‌های داخلی‌اش را خود انتخاب و به تصویب خواهد رساند.

۴- جلسات کمیسیون به‌طور معمول در مرکز سازمان ملل متحد یا هر مکان مناسب دیگری که به‌وسیله کمیسیون تعیین گردد، برگزار خواهد شد.

۵- دبیرخانه طبق ماده ۱۰ بند ۳ این میثاق، خدمات دفتری موضوعاتی (شکایاتی) که از طرف دولت‌های مورد منازعه به کمیسیون ارجاع می‌شود را انجام می‌دهد.

۶- دولت‌های مورد منازعه کلیه هزینه‌های اعضاء کمیسیون را به‌طور مساوی و طبق برآوردی که دبیر کل سازمان ملل به‌عمل می‌آورد، به‌عهده خواهند گرفت.

۷- دبیر کل اختیار خواهد داشت در صورت لزوم هزینه‌های اعضاء کمیسیون را قبل از آنکه دولت‌های مورد منازعه آن را پرداخت کنند، طبق بند ۶ این میثاق پرداخت نماید.

۸- اطلاعاتی که به‌وسیله کمیته فراهم می‌گردد را می‌توان در دسترس کمیسیون قرار داد و همچنین کمیسیون می‌تواند اطلاعات دولت‌های مربوطه و سایر اطلاعات را خواستار شود.

ماده سیزدهم

۱- زمانی که کمیسیون به رسیدگی کامل موضوع پرداخت، می‌بایست گزارشی تهیه کند که در آن گزارش تحقیقات عملی موضوع منازعه بین دولت‌ها منعکس شود و همچنین شامل توصیه‌هایی برای حل مسالمت‌آمیز مورد منازعه باشد. این گزارش باید به رئیس کمیته تقدیم گردد.

۲- موضوع به دولت‌های مورد منازعه ارسال خواهد داشت. آن دولت‌ها در مدت سه ماه می‌باید به اطلاع رئیس کمیته برسانند که آیا آنها توصیه‌های کمیسیون را که ضمیمه گزارش بوده است، پذیرفته‌اند یا خیر.

۳- بعد از مدت زمانی که طبق بند ۲ این ماده تعیین شده، رئیس کمیته گزارش کمیسیون را به دولت‌های مربوطه و دیگر دولت‌های عضو این میثاق ارسال خواهد نمود.

ماده چهاردهم

۱- دولت‌های عضو باید در هر زمان با صدور بیانیه‌ای اعلام نمایند که صلاحیت کمیته را جهت دریافت و رسیدگی کردن به شکایاتی که از طرف افراد و گروه‌ها، مبنی بر نقض حقوق این میثاق در قلمرو آن دولت انجام گرفته است، به رسمیت شناخته‌اند. اگر دولت عضوی چنین بیانیه‌ای را صادر نکرده باشد، کمیته هیچ شکایتی علیه آن دولت را نخواهد پذیرفت.

۲- هر دولت عضوی که مطابق بند ۱ این ماده بیانیه‌ای صادر کرده است، می‌تواند یک هیئت صلاحیت‌دار را جهت دریافت و رسیدگی کردن به شکایات افراد و گروه‌های مدعی قربانی نقض حقوق این میثاق، تعیین نماید. همچنین این هیئت می‌تواند شکایات افرادی که از دستیابی به حل مشکلات خود در منطقه عاجز شده‌اند، با حکم قانونی داخلی و در قلمرو خود دریافت دارد.

۳- اسناد هر یک از بیانیه‌های صادر شده طبق بند ۱ این ماده و نام هر یک از هیئت‌هایی که طبق بند ۲ این ماده به‌وسیله دولت‌های مربوطه تعیین شده‌اند، نزد دبیر کل سازمان ملل سپرده خواهد شد تا او رونوشت آن اسناد را به دیگر دولت‌های عضو ارسال دارد. یک شکایت‌نامه ممکن است در هر زمان با یادداشتی که به دبیر کل تسلیم می‌شود، پس گرفته شود. اما پس گرفتن این شکایت‌نامه، به رسیدگی شکایاتی که قبلاً به دست کمیته رسیده و یا در جریان رسیدگی است مؤثر نخواهد بود.

۴- اسناد دادخواست نامه‌ها نزد هیئتی که تعیین شده است، طبق بند ۲ این ماده ثبت و نگهداری خواهد شد و مندرجات رونوشت تأیید شده این اسناد که در بایگانی دبیر کل سالانه سپرده می‌شود و مفاد آن که در دسترس همگان نیست، به‌وسیله رابط‌های مناسب جهت آگاهی در اختیار گذاشته خواهد شد.

۵- در هنگام عدم رضایت از هیئت تعیین شده بررسی شکایات، طبق بند ۲ این ماده شکایت‌کنندگان حق دارند ظرف شش ماه موضوع را به کمیته ارجاع دهند.

۶- الف) کمیته شکایت دریافتی را به اطلاع دولت عضوی که متهم به

نقض مقررات این میثاق شده است می‌رساند، اما هویت افراد و گروه‌ها را بدون رضایت آنها فاش نخواهد کرد. کمیته همچنین شکایات بی‌امضاء را نخواهد پذیرفت.

ب) دولت دریافت‌کننده شکایت، در مدت سه ماه توضیحات و اظهارات کتبی روشنی همراه با راه‌حل‌ها و چاره‌جویی‌هایی که در مورد موضوع به‌نظرش می‌آید را به کمیته تقدیم خواهد کرد.

۷- الف) کمیته به کمک اطلاعاتی که از دولت عضو مربوطه و شاکی دریافت کرده است، به بررسی شکایت خواهد پرداخت. کمیته به شکایات شاکیانی که کلیه راه‌های چاره‌جویی داخلی را طی نکرده‌اند، رسیدگی نخواهد کرد. این قاعده در مواردی که شکایت به نحو غیرمعقولی طولانی گردد، اجرا نخواهد شد.

ب) کمیته پیشنهادها و توصیه‌های خود را به دولت مربوطه و شاکی اعلام خواهد داشت.

۸- کمیته خلاصه‌ای از شکایات و در صورت لزوم خلاصه‌ای از توضیحات و اظهارات دولت‌های عضو مربوطه را همراه با پیشنهادات و توصیه‌های خود در گزارش سالانه منعکس خواهد کرد.

۹- کمیته فقط در شرایطی می‌تواند وظایف خود را نسبت به بندهای فوق انجام دهد که حداقل ۱۰ دولت عضو این میثاق، صلاحیت آن را بنابر بند ۱ این ماده به رسمیت شناخته باشند.

ماده پانزدهم

۱- مقررات این میثاق حقوق اعطاء شده به ملت‌ها را جهت دستیابی به اهداف اعلامیه، اعطای استقلال به دولت‌ها و ملت‌های مستعمره، مصوبه ۱۴ دسامبر ۱۹۶۰ ۱۵۱۴XV مجمع عمومی و سایر اسناد بین‌المللی سازمان ملل و مؤسسات تخصصی آن، به هیچ وجه محدود نخواهد کرد.

۲- الف) کمیته‌ای که بنابر ماده ۸ بند ۱ این میثاق تشکیل شده است، رونوشت شکایات را دریافت خواهد نمود و نظریات و توصیه‌هایی که در مورد این شکایات صورت گرفته است را به هیئت‌های سازمان ملل که مستقیماً به موضوعات مربوط به اصول این میثاق و در حیطه وظائف خودشان نسبت به مسئولیت‌های اداره سرزمین‌های غیرخودمختار و تحت قیمومت، (مصوبه ۱۵۱۴XV مجمع عمومی) رسیدگی می‌کنند، تقدیم خواهند داشت.

ب) کمیته رونوشت‌های مربوط به امور قانون‌گذاری، قضایی، اداری و سایر اقدامات مستقیمی که نسبت به مقررات این میثاق به‌وسیله اولیاء امور در سرزمین‌هایی که در زیر بند این ماده انجام گرفته است را از هیئت‌های صلاحیت‌دار سازمان ملل دریافت خواهد کرد. همچنین نظریات و پیشنهاداتی در این مورد را به هیئت اظهار خواهد نمود.

۳- کمیته گزارشی از خلاصه شکایت‌ها و گزارش‌های دریافتی از هیئت‌های سازمان ملل و نیز نظرات و توصیه‌های کمیته در ارتباط با این شکایت‌ها و گزارش‌ها را به مجمع عمومی تقدیم خواهد نمود.

۴- کمیته از دبیر کل سازمان ملل درخواست خواهد کرد که کلیه اطلاعات مربوط به مقررات این میثاق و نیز در صورت لزوم مقرراتی که مربوط به سرزمین‌های مذکور در بند ۲a این ماده است را در اختیارش قرار دهد.

ماده شانزدهم

مقررات این میثاق که جهت رسیدگی کردن به شکایات و رفع منازعات است، بدون اینکه به سایر اقداماتی که بر اساس قراردادهای سازمان ملل و یا مؤسسات تخصصی آن در این زمینه انجام گرفته است لطمه‌ای وارد کند، می‌باید اجرا شود. همچنین مقررات این میثاق نباید دولت‌های عضو را از متوسل شدن به سایر اقدامات و انعقاد قراردادهای بین‌المللی عمومی و ویژه که برای رفع منازعات بین آنها انجام می‌گیرد، باز دارد.

ماده هفدهم

۱- این میثاق برای دولت‌های عضو سازمان ملل و اعضاء مؤسسات تخصصی آن و هر دولت عضوی که اساسنامه دادگاه بین‌المللی جزایی را پذیرفته و یا دولت عضوی که به وسیله مجمع عمومی سازمان ملل برای عضویت در این میثاق دعوت شده است، آماده امضاء می‌باشد.

۲- این میثاق تابع تصویب قانون اساسی هر دولت است. اسناد تصویبی نزد دبیر کل سازمان ملل متحد سپرده خواهد شد.

ماده هیجدهم

- ۱- این میثاق طبق ماده ۱۷ بند ۱ برای پیوستن دولت‌ها آماده است.
- ۲- پیوستن به این میثاق با سپردن سند الحاقی نزد دبیر کل سازمان ملل متحد انجام خواهد گرفت.

ماده نوزدهم

- ۱- این میثاق سی روز پس از تاریخ سپردن بیست و هفتمین سند تصویب یا الحاق نزد دبیر کل سازمان ملل، قدرت اجرایی پیدا خواهد کرد.
- ۲- برای هر دولتی که بعد از سپردن بیست و هفتمین سند تصویب یا الحاق، این میثاق را تصویب کند و یا به آن بپیوندد، سی روز بعد از تاریخ سپردن سند تصویب یا الحاقی خود، این میثاق قدرت اجرایی پیدا خواهد کرد.

ماده بیستم

- ۱- دبیر کل سازمان ملل حق شرط‌هایی (Reservation) که در زمان تصویب یا الحاق، توسط دولت‌های عضو این پیمان و یا دولت‌هایی که می‌خواهند عضو شوند، ابلاغ شده است را دریافت خواهد کرد و آنها را به اطلاع کلیه دولت‌های عضو خواهد رساند. هر دولتی که به حق شرطی اعتراض داشته باشد، می‌تواند ظرف نود روز از تاریخ اعلام اعتراض خود، طی یادداشتی به دبیر کل آنرا نپذیرد.

- ۲- حق شرطی که مغایر با اهداف این میثاق باشد، پذیرفته نخواهد شد. همچنین حق شرطهایی که مانع از انجام کار هیئت‌های تأسیسی این میثاق می‌شوند، پذیرفته نخواهد شد. اگر حق شرطی با اعتراض حداقل دو سوم دولت‌های عضو این پیمان، مبنی بر عدم تطابق آن با اهداف میثاق و یا مانعی جهت انجام وظیفه ارگان‌های مربوطه روبرو شود، آن حق شرط پذیرفته نخواهد شد.
- ۳- حق شرط ممکن است در هر زمان به‌وسیله یادداشتی از دبیر کل پس گرفته شود.

ماده بیست و یکم

هر دولت عضوی می‌تواند با یک یادداشتی به دبیر کل سازمان ملل، خروج (انصراف) خود را از میثاق اعلام دارد. خروج از میثاق یک‌سال پس از تاریخ دریافت یادداشت از سوی دبیر کل قابل اجرا است.

ماده بیست و دوم

اگر بین دو یا چند دولت عضو اختلافی در مورد تفسیر یا اجرای این میثاق بوجود آید و این اختلاف به‌وسیله مذاکره و یا روش‌های روشنی که در میثاق ارائه شده است، رفع نگردد، با درخواست هر یک از اعضاء دعوی اختلاف به دیوان دادگستری بین‌المللی جهت تصمیم‌گیری ارجاع می‌شود، مگر آنکه طرف‌های دعوی از طریق دیگری برای حل اختلاف به توافق رسند.

ماده بیست و سوم

- ۱- درخواست برای اصلاح و تجدیدنظر موادی از میثاق در هر زمان و به وسیله هر دولت عضوی با یادداشتی که به دبیر کل سازمان ملل تسلیم می‌شود، انجام می‌گیرد.
- ۲- مجمع عمومی سازمان ملل نسبت به این درخواست و اقدامات احتمالی آن تصمیم خواهد گرفت.

ماده بیست و چهارم

دبیر کل سازمان ملل طبق ماده ۱۷ بند ۱ این میثاق، مراتب ویژه زیر را به اطلاع کلیه دولت‌ها خواهد رساند:

- الف) امضاءها، مصوبه‌ها، پیوست‌ها بنا بر ماده ۱۷ و ۱۸.
- ب) تاریخ قدرت اجرایی پیدا کردن این میثاق طبق ماده ۱۹.
- ج) شکایات و بیانیه‌های دریافتی طبق ماده ۱۴ - ۲۰ - ۲۳.
- د) خارج شدن از میثاق بنا بر ماده ۲۱.

ماده بیست و پنجم

- ۱- متن‌های این میثاق که به زبان‌های چینی، انگلیسی، فرانسه، روسی و اسپانیایی است، از اعتبار یکسانی برخوردار می‌باشند و آنها در بایگانی سازمان ملل سپرده خواهند شد.
- ۲- دبیر کل سازمان ملل گواهی تأیید شده این میثاق را به کلیه دولت‌هایی که به هر یک از مقوله‌های این میثاق بنا بر ماده ۱۷ بند ۱

انسجام ملی و تنوع فرهنگی ۴۱۷

وابسته‌اند، ارسال خواهد داشت. دولت ایران این میثاق را در تاریخ ۱۷ اسفند ۱۳۴۵ امضاء نموده و در ۳۰ تیر ۱۳۴۷ به تصویب مجلس شورای ملی رسانده است.

(مجموعه قوانین سال ۱۳۴۷، ص ۲۲۳ در سایت دیدگاه)