

گرایش

حقوق اقلیت‌های زبانی





گاهنامه اقلیت و حاشیه

|| دوره جدید ||

شماره سوم || بهار ۱۴۰۳

حقوق اقلیت‌های زبانی



گاهنامه اقلیت و حاشیه

||دوره جدید||

شماره سوم || بهار ۱۴۰۳

۲۱۱ صفحه

www.aaraashmaa.com

Email: info@aaraashmaa.com

حق چاپ و نشر الکترونیکی و کاغذی نشریه محفوظ است.
بازنشر مقالات یا بخشی از آنها با ذکر مأخذ آزاد است.

فهرست

سخن اول || ۴

اقلیتهای داخلی و خودمختاری اصیل || مارگارت مور || ۵

حقوق اقلیتهای زبانی داخلی || آلن پتن || ۵۵

خوانشِ گفتمان ناسیونالیستی در آذربایجان ایران از منظر

انتقادی || احمدعلی مرسلی گنبری || ۱۰۶

سخن اول

تمرکز سومین شماره «آراشما» همچنان بر حقوق اقلیت‌های اتنیکی و همچنین حقوق زبانی آنهاست. یکی از مهمترین بحران‌های مساله اقلیت‌ها در ایران آن است که اکثریت غالب حتی وجود مساله اقلیت را به رسمیت نمی‌شناسد. در واقع هنوز گفتگویی جدی در اینباره درنگرفته و قوم اکثریت حتی واقعیت قومی خود را انکار می‌کند تا تسلط قومی‌اش را انکار کرده باشد.

زبان و هویت در ایران، خلاف آنچه در گفتار غالب رسمیت یافته، هرگز امری یکدست نبوده و تحمیل یکدستی در ایران به بهای انکار حقوق اقلیت‌های اتنیکی دیگر بوده است. پذیرش این بحران، اولین قدم در جهت حل آن است و انکار دائمی‌اش، مسیر تاریخی جامعه ما را به سمت بحران‌های عمیق‌تر خواهد برد.

اقلیت‌های داخلی و خودمختاری اصیل

مارگارت مور

دست کم از قرن هجدهم به بعد، از زمانی که دولت شروع به متمرکز شدن کرد، قوانین و روش‌ها یکسان و یکنواخت‌تر و الزامات دولت در رویه‌های محلی مداخله‌جویانه‌تر شدند، الگوی نسبتاً پایداری از خواسته‌های اقلیت‌ها برای حقوق گروه‌های متمایز، مانند حق خودمختاری سیاسی و گاهی اوقات معافیت از قوانین وجود داشته است (هچر، ۲۰۰۰). از انقلاب مجارستان در سال ۱۸۴۸، زمانی که مجارها با هدف درخواست ترتیبات خودمختاری سیاسی علیه امپراتوری اتریش-مجارستان شورش کردند، تا فعالیت‌هایی در جهت رسیدن به «حاکمیت محلی»^۵ در ایرلند در قرن هجدهم و نوزدهم، تا شورش‌های (بومی) کشاورزان علیه کنترل دولت

محور در قاره‌ی آمریکا^۱ (شمالی، جنوبی، مرکزی)، اقلیت‌های درون دولت سعی کرده‌اند قدرت را از چنگ مقامات مرکزی حاکم بر آنها در بیاورند. اخیراً درخواست‌های گوناگونی از سوی گروه‌های مذهبی و قومی جهت معافیت از الزامات و قوانین مرجع سیاسی مرکزی به دلایل دینی یا فرهنگی و درخواست‌هایی برای ترتیبات خودمختار برای اقلیت‌های ملی و مردم بومی در مناطق زیر مطرح شده است: قباک کانادا، کشور باسک و کاتالونیا در اسپانیا، اسکاتلند در انگلستان، چچن در روسیه، چیپاس در مکزیک، کشمیر در هند و کُردها در جنوب شرق ترکیه.

◦ Home Rule

نویسنده از آنا دریک برای کمک‌های پژوهشی، اویگیل آیزنبرگ و جف اسپینر-هالو برای نظرات و انتقادات مفید نوشتاری، و شرکت‌کنندگان کنفرانس اقلیت‌ها درون اقلیت‌ها که در دانشگاه نبراسکا، لینکلن، نبراسکا در تاریخ ۴ تا ۵ اکتبر ۲۰۰۲ برگزار شد برای نظرات، پرسش‌ها و مشاوره سپاسگزار است. او همچنین از بنیاد کارنگی برای یک کمک مالی تحقیقاتی به این پروژه سپاسگزار است.

۱. شورش‌های کشاورزان، مانند شورش امیلیانو زاپاتا در دوره‌ی پیش از انقلاب مکزیک (قبل از سال ۱۹۱۰)، اصولاً از مردمان بومی تشکیل شده بودند و تقریباً کاملاً درباره‌ی اصلاحات ارضی بودند. با این حال، این شورش‌ها به عنوان فعالیت‌های سیاسی زود هنگام بومی، به‌ویژه از اواسط دهه‌ی ۱۹۹۰ بازتفسیر شده‌اند؛ به‌عنوان نمونه شورش گروه زاپاتیستا در ایالت چیپاس که به‌وضوح هدفمند و خودمختار است و خود را ادامه‌دهنده یا وفادار به اهداف شورش پیشین به‌رهبری زاپاتا می‌داند.

این درخواست‌ها دلایل گوناگونی دارند، اما به‌ویژه در مورد بومیان، این خواسته‌ها اغلب از احساسی ناشی می‌شود که جوامع بومی، جامعه‌ی سیاسی مستقل خود را تشکیل دهند و این‌که آرزوهایشان برای مدیریت جمعی امور و حکومت خود را مشروع می‌دانند. در واقع ترتیبات خودمختاری ارضی در قیاس با روش‌هایی قلدرمآبانه و غیرقابل‌پذیرشی مانند پاکسازی نژادی یا تطبیق اجباری، به عنوان روشی صلح‌آمیز و غیرپیدرسالارانه برای مدیریت کشمکش‌های نژادی تحسین شده‌اند (مک‌گری و اولیری ۱۹۹۳: فصل ۱). علاوه بر این، اعمال خودمختاری سیاسی، گروه‌ها را در واحد سیاسی تحت کنترل‌شان از وضعیت اقلیت به وضعیت اکثریت تبدیل کرده و مزایای متعددی ناشی از وضعیت اکثریت هستند که وضعیت موقعیت گروه اقلیت را بهبود بخشیده و به آن اجازه می‌دهد به طور موثرتری منافع خود را دنبال کند.

یکی از انتقادات رایج نسبت به حقوق فرهنگی هدفمند یا گروه‌های متمایز برای جای دادن گروه‌های فرهنگی اقلیتی درون دولت، این است که اقلیت‌ها ممکن است از این حقوق برای ستم و تبعیض علیه اقلیت‌های خود استفاده کنند.^۲ این

۲. در این فصل، اصطلاح «اقلیت» به نحو دقیق استفاده نشده است. به بیان دقیق، اصطلاح «اقلیت» به قدرت عددی یک گروه در کل جمعیت

نگرانی در ارتباط با سه نوع تنوع متداول در دولت شکل می گیرد: تنوع فرهنگی، تنوع وضعیتی یا موقعیتی و تنوع ایدیولوژیک. در هر یک از این مورد نگرانی این است که حفاظت یا اجرای فرهنگ، تاثیری همگن‌کننده داشته باشد که به شیوه‌ای ناعادلانه افرادی را به حاشیه رانده یا مورد تبعیض قرار دهد که در تضاد با فهم فرهنگی غالب یا پذیرفته شده هستند.

تنوع وضعیتی یا موقعیتی به این معناست که اعضای فرهنگ‌های اقلیتی، همانند هر فرهنگ دیگری، ممکن است جایگاه‌های گوناگونی درون آن فرهنگ داشته باشند و محتوای فرهنگ ممکن است به گونه‌ای ناعادلانه با برخی افراد داخل آن فرهنگ تبعیض کند. این نگرانی عمدتاً توسط نویسندگان فمینیستی مطرح شده است که به طبیعت

اشاره دارد؛ اما این اصطلاح در این فصل به گروه‌هایی اشاره دارد که به حاشیه رانده شده یا به هر نحوی محروم شده‌اند. همه‌ی اقلیت‌های عددی محدود نیستند و همه‌ی گروه‌های محروم، اقلیت‌های عددی نیستند (به عنوان مثال: زنان). با این حال زنان از نظر موانع ساختاری، اشتراکات زیادی با دیگر گروه‌های (محروم) در جامعه دارند، که توجیهی است بر آمیختگی اصطلاح «اقلیت» با وضعیت واقعی محرومیت (که گاهی نتیجه وضعیت اقلیتی آن‌هاست).

جنسیتی بسیاری از فرهنگ‌های سنتی و به احتمال بسیار واقعی استفاده از دلایل فرهنگی برای توجیه یا تداوم تبعیض علیه زنان اشاره دارند، مواردی مانند: قوانین ناعادلانه‌ی طلاق، حضانت فرزندان و ازدواج، قوانین تبعیض‌آمیز مرتبط با کنترل و تقسیم دارایی و ارث خانوادگی، قوانین تبعیض‌آمیز احکام شواهد در دادگاه، و نیز قوانین کنترل جنسیت زنان (اوکین ۱۹۹۹آ؛ شاکار ۲۰۰۱؛ سپینر-هالف ۲۰۰۱: ۸۴-۱۱۳؛ ایزنبرگ ۲۰۰۳؛ دوو ۲۰۰۰ب: ۵۲۲-۳۹). در فرهنگ اقلیت گروه‌های اجتماعی دیگری نیز مانند همجنس‌گرایان وجود دارند که ممکن است تحت قوانین تدوین‌شده توسط گروه فرهنگی به حاشیه رانده شده باشند و این قوانین ممکن است تحت عنوان حقوق گروه‌های متمایز حفاظت و اجرا شوند.

تنوع فلسفی یا ایدیولوژیک نیز یک منبع نگرانی است و علت عمده‌ی آن سازوکار روابط اکثریت-اقلیت درون کشور و تمایل گروه اقلیت برای یکپارچه به نظر رسیدن به منظور کسب موقعیت مذاکره‌ی بهتر، به ویژه در تقابل با گروه اکثریت است. لزی گرین (۱۹۹۵: ۲۵۶-۷۲) در مقاله‌ای با عنوان «اقلیت‌های داخلی و حقوق آن‌ها»، به این نکته اشاره می‌کند که گروه‌های اقلیت در کشور تمایل به بزرگ‌نمایی میزان همبستگی و حمایت از برنامه‌ی سیاسی خاص خود

دارند، زیرا هر اختلاف نظر ممکن است توسط گروه اکثریت به عنوان نشانه‌ای از ضعف تفسیر شود یا این که ضرورتی بر توافق نیست، که نخبگان نماینده‌ی همه نیستند، و مواردی از این دست. این سازوکار نگرانی‌هایی را درباره‌ی تاثیر حقوق فرهنگی بر نقادان درون گروه اقلیت برمی‌انگیزد؛ این امکان وجود دارد که آنها مجبور به سکوت شوند یا به حاشیه رانده شوند.

این فصل به هر سه نوع اقلیت‌های داخلی و به‌ویژه به تاثیر حقوق فرهنگی بر اقلیت‌ها داخلی یا اقلیت‌های درون گروه اقلیت می‌پردازد. با این حال، این فصل در ارتباط با تمام انواع حقوق فرهنگی نبوده، بلکه تنها به حق خودمختاری سیاسی و یا ترتیبات خودمختاری در داخل کشور می‌پردازد که اغلب توسط اقلیت‌های فرهنگی مطرح می‌گردد. هر دو نوع ترتیبات خودمختاری ارزی و غیرارزی برای گنجاندن گروه‌های فرهنگی اقلیت، مشکل اقلیت‌های داخلی را در پی خواهند داشت و اعتراض شدید به این ترتیبات ناشی از این احتمال است که اقلیت‌ها ممکن است از اختیارات قضایی خود به شکلی ظالمانه یا تبعیض‌آمیز استفاده کنند. این فصل بومیان قاره‌ی آمریکا و استرالیا (اقیانوسیه) را به عنوان گروه نمونه در نظر می‌گیرد که به دنبال خودمختاری جمعی هستند و به انواع دلایلی که آن‌ها ممکن است برای ادعای

خود مطرح کنند و به پیامدهای استدلال‌های توجیهی برای اقلیت‌های داخلی درون گروه یا منطقه‌ی مورد نظر می‌پردازد که نگرانی‌های مشروعی درباره‌ی احتمال تبعیض یا سرکوب از سوی گروه مورد نظر دارند. یکی از استدلال‌های اصلی این فصل که در روش‌شناسی به‌کارگرفته‌شده حضوری تلویحی دارد، این است که پرداختن به مسایل مطرح‌شده توسط اقلیت‌های داخلی تنها با بیان اصول لیبرال یا حدود تحمل به صورت انتزاعی سودمند نخواهد بود. بلکه پاسخ مناسب تا حدودی وابسته به استدلال توجیهی برای ترتیبات خودمختاری سیاسی در درجه‌ی اول است.

این فصل به شناسایی سه استدلال متمایز اما به‌نوعی مرتبط می‌پردازد که جهت توجیه ترتیبات خودمختاری سیاسی برای گروه‌های فرهنگی متمایز که توسط یا از سوی بومیان به کار گرفته شده، استفاده می‌شود. این دلایل عبارتند از: (۱) دلایل سنجش‌ناپذیری فرهنگی، (۲) دلایل احترام به هویت، و (۳) دلایل تاریخی/اصلاحی. این دلایل در بخش‌های یک، دو و سه بررسی می‌شوند و در هر مورد، پیامدهای آنها برای گروه‌های اقلیت در حوزه‌های کیفی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. نتیجه‌ی این بحث این است که دو نوع اول استدلال عمیقاً معیوب هستند، اما نوع سوم استدلال بسیار خوبی است و نشان‌دهنده‌ی حدود داخلی برای میزان قدرتی است

که گروه‌ها مجاز به اعمال آن هستند و برخی از انواع ترتیبات سازمانی را رد می‌کند.

روش پیش رو نشان می‌دهد پرداختن به موضوعات اقلیت های داخلی صرفاً به عنوان حقوق متضاد - آن‌طور که متداول است، تنها یک روش ممکن برای نگاه به مساله بوده و بهترین روش نیست؛ مواردی از جمله: رویارویی حقوق برابری جنسی با حقوق خودمختاری فرهنگی (مانند موضوعات مطرح‌شده توسط فمینیست‌ها)، یا تنش آزادی مذهبی با فرهنگی که حامی اجرای یکنواختی مذهبی است (آیزنبرگ، ۲۰۰۳). بهتر است موضوع استقلال سیاسی را به عنوان یک تصمیم روشن در مورد این‌که چه کسی باید صلاحیت قضایی را اعمال کند، در نظر بگیریم. در گام بعدی بحث عدالت ماهوی مطرح می‌شود که با درک کامل اینکه چه کسی باید مرجعیت قضایی داشته باشد، روشن می‌گردد. اگرچه این روش، راه‌حلی برای حل کامل مساله نیست، اما راه روشن‌تری را برای تفکر درباره‌ی موضوعات چندگانه و پیچیده نشان می‌دهد. همچنین یک اصلاح کاربردی برای برخی از رویکردهای غالب درباره‌ی مساله فراهم می‌کند؛ یعنی رویکرد هویت آیزنبرگ و رویکرد حکومت مشترک شاکار. هر دو آنها رویکردهایی بسیار مفید برای تفکر درباره‌ی چگونگی سازگارسازی با «معضلات» مطرح‌شده هستند. با

این وجود هر دو رویکرد درباره‌ی مساله‌ی مرجعیت قضایی سکوت اختیار می‌کنند و به نظر می‌رسد مشکلی با اختیار دادگاه‌های سفیدپوستان در تعریفی که جوامع بومی می‌توانند از خود داشته باشند، ندارد.^۳ این فصل نشان خواهد داد که چرا این فرض به خودی خود مشکل ساز است.

استدلال‌های سنجش‌ناپذیری فرهنگی

در دفاع از خودمختاری سرزمینی برای انطباق با گروه‌های فرهنگی اقلیت، نوعی از استدلال‌ها بر این دیدگاه استوار است که فرهنگ‌ها قابل مقایسه نبوده و ارزیابی قواعد و

۳. به مقاله‌ی شاکار ۲۰۰۱: ۸۸-۱۱۶ به‌ویژه صفحه‌ی ۱۱۶ مراجعه کنید، جایی که وی اشاره می‌کند که دولت باید نوعی کنترل و مرجعیت بر این گروه‌ها داشته باشد و این دلیل را این‌گونه توجیه می‌کند که گروه‌هایی که دغدغه‌ی او هستند، به دنبال اشکال گسترده‌ی خودحکومتی نیستند. به این معنا که رویکرد او ممکن است به اعتراف خودش چندان مناسب گروه‌های بومی یا حتی اقلیت‌های ملی نباشد. در واقع این موضوع ممکن است منجر به این انتقاد شود که رویکرد او واقعا منطبق بر وضعیت اسرائیل (اما نه فلسطینیان در سرزمین‌های اشغال شده) باشد، اما قابل تعمیم به بسیاری از مناطق دیگر نیست. همچنین به مقاله‌ی آیزنبرگ ۲۰۰۳ به‌ویژه بخش بحث‌های حقوقی او مراجعه کنید (ای. جی. کانادا. وی. لاول سانتا کلارا پوئبلو وی. مارتینز)، جایی که او هرگز به این احتمال نمی‌پردازد که شاید دولت مورد نظر، صلاحیت اخلاقی برای اتخاذ تصمیمات را نداشته باشد. طبیعت دولت‌محور پیشنهادات شاکار در اسپینر-هالو (۲۰۰۱: ۱۰۵) مورد بحث قرار گرفته است.

هنجارهای یک فرهنگ برای فرهنگی دیگر ناممکن یا نامناسب است. ادعاهای سنجش‌ناپذیری از این دست معمولاً با شک و تردید عمیق اخلاقی درباره‌ی امکان رسیدن به یک حکم اخلاقی عینی همراه است. از این منظر، این ایده که فرهنگ‌ها را نمی‌توان با یکدیگر مقایسه نمود، نشان می‌دهد که هیچ مبنای جهان‌شمولی برای قضاوت در مورد دیدگاه‌های متضاد وجود ندارد. بدون معیاری بی‌طرف، ارزیابی فرهنگ‌ها یا انتقاد از برخی روش‌های آنها به عنوان ناعادلانه، جانب‌دارانه یا اساساً مشکل‌ساز بحث‌برانگیز خواهد بود. مرجعیت قضایی یا خودمختاری سیاسی برای گروه‌های فرهنگی تنها از این نظر موجه است که تنها گروه، قادر به تدوین قوانین بر اساس اصول خود است. هر تلاشی برای تحمیل ارزش‌های بیگانه، به عنوان استعمار فرهنگی در نظر گرفته می‌شود و غیرقابل توجیه است. به عنوان مثال: برابری جنسی یا هنجارهای مرتبط با تساهل مذهبی. چرا که منوط به تحمیل یک هنجار به عنوان هنجاری درست بر گروه دیگر است، که پذیرای آن هنجار نیستند. در واقع آن هنجار ممکن است با دیگر ارزش‌ها و باورهای درون فرهنگ در تضاد باشد. از آنجایی که هیچ استاندارد بی‌طرفی برای ارزیابی این ادعاهای رقیب وجود ندارد، قضاوت ارزش‌های فرهنگی دیگر گروه‌ها یا اقدامی علیه یک روش فرهنگی خاص بر مبنای

ارزش‌های فرهنگی محلی خود مناسب نیست. این مثال ملموس را در نظر بگیرید: درباره‌ی عملکردهای تبعض جنسی فرهنگ «۷»، کمتر چیزی باید گفت یا انجام داد. اثبات اینکه ارزش مساوات جنسی بالاتر از ارزش‌های رقیب، مانند ارزش پایداری، خانواده یا احترام به اقتدار است را نمی‌توان ثابت نمود.

برایان بری در کتاب خود با عنوان «فرهنگ و برابری» (۲۰۰۱آ: ۶-۲۶۱) اظهار می‌کند که تمام استدلال‌های حقوق فرهنگی تا حدودی تکیه بر نسبی‌گرایی فرهنگی دارند، اما به نظر من این مورد فقط برخی از آن‌ها را شامل می‌شود: (به ترتیب) استدلال جیمز تالی در کتاب خود با عنوان «چندگانگی عجیب» (۱۹۹۵)، که بری آن را در خلال ادعای خود تحلیل می‌کند؛ استدلال جان گری از کثرت‌گرایی ارزشی (که به معنای ترکیب‌ناپذیری و سنجش‌ناپذیری ارزش‌ها است) در کتاب «بیداری روشنگری» (۱۹۹۵: ۷۹)؛ و شاید هم نسخه‌های ضعیف‌تر استدلال‌های سنجش‌ناپذیری فرهنگی در کتاب «بازاندیشی چندفرهنگی» اثر بیخو پارخ (۲۰۰۰) و یا اثر «آیا حقوق فرهنگی وجود دارد؟» نوشته‌ی چاندران کوکتاس (۱۹۹۲آ). درباره‌ی اثر تالی، در تصویر مرکزی او از مجسمه‌ی قایق‌رانی هایدا که موتیف کتاب است، واضح است که هر یک از حیوانات - خرس، کلاغ، قورباغه - باید

زندگی خود را براساس استانداردهای خود اداره کنند و کالاهای یک نوع حیوان لزوما کالای دیگر نیست، و بنابراین نادرست است که قبيله خرس ادعای برتری نسبت به سایر مخلوقات داشته باشد (تالی ۱۹۹۵: ۵-۲۰۲). وقتی این ایده با قیاس منطقی به گروه‌های فرهنگی تعمیم داده می‌شود، پیشنهاد می‌شود هر گروه فرهنگی تصمیمات خود را تنها در مورد اعضای خود بگیرد، اما هیچ گروه دیگر مجاز به اتخاذ تصمیمات یا تحمیل ارزش‌ها به دیگران نیست، چرا که کالاها و ارزش‌ها درون فرهنگی هستند. استدلال پارخ به این حد نمی‌رسد، زیرا او با به‌کارگیری برخی از هنجارهای بنیادی رفاه انسان، سعی در رد انواع خاصی از روش‌های زیان‌آور دارد (مانند سوزاندن زنان بعد از فوت شوهرانشان در هیمه‌ی آتش‌سپاری)^۴، اما در نقد خود به سنت غربی به طور مکرر به خطرات پیرامون استعمار فرهنگی هشدار داده و بر فایده‌ی تنوع فرهنگی مشابه تنوع گیاه‌شناسی یا جانورشناسی تاکید دارد (پارخ ۲۰۰۰: ۱۱۴-۴۱).

۴. این ادعا در کتاب پارخ (۲۰۰۰: ۱۴۱-۱۱۴) مطرح شده است. با این حال، در پایان این فصل روشن می‌گردد که این مساله به این معنا نیست که ما می‌توانیم استنباطی از برتری یا اولویت خاصی از ارزش‌ها داشته باشیم، به ویژه زمانی که اولویت‌بندی ارزش‌ها در فرهنگ‌های مختلف، متفاوت است. این نکته در چارچوب بحث ارزش‌های شرق آسیا مطرح می‌شود.

استدلال سنجش‌ناپذیری با انتقادهای گوناگونی مواجه است که به ادعای من نقدهایی تعیین‌کننده هستند. ارتباط بین کثرت ارزش‌ها، نسبی‌گرایی فرهنگی رادیکال و کنترل قضایی بر فرهنگ خود، بسیار شکننده به نظر می‌رسد است و هر بخش از این ارتباط را می‌توان بیشتر مورد بررسی قرار داد. اول این‌که از این ایده که ارزش‌های فرهنگی گاهی سنجش‌ناپذیر هستند و داشتن یک طرح رتبه‌بندی تمام‌عیار برای ارزش‌های مختلف ممکن نیست، نتیجه نمی‌گیرد که شک‌گرایی اخلاقی رادیکال منطقی باشد. بر مبنای استدلال که جو دیت اشکلار (۱۹۹۰) ممکن است نتوان به طور کامل تمام ارزش‌های زندگی خوب را ترسیم نمود یا درباره‌ی چیستی عدالت به توافق رسید، چه برسد به رده‌بندی این ارزش‌ها و کالاهای مختلف؛ اما شاید بتوان چیزی که از نظر اخلاقی شریrane است را شناسایی کرد: تشخیص این‌که مرگ‌های غیرضروری، رنج و ظلم انسانی، تحقیر، شرمساری و صدمه‌ی جسمانی، شرارت‌هایی هستند که هر سامانه‌ی اخلاقی باید آنها را شناسایی و از آنها منع کند.

اگر این ادعا درست باشد، در نهایت امکان شناسایی برخی از فرهنگ‌ها به عنوان ارزشمندتر (به معنای ارزشمندتر بودن در ارتباط با بهبود زندگی انسان) از دیگران وجود دارد، به ویژه اگر یک فرهنگ مجوز ظلم فاحش نسبت به برخی از اعضای

خود یا بیگانگان را بدهد و یا تخلف از تمامیت جسمی یا صدمه به آنها را توجیه کند. این نشان می‌دهد که سنجش‌ناپذیری و ترکیب‌ناپذیری ارزش‌های فرهنگی (در یک زندگی یا یک فرهنگ) نباید برای دفاع از روش‌هایی که افراد را به حاشیه نگه داشته، آنها را محروم کرده، پست کرده یا به آنها صدمه وارد کند، استفاده شود. بدون شک، حقیقت این است که این دآوری اولویت‌بندی کامل نبوده و پرسش‌هایی درباره‌ی ماهیت آسیب یا تحقیر وجود دارد؛ یعنی این نگاه نمی‌تواند یک نظریه‌ی کامل باشد؛ اما همزمان بدان معناست که نسبی‌گرایی اخلاقی نامناسب است، زیرا برخی از روش‌های فرهنگی ممکن است از نظر حداقل عملکرد اساسی انسان غیرقابل پذیرش باشند.

این دیدگاه زمانی به تایید می‌رسد که سعی می‌کنیم به موارد ملموسی بپردازیم که در آن قضاوت‌های ارزشی ممکن است به‌درستی وارد ادعاهای مبتنی بر فرهنگ در خصوص حقوق گروه‌های متمایز شود. به عنوان مثال ممکن است در مورد نوع روش‌هایی که گروه‌ها یا فرهنگ‌ها نسبت به افراد خارجی ایجاد کرده‌اند، قضاوت‌های اخلاقی کنیم. بسیاری از نظریه‌پردازانی که به سنجش‌ناپذیری فرهنگ‌ها اشاره می‌کنند، این کار را انجام نمی‌دهند: آنها تمایل دارند با فرهنگ‌ها به‌گونه‌ای رفتار کنند که گویی موجوداتی محدود و

جوامع چندفرهنگی هستند به گونه‌ای که گویی از جوامع و فرهنگ‌های متمایز و نسبتاً محدود تشکیل شده‌اند. در واقع، جوامع چندفرهنگی ممکن است نه تنها توسط جوامع مختلف، بلکه توسط افرادی که بیشتر بین جوامع حرکت می‌کنند، تشکیل شده باشند، که این نشان‌دهنده‌ی نوعی پویایی و ترکیب‌پذیری است که با فرض چند جامعه‌ی محدود در تضاد است. همچنین، جوامع فرهنگی منحصربه‌فرد و محدود به این معنا نیست که آنها تنها بر اعضای خود حکم فرمایی می‌کنند، بلکه آنها بر اعضای جوامع فرهنگی دیگر نیز تاثیر می‌گذارند. گاهی اوقات اجتماعات فرهنگی به گونه‌ای در پی ابراز و تجلیل از تمایزها و فرهنگ خود هستند که باعث دور کردن اعضای گروه‌های دیگر شده و به این ترتیب شرایط همزیستی صلح آمیز را به خطر می‌اندازند. چنین به نظر می‌رسد که از شناخت طبیعت غیرسلسله‌مراتبی فرهنگ‌ها باید دست‌کم هنجاری را تایید کنیم که اولویت دادن به گروه‌های خاص را ممنوع می‌کند. و آنچه در این ایده مستتر است، پیروی از اصولی است که منجر به رد روش‌هایی شود که باعث تحقیر و رسوایی گروه‌های دیگر در جامعه می‌شود. این امر نشان می‌دهد که نسبی‌گرایی رادیکال فرهنگی و اخلاقی لزوماً پیرو شناخت ارزش‌های فرهنگی چندگانه و مشکلات رده‌بندی چنین ارزش‌هایی

نیست. اصل هنجاری مستتر در اینجا این است که همه‌ی اجتماعات فرهنگی باید بتوانند فرهنگ و تمایز خود را با دوری از تهدید برای دستیابی به وضعیتی برابر و شرایط احترام برابر با سایر اجتماعات فرهنگی بیان کنند. این امر به دلیل عدم وجود مبنایی برای امتیازدهی به هر فرهنگ خاص است، زیرا بر مبنای این استدلال هیچ مقیاس بی‌طرفانه‌ای برای ارزیابی فرهنگ‌ها وجود ندارد.^۵ بنابراین، هر عمل فرهنگی که فرهنگ دیگر را نادیده گرفته یا تحقیر کند غیرقابل قبول است.

علاوه بر این، وجود اعضای درون خود گروه‌های فرهنگی که به واسطه‌ی حقوق فرهنگی آسیب پذیر شوند یا وجود

۵. برای خواندن دیدگاهی مشابه و بحث در زمینه‌ی ایرلند شمالی، به مقاله‌ی شین اونیل مراجعه کنید. اونیل بر این باور است زمانی که این اصول در بحث رژه در ایرلند در ایرلند شمالی اعمال می‌شوند، نتایج قطعی به‌همراه دارد. او در مورد اصرار راه‌پیمایان پروتستانی بر حق تاریخی‌شان برای برگزاری رژه از کلیسای خود در درام‌کری از طریق منطقه‌ی عمدتاً ملی‌گرایانه‌ی جاده گارواگی بحث کرده و برتری و پیروزی بریتانیا و پروتستان‌یسم را بر ایرلند و کاتولیسیسم ستایش می‌کند. به نظر او، این عمل به‌وضوح دیگر جامعه‌ی فرهنگی اصلی (کاتولیک‌های ایرلندی) را در جامعه تحقیر و کوچک می‌کند.

صداهای مخالف درون گروه‌ها که دیدگاه‌های ایدیولوژیک یا فلسفی یکسانی با سایر اعضا ندارند، نشان‌دهنده‌ی نادرست بودن این تصور و نیز این استدلال است، که گروه‌های فرهنگی همگن بوده یا دارای جهان‌بینی جامع یا یکپارچه‌ای دارند. گروه‌های فرهنگی متنوع و ناهمگون بوده و اغلب تحت تاثیر نخبگان هستند و سنت‌ها و ارزش‌های اصلی آن‌ها در معرض تفسیرهای کاملاً متفاوتی قرار دارند. مسأله‌ای که توسط استدلال سنجش‌ناپذیری فرهنگی مطرح می‌شود، یعنی «آیا یک فرهنگ باید فرهنگ دیگر را ارزیابی کند»، تنها موضوع نیست: سوالات مهمی درباره‌ی اینکه چه کسانی نمایندگان فرهنگ هستند و چگونه فرهنگ تفسیر، مشروع و اجرا می‌شود نیز وجود دارد.

این بینش بر پیوند بین نسبی‌گرایی اخلاقی و این ادعا که گروه باید برای حفاظت و اجرای هنجارهای فرهنگی اختیار قضایی داشته باشد، تاکید دارد. این پیوند در حقیقت متزلزل است، به ویژه زمانی که حقوق مورد نظر به قیمت یا در برابر مخالفت برخی از اعضای اقلیت اجرا می‌گردد. حقیقت این است که عدم وجود یک مقیاس واحد برای ارزیابی و اولویت‌بندی تمام ارزش‌ها قطعا به این معنا نیست که درک غالب یا اکثریت یا نخبگان از فرهنگ «درست» است: به واقع چون در اینجا هیچ «درست» یا «غلطی» وجود ندارد، درک

اقلیت داخلی از آنچه توسط یک فرهنگ مورد نیاز است به همان اندازه معتبر (یا همان اندازه نامعتبر) می‌تواند باشد. تنها راه برای گذار از نسبی‌گرایی فرهنگی به مرجعیت قضایی برای حفاظت از فرهنگ‌ها، تمرکز بر این مساله است که آیا بیگانگان باید توان اعمال قدرت بر گروه‌های فرهنگی را داشته باشند؟ اما قطعاً نباید امکانی برای گروه جهت تحمیل درک خاص فرهنگی بر اعضای خود وجود داشته باشد. هیچ توجیه درونی برای این استدلال وجود ندارد که گروه درک خاصی از فرهنگ را بر اعضای خود تحمیل کند.

احترام به استدلال‌های هویتی

یک نوع دیدگاه برای توجیه ترتیبات خودمختاری جمعی برای اقلیت‌های فرهنگی که در ادبیات حقوق گروه‌های متمایز فرهنگی رایج است، با این استدلال شروع می‌شود که مردم علاقه‌مند به احترام برای هویت خود هستند و از شناخت این علاقه به سوی توجیه کنترل یا مرجعیت قضایی بر شرایط جمعی وجودشان می‌رسد. در مرکز این نوع استدلال، این ادعا وجود دارد که در به رسمیت شناخته شدن فرهنگ و عملکرد فرد یا مورد تایید شدن فرهنگ و هویتی که با آن شناخته می‌شود (هویت جمعی) ارزشی نهفته است. این دیدگاه به وضوح توسط تیلور (۱۹۹۲) و تامیر (۱۹۹۳: ۴۲-۸) بیان شده است.

تیلور تمایل برای به رسمیت شناختن عمومی را به عنوان مرکز جستجوی مدرن برای اصالت و بخش جدایی‌ناپذیر از حق خودمختاری جمعی یا خودابرازی سیاسی معرفی می‌کند. تامپسون نیز به‌طور مشابه استدلال می‌کند که افراد علاقه‌ای شدید (و مشروع) به بیان فرهنگ خود به صورت جمعی از طریق مشارکت در زندگی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه خود دارند. یک رشته از استدلال‌های کملیکا هم اتکا به چنین علاقه‌ای را نیز نشان می‌دهد: او به عدم امکان ترک همه‌ی رفتارهای محبوب فرهنگ‌های خاص اشاره می‌کند و بنابراین به عنوان نقطه شروع تجربی فرض می‌کند که مردم علاقه‌ای قوی و منطقی به این دارند که فرهنگ آن‌ها در تصمیمات درباره‌ی مرزهای داخلی، حوزه‌های قضایی، سیاست‌های مربوط زبان، تعطیلات عمومی و نمادهای دولت به صورت علنی بیان شود (کملیکا ۱۹۹۵: ۱۰۷). کملیکا معتقد است که ترجیح بیان فرهنگ معقول است و آن را به عنوان یک علاقه مشروع و تشکیل یک حق بالقوه پیشنهاد می‌کند. این علاقه به بیان فرهنگی و هویت برای این استدلال استفاده می‌شود که جامعه باید فرهنگ‌های متنوع را به رسمیت بشناسد و از آن حمایت کند. این رویکرد نسبت به استدلال پیشین قانع‌کننده‌تر است، زیرا از لحاظ تجربی و هنجاری اهمیت شناخت فرهنگی را نشان می‌دهد. هنگامی

که نقطه نظر کیملیکا مبنی بر این که فضای عمومی دارای برخی تبعیض‌های فرهنگی خواهد بود را بپذیریم ، پرسش بعدی این است که آیا که آیا برای افراد مهم است که اطمینان حاصل کنند که حوزه‌ی عمومی نوع خاصی از فرهنگ یا شخصیت را منعکس می‌کند؟ این تمایل به ترجیح دادن این که فرهنگ عمومی دولت، فرهنگی است که آنها به کمک آن می‌توانند هویت پیدا کنند، به سادگی در قالب کاستی‌های ساختاری مربوط به وضعیت اقلیت‌ها توضیح داده می‌شود. عضویت در یک گروه فرهنگی اکثریت مزایای خاصی در جامعه دارد که باید منعکس‌کننده‌ی بخشی از فرهنگ و بیان‌کننده‌ی این موضوع باشد: فرد برای دسترسی به تحصیل در سیستم آموزش سه‌بخشی، نباید به زبان دوم مسلط باشد، نباید با دو کد فرهنگی و مجموعه‌ی نمادها آشنا باشد و نیز نباید نگران پیامدهای تبعیض یا سوگیری‌های غیرعمدی قوانینی که برای اکثریت فرهنگی است، باشد. علاوه بر این به نظر می‌رسد که منافع مشارکتی و هویتی غیرابزاری وجود دارند، که می‌خواهند فرهنگ و هویت خود را در حوزه عمومی بازنمایی کنند. این‌ها منافع جمعی هستند، به این معنا که از عضویت در گروه اجتماعی سرچشمه گرفته‌اند، یعنی جایی که لذت جمعی و تولید جمعی خیر، جزئی از چیزی است که تشکیل‌دهنده‌ی منافع است.

با این حال ایجاد مرجع قضایی در یک گروه فرهنگی مبتنی بر علاقه‌ی مردم در بیان فرهنگ خود به صورت عمومی مشکلاتی را به همراه خواهد داشت، به‌ویژه زمانی که تمرکز ما بر روی اقلیت‌های داخلی است. این مساله زمانی مشکل آفرین است که با اقلیت‌های فرهنگی، مخالفان یا اعضای گروه‌های آسیب‌پذیر در جامعه‌ی فرهنگی روبرو باشیم. مشکل با پرداختن مستقیم به ملاحظات هویت و این ایده که حوزه‌ی عمومی باید تاییدکننده‌ی فرهنگ‌ها و هویت‌های مردم باشد، زمانی آشکار می‌شود که هویت‌هایی را در نظر بگیریم که در این ترتیب علنا تایید نشده‌اند، یعنی اقلیت‌های داخلی.

توسل به هویت مشکل‌ساز است، زیرا همان‌طور که بسیاری اشاره کرده‌اند (باری ۲۰۰۱: ۶۳-۱۰۹؛ لایتین ۱۹۹۰: ۳-۳۵؛ مور ۲۰۰۱: ۲۱-۵)، شکل‌گیری هویت یک بازی جمعی ثابت نیست که در آن به‌دست آوردن هویتی جدید به‌معنای از دست دادن هویت قدیمی باشد، بلکه ممکن است کاملا همگام با هویت‌های قومی، منطقه‌ای یا جنسی گوناگون باشد. این ظرفیت برای هویت‌های افزودنی به ظرفیت یادگیری و استفاده از بیش از یک زبان، به‌دست آوردن عادات فرهنگی جدید و دگرگونی بسیاری از جنبه‌های خود مربوط است. این موضوع معمولا توسط مثال تبعه‌های

آمریکایی نشان داده می‌شود، اما ممکن است بر روی انواع مختلف هویت‌ها اعمال شود: فرد می‌تواند هویت همجنس‌گرا و آمریکایی، زن و بومی، باسک و اسپانیایی، مسلمان و بریتانیایی داشته باشد. همه‌ی هویت‌ها به این نوع نیستند؛ به عنوان مثال، برخی از هویت‌های ملی وجود دارند که هیچ نوع ویژگی تودرتو را نپذیرفته‌اند، زیرا در ابتدا در تقابل با یکدیگر شکل گرفته‌اند.^۶ اما در بسیاری از موارد، امکان دارد چندین وابستگی و هویت تودرتو داشته باشیم که بسته به بافت اجتماعی، برجستگی متفاوتی دارند.

در فرهنگی که زنان به عنوان پست‌تر تلقی می‌شوند، خودمختاری سیاسی ممکن است منجر به وضعیتی شود که تنها یک جنبه از هویت یک زن اقلیت و به قیمت سایر بخش‌ها تایید شود. همانطور که آیلت شاکار و اویگیل آیزنبرگ تاکید کرده‌اند، این وضعیت زنان اقلیت را در موقعیتی ناممکن قرار می‌دهد که از سر اجبار بین دو جنبه‌ی جدایی‌ناپذیر هویت خود یکی را انتخاب کنند، یا به بیان دقیق‌تر، یک بخش از هویتشان تایید، محترم شمرده و به طور عمومی به رسمیت شناخته شود، در حالی که بخش دیگر هویتشان،

۶. می‌توان هویت‌های ملی فرانسه و آلمان را از این نوع هویت‌ها در نظر گرفت

یعنی هویت‌شان به عنوان یک زن، مورد تبعیض یا برخورد‌های ناپسند و آسیب‌زا و در نتیجه مورد بی‌احترامی قرار گیرند. در چارچوب یک جامعه‌ی متکثر فرهنگی، هر گونه تلاش از سوی زنان اقلیت برای مقابله با این برخورد تبعیض‌آمیز توسط نخبگان خود ممکن است توسط جامعه فرهنگی آن‌ها به عنوان «همسو» با اکثریت در نظر گرفته شود، این حرکت می‌تواند به عنوان برهم زدن وحدتی تلقی شود که گروه اقلیت قصد دارد در تعامل با اکثریت بزرگتر در دولت حفظ کند. (ر. ک. آیزنبرگ ۲۰۰۳).

این مساله همچنین در مورد پیروان اعتقادات دینی اقلیت در چارچوب خودمختاری یک گروه فرهنگی خاص مطرح می‌گردد. معروف‌ترین مثال در منابع مطالعاتی نظریه‌ی سیاسی این نوع مشکلات مربوط به اعضای جامعه‌ی پوئبلو در جنوب غربی ایالات متحده بود که دیگر به عقاید دین سنتی پوئبلو پایبند نبودند و به پروتستان گرویده بودند (ر. ک. اسونسن ۱۹۷۲: ۳۹-۴۲۱، در ۹-۴۳۸؛ کیملیکا ۱۹۸۹: ۸-۱۹۶). آن‌ها به شکل انکار منابع مورد تبعیض قرار گرفتند.^۷ برای

۷. آنها همچنین از جامعه طرد شدند. با این حال، همانطور که برایان بری (۲۰۰۱: ۱۴۶ و پس از آن) به درستی استدلال می‌کند، هیچ‌کس حقی نسبت به کالاهای انجمنی ذاتی ندارد. به عنوان مثال، در مورد اقلیت‌ها در انجمن‌های تبعیض‌آمیز (مانند افراد همجنس‌گرا در کلیسای

پروتستان‌های پوئبلو مانند زن در فرهنگ جنسیت‌گرا، تنها با واگذاری وضعیت سرخ‌پوستی پوئبلو خود می‌توانستند از حقوق مورد حمایت قانون اساسی خود (به عنوان شهروندان آمریکایی) برای آزادی عمل دینی بهره‌مند شوند. بسیاری از تحلیل‌ها این مورد را نمونه‌ای مستقیم از یک حق فردی (آزادی مذهبی، هنجارهای رفتار برابر) در تضاد با یک حق جمعی (حق خودگردانی جمعی مردم پوئبلو) می‌دانند. اما موضوع دیگری در مورد استدلال مبتنی بر هویت مبنی بر حمایت از خودگردانی برای پوئبلو که در اینجا مورد بحث قرار گرفت وجود دارد. مشخص نیست که آیا تعلق به یک جامعه مذهبی حقوق جمعی متفاوتی را در مقایسه با بخشی از یک جامعه فرهنگی اعطا می‌کند، که استدلال می‌شود خودگردانی جمعی را توجیه می‌کند. عضویت در انواع مختلف گروه‌های اقلیتی، از جمله جوامع مذهبی ممکن است با منافع جمعی مهمی مرتبط باشد، جایی که ارزش عضویت گروه (در جامعه مذهبی) بخشی از زمینه‌ی حق است. در این بحث دلیلی برای فکر کردن به این موضوع وجود ندارد که تنها اقلیت‌های ملی یا فرهنگی منافع جمعی

مورمون)، امکان خروج وجود دارد و هیچ هزینه‌ی اضافی برای خروج به جز از دست دادن خود انجمن نیست. در مورد پوئبلو، اتهام شامل تبعیض علیه گرویدگان به پروتستان‌یسم به شکل محرومیت از مزایای مسکن بود.

از این دست دارند و بنابراین هیچ مبنایی برای قضاوت بین حقوق جمعی رقیب در صورت تعارض وجود ندارد.

استدلال مبتنی بر هویت همچنین هنگام در نظر گرفتن جوامع فرهنگی که با فرهنگ عمومی غالب گروه اقلیت دارای حقوق همسو نیستند، با چالش‌هایی روبرو می‌شود. در اینجا، بحث اولویت بخشیدن به بخشی از هویت آنها بر سایرین نیست، بلکه نکته‌ی کلیدی این است که اگر گروه‌های فرهنگی اقلیت، حقوقی برای حفظ و ارتقای فرهنگ و هویت خود داشته باشند، منطقی‌تر است که اقلیت‌های فرهنگی داخلی نیز که دارای حقوق هستند تعمیم می‌یابد. علیرغم اقلیت بودن همه، آنها با اکثریت متفاوتی برخورد می‌کنند. این تضاد در هنگام بررسی گروه‌های فرهنگی در یک منطقه‌ی خاص که توسط اکثریت محلی اداره می‌شود بسیار آشکار می‌شود، زیرا مشابهت‌ها در چنین مواردی آشکارتر است.

مشکل با استدلال هویت برای توجیه خودمختاری سیاسی برای گروه‌های فرهنگی آسیب‌پذیر بودن آن از دو نظر است: یکی این‌که نمی‌تواند توضیح دهد که دقیقاً چه چیزی در مورد هویت‌های فرهنگی نسبت به سایر انواع هویت‌ها خاص است (گرایش جنسی، جنسیت، هویت‌های مذهبی) که ممکن است به عنوان خرده‌فرهنگ توصیف شوند. در مواجهه با وضعیت دقیقاً مشابه یک گروه فرهنگی، X، که در منطقه

اقلیت ۷، زندگی می کند، که در آن گسترش عمومی فرهنگ و هویت گروه ۷ به قیمت گروه فرهنگی X است، به همان اندازه، شاید حتی بیشتر، دشوار است. اگر این موضوع صحیح باشد، این استدلال تنها در شرایط غیر واقع بینانه وجود یک گروه متمرکز سرزمینی همگن که همه‌ی آنان آرزوی ترویج فرهنگی یکسان و درکی یکسان از فرهنگ داشته باشند و هویت‌های اجتماعی توسط فرهنگ محروم نشده باشند، به خوبی جواب می‌دهد.

بی‌عدالتی تاریخی و استدلال‌های عدالت اصلاحی سومین استدلال توجیهی برای خودگردانی اقلیت‌های بومی مستقیماً از ادعاهای مرتبط با وجود (یا عدم وجود) سلسله مراتب فرهنگی یا ادعاهای مربوط به ماهیت هویت سرچشمه نمی‌گیرد. در عوض استدلال با ارزیابی شرایطی پیش می‌رود که در آن گروه‌ها ممکن است اقتدار اخلاقی برای داشتن حق اختصاصی بر زندگی خود و شرایط وجود جمعی خود داشته باشند.

هنگام بحث در مورد اقلیت‌ها درون اقلیت‌ها، یک مساله‌ی مشترک از تمرکز اولیه بر روی تصمیماتی که لیبرال دموکرات‌ها باید در مورد گروه‌های غیرلیبرال بگیرند، ناشی می‌شود. این رویکرد ممکن است مناسب‌ترین راه برای نزدیک شدن به

موضوع نباشد. فرض بر این است که افراد غیربومی ذاتا دارای حق اخلاقی برای دیکته کردن زندگی مردم بومی هستند. برای مثال، دیدگاه‌های آیزنبرگ و شاکار به این نتیجه می‌رسند که دادگاه‌های تحت سلطه‌ی سفیدپوست‌ها دارای اختیار اخلاقی برای تصمیم‌گیری برای جوامع بومی هستند. دیدگاه شاکار شامل صلاحیت قضایی با گروه مربوطه مشترک است، در حالی که آیزنبرگ استدلال می‌کند که دادگاه‌ها باید مبانی هویتی ادعاهای متضاد را ارزیابی کنند. در هر دو سناریو، مفهوم جامعه‌ی اکثریتی که دارای قدرت قضایی است، نسبتا بدون مشکل تلقی می‌شود. در مقابل، استدلال مورد بررسی با تمرکز بر تعیین زمانی که گروه‌ها باید دارای اختیارات قضایی (خودگردانی) برای مدیریت امور خود باشند، این فرض را به چالش می‌کشد. سپس به طور جداگانه عادلانه بودن روش‌های آن اختیار را ارزیابی می‌کند و بهبودهای سازمانی را پیشنهاد می‌کند.

دو رویکرد برای بررسی مساله‌ی اقتدار قضایی دولت نسبت به اقلیت‌های بومی وجود دارد: مثبت و منفی.^۸ استدلال مثبت برای خودگردانی جمعی، به ملاحظات از نوع مطرح

۸. بیشتر این بحث درباره‌ی اختیار قضایی نیز در شکلی کمی متفاوت در مور ۲۰۰۳ یافت می‌شود.

شده توسط میل در ارتباط با اصل آزادی بدون توجه بیشتر به ملاحظات عدالت اصلاحی استناد می‌کند. میل در کتاب «درباره‌ی آزادی» (۱۹۹۳: ۸۰) استدلال نمود که هر فرد بیشترین علاقه را به رفاه خود دارد و بنابراین باید حقوقی برای محافظت از او در برابر دخالت در تصمیم‌گیری در مورد زندگی خود به او سپرده شود. مارگالیت و راز، در استدلال خود برای توجیه خودگردانی سیاسی گروه‌ها در داخل دولت، این استدلال را به گروه‌ها تعمیم داده‌اند: همانطور که هر فرد بهترین وضعیت را برای تصمیم‌گیری درباره‌ی چگونگی ترتیب دادن زندگی خود دارد، اعضای یک گروه نیز بهترین وضعیت را برای ارزیابی منافع گروه دارند. این استدلال ممکن است قاطع نباشد، اما دلایل خوبی برای فرضیه‌ی موافقت با خودگردانی جمعی یا خودگردانی به عنوان ابزاری برای پرداختن به معضلات گروه‌ها ارائه می‌دهد.^۹

۹. البته این رشته از استدلال به پرسش‌های دشوار مربوط به حد اختیار قضایی یا سرزمینی که چنین گروه‌هایی باید داشته باشند، پاسخ نمی‌دهد. برای درک این مشکل به ناهماهنگی بین استدلال جی. اس. میل برای آزادی فردی و توجیه خودگردانی گروه نگاه کنید. اگر تمایز میل بین رفتار نسبت به خود و دیگران در افراد مشکل‌آفرین است، این موضوع برای گروه‌هایی که ایده‌ی خودگردانی در سرزمین (متنوع) هدف را در سر می‌پروانند، دوبرابر می‌شود. در مورد دوم، «خود» که خودگردان است، از دو عنصر تشکیل شده است: ۱. دلبستگی به گروه یا عضویت در

توانایی یک گروه در اتخاذ تصمیماتی که به نفع آنها باشد طبیعتاً به نحوه‌ی تصمیم‌گیری جمعی در گروه بستگی دارد. برای اینکه خودگردانی واقعا منعکس‌کننده‌ی حاکمیت توسط گروه باشد، تصمیم‌گیرندگان باید واقعا نماینده‌ی کل گروه و در برابر آنها پاسخگو باشند. برای حمایت از استدلال میلیان، بسیار مهم است که بتوانیم به تصمیم‌گیرندگان به‌عنوان نمایندگان معتبر گروه اعتماد کنیم و از وجود مکانیسم‌های ایجادشده برای تضمین نمایندگی و پاسخگویی آنها اطمینان حاصل کنیم.

در حالی که استدلال ملیان به طور مستقیم بر منطق فرهنگی یا هویت محور تمرکز نمی‌کند، این جنبه‌ها را به طور غیرمستقیم در بر می‌گیرد. مفهوم تنوع فرهنگی به طور غیرمستقیم با تأکید بر این نکته مطرح می‌شود که جوامع بومی به دلیل درک عمیق آنها از تفاوت‌های ظریف و ارزش‌های فرهنگ، بهترین گزینه را برای اداره خود دارند. و اینکه مردمان غیربومی که در چارچوب فرهنگی متفاوتی عمل می‌

گروه و ۲. دلبستگی به سرزمین یا قلمرو. به جایی که حکومت بر یک حوزه‌ی قضایی سرزمینی است، شامل تمام افراد ساکن در آن سرزمین است و بنابراین ممکن است لزوماً با عضویت در گروه همخوانی نداشته باشد. این یک انتقاد قاطع بر این رشته از استدلال نیست، اما نشان می‌دهد که ابهامات حائز اهمیت در بسط بینش «میلیان» به گروه‌ها وجود دارد.

کنند، ممکن است ناخواسته دچار اشتباه شوند، زیرا فاقد درک کافی از ارزش‌ها و بینش فرهنگی مردم بومی هستند. علاوه بر این، در نظر گرفتن هویت‌های متفاوت به طور غیرمستقیم در این استدلال نهفته است، با این فرض که گروه‌های بومی دارای هویت جمعی و بعد سیاسی هستند. با این حال، اساس مرجعیت قضایی تنها ریشه در تمایزات فرهنگی یا هویت فردی ندارد.

استدلال منفی علیه مرجعیت قضایی مناسب، شامل بررسی مناسبات تاریخی بین جوامع بومی و غیربومی است. جمعیت‌های بومی از نظر تاریخی قبل از استعمار بر اساس رویه‌های خود، خودگردانی داشتند ولی رژیم فاتح و استعمارگر اغلب نگاهی ناعادلانه به ادعاهای آنها داشتند^{۱۰} که منجر به ناتوانی و به حاشیه راندن گروه‌های بومی شد. فرآیند استعمار شامل سلب ساختارهای خودگردان و کنار گذاشتن آنها از تصمیم‌گیری بود. همانطور که قدرت‌های

۱۰ آلن بوکانن (۲۰۰۳: فصل ۹) دلایل گوناگونی را برای شناخت خودگردانی افراد بومی شناسایی می‌کند. استدلال حقوق اصلاحی که وی شناسایی می‌کند، با حقوقی همخوانی دارد که ناشی از بی‌عدالتی است که افراد بومی متحمل آن شده‌اند و ملاحظات عدالت اصلاحی توجیه کننده‌ی نوعی از خودمختاری سیاسی است که افراد بومی از آن محروم بودند. این موضوع به طور خلاصه با بحث من درباره‌ی مرجعیت قضایی همخوانی دارد.

امپراتوری از لحاظ تاریخی بر جوامع غیرسفیدپوست بدون رضایت آنها حکومت می‌کردند، روند اسکان و ایجاد دولت در قاره‌ی آمریکا، استرالیا و نیوزلند بدون دخالت یا تایید ساکنان بومی رخ می‌داد. به حاشیه راندن سیستماتیک مردمان بومی در طول تشکیل دولت، پرسش‌هایی را در مورد مشروعیت اقتدار دولتی بر آنها ایجاد می‌کند.^{۱۱} اگر اقتدار مشروع مبتنی بر اصول دموکراتیک و حاکمیت مردمی باشد، دولت فعلی فاقد اقتدار مشروع بر گروه‌های بومی است.^{۱۲} اگر مردم

۱۱. ویل کیملیکا در کتابش با عنوان «سیاست به زبان عامیانه» (۲۰۰۱): (۱۲۲)، تفاوت‌های تاریخی در رابطه با شکل‌گیری دولت اولیه را یکی از تفاوت‌های کلیدی بین افراد بومی و ملی‌گرایان اقلیت شناسایی می‌کند. او استدلال می‌کند که اقلیت‌های ملیت‌های ملی، بازنده، اما بازیگرانی در فرآیند شکل‌گیری دولت‌های اروپایی بودند، در حالی که افراد بومی به طور کامل خارج از این فرآیند بودند. این فصل این دیدگاه را گسترش می‌دهد تا بر شباهت‌های بین فرآیند استعمار و استقرار افراد بومی تاکید کند.

۱۲. بطور معمول، مفهوم حاکمیت مردمی با این ایده همراه است که تمام مردم منبع مشروعیت دولت هستند. اما این در جوامعی که به طور عمیق تقسیم شده‌اند، مشکل‌آفرین است. در این جوامع، قوانین، سیاست‌ها و نهادها به طور معمول فقط فرهنگ و درک یک گروه (جامعه غیربومی) را در سرزمین منعکس می‌کنند، و گروه زیردست (افراد بومی) از فرایند

بومی قبلا بر اساس اصول هنجاری حق خودگردانی داشتند، چگونه و چرا این حق سلب شده است؟^{۱۳} به نظر متناقض است که بگوییم تبعیت مداوم حقوق (اخلاقی) آنها را کاهش داده و حق خودگردانی جمعی را از بین برده است.

علاوه بر این، دولت‌هایی که جمعیت‌های بومی را در خود جای داده‌اند، آشکارا در اولویت‌بندی منافع حداکثری این گروه‌ها شکست خورده‌اند. این شکست اغلب به مناسبات قدرت تاریخی که در آفریقا و آسیا تحت حاکمیت امپراتوری

ایجاد دولت محروم شده‌اند. اگر آنها به عنوان افراد برابر و نامتمایز در نظر گرفته شوند، وضعیت اقلیتی آن‌ها را آسیب‌پذیر می‌کند.

۱۳. این بخش مربوط به حاکمیت تاریخی است، اگرچه از دیدگاه حقوق بین‌الملل تفاوت‌های با آن دارد. بر اساس این دیدگاه، از دست دادن حاکمیت سه جمهوری بالتیک و وارد شدن اجباری آن‌ها به اتحاد جماهیر شوروی در سال‌های ۱۹۴۰-۱ به معنای این بود که حاکمیت این مناطق در حقوق بین‌الملل و جایگاه آن‌ها در جامعه‌ی جهانی دولت‌ها می‌توانست به آن‌ها بازگردانده شود. این مورد را تا حدودی می‌توان با وضعیت قوم‌های بومی مقایسه کرد، اما لازم نیست درگیر چنین بی‌اعتباری گذشته‌نگر (با پیامدهای عظیم آن) باشیم یا فرض کنیم که جوامع بومی خودگردان، به معنایی که ما امروزه از این کلمه استفاده می‌کنیم، «حاکمیت» داشتند. فقط ذکر این نکته ضروری است که اکثر مردم بومی روایت یا خاطره‌ای از دوران قبلی استقلال سیاسی دارند و مبنایی که بر اساس آن این استقلال از دست رفت اغلب غیرقانونی و از نظر اخلاقی نیز مشکوک بود. برای بحث درباره‌ی رابطه بین حساب حقوق بین‌الملل و حساب هنجاری، به کینگزبری (۲۰۰۱،: ۶۹-۱۰۰) مراجعه کنید.

و در تعاملات بین مردم بومی و نخبگان سفید پوست در قاره ی آمریکا، استرالیا و نیوزیلند دیده می‌شود، تشبیه می‌شود. ماهیت پدرانۀ روابط بین جوامع بومی و غیربومی را می‌توان به عنوان بازتابی موضعی از روند جهانی مشاهده شده در تسلط قدرت های اروپایی مانند بریتانیا، فرانسه، پرتغال، هلند (و پیش‌تر آلمان قبل از سال ۱۹۱۸) بر جمعیت‌های غیرسفیدپوست در سراسر جهان در نظر گرفت (کایرنس ۲۰۰۰: ۱۷). این امپراتوری‌های اروپایی، آسیا و آفریقا را در اختیار خود می‌گرفتند و اعتقاد به برتری فرهنگی اروپا، توجیه قدرت از طریق نظریه های داروینی در مورد بقای بهترین‌ها و ارتباط رنگ پوست با اقتدار، تمدن و پیشرفت را ترویج می‌کردند.^{۱۴}

روابط امپریالیستی کشورهای اروپایی با مردمان تابع خود در نحوه‌ی تعامل مهاجران سفیدپوست که به عنوان امتداد امپراتوری و قطعاتی از تمدن اروپایی با جوامع بومی در قاره ی آمریکا، استرالیا و نیوزیلند در ارتباط بودند، منعکس شد. این باور که گروه‌های بومی از نظر فرهنگی عقب‌مانده بودند و ادغام آن‌ها در جامعه‌ی سفیدپوست هم برای آنها مفید

۱۴: نکته در کایرنس (۲۰۰۰: ۵۶-۱۴) آمده است. با این حال، عجیب است که او اصلا ارتباطی بین آن داستان تاریخی با راه‌حلهایی که در قسمت عمده‌ی کتاب پیشنهاد می‌کند، ایجاد نمی‌کند.

است و هم نتیجه‌ی طبیعی رقابت فرهنگی، بیشتر سیاست‌هایی را که اکثریت ساکنان سفیدپوست بر جمعیت‌های بومی اعمال می‌کنند، هدایت می‌کند. این تعاملات، بنیادی برای تعامل استعماری بین اکثریت اجتماعی سفیدپوست و مردم بومی، گروه دوم را از بحث‌های تاسیس دولت کنار گذاشت. مردم بومی اغلب به عنوان افراد وابسته در نظر گرفته می‌شدند و به عنوان خردسال با آنها رفتار می‌شد، با سیاست‌هایی که هدفشان جذب فرهنگ‌ها بود نه حفظ فرهنگ آنها. همانطور که جان مک‌دونالد، بنیانگذار کانادا و اولین نخست وزیر کانادا، در سال ۱۸۸۷ ادعا کرد: «هدف بزرگ تمدن ما از بین بردن سیستم قبیله‌ای و یکسان‌سازی مردم سرخ‌پوست از همه نظر با ساکنان سرزمین، به همان سرعتی که شایسته‌ی تغییرند، بوده است.» (کایرنس ۲۰۰۰: ۵۷). نتایج این سیاست‌های همگون‌سازی که ریشه در مفاهیم فرودستی فرهنگی بومیان و همسان‌سازی دارد، فاجعه‌بار بوده است. جوامع اینوئیت در شمال کانادا به اجبار از خانه‌های خود خارج شدند و هزاران مایل دورتر به توصیه بوروکرات‌های دور که ادعا می‌کردند می‌خواهند خدمات موثرتری به جوامع بومی پراکنده ارائه کنند و همچنین به عنوان روشی برای ایجاد حاکمیت بر قطب شمال منتقل شدند (کمیسیون سلطنتی در مورد مردم

بومی ۱۹۹۴: ۷-۷۱، ۱۳۲-۱۵). کودکان بومی در کانادا و استرالیا از خانواده های خود گرفته شدند، در خانواده های غیر بومی یا در مدارس مسکونی قرار گرفتند و گاهی در آن محیط مورد آزار جنسی و جسمی واقع می شدند. فرهنگ بومی و صحبت کرد به زبان های محلی نیز ممنوع شد که تمام این موارد منجر به پاک سازی فرهنگی و تروما برای آنان شد (آرمیتاژ ۱۹۹۵: ۷-۲۳۶، ۱۳-۱۰۶). طبیعتاً نتیجه این بود که کودکان بومی با محرومیت از یک فرهنگ و ناتوانی در پذیرش فرهنگ دیگر، منابع فرهنگی بسیار کمی داشتند. به طور خلاصه، انحصار سفیدپوستان در سیاست بر مردم بومی، بر اساس فرض برتری سفیدپوستان و حقارت بومی، به میراث برنامه های شکست خورده منجر شده است. یکسان سازی اجباری فرهنگی منجر به از دست دادن هویت و گسست فرهنگی برای کودکان بومی شد و آنها را با منابع کمی به حال خود رها کرد و چالش های اجتماعی و اقتصادی از جمله نرخ بالای اعتیاد به الکل، خودکشی، حبس و ناامیدی فرهنگی در میان جوامع بومی را تداوم بخشید.

تردید کمی وجود دارد که مهم ترین دلیل محرومیت اقتصادی افراد بومی در آمریکا و استرالیا به صورت مستقیم با زیر سازی و نابرابری که آنها توسط دولت کنترل شده توسط

غیربومی‌ها تجربه کرده‌اند، گره خورده است.^{۱۵} در بسیاری از موارد، افراد بومی فاقد استحقاق قانونی زمین و منابع هستند، چرا که دعاوی و دارایی‌هایشان توسط رژیم فاتح که آن‌ها را به زور در خود جای داده است، به رسمیت شناخته نشده است. تاریخ طولانی از خلف وعده‌ها در رابطه بین افراد بومی و غیربومی وجود دارد: دولت آمریکا به صورت یک‌جانبه برخی از پیمان‌ها با قبایل سرخ‌پوستان را لغو کرده است (فرنکس، ۲۰۰۰: ۲۲۷). پیمان وایتانگی نیوزیلند که توسط روسای مائوری و استعمارگران بریتانیایی امضا شد، در سال ۱۸۷۷ «ابطال ساده» اعلام شد (گرچه وضعیت آن اخیراً دوباره تفسیر شده است) (ماکا و فلراس ۲۰۰۰: ۱۰۹-۸۹). حقوق زبان و زمین تضمین‌شده برای متی‌ها بر اساس قانون

۱۵ البته ممکن است خاطرات ستم برای قربانیان آن نسبت به اعضای جامعه‌ی چیره زنده تر و معنای ستم نیز ممکن است متفاوت باشد؛ دلیل این امر این است که ظلم و ستمی که یک گروه تجربه می‌کند به اتحاد و فعال شدن آنها کمک می‌کند، اما برای گروه مسلط تجربه‌ی تعیین‌کننده‌ای نبوده و اغلب به هیچ‌وجه به عنوان یک اقدام جمعی تلقی نمی‌شود. علاوه بر این، اغلب تفسیرهای متناقضی از تاریخ وجود دارد و تکیه بر چنین استدلال‌هایی می‌تواند در برخی موارد مشکل‌ساز باشد. با این حال، در مورد مردم بومی، منابع عینی شواهدی مانند قوانین، اسناد، و روایات قابل تاییدی وجود دارد که نشان می‌دهد این گروه مورد ظلم، استثمار و تبعیض قرار گرفته و منجر به فقر و حاشیه‌نشینی آنها شده است.

مانیتوبا از سال ۱۸۷۰ توسط مهاجران سفیدپوست انگلیسی زبان، هنگامی که به اکثریت تبدیل شدند لغو شد. از سال ۱۸۳۴ تا دهه‌ی ۱۹۲۰، مردم سرخ‌پوست در ایالات متحده تحت اداری امور سرخ‌پوستان، به تدریج از قلمرو خود محروم شده و به مناطق محدودی منتقل شدند (پروچا، ۱۹۸۱: ۲۷-۳۴). تحت قانون داوز (یا قانون تقسیم عمومی) که در سال ۱۸۸۷ توسط کنگره‌ی ایالات متحده تصویب شد، زمین‌های قبیل‌های تجزیه‌ای شد و به سرخ‌پوستان بومی آمریکا اختصاص یافت، در حالی که زمین‌های «مازاد» به مهاجران سفیدپوست فروخته شد. تا سال ۱۹۳۴، حدود ۲/۷۵ میلیون هکتار، بیش از ۶۰ درصد از زمین باقی‌مانده سرخ‌پوستان، از افراد بومی گرفته شده بود (کرنل ۱۹۹۸: ۴۲). از آنجایی که وضعیت محرومیت افراد بومی نتیجه‌ی مستقیم اقدامات جوامع غیربومی و دولتی است که افراد بومی در آن جای داده شده‌اند، گروه‌های مسلط نه‌تنها مسیولیت جمعی انحلال نهادها و فرآیندهای محروم‌کننده افراد بومی و رسیدگی به آنها را دارند، بلکه پایه‌ی حکومت مشروع بومیان نیز زیر سوال قرار می‌گیرد (ویلیامز ۱۹۹۸: فصل ۶).

علاوه بر این، یک استدلال هنجاری زیربنایی در ترسیم شباهت‌ها بین شرایط سخت مردمان بومی و دیگر گروه‌های

استعمارشده در آفریقا و آسیا وجود دارد. استعمار و انقیاد جمعیت‌های بومی در استرالیا، نیوزیلند و قاره‌ی آمریکا ریشه در همان باورهای برتری فرهنگی مرتبط با نژاد داشت که به امپریالیسم اروپایی دامن زد. این طرز فکر همچنین تسلط اروپا بر این مناطق را توجیه می‌کرد. روند استعمار در آفریقا و آسیا به دلیل جمعیت کوچک‌تر اروپایی متفاوت بود، که اجازه می‌داد کنترل سیاسی از طریق جنبش‌های استقلال طلبانه به مردم بومی بازگردانده شود. در مقابل، اسکان اروپایی‌ها در استرالیا، نیوزیلند و قاره‌ی آمریکا گسترده‌تر بود که منجر به نابودی شدید ساکنان اصلی شد. این تمایزات تاریخی دو نکته‌ی کلیدی را برجسته می‌کند. یک این‌که اگر استعمارزدایی یا به‌بیان دیگر روند سلب کنترل امپراتوری اروپایی‌ها بر جوامع غیرسفیدپوست از نظر اخلاقی عادلانه تلقی می‌شد، پس منطقی می‌توان نتیجه گرفت که خودگردانی بومی نیز از نظر اخلاقی موجه است. جوامع بومی باید حق اداره‌ی امور خود را داشته باشند، مشابه روشی که کشورهای آفریقایی و آسیایی استقلال سیاسی خود را پس از استعمار باز پس گرفتند.^{۱۶} با این حال، به دلیل تسلط

۱۶ این فرمول مشخص نمی‌کند که آیا خودمختاری گروه‌های خاص در حوزه‌های استعمارزدایی از نظر اخلاقی قابل توجیه است یا خیر. برای

عددی جمعیت‌های غیربومی و ماهیت درهم‌تنیده‌ی جوامع بومی و غیربومی در استرالیا و قاره‌ی آمریکا، خودگردانی برای مردم بومی نمی‌تواند منعکس‌کننده‌ی فرآیندهای استعمارزدایی سنتی باشد. استدلال برای خودگردانی بومی در هر دو مورد دارای نیروی هنجاری است، اما چاره باید با توجه به زمینه‌ی منحصر به فرد آن متفاوت باشد. گروه‌های بومی با چالش ابداع مدل‌های خودتعیین‌گری که برای شرایط آنها عملی و معنادار است، مواجه هستند. در بیشتر موارد، جوامع بومی از اشکال محدودی از خودگردانی در ساختار دولتی موجود دفاع می‌کنند و به دنبال حداکثر اختیارات قضایی متناسب با جمعیت خود و افزایش نمایندگی در حکومت مرکزی هستند.^{۱۷}

استدلال درباره‌ی زمینه‌های محدود که این حالت ممکن است بهترین (بهینه‌ترین) نتیجه کلی باشد، به مور: (۲۰۰۱: فصل ۷) مراجعه کنید.

۱۷: این فرمول اساسی در مکزیک، در توافق سن آندرس سال ۱۹۹۶ بیان شده است، که ساختاری را برای ایجاد یک ملت چندقومیتی در مکزیک ترسیم می‌کند تا دربرگیرنده‌ی تفاوت‌ها باشد، تصمیم‌گیری‌ها را در سنت غیر متمرکز مایاها امکان‌پذیر کند و همچنین نمایندگی سیاسی گسترده تر بومیان و نمایندگی منصفانه در نظام قضایی را تضمین کند. متن توافق نامه در www.usip.org/library/pa/chiapas/agreement_۹۶۰۲۱۶.html با تاریخ به‌روزرسانی ۳ ژانویه ۲۰۰۲ قابل دسترس است. در کانادا،

پیشنهاد این استدلال توجیهی برای نحوه‌ی برخورد با مساله‌ی اقلیت‌ها درون اقلیت‌ها چیست؟ چه اصول مرتبط با اقلیت‌های داخلی در این استدلال برای حق تعیین سرنوشت گروهی گنجانده شده است؟

این موضوع اغلب به شکل این سوال مطرح می‌شود که آیا مردمان بومی در کانادا، ایالات متحده و دیگر کشورها به ویژه در رابطه با دعاوی مردم در خصوص نقض حقوق‌شان، باید تابع دیوان عالی ایالات متحده یا کانادا باشند؟ با این حال، این رویکرد باعث ابهام مساله می‌شود.

استدلال عدالت اصلاحی از این ایده حمایت می‌کند که مردم بومی حق دارند در جوامع خود حکومت کنند، درست مانند هر مقام سیاسی مشروع دیگری. در اینجا این موضوع مطرح می‌شود که مقامات سیاسی چگونه با شهروندان خود در

کمپسیون سلطنتی سال ۱۹۹۶ درباره‌ی مردمان بومی، که با صدها نفر از بومیان در جوامع مختلف مصاحبه کرد، یک مدل فدرالیسم پیشنهاد داد که شبیه به توافق سن آندرس است؛ به این معنا که وابستگی متقابل جوامع غیر بومی و بومی را از طریق تایید هم‌زمان حکومت مشترک و خودگردان را تشویق می‌کند. با تاکید بر ماهیت داوطلبانه‌ی پروژه فدرال، ماهیت خودگردان سابق جوامع بومی را به رسمیت می‌شناسد. متأسفانه پیمان سن آندرس در مکزیك توسط دولت اجرا نشد و پیشنهادات کمپسیون سلطنتی در کانادا توسط دولت فدرال عملی نگردید.

محدوده‌ی صلاحیت خود رفتار می‌کنند، به ویژه هنگامی که آزادی‌های مدنی و حقوق بشر اساسی را انکار می‌کنند. یکی از تفاوت‌های کلیدی بین مردم بومی و دولت‌های مستقل سرکوبگر این است که مردم بومی حق خروج از جوامع خود را دارند، در حالی که اقلیت‌های تحت ستم در داخل دولت‌های مستقل ممکن است این گزینه را نداشته باشند.^{۱۸} زنان می‌توانند بدون کسب اجازه از کسی یا نیاز به ویزا، قبایل بومی را به مقصد ایالت بزرگتر ترک کنند. اما در مقابل ترک یک دولت ظالم بسیار سخت‌تر است. اقلیت‌های ساکن در کشورهای مستقل که توسط دولت‌های مرکزی سرکوب می‌شوند، ممکن است آزادی خروج نداشته و گزینه‌های جایگزین نداشته باشند. بدیهی است که این مورد حداقل از دیدگاه هر کسی که نگران نقض حقوق بشر است رضایت بخش نبوده و باعث شده که بسیاری در مورد لزوم عبور از مدل حاکمیت سیاسی وستفالیای و نهادینه کردن اصول کلی در سطح بین‌دولتی استدلال کنند و مکانیسم‌هایی خنثی برای رسیدگی به تخلفات را توسعه دهند (بوکانن ۲۰۰۳).

۱۸: این نکته را بدهکار جف اسپینر-هالو هستم. درباره‌ی حق خروج و عدالت جنسیت در جوامع فرهنگی، به سوزان مولر اوکین ۲۰۰۲ مراجعه کنید.

این تناقض باعث فراخوانی برای فراتر رفتن از مدل‌های سنتی حاکمیت سیاسی و ایجاد اصول و مکانیسم‌های کلی در سطح بین‌المللی برای رسیدگی به نقض حقوق بشر شده است. این رویکرد با استدلال عدالت اصلاحی برای تعیین سرنوشت هماهنگ است و هدف آن رسیدگی به نگرانی‌های بومیان است، تا به عنوان بازیگران سیاسی مشروع در حق خود شناخته شوند.

برای روشن کردن تمایز از بحث فرهنگ‌محور که قبلاً مورد بحث قرار گرفت، این دیدگاه با اجتناب از محصور کردن افراد بومی به یک هویت فرهنگی یا سبک زندگی ثابت، متفاوت می‌شود. در عوض، موضع انطباق‌پذیرتری نسبت به پذیرش ارزش‌ها و هنجارهای متنوع در چارچوب‌های مختلف حقوقی و سیاسی پیشنهاد می‌کند. ادراکات متعارف فرهنگ‌محور اغلب بازنمایی بومی را به بافت‌های سنتی محدود می‌کند، و خودگردانی را منحصر به پایبندی به آداب و رسوم قدیمی مرتبط می‌کند. با این حال، این تکامل پویا و انعطاف‌پذیری ذاتی هویت‌های فرهنگی و شخصی را نادیده می‌گیرد، همانطور که ویل کیملیکا (۲۰۰۱: ۱۳۰) تأکید کرد. این دیدگاه جایگزین، به جای حمایت از انزوای فرهنگی و سیاسی، خودمختاری فرهنگی و سیاسی را ترویج می‌کند. یک اشکال مهم مدل فرهنگ‌محور، ادعای آن نه‌تنها در مورد استحقاق

گروه‌های بومی برای خودگردانی، بلکه حمایت از شیوه‌های فرهنگی خاص است که می‌تواند برابری و انسانیت برخی از اعضا را تضعیف کند. در مقابل، روایت تاریخی عدالت اصلاحی و اقتدار دولتی که در اینجا مورد بررسی قرار می‌گیرد، درک دقیقی از جوامع بومی را در بر می‌گیرد که فرهنگ خود را در طول زمان شکل می‌دهند. این چارچوب که به سوی خودمختاری جمعی حرکت می‌کند، بر اهمیت جوامع بومی تاکید دارد که دارای ماموریت دموکراتیک برای تبلیغ فرهنگ خود در حوزه‌های عمومی، با استفاده از زبان، تاریخ و میراث بومی هستند. در نتیجه، در حالی که چنین جوامعی ممکن است حفظ سنت‌های بومی و انتقال میراث خود را انتخاب کنند، دامنه و ماهیت ادغام با جامعه‌ی جریان اصلی تصمیماتی است که به استقلال آنها واگذار شده است. ماهیت این استدلال در تایید مشروعیت مردم بومی در خودگردانی در راستای آرمان‌ها و میراث تاریخی خودمختاری آنها نهفته است. در عین حال، گفت‌وگوهای درونی جوامع بومی در مورد تفسیر میراث فرهنگی، سلسله مراتب ارزش‌های آنها و روش‌های نهادینه‌سازی آنها را ارج می‌نهد. این رویکرد، گواهی بر ماهیت چندوجهی هویت‌های بومی

است و رویکردی آینده‌نگر، فراگیر و مشارکتی را برای تعیین سرنوشت و بیان فرهنگی تشویق می‌کند.^{۱۹}

یکی از دلایل اصلی ناکافی بودن رویکرد مرسوم برای پرداختن به خودگردانی جوامع بومی، ارزیابی اینکه آیا باید با اصول لیبرال و حقوقی که توسط یک لایحه یا منشور حقوق محافظت می‌شود همسو باشد، عدم اعتماد وارثان طبیعی به سیستم قانونی و دیوان عدالت است که به طور معمول توسط موسسات غیربومی تسلط دارند. از نظر تاریخی، این موسسات نقش مهمی در خلع ید و به حاشیه راندن جوامع بومی ایفا کردند و اغلب حقوق و مطالبات زمینی آنها را نادیده گرفتند. گروه‌های بومی نسبت به سیستم دادگاه‌های ملی در کشورهایی مانند استرالیا، کانادا، ایالات متحده و سایر کشورها بی‌اعتمادی اساسی نشان می‌دهند و صلاحیت قانونی چنین نهادهایی برای دیکته کردن امور خود را زیر

۱۹ این به مفهومی ضروری دلالت دارد که به دلیل محدودیت‌های فضا باید به طور خلاصه به آن پردازم، اما در درک پیچیدگی‌های مناسبت‌های اقلیت داخلی اهمیت دارد. خودمختاری غیراراضی، بر جنبه‌های حاکم مانند مدارس یا فضاهای فرهنگی، تمایل به پرورش دیدگاه ثابتی از فرهنگ دارد و انعطاف‌پذیری کمتری را در مقایسه با خودمختاری سرزمینی نشان می‌دهد. خودمختاری سرزمینی، متمایز در عدم پیوند گروه با فرهنگ خاصی، در درجه اول بر اعطای قابلیت قضایی لازم برای خودگردانی جمعی تمرکز دارد تا اینکه مطابقت فرهنگی را دیکته کند.

سوال می‌برند. با توجه به این بی‌اعتمادی عمیق، برای هر چهارچوب نهادی که برای حفاظت از حقوق اقلیت‌های داخلی طراحی شده است، لازم است تا تایید مردم بومی را به دست آورد و در عین حال بقایای استعماری مستمر یک نظام سلسله‌مراتبی را که در آن افراد غیربومی دارای موقعیت‌های معتبری بر جوامع بومی هستند، دور بزند و احکامی در مورد اعتبار سیاست‌ها و عملکردهای خود صادر کند. نیاز به سیستمی که جوامع بومی آن را قابل قبول و فراگیر بدانند و در عین حال به استقلال و عاملیت آنها احترام بگذارد، برای تقویت اعتماد واقعی و حکمرانی عادلانه بسیار مهم است.

اگر لیبرال دموکرات‌ها در مورد حفاظت از حقوق بشر جدی هستند؛ به بیان دیگر اگر در مورد اطمینان از اینکه حقوق فردی افراد بومی و غیربومی به رسمیت شناخته و حمایت می‌شود، آن‌ها باید آمادی پذیرش محدودیتی عمومی بر تمام اعمال قدرت سیاسی و نه فقط برای اعمال قدرت بومیان باشند. اقتدار سیاسی باید توسط یک قوه‌ی قضاییه‌ی داخلی (آمریکایی/استرالیایی/کانادایی) تحت کنترل سفیدپوستان شود. آن‌ها باید مایل باشند تا اصول مشابه محدودکننده‌ی قدرت سیاسی را بپذیرند که افراد بومی قبول دارند و صلاحیت یک نهاد قانونی بی‌طرف (بین‌المللی) برای تعیین نقض این اصول، که می‌تواند برای هر دو گروه غیربومی و بومی قابل

استناد باشد، که تشکیل آن منوط به توافق یا رضایت طرفین است.

نقطه کانونی بر خودگردانی جمعی گروه بر فرضیات اساسی در مورد ضرورت رهبری پاسخگو و نماینده در جوامع بومی تاکید دارد. همانطور که قبلا ذکر شد، مشروعیت این استدلال به وجود واقعی رهبری پاسخگو و نماینده بستگی دارد. بدیهی است که خودمختاری یک جامعه نه تنها در معرض خطر تحمیل فرهنگ‌ها و مقررات بیگانه است، بلکه از سوی نخبگان منفعت‌طلب محلی نیز در خطر است که از موقعیت خود برای حفظ و تداوم اقتدار خود سو استفاده می‌کنند. یک نمونه افراطی از این سو استفاده از قدرت را می‌توان در کنگوی موبوتو سسه سکو کنگو مشاهده کرد؛ جایی که حکومت در انحصار حاکم بود و دولت را به قلمرو شخصی خود تبدیل کرده بود. چالش‌هایی مانند فساد، خویشاوند گرایی و به حاشیه راندن بخش‌هایی خاص از جامعه نیز می‌تواند در جوامع بومی کوچکتر ایجاد شود. این موضوع به‌ویژه در زمینه‌ی خودگردانی بومی به دلیل نابرابری‌های اقتصادی رایجی که جمعیت‌های بومی با آن مواجه هستند، حیاتی می‌شود. خودگردانی موثر نه تنها نیازمند استقلال سیاسی، بلکه توزیع مجدد عادلانه‌ی منابع از جمعیت غیربومی به جوامع بومی است. این امر باعث ایجاد دوراهی در مورد

مسئولیت‌پذیری می‌شود، زیرا زمانی که مشارکت‌کنندگان اقتصادی مستقیماً از خدمات ارائه‌شده بهره‌نمی‌برند، ممکن است منجر به ایجاد نابرابری شود، و به طور بالقوه رهبری بومی را تشویق می‌کند تا استخراج منابع را بر ارائه‌ی خدمات کارآمد به جامعه‌ی خود اولویت دهد.^{۲۰} چنین مناسباتی می‌تواند خطوط پاسخگویی را مبهم کند و راه را برای اعمال ناعادلانه و تخصیص منابع مغرضانه هموار کند. با توجه به حق ذاتی مردم بومی برای خودگردانی و تصمیم‌گیری در مورد سرنوشت خود، اصلاح نظام موجود ضروری به نظر می‌رسد. یک رویکرد دگرگون‌کننده مستلزم توزیع مجدد منابع مستقیم به جوامع بومی، همراه با اعطای اختیار به دولت‌های بومی برای وضع مالیات برای مفاد خدمات اجتماعی، در کنار نظارت دموکراتیک توسط مردم بومی بر مسایل حاکمیتی در جوامع خود است. هدف این بازسازی کل‌نگر، تضمین تخصیص

^{۲۰} به عنوان مثال ساختار مالی ذخایر کانادا که به موجب آن ثروت بین روسا و شورای قومی توزیع می‌شود، بازتولیدکننده‌ی اقتدار و ساختار اداره‌ی پدرگرایانه‌ی امور سرخ‌پوستان است که مردم بومی را کنترل می‌کرد و آنها را کودک تلقی می‌کرد. این تشخیص در بولت ۱۹۹۳: ۱۴۰ یافت می‌شود. این موضوع در فلانگان ۲۰۰۰: ۹۴-۱۱۱ نیز تکرار شده است، اما در کتاب فلانگان این ایده نه به عنوان استدلالی برای اصلاحات مورد نیاز، بلکه به عنوان استدلالی علیه خودگردانی بومی مطرح شده است.

عادلانه منابع، افزایش شفافیت، و توانمندسازی جوامع بومی برای اداری موثر و عادلانه است.^{۲۱}

نتیجه‌گیری

در این فصل، سه استدلال مختلف برای حق خودمختاری سیاسی را مورد بررسی قرار داده و این دیدگاه‌ها را در زمینه ی قومیت‌های بومی اعمال کرده‌ام. من استدلال کرده‌ام که نوع سوم (دیدگاه عدالت تاریخی/ تصحیحی) قوی‌ترین این استدلال‌هاست و این موضوع نشان می‌دهد که مساله‌ی عدالت ماهوی که در مورد اقلیت‌های داخلی تعلق می‌گیرد، باید به دقت همانند تخلفات حقوق بشر در سطح بین‌الملل

۲۱. یکی از انتقادات این پیشنهاد که احتمالاً توسط آن‌هایی که با یک تصور فرهنگی ایستا عمل می‌کنند مطرح خواهد شد، این است که این امر باعث محدود شدن بومیان در اعمال خودمختاری می‌شود، زیرا در این مورد آن‌ها را مجبور می‌کند برای این که کاملاً دموکراتیک باشند به استانداردهای بیرونی اطلاعات دهند. با این حال، تفاوتی بین اصول اخلاقی خاص بیرونی و دموکراسی وجود دارد. دموکراسی صرفاً نیازمند این است که نخبگان نسبت به مردم خود واکنش‌گر و پاسخ‌گو باشند. این اصول به‌گونه‌ای طراحی شده است تا اطمینان حاصل شود که بومیان قادر به اعمال موثر حکومت بر خود هستند و توانایی تصمیم‌گیری درباره زندگی خود را دارند.

مورد توجه قرار گیرد و با همان مکانیسم‌ها پاسخ داده شود. این دیدگاه هدفش کم‌ارزش نمودن مشکلات اقلیت‌های داخلی نیست، بلکه تأکید بر جامعیت مشکل و نیاز به تقویت نظارت بین‌المللی و اجرای حداقلی استاندارد جایگاه و رفتار انسانی دارد. به واقع، جوامع لیبرال دموکراتیک که اقلیت‌های بومی خود را از طریق ترتیبات خودمختاری ارضی می‌پذیرند، نباید به اندازه‌ی نقض حقوق بشر توسط دولت‌های مستقل، نگران موضوع نقض و تخلف از حقوق بشر توسط آن دولت‌ها باشند. چرا که یک تفاوت اخلاقی مهم بین دو ترتیبات نهادی وجود دارد که حداقل فرد بومی این گزینه را دارد که جامعه‌ی بومی خود را ترک کند تا به بخشی از جامعه‌ی بزرگ‌تر غیربومی شود. این آزادی کامل خروج نیست و گزینه‌ی چندان زیبایی هم نیست، اما زمانی که سواستفاده‌گر خود دولت باشد، گزینه‌ای است که ممکن است در دسترس نباشد. در چنین موارد، کشورهای سواستفاده‌کننده ممکن است از خروج افراد جلوگیری کنند و سایر کشورهای جامعه‌ی بین‌المللی ممکن است سیاست‌ها و روش‌های محدودکننده‌ی مهاجرت و پناهندگی داشته باشند. علاوه بر این، این فصل استدلال کرده است که مفهوم خودمختاری جمعی پیامدهایی برای نوع ساختار نهادی موجه دارد. این مفهوم به طور خاص متضمن شکلی از دموکراسی

است که تضمین می‌کند نخبگان در برابر جامعه‌ی خود پاسخگو و مسیول باشند: آن‌ها نگهبان یک هویت یا فرهنگ خاص نیستند، بلکه اقتدار را مطابق با آرمان‌ها، خواسته‌ها و اهداف مشروع جامعه به کار می‌برند.

حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی

آلن پتن

در سال‌های اخیر، حقوق فرهنگ‌های اقلیت در مرکز توجه نظریه‌پردازان مختلف قرار گرفته است. در این میان، نظریه‌پردازان سیاسی به پرسش‌های هنجاری ناشی از مسائل نژاد، مهاجرت، ملی‌گرایی، مردمان بومی و مذهب پرداخته‌اند. اکنون، نظریه‌پردازان بار دیگر به مسائل هنجاری در ارتباط با تنوع، و این بار تنوع زبانی، توجه نشان می‌دهند. در چند سال گذشته، نشریات متعددی به بررسی تاثیرات اصول هنجاری، مانند برابری، خودمختاری و دموکراسی، بر سیاست‌های زبانی اختصاص یافته‌اند.^۱

۱: از ویراستاران این مجلد به‌خاطر بازخوردهای ارزشمندشان در مورد نسخه قبلی مقاله‌ام بی‌نهایت سپاسگزارم. علاوه بر این، از شرکت کنندگان کنفرانس اقلیت‌های داخلی که در اکتبر ۲۰۰۲ در دانشگاه نبراسکا برگزار شد، قدردانی می‌کنم.

با آنکه مطالعه حقوق زبانی هنوز در مراحل آغازین خود قرار دارد، ولی می‌توان دیدگاه‌های اصلی در نظریه‌پردازی هنجاری را شناسایی کرد. مباحثه در مورد حقوق زبانی اغلب حول محور دیدگاه‌های متضاد «ملت‌سازان»^۲ و «حافظان زبان»^۳ در جریان است. ملت‌سازان بر مزایای ترویج یک زبان و فرهنگ واحد در سراسر کشور تأکید می‌کنند، در حالی که حافظان زبان بر اهمیت حفظ زبان‌های آسیب‌پذیر و جوامع مربوط به این زبان‌ها تأکید می‌ورزند. ملت‌سازان ممکن است، در بهترین حالت، نسبت به حقوق زبانی اقلیت‌ها بی‌تفاوت باشند، ولی غالباً مواضع تندی علیه آن‌ها اتخاذ می‌کنند زیرا معتقدند حقوق زبانی مانع از همگرایی زبانی در سطح کشور می‌شود. آن‌ها ممکن است چارچوب «هنجار و انطباق»^۴ حقوق زبانی را برای این اقلیت مجاز شمارند، که برای افرادی که مهارت‌های پایینی از نظر زبان استاندارد «ملی» یا کشوری دارند تسهیلات انتقالی خاصی فراهم می‌آورد. با این حال، ملت‌سازان عموماً با

برای مشاهده کلیات مربوط به کا اخیر، رجوع کنید به پتن ۲۰۰۱، و پتن و کیملیکا ۲۰۰۳.

۲ Nation builders

۳ language maintainers

۴ norm-andaccommodation

حقوق زبانی «رسمی» مخالفند، حقوقی که به گویشوران زبان‌های اقلیت این امتیاز را می‌دهد که از زبان خود به صورت عمومی (مثلاً در ارائه خدمات عمومی یا مدارس) استفاده کنند، حتی زمانی که به زبان غالب کاملاً تسلط دارند و از آن زبان در محیط‌های عمومی استفاده می‌شود.^۵ از سوی دیگر، حافظان زبان بر ارزش و اهمیت استفاده از زبان خود در محیط‌های عمومی تأکید می‌کنند. ارزش استفاده از زبان مادری در محیط‌های عمومی نشانگر این واقعیت ساده است که همواره افرادی وجود خواهند داشت که به هیچ زبانی غیر از زبان مادری خود مسلط نباشند. اگر نهادهای دولتی نتوانند زبان آن را به رسمیت بشناسند و به آن‌ها تسهیلات ندهند، این افراد با محرومیت شدیدی مواجه خواهند شد. در حالی که این استدلال اساساً مبنایی برای حقوق هنجار و انطباق ایجاد می‌کند، ولی به تنهایی کافی نیست. در نتیجه، اکثر حافظان زبان توجیهات بیشتری برای تقویت دفاع از جوامع زبانی آسیب‌پذیر ارائه می‌کنند. حافظان زبان، به عنوان مثال، تأکید می‌کنند که زبان نقش مهمی در شکل دادن به هویت فرهنگی افراد دارد. سلامت

۵. به منظور کسب اطلاعات بیشتر در مورد تفاوت چارچوب‌های «هنجار و انطباق» و حقوق زبان رسمی، به پتن و کیملیکا ۲۰۰۳ مراجعه کنید.

یک جامعه زبانی می‌تواند برای اعضای آن اهمیت زیادی داشته باشد، و شانس استفاده از زبان در موقعیت‌های خاص می‌تواند بازتابی از به رسمیت شناخته شدن و احترام عمومی تلقی شود.

موضوعی که اغلب در مباحثه میان ملت‌سازان و حافظان نادیده گرفته می‌شود موقعیت اقلیت‌های زبانی داخلی است. مفهوم «اقلیت‌های زبانی داخلی» شامل چندین عنصر است. در ابتدا، فرض بر این است که یک کشور شامل یک گروه زبانی غالب در کنار یک یا چند گروه زبانی اقلیت است. برای سادگی، بیایید فرض کنیم فقط یک زبان اقلیت قابل توجه وجود دارد. در مرحله بعد، جامعه زبان اقلیت در یک منطقه جغرافیایی متمرکز در داخل کشور ساکن هستند. خصوصاً، منطقه‌ای معینی در داخل مرزهای کشور وجود دارد که این گروه زبانی اقلیت، اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دهد. در نهایت، در میان گروه اقلیت ملی متمرکز در منطقه، که اکثریت محلی را تشکیل می‌دهند، گویش‌ورانی وجود دارند که به زبانی سخن می‌گویند که اکثریت کل کشور را تشکیل می‌دهد. من بر این گروه نهایی تمرکز خواهم کرد، که به گروه زبانی مسلط در سراسر کشور تعلق دارد، اما موقعیت محلی یا حتی یک اقلیت در اقلیت را تشکیل می‌دهد. من آنها را یک اقلیت زبانی داخلی می

نامم. انگلیسی زبانان در کبک، اسپانیایی زبانان در کاتالونیا و هلندی زبانان در والونیا نمونه‌هایی از این اقلیت‌های زبانی داخلی هستند.

مفهوم اقلیت زبانی داخلی را می‌توان در جهات مختلف گسترش داد و دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرد. برای مثال، این الزام که این اقلیت داخلی باید اکثریت سراسری را داشته باشد را می‌توان تعدیل کرد و به جای آن این الزام را مطرح کرد که اقلیت داخلی مربوط به گروهی باشد که در منطقه‌ای در داخل کشور در اکثریت است. با این تعدیل، فرانسوی زبانان در فلاندر و فرانسوی زبانان در کانتون‌های سوئیس با اکثریت آلمانی اقلیت داخلی محسوب خواهند شد. از طرف دیگر، تاکید بر کشورها در تعریف اقلیت‌های داخلی را می‌توان به طور کامل حذف کرد و این مفهوم را با ایده مناطق وسیع‌تری که چندین کشور را در بر می‌گیرد جایگزین کرد. بر اساس این دیدگاه، جمعیت‌های روسی‌زبان در کشورهای بالتیک در گروه اقلیت‌های داخلی دسته‌بندی می‌شوند. با این حال، باید توجه داشت که مرزهای خاص مفهوم اقلیت داخلی را نباید صرفاً با تعاریف تعیین کرد، بلکه این مرزها باید بر اساس سؤالات هنجاری مورد بررسی و اهداف مورد نظر در هر زمینه شکل بگیرند. در این فصل،

بر مفهوم اساسی اقلیت داخلی که قبلاً ارائه شد، اکتفا خواهیم کرد.^۶

حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی (RILM) اغلب از سوی ملت‌سازان و حافظان زبان مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد. ملت‌سازان عموماً حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی را نادیده می‌گیرند، زیرا آن‌ها به جای اعطای حقوق قابل‌ملاحظه به اقلیت‌های ملی، اتحاد ملت را تحت یک زبان عمومی مشترک در اولویت قرار می‌دهند. تمرکز ملت‌سازان در درجه اول بر ایجاد سیاست زبانی واحد متمرکز است که مروج یک زبان عمومی مشترک در سراسر کشور است. این رویکرد، به‌طور کلی، بیانگر آن است که اکثریت جمعیت باید از حقوق یکسان برخوردار شوند، حتی در مناطقی که اکثریت

۶. برای مثال، می‌توان استدلال کرد که هر گروه زبانی ساکن در یک اقلیت در قلمرو تحت سلطه اقلیت زبانی دیگر باید به عنوان یک اقلیت داخلی به رسمیت شناخته شود. به عنوان مثال، گویشوران کری در کبک و گویشوران آران در کاتالونیا در این دسته قرار می‌گیرند. اتخاذ یک دیدگاه گسترده‌تر مزایای خاص خود را دارد، زیرا ما را قادر به طرح این سؤال می‌کند که آیا وقتی اعضای یک اقلیت محلی زبانی را با دیگران در بخش‌های مختلف کشور به اشتراک می‌گذارند، تمایز هنجاری وجود دارد یا خیر. این کاوش می‌تواند به درک عمیق‌تری از پیچیدگی‌های پیرامون زبان، وضعیت اقلیت، و پیامدهای هنجاری ناشی از چنین طبقه‌بندی‌هایی منجر شود.

اقلیت‌های داخلی را تشکیل می‌دهند. از نظر زبان‌های اقلیت، این سیاست اغلب به کسانی که برای تطبیق با زبان اکثریت سراسری به کمک نیاز دارند، به جای اعطای حقوق گسترده به این زبان‌ها، تسهیلات انتقالی ارائه می‌کند. در نتیجه، ملت‌سازان حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی را بی‌اهمیت می‌دانند، زیرا تمایلی برای تعمیم همان حقوق زبانی یا تسهیلات برای اقلیت‌های سراسری که مفهوم اقلیت‌های زبانی داخلی را مطرح خواهد کرد، ندارند.

موضع حافظان زبان نسبت به حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی پیچیده‌تر و تامل‌برانگیز است. برای بسیاری از حافظان زبان، حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی لزوماً بی‌اهمیت نیست، بلکه غیرقابل توجه است. این دیدگاه تا حدی تحت تأثیر رابطه دیالکتیکی آنها با ملت‌سازان است. این فرض وجود دارد که کسانی که از حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی دفاع می‌کنند ممکن است در واقع ملت‌سازانی باشند که تلاش می‌کنند مشروعیت حقوق اقلیت‌ها را به کلی تضعیف کنند. بنابراین، بحث در مورد حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی را باید به عنوان نمادی از بحث گسترده‌تر در مورد اینکه آیا یک ملت باید یک زبان عمومی واحد را برای همه شهروندان ترویج کند یا حضور مداوم یک

اقلیت زبانی در سطح کشور را تایید و تطبیق دهد، تلقی کرد.

با این حال، این دیدگاه به طور کامل ماهیت موضوع را منعکس نمی‌کند، زیرا حامیان حقوق اقلیت زبانی داخلی ممکن است با حافظان زبان در مخالفت با دیدگاه ملت‌سازی همسو شوند. در این دیدگاه، حامی حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی می‌پذیرد که بایستی به اقلیت‌های زبانی حقوق زبان رسمی اعطا شود، نه فقط تسهیلات انتقالی. آنها استدلال می‌کنند که این حقوق زبانی رسمی نباید محدود به اقلیت‌های زبانی در سطح کشور باشد که اکثریت محلی را تشکیل می‌دهند، بلکه بایستی به اقلیت‌های زبانی داخلی نیز تسری یابد.

حافظان زبان دلایل بیشتر و از نظر فکری جذاب‌تری برای تردید در مورد حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی دارند. در این مقاله، قصد دارم این موضوع را از زوایای مختلف با تمرکز بر یک استدلال مهم ضد حقوق اقلیت زبانی داخلی بررسی کنم که آن را استدلال «ضرورت سرزمینی (ضرورت دفاع از

سرزمین)»^۷ می‌نامم. این استدلال بر اساس فرضیات اجتماعی-زبانی تأکید می‌کند که یک زبان تنها در صورتی می‌تواند حفظ شود که در قلمروی خاصی غلبه داشته باشد. در بررسی استدلال ضرورت سرزمینی، تلاش می‌کنم تعادلی بین دو دیدگاه متضاد ایجاد کنم: یکی نشان می‌دهد که به رسمیت نشناختن حقوق اقلیت زبانی داخلی به طور کلی موجه است، و دیگری ادعا می‌کند که این امر هرگز مشروع نیست. به‌ویژه، هدف من این است که با دقت معقول شرایطی را که باید وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد تا رد حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی سیاستی منصفانه و عادلانه باشد، ترسیم کنم.

اگر این ادعا درست باشد، دلالت بر وجود دیدگاه سوم در باره حقوق زبانی و فرهنگی - که در پس این دوگانگی‌ها نهفته است - خواهد داشت که ارزش کشف و بیان را دارد.

استدلال ضرورت سرزمینی

ژان لاپونس (۱۹۸۴)^۸ در اثر معروف خود اظهار می‌دارد که زبان‌های اقلیت مشمول مفهومی هستند که او آن را «ضرورت سرزمینی» می‌نامد (همچنین در وان پارچیس ۲۰۰۰ و کیملیکا ۲۰۰۱:۲۱۳ به آن اشاره شده است). به گفته لاپونس، این زبان‌ها باید خود را به‌عنوان زبان غالب در یک قلمرو خاص مطرح کنند، در غیر این صورت در معرض انقراض خواهند بود. او استدلال می‌کند که همزیستی دو جامعه زبانی رشدیابنده در یک سرزمین به ندرت می‌تواند به یک تعادل پایدار برسد (لاپونس ۱۹۸۴: ۱، فصل ۵-۶، نتیجه‌گیری). یکی از زبان‌ها همواره فرصت‌ها و جایگاه بالاتری نسبت به دیگری عرضه خواهد کرد و لاجرم به زوال تدریجی زبان ضعیف‌تر منجر خواهد شد، زیرا افراد بیشتری زبان غالب را به مخزن زبانی خود خواهند افزود، در حالی که از انتقال زبان ضعیف‌تر به فرزندان خود غفلت خواهند ورزید یا در این امر ناکام خواهند ماند.

نتیجه‌گیری سیاسی که ژان لاپونس از تحلیل خود گرفت، ترجیح مفهومی است که بعداً آن را «فدرالیسم قومی» نام نهاد (لاپونس ۱۹۹۳). در یک کشور چندزبانه، مرزهای داخلی باید به گونه‌ای طراحی شوند که در آن حوزه‌های

قضایی ایجاد شود که اقلیت‌های ملی اکثریت را تشکیل دهند (به لاپونس ۱۹۸۴: ۱-۲، ۱۳۹-۴۰، ۱۴۴؛ وان پارچیس، ۲۰۰۰ مراجعه کنید). در این مناطق تحت سلطه اقلیت، زبان اقلیت باید تنها زبان رسمی مورد استفاده در محیط‌های عمومی باشد. اگرچه لاپونس صریحاً به این موضوع اشاره نکرده است، اما به احتمال زیاد با اعطای تسهیلات انتقالی برای اقلیت‌های داخلی که به زبان رسمی (مثلاً زبان مورد استفاده در دادگاه‌ها، بیمارستان‌ها، دفاتر مالیاتی و غیره) تسلط ندارند، موافق بوده است. ولی فراتر از این‌ها، لاپونس معتقد است که حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی نباید به رسمیت شناخته شود. (۳۷). وقتی زبان اقلیت در قلمروشان غلبه یابد، مردم چاره‌ای جز این نخواهند داشت که از آن به عنوان بخشی مهمی از مخزن زبانی خود حفاظت کنند.

از سوی دیگر، به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی ممکن است نیاز افراد به یادگیری زبان اقلیت آسیب‌پذیر را کاهش دهد. در نتیجه، امتناع از به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی بر اساس الزامات سرزمینی به حفظ و حراست جامعه زبانی اقلیت کمک خواهد کرد.

یکی از معضلات تجربی که ممکن است درمورد استدلال ضرورت سرزمینی مطرح شود این است که آیا به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی واقعاً با شکوفایی جوامع زبانی اقلیت در تضاد است یا خیر. به نظر می‌رسد که جامعه فرانسوی زبان در کبک و جامعه کاتالان زبان در کاتالونیا با وجود اقلیت‌های زبانی داخلی (انگلیسی زبان در کبک و اسپانیایی زبان در کاتالونیا) که از حقوق زبانی قابل توجهی برخوردار هستند، در حال پیشرفت هستند. در حالی که این ضد استدلال‌های تجربی ممکن است توسط کسانی که نگران رفاه زبان‌های اقلیت مورد بحث هستند پذیرفته نشود، ولی استدلال بر این است که شاخص‌های مثبت فعلی ممکن است پایداری طولانی مدت را تضمین نکنند. جوامعی مانند کبک و کاتالونیا با چالش‌هایی مانند نرخ پایین زاد و ولد و سطوح بالای مهاجرت مواجه هستند که می‌تواند منجر به ترجیح فزاینده زبان‌های اکثریت (انگلیسی، اسپانیایی) در میان جمعیت‌های مهاجر شود. این تغییر جمعیتی ممکن است بر سلامت زبان‌های اقلیت تأثیر منفی بگذارد. برای مقابله با این روند یا معکوس کردن آن، یک موضع قاطع در برابر حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی می‌تواند سودمند باشد. علاوه بر این، در کبک و کاتالونیا برابری کاملی بین زبان اکثریت و اقلیت وجود ندارد.

امتیازات خاصی (مثلاً مربوط به زبان مدارس دولتی) به فرانسوی و کاتالانی اعطا می‌شود که به انگلیسی یا اسپانیایی تعلق نمی‌گیرد. می‌توان استدلال کرد که این رویکرد نسبتاً ضد حقوق اقلیت زبانی داخلی به وضعیت نسبتاً موفق فرانسوی و کاتالان در آن زمینه‌ها کمک کرده است.

به جای پرداختن به بحث‌های تجربی طولانی، می‌خواهم جنبه متفاوتی را بررسی کنم که بر مبنای استدلال ضرورت سرزمینی مطرح شده است. از این طریق ممکن است نهایتاً بتوانیم با مسائل تجربی دقیق‌تر برخورد کنیم. استدلال ضرورت سرزمینی از این موضع حمایت می‌کند که حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی باید در مناطقی که جامعه زبان اقلیت اکثریت محلی را در اختیار دارد، رد شود. این نتیجه‌گیری بر دو اصل اساسی استوار است:

۱. اگر حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی در مناطقی که اکثریت را تشکیل می‌دهند رد نشوند، جامعه زبان اقلیت با خطر افول یا حتی انقراض مواجه خواهد شد («حدس تجربی»).
۲. اگر بین تایید حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی و حفظ جامعه زبانی اقلیت مبادله وجود داشته باشد، باید اولویت

را به گزینه دوم داد («اصل اولویت حفظ زبان» یا به اختصار «اصل اولویت»).

در چارچوب استدلال ضرورت سرزمینی، تمرکز اصلی بحث حول حدس تجربی می چرخد. برای ادامه این فصل، می‌خواهم این بحث را کنار بگذارم و به جای آن به بررسی اصل اولویت پردازم. این سؤال مطرح می‌شود: چه توجیهی برای تأیید این اصل داریم؟ اگر با اصل اولویت موافق باشیم، باید در نظر بگیریم که آیا این اصل باید در همه زمینه‌های تجربی قابل اجرا باشد یا اینکه انواع خاصی از موقعیت‌ها وجود دارد که در آن اولویت‌بندی حفظ زبان اهمیت ویژه‌ای دارد.

برای حفظ اصل اولویت، یک رویکرد بالقوه این است که استدلال کنیم حمایت از به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی شایستگی محدودی دارد. هدف این استراتژی این است که تمرکز را بر روی حامیان حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی معطوف کند و از آنها بخواهد دلایل قانع‌کننده‌ای برای نگرانی خود نسبت به این زبان‌ها ارائه دهند. اگر آنها موفق به انجام این کار نشوند، اولویت‌بندی حفظ زبان به ظاهر منطقی‌تر می‌شود.

راه دیگر برای دفاع از این اصل، ارائه توضیحی اساسی است در مورد اینکه چرا حفظ جوامع زبانی در معرض خطر حیاتی

است. در حالی که این توضیح لازم نیست آنقدر قوی باشد که بر هر عامل مخالف ممکن غلبه کند، ولی باید تا حدی نیرومند باشد که از هر استدلالی که به نفع به رسمیت شناخته شدن حقوق اقلیت زبانی داخلی باشد، پیشی بگیرد. در تحلیل بعدی به هر دو این استراتژی‌های بالقوه برای تقویت پایه اصلی اولویت خواهیم پرداخت.

با توجه به دیدگاه لایونس، لازم است اذعان کنیم که او حداقل تمرکز را بر اصل هنجاری، که استدلالش بر آن تکیه دارد، اختصاص می‌دهد. به نظر او، اهمیت حفاظت از زبان‌ها و جوامع زبانی آسیب‌پذیر یک «فرض ارزشی»^۹ تلقی می‌شود که مستعد بحث عقلانی نیست. نزدیک‌ترین چیزی که او به اصل اولویت می‌پردازد در بخشی است که در آن تأکید می‌کند که زبان به جای اینکه صرفاً «ابزار ساده و قابل تعویض ارتباط» باشد، به عنوان «جسم و روح پولیس»^{۱۰} عمل می‌کند. این امر اهمیت زبان را به عنوان یک ارزش به خودی خود برجسته می‌کند، که به پایه‌گذاری اصل اولویت و ارتباط آن در بحث‌های ما کمک می‌کند.

۹ value assumption

۱۰ the polis has its cement and its soul

در واقع، اگر ارجاع لاپونس به «روح» پولیس را به شیوه‌ای خاص تفسیر کنیم، می‌توان این بخش را به عنوان اشاره‌ای به دو مورد مهم و مکرراً مورد تأکید مرتبط با سیاست زبانی درک کرد. این علایق شامل توانایی برقراری ارتباط با سایر اعضای جامعه و تمایل به به رسمیت شناخته شدن و احترام به هویت فرد است. با در نظر گرفتن دو علاقه اصلی مرتبط با خط مشی زبان - ارتباطات و هویت - می‌توان از اصل اولویت از طریق یکی یا هر دوی این جنبه‌ها دفاع کرد. با این حال، به نظر می‌رسد متن مورد بحث حاکی از آن است که لاپونس ممکن است به طور خاص از استدلال‌های مبتنی بر ارتباطات حمایت نکند. در حالی که من تصدیق می‌کنم که عناصری در هر دو استدلال مبتنی بر ارتباط و مبتنی بر هویت وجود دارد که می‌تواند به دفاع از اصل اولویت کمک کند، استدلال می‌کنم که هیچ یک از این رویکردها حمایت جامعی از اصل به عنوان یک کل ارائه نمی‌دهد. ولی تشخیص این نکته ضروری است که در موقعیت‌های مختلف، یا باید اصل اولویت را حفظ کنیم یا به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی بر اساس الزامات و ارزش‌های منحصربه‌فرد را در اولویت قرار دهیم.

ارتباط

هدف استدلال‌های مبتنی بر ارتباط، اثبات ادعاهای مربوط به سیاست‌های زبانی خاص و تخصیص حقوق زبانی با تمرکز بر علایق مردم در تعامل با اطرافیان‌شان است. این استدلال‌ها ممکن است متنوع باشند، بسته به اینکه کدام جنبه از ارتباط - یا حوزه استفاده از زبان - برجسته باشد. برای مثال، می‌توان بر اهمیت توانایی افراد برای برقراری ارتباط با مقامات دولتی که خدمات عمومی ارائه می‌دهند، تفسیر و اجرا می‌کنند، تأکید کرد (نسخه «دسترسی عمومی»). استدلال‌های مبتنی بر ارتباطات همچنین می‌توانند جنبه‌های مختلفی را برجسته کنند. به عنوان مثال، آنها ممکن است بر علاقه افراد به حفظ شبکه ارتباطی به اندازه کافی گسترده تمرکز کنند تا اطمینان حاصل شود که فرصت‌های اجتماعی و اقتصادی گسترده‌ای دارند (نسخه «تحرک اجتماعی»). از طرف دیگر، این استدلال‌ها ممکن است بر منافع افراد در تعامل با همشهریان خود از طریق بحث و گفتگوی غیررسمی در فرآیند دموکراتیک متمرکز شوند (نسخه «مشارکت دموکراتیک»)^{۱۱}.

۱۱ برای کسب دانش بیشتر درمورد تفاوت میان سه نسخه استدلال مبتنی بر ارتباط و برای بحث بیشتر درمورد این نسخه‌ها، به پتن b۲۰۰۳ مراجعه کنید.

به نظر من، نسخه تحرک اجتماعی استدلال، که از اصل اولویت دفاع می‌کند، امیدوارکننده‌ترین نسخه به نظر می‌رسد. این نسخه بر علاقه مردم به دسترسی به آنچه کیملیکا (۱۹۹۵، ۱۰۸۹، a) آن را نوعی «زمینه انتخاب» مناسب می‌نامد تمرکز دارد. این زمینه برای رفاه و استقلال افراد بسیار مهم است، زیرا طیف کافی از فرصت‌ها و گزینه‌ها را برای آنها فراهم می‌کند.

برای تعامل مؤثر با محیط اطراف و استفاده از این فرصت‌ها، افراد باید در زبان‌های مورد استفاده در جامعه خود مهارت داشته باشند. عدم تسلط به زبان اطرافیان می‌تواند جنبه‌های مختلف زندگی مانند یافتن شغل، پیشرفت شغلی، تجارت، ایجاد دوستی و عمل به اعتقادات مذهبی را مختل کند. برای اینکه یک فرد بتواند این پیش‌نیاز زبانی را برآورده کند، دو راه ممکن وجود دارد: یا با داشتن زمینه انتخاب سالم در زبان مادری خود یا با کسب مهارت کافی در زبان دوم که زمینه انتخاب مناسبی را ارائه می‌دهد. این امر بر اهمیت سیاست‌های زبانی و حقوق زبان در تضمین فرصت‌های برابر و استقلال شخصی تأکید می‌کند. برای هر فردی که بتواند پیش‌نیازهای زبانی لازم برای دسترسی به

فرصت‌ها و گزینه‌ها را برآورده کند، دو مسیر متمایز وجود دارد. اولاً، آنها می‌توانند زمینه انتخابی قوی داشته باشند که به زبان مادری خود عمل می‌کند و تضمین می‌کند که می‌توانند به طور کامل در جامعه خود شرکت کنند. از طرف دیگر، آنها می‌توانند مهارت کافی را در زبان دوم ایجاد کنند، که همچنین زمینه انتخاب مناسبی را فراهم می‌کند و به آنها اجازه می‌دهد تا به طور موثر با جوامع مختلف درگیر شوند و از فرصت‌های مختلف استفاده کنند. این امر اهمیت سیاست‌های زبانی و حقوق زبانی را در تقویت تحرک اجتماعی و استقلال شخصی برجسته می‌کند.

با استفاده از اصطلاحات ویل کیملیکا،^{۱۳} خواهم گفت که یک زبان زمانی از «فرهنگ اجتماعی» پشتیبانی می‌کند که زمینه انتخاب مناسب یا طیف کافی از فرصت‌ها و گزینه‌ها را برای فرد فراهم کند.^{۱۴} به عنوان مثال، وجود فرهنگ اجتماعی فرانسوی زبان در کبک نشان می‌دهد که فرانسوی زبانان در آن منطقه به گزینه‌ها و چشم اندازهای فرانسوی زبان دسترسی دارند. در مقابل، فقدان فرهنگ اجتماعی

۱۳: Will Kymlicka

۱۴: کیملیکا (۱۹۹۵: ۷۶) یک فرهنگ اجتماعی را فرهنگی تعریف می‌کند «که شیوه‌های زندگی معناداری را برای اعضای خود در گسترهٔ فعالیت‌های مختلف بشری فراهم می‌آورد.»

ایتالیایی زبان در ایالات متحده به این معنی است که ایتالیایی زبانان در این کشور گزینه‌ها و فرصت‌های کافی به زبان ایتالیایی را ندارند.

برای دستیابی به تحرک اجتماعی، یک ایتالیایی زبان در ایالات متحده باید با یادگیری زبان انگلیسی خود را با فرهنگ اجتماعی غالب انگلیسی زبان تطبیق داده و ادغام کند. این مثال نشان می‌دهد که علاقه یک فرد به تحرک اجتماعی می‌تواند از طریق دو مسیر متمایز برآورده شود: یا با عضویت در یک فرهنگ اجتماعی که به زبان مادری او عمل می‌کند یا با ادغام در یک فرهنگ اجتماعی با یادگیری زبانی که مبتنی بر آن است.

برای درک رابطه بین تحرک اجتماعی و حفظ زبان، درک تمایز بین دو نوع فرهنگ اجتماعی بسیار مهم است: «امن» و «آسیب‌پذیر». فرهنگ اجتماعی ایمن فرهنگی است که حتی در صورت مواجهه با تغییرات جمعیتی و زبانی مختلف، قوی باقی می‌ماند. در چنین فرهنگی، تغییرات قابل توجه در جمعیت یا تغییر تعداد قابل توجهی از مردم به زبان دیگر، توانایی جامعه برای ارائه طیف کافی از گزینه‌ها و فرصت‌ها را به خطر نمی‌اندازد.

از سوی دیگر، یک فرهنگ اجتماعی آسیب‌پذیر، فرهنگی ناامن است. در این مورد، حتی تغییرات جمعیتی نسبتاً جزئی یا انباشت متوسطی از افرادی که ترجیح می‌دهند از زبان دیگری استفاده کنند، ممکن است فرهنگ را در موقعیتی قرار دهد که دیگر نتواند زمینه انتخاب مناسبی را برای اعضای خود فراهم کند.

فرهنگ‌های اجتماعی آسیب‌پذیر نگرانی خاصی را از منظر تحرک اجتماعی ایجاد می‌کنند. به دنبال پیش‌بینی لاپونس، رقابت بین چند زبان ممکن است فرهنگ اجتماعی آسیب‌پذیر را تضعیف کند. از آنجایی که اعضای این فرهنگ به سمت فرصت‌ها و انتخاب‌های ارائه شده توسط یک زبان امن‌تر کشیده می‌شوند، ممکن است به طور فزاینده‌ای تصمیم بگیرند که در جنبه‌های مختلف زندگی خود با استفاده از آن زبان شرکت کنند. در نتیجه، اعضای تک‌زبانه فرهنگ آسیب‌پذیر با وضعیت چالش‌برانگیزی مواجه هستند. جامعه زبان مادری آنها توانایی خود را برای ارائه طیف مناسبی از گزینه‌ها و چشم‌اندازها برای آنها از دست می‌دهد و آنها فاقد مهارت‌های زبانی برای دسترسی به این فرصت‌ها در زبان جایگزین خواهند بود.

پیشنهاد یک سیاست زبانی که حفظ زبان اکثریت محلی را در اولویت قرار می‌دهد، از این احتمال ناشی می‌شود که فرهنگ اجتماعی مرتبط با این زبان ممکن است آسیب‌پذیر باشد. با توجه به شرایط داده شده:

الف) اگر حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی به رسمیت شناخته شوند، این احتمال وجود دارد که تغییرات جمعیت‌شناختی و زبانی رخ دهد و به طور بالقوه زبان اکثریت محلی را قادر به حمایت از یک فرهنگ اجتماعی ناتوان کند.

ب) اگر حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی به رسمیت شناخته نشود، این تغییرات اتفاق نمی‌افتد.

ج) برخی از گویشوران محلی به زبان اکثریت تک‌زبانه هستند و بعید است که بتوانند در زبان اقلیت داخلی مهارت داشته باشند.

زمانی که شرایط ذکر شده برآورده شود، منطقی است که باور کنیم که نگرانی در مورد علاقه به تحرک اجتماعی اعضای اکثریت محلی نشان می‌دهد که اولویت دادن به حفظ زبان بسیار مهم است. اگر حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی به رسمیت شناخته نشود، جذابیت زبان اقلیت داخلی ممکن است باعث شود تعداد قابل‌توجهی از مردم از زبان اکثریت محلی دور شوند و در نتیجه به طور بالقوه تحرک

اجتماعی گویشوران زبان اکثریت تک‌زبانه را به خطر بیندازند.

ممکن است استدلال شود که شرط (ج) سهولتی را که مردم، به ویژه فرزندان‌شان، می‌توانند زبان‌های جدید یاد بگیرند، نادیده می‌گیرد. اگر جامعه محلی اکثریت زبان واقعاً آسیب‌پذیر باشد، ممکن است مؤثرترین راه حل برای تقویت آن با اجرای اقدامات خاص نباشد. در عوض، می‌توان یک برنامه آموزشی گسترده زبان را آغاز کرد که به همه اعضای جامعه اکثریت زبان محلی این امکان را می‌دهد تا با تسلط بر زبان اکثریت سراسری یا اقلیت داخلی، به تحرک اجتماعی دست یابند.

در پاسخ به این ایراد، اذعان به این نکته ضروری است که شرایط تجربی لازم برای صادق بودن استدلال تحرک اجتماعی کاملاً ضروری است. با توجه به اینکه شرط (الف) منعکس‌کننده قدرت و جذابیت زبان اقلیت داخلی برای

اعضای اکثریت است، بدیهی نیست که هر دو شرط را می توان همزمان با شرط (ج) برآورده کرد.^{۱۵} این امتیاز باید از دو جنبه قابل بررسی باشد. اولاً، قابل قبول است که بخش‌های مختلف جامعه اکثریت تمایلات متفاوتی برای مسلط به زبان اقلیت داخلی از خود نشان دهند. دانش و مهارت در زبان اقلیت ممکن است عمدتاً در میان طبقه متوسط شهری متمرکز باشد که عمدتاً در حرفه‌های یقه سفید مشغول هستند. برعکس، شایستگی زبان اقلیت در میان اعضای اکثریت طبقه کارگر یا کسانی که دور از مراکز شهری زندگی می کنند، جایی که مواجهه با زبان اقلیت محدود است، به طور قابل توجهی کمتر رایج است.

در چنین شرایطی، احراز شرط سوم ممکن است کاملاً غیرممکن نباشد. صلاحیت دوم مربوط به سهولتی است که با آن گویشوران اکثریت محلی می توانند به طور منطقی پیش بینی کنند که به زبان اقلیت داخلی مسلط شوند و به آنها امکان دسترسی به فرصت‌های در حال گسترش موجود

۱۵: جایگزینی برای شرط (ج) می‌تواند شامل تضمین این نکته باشد که گویشوران محلی اکثریت به زبان اقلیت داخلی مسلط شوند. با این حال، این نگرانی وجود دارد که تبعیض از سوی اعضای اقلیت داخلی ممکن است مانع از دسترسی آنها به گزینه‌ها و فرصت‌ها شود.

در آن زبان را می‌دهد. حتی اگر پاسخ به فرسایش زبان اکثریت محلی مستلزم یک برنامه آموزش و آموزش سریع به زبان اقلیت داخلی باشد، این فرآیند به زمان قابل توجهی نیاز دارد. در این دوره، اعضای بزرگسال تک‌زبانه جامعه اکثریت به دلیل کاهش گزینه‌ها و فرصت‌ها در زبان مادری خود، با معایبی مواجه خواهند شد. اگرچه در حالت ایده‌آل، اگر برنامه آموزش و پرورش مؤثر واقع شود، این ضرر فقط برای یک نسل باقی می‌ماند، اما ممکن است به اندازه کافی قابل توجه باشد که اجرای اقدامات ویژه با هدف حفاظت از زبان اکثریت محلی را تضمین کند.

نتیجه‌گیری من در مورد استدلال ارتباطی برای اصل اولویت این است که ممکن است در شرایط خاصی صادق باشد. می‌توان تصور کرد که پیگیری حفظ زبان و به رسمیت شناختن زبان‌های بومی منطقه‌ای و حقوق اقلیت زبانی داخلی می‌تواند گاهی با یکدیگر در تضاد باشد. وجود حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی ممکن است بر گویشوران زبان اکثریت محلی تأثیر بگذارد تا عادات زبانی خود را تغییر دهند، یا می‌تواند منجر به تسلط زبان اقلیت در حوزه‌های ضروری، مانند حرفه‌های یقه سفید شود.

این پیشرفت‌ها به طور بالقوه می‌تواند منجر به از دست دادن گویشوران و حوزه‌های زبانی با موقعیت بالا به نفع اعضای تک‌زبانه جامعه اکثریت محلی شود. منطقی است که باور کنیم، در زمینه‌های خاص، پرداختن به تحرک اجتماعی و فرصت‌های برابر افراد تک‌زبانه باید اهمیت بیشتری نسبت به استدلال‌هایی داشته باشد که از به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی حمایت می‌کنند. تضمین تحرک اجتماعی و فرصت‌های برابر برای همه شهروندان یک اولویت اساسی لیبرال است و یک دولت لیبرال در اجرای اقدامات قوی برای دستیابی به این هدف موجه است.

از سوی دیگر، مورد به رسمیت شناختن حقوق اقلیت زبانی داخلی، که در بخش بعدی به تفصیل توضیح خواهم داد، در درجه اول بر منافع هویتی اقلیت‌های داخلی متمرکز است. در چارچوب لیبرال، این نگرانی‌های مرتبط با هویت ممکن است در مقایسه با پیگیری برابری اجتماعی و فرصت‌های عادلانه برای همه شهروندان، کمتر فوری به نظر برسند.

زبان تجربی مورد استفاده در پاراگراف قبل، شرایط تجربی خاصی را که باید رعایت شود تا اصل اولویت از منظر

ارتباطی قابل دفاع باشد، برجسته می‌کند. هر موقعیتی که شامل یک جامعه زبانی آسیب‌پذیر باشد نیست که به بحثی که من توضیح دادم منجر شود.

برای توجیه استفاده از اصل اولویت، بسیار مهم است که ثابت کنیم: (۱) جامعه زبانی واقعاً آسیب‌پذیر است، (۲) به رسمیت شناختن یا عدم به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی تأثیر قابل توجهی بر جهت‌گیری جامعه دارد، و (۳) کاهش یا فروپاشی بالقوه جامعه آسیب‌پذیر منجر به این می‌شود که تعداد قابل توجهی از افراد تک‌زبانه بدون گزینه‌ها و فرصت‌های کافی برای تحرک اجتماعی و رفتار برابر باقی بمانند.

هویت

برای کسانی که از اصل اولویت حمایت می‌کنند، ممکن است اظهارات گمانه‌زنانه در بخش قبل در مورد سهولت تشویق گویشوران یک زبان آسیب‌پذیر برای دستیابی به زبان ایمن‌تر، بی‌ربط تلقی شود. حتی اگر اعضای یک جامعه اکثریت محلی آسیب‌پذیر بتوانند به آسانی به زبان امن‌تر اقلیت داخلی مسلط شوند یا از قبل به زبان امن‌تر

اقلیت داخلی مسلط باشند، همچنان علاقه مشروعی به حفظ و پرورش زبان خود دارند.

از دید مدافعان اصل اولویت، این علاقه اهمیت زیادی دارد و اولویت بندی سیاست‌هایی با هدف حفظ جوامع زبانی آسیب پذیر بر به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی بسیار مهم است.

اما این علاقه چیست؟ به نظر می‌رسد علاقه به حفظ زبان خود از منبعی غیر از ارتباطات صرف نشات می‌گیرد، زیرا این علاقه حتی زمانی که افراد به زبان دیگری تسلط داشته باشند، که فرصت‌های ارتباطی فراوانی را فراهم می‌کند، همچنان ادامه می‌یابد. همانطور که در مقدمه تاکید کردم، بحث اصلی برای حفظ زبان اغلب حول ارتباط عمیق بین زبان مادری و هویت آنها و همچنین میراث فرهنگی که آن را نشان می‌دهد، می‌چرخد.

لازم به ذکر است که همه استدلال‌های مبتنی بر هویت یا فرهنگ در این زمینه کافی نیستند، زیرا برخی ممکن است به طور غیرمستقیم به علایق ارتباطات و تحرک اجتماعی که ما در حال حاضر کنار گذاشته‌ایم، متوسل شوند. به عنوان مثال، نظریه کیملیکا درباره فرهنگ به عنوان «زمینه

انتخاب» دیدگاهی روشن‌نگر ارائه می‌دهد. بر اساس این نظریه، فرهنگ به عنوان چارچوبی از معانی و اعمال تلقی می‌شود که اعضای خود را قادر به اعمال انتخاب و استفاده از فرصت‌ها می‌کند.

توضیح کیملیکا هنگام بررسی ضرورت دسترسی افراد به این چارچوب از طریق فرهنگ بومی خود، چالش‌ها و هزینه‌های مربوط به سازگاری با بافت فرهنگی جدید را برجسته می‌کند.

علاوه بر این، مشکلات در ادغام در یک بافت فرهنگی جدید تا حدی با اهمیت ارتباطات توضیح داده می‌شود. مردم نمی‌توانند از معانی و گزینه‌های موجود در یک بافت فرهنگی انتخابی بهره‌مند شوند، اگر زبانی که بر اساس آن است را درک نکنند. علاوه بر این، یادگیری یک زبان جدید، به ویژه برای بزرگسالان، ممکن است مشکل باشد.

در اصل، این تفسیر از استدلال فرهنگی کیملیکا، اهمیت ارتباطات و تحرک اجتماعی را که در بخش قبل مورد بحث قرار گرفت، برجسته می‌کند. با توجه به این قرائت خاص، استدلال کیملیکا به عنوان مبنایی قوی برای دفاع از این دیدگاه عمل نمی‌کند که اعضای یک جامعه اکثریت محلی

آسیب پذیر، که در حال حاضر در زبان امن گروه اقلیت مهارت دارند، باید حفظ و شکوفایی زبان خود را در اولویت قرار دهند.

پرسش اصلی که باید به آن پردازیم این است که آیا استدلالی وجود دارد که از اصل اولویت حمایت می کند که بر هویت یا فرهنگ متکی است، اما از جنبه های ارتباطی که قبلاً بررسی شد متمایز باقی می ماند. بدون شک، چنین استدلال های متعددی می تواند ارائه شود. در بحث بعدی، من به یک رویکرد بالقوه برای استدلال مبتنی بر هویت، الهام گرفته از مقاله مشهور چارلز تیلور، «سیاست به رسمیت شناختن» می پردازم.

استدلالی که من متصورم شامل سه نکته اساسی است:

۱. احساس هویت پایدار به طور قابل توجهی به رفاه فرد کمک می کند (ادعای هویت).
۲. امنیت هویت فرد با شکوفایی جامعه زبانی بومی آنها (ادعای زبان) در ارتباط است.

۳. به رسمیت شناخته شدن ناکافی از سوی نهادهای عمومی می‌تواند به طور بالقوه به هویت یک فرد آسیب برساند (ادعای به رسمیت شناخته شدن).

در حالی که من ماهیت پیچیده و معضلات بالقوه پیرامون هر یک از این سه ادعا را تصدیق می‌کنم، بحث خود را روی ادعای به رسمیت شناختن متمرکز خواهم کرد. این ادعا به « به رسمیت شناخته شدن » اشاره دارد، اما در مورد حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی مبهم باقی مانده است. برای استدلال مبتنی بر این ادعاها برای حمایت از اصل اولویت، بسیار مهم است که « به رسمیت شناخته شدن » پیامدهای سیاست خاصی داشته باشد.

من در استدلال خود بیان می‌کنم که معقول‌ترین تفسیر از « به رسمیت شناختن مقتضی » تنها در شرایط خاص، اصل اولویت را تقویت می‌کند. این شرایط باعث می‌شود که اکثریت محلی به دلیل بی‌عدالتی بازار یا بی‌عدالتی‌های تاریخی، در حفظ خود با مشکلاتی مواجه شوند. در سناریوهای متضاد، جایی که چنین چالش‌هایی وجود

ندارند، معقول‌ترین درک از « به رسمیت شناختن مقتضی» و ملاحظات هویتی به طور کلی از گنجاندن و پذیرش حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی در عین رد اصل اولویت حمایت می‌کنند.

تیلور در پی درک اینکه چه چیزی « به رسمیت شناختن مقتضی» برای طراحی نهادها و سیاست‌های عمومی را تشکیل می‌دهد، دو دیدگاه اصلی را متمایز می‌کند. اولین مورد، که به عنوان «سیاست جهانی گرایی» شناخته می‌شود، از رویکرد لیبرال متعارف به دین الهام می‌گیرد.

بر اساس لیبرالیسم، نهادهای عمومی باید از طریق استراتژی دوگانه به باورها و هویت مذهبی شهروندان پاسخ دهند. اولاً، با ایجاد و حفظ آزادی‌های فردی (مانند وجدان، اجتماع و بیان) و اصول برابری (عدم تبعیض، فرصت‌های برابر و غیره) که به افراد در شکل‌دهی و بیان دیدگاه‌های مذهبی خود استقلال قابل توجهی می‌دهد. ثانیاً، این نهادهای با اتخاذ سیاست «تجزیه» از به رسمیت شناختن مثبت یا حمایت از هر گونه شیوه زندگی مذهبی خاص خودداری می‌کنند.

با بسط این دیدگاه به اشکال هویت غیرمذهبی، سیاست جهان‌شمولی «به رسمیت شناختن مقتضی» را متضمن حقوق لیبرال استاندارد برای افراد دارای هویت‌های متنوع می‌داند، در کنار سیاست «فرهنگ کور» که هرگونه بازشنای مثبت یا کمک بیشتر به هویت‌های خاص را رد می‌کند. بر اساس مشاهدات تیلور، معضل مهمی در به کارگیری مدل «سیاست جهان‌شمولی» برای ادعاهای هویتی که ریشه در زبان دارند وجود دارد. مفهوم سیاست «زبان کور» یا «نابودی زبانی» در اصل یک توهم است. در حالی که دولت می‌تواند با عدم تنظیم یا مداخله در انتخاب زبان افراد در زندگی خصوصی، به مجموعه‌ای از حقوق «مدارا مدار» احترام بگذارد و از آنها حمایت کند، ناگزیر با مسائل مربوط به سیاست زبانی در حوزه خدمات عمومی و آموزش مواجه است.

در مواردی که دولت تلاش می‌کند موضع «فرهنگ کور» را حفظ کند، اغلب به به رسمیت شناخته‌شدن انحصاری هویت و زبان اکثریت ختم می‌شود، همان‌طور که تیلور نیز با عبارت به‌یادماندنی «تجسم خاص به عنوان امر جهانی» بر آن تأکید کرده است.

رویکرد متضاد تیلور به «سیاست جهانی گرایی»، «سیاست تفاوت» است که واقعیت «تاسیس زبانی» را تصدیق می کند. در این چارچوب جایگزین، «به رسمیت شناختن مقتضی» شامل احترام به حقوق اساسی فردی، مشابه رویکرد جهان شمولی است. با این حال، سیاست تفاوت با تشویق نهادهای عمومی برای محافظت فعالانه از فرهنگ‌های آسیب‌پذیر یک قدم فراتر می‌رود. هدف این حمایت فراهم کردن منابع لازم برای دوام و شکوفایی این فرهنگ‌ها است.

بدیهی است که تیلور با این مدل دوم از به رسمیت شناختن همدلی بیشتری دارد، زیرا او مشتاقانه استدلال می‌کند که «وقتی هویت را در نظر می‌گیریم، آرزوی اینکه هرگز از دست نرود یک نگرانی مشروع است».

این درک جایگزین از «به رسمیت شناختن مقتضی» دارای چندین مزیت است، زیرا به طور مستقیم ادعای به رسمیت شناسی را با نگرانی‌های هویت و زبان مرتبط می‌کند. احساس خوب خوب اغلب از یک هویت پایدار سرچشمه می‌گیرد و یک جامعه زبانی پر رونق نقش مهمی در تأمین هویت فرد ایفا می‌کند. این یک پیشرفت منطقی است که فرض کنیم «به رسمیت شناختن» مردم مستحق اجرای

سیاست‌هایی است که به طور فعال رشد و شکوفایی جامعه زبانی آنها را ترویج می‌کند.

آیا این تعبیر از «به‌رسمیت شناختن» مناسب‌ترین است؟ یکی از جنبه‌های قابل توجه استدلال ارائه شده عدم توجه آن به حضور زبان‌های دیگر در جامعه است، به غیر از زبانی که گفته می‌شود شکوفایی آن مستلزم مشارکت نهادهای عمومی است. این نظارت نگرانی قابل توجهی را در رابطه با کاربرد این درک از «به‌رسمیت شناختن مقتضی» در حوزه‌های قضایی با گروه‌های زبانی متعدد ایجاد می‌کند.

اگر ادعاهای هویت، زبان و به رسمیت شناختن برای اعضای گروه اکثریت صادق باشد، منطقی است که فرض کنیم این ادعاها باید در مورد اعضای یک اقلیت زبانی نیز صدق کنند. در نتیجه، می‌توانیم پیشنهاد کنیم که:

- رفاه اعضای گروه‌های اقلیت متکی بر داشتن هویت ایمن است.
- امنیت هویت اعضای اقلیت با شکوفایی جامعه زبانی آنها در ارتباط است.

• ناکامی نهادهای عمومی در ارائه «به رسمیت شناختن مقتضی» می تواند به طور بالقوه به هویت اعضای گروه های اقلیت آسیب برساند.

نگرانی مطرح شده این است که، تحت تعبیر فعلی «به رسمیت شناختن»، ارائه به رسمیت شناختن مقتضی برای گروه اکثریت ممکن است با ارائه همان سطح به رسمیت شناخته شدن به اقلیت زبانی سازگار نباشد.

سیاست های پیشنهادی ای که نهادهای عمومی باید برای تقویت رفاه جامعه زبانی اکثریت اجرا کنند، ممکن است به طور قابل توجهی با سیاست هایی که برای دستیابی به نتایج یکسان برای اقلیت زبانی لازم است متفاوت باشد. در زمینه تفسیر «سیاست تفاوت» تیلور از الزام «به رسمیت شناختن»، به نظر می رسد که ایجاد شناخت مناسب برای اکثریت و اقلیت می تواند به طور بالقوه خواسته های متضاد سیاستی ایجاد کند.

برای نشان دادن بیشتر این مشکل، اجازه دهید رابطه بین مفهوم تیلور از «به رسمیت شناختن مقتضی» و اصل اولویت را در زمینه سیاست های زبانی بررسی کنیم. در ابتدا، ممکن است به نظر برسد که استدلال تیلور می تواند برای حمایت از اصل اولویت استفاده شود. اگر حدس تجربی لاپونس درست باشد، در آن صورت اولویت دادن به

شکوفایی زبان اکثریت محلی ممکن است مستلزم رد برنامه‌های حفظ حقوق اقلیت‌های قومی داخلی باشد.

به نظر می‌رسد تفسیر ترجیحی تیلور از « به رسمیت شناختن مقتضی» دلیلی برای اولویت دادن به رفاه زبان اکثریت محلی بر به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های زبانی داخلیرائه می‌دهد. با رد حمایت از حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی، نوعی از به رسمیت شناختن را گسترش می‌دهیم که «به اقتضای» اکثریت محلی است، بنابراین از هویت آنها محافظت می‌کنیم و رفاه کلی آنها را ارتقا می‌دهیم.

این موضوع زمانی آشکار می‌شود که وضعیت اقلیت داخلی را در این زمینه بررسی کنیم. اگر امتناع از حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی خط مشی لازم برای تضمین شکوفایی زبان اکثریت است، این خط مشی نیز باید برای جامعه اکثریت به رسمیت شناخته شود. با این حال، انکار حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی می‌تواند به طور ناخواسته مانع از شکوفایی گروه زبانی اقلیت شود، بنابراین با الزام به رسمیت شناختن اقلیت نیز در تضاد است.

در حالی که می‌توان مواردی را تصور کرد که شرایط شکوفایی هر دو جامعه زبانی به طور تصادفی با سیاست

امتناع حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی هماهنگ باشد، به طور کلی، دلیلی برای فرض چنین همگرایی وجود ندارد. در بیشتر موارد، سیاست ارتقای هویت اکثریت با رد حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی به طور ناخواسته به هویت اقلیت آسیب می‌رساند.

به نظر می‌رسد دو تفسیر از «به‌رسمیت شناختن مقتضی» که توسط تیلور ارائه شده است، هم غیرعملی و هم ناسازگار هستند. در چارچوب جهان شمولی، این موضوع به این دلیل مطرح می‌شود که نهادهای عمومی ذاتاً نیاز به تصدیق و تعامل با یک یا چند زبان دارند. در نتیجه، اجرای ایده شناخت مناسب به شیوه ای جهانی چالش برانگیز می‌شود.

از سوی دیگر، هنگام در نظر گرفتن سیاست تفاوت، مشکل در این واقعیت نهفته است که به‌کارگیری پیوسته به‌رسمیت شناختن مقتضی هم برای گروه‌های اکثریت و هم برای گروه‌های اقلیت، الزامات متضادی را ایجاد می‌کند. مفهوم «به‌رسمیت شناختن مقتضی» را می‌توان به روش سومی درک کرد که توسط تیلور به طور کامل بررسی نشده است و راه حلی بالقوه برای پیچیدگی‌های مورد بحث ارائه

می دهد. با روحیه پذیرش برچسب‌های پیشنهادی تیلور، می‌توان این پیشنهاد جایگزین را «سیاست انصاف» نامید.

این دیدگاه، همانطور که من آن را درک می‌کنم، با دو فرمول‌بندی تیلور در حمایت از اصل گسترش حقوق اساسی برابر برای همه شهروندان، پایه مشترکی دارد. جنبه متمایز این دیدگاه در رویکرد آن نسبت به تصدیق و پرداختن به تفاوت‌های زبانی و فرهنگی در نهادها و سیاست‌های عمومی نهفته است.

برخلاف «سیاست جهان‌شمولی» که از کوری فرهنگی حمایت می‌کند و «سیاست تفاوت» که بر تضمین بقا و شکوفایی فرهنگ‌های متمایز تمرکز دارد، «رفتار منصفانه» بر طراحی نهادهای عمومی و فرمول‌بندی تأکید دارد. سیاست‌های عمومی به گونه‌ای که رفتار عادلانه را با فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف تضمین کند.^{۱۶}

ایده اصلی این است که وقتی نهادهای عمومی به طور اجتناب‌ناپذیری درگیر سیاست‌های هویتی هستند و نمی‌توانند موفقیت را برای همه تضمین کنند، می‌توانند برای ایجاد چارچوبی عادلانه از حقوق و استحقاق که نیازهای

۱۶: به این موضع سوم به‌طور کامل در پتن ۲۰۰۳ خواهم پرداخت.

همه افراد را برآورده می‌کند، تلاش کنند. در داخل مرزهای تعیین شده توسط این ساختار منصفانه، مردم این آزادی را خواهند داشت که هویت زبانی خود را شکل دهند و در مورد استفاده از زبان انتخاب کنند.

تحت چنین شرایطی، برخی از زبان‌ها ممکن است پیشرفت کنند، در حالی که برخی دیگر ممکن است نه. با این حال، این رویکرد تضمین می‌کند که همه شانس عادلانه‌ای دارند تا تعهدات هویتی مرتبط با زبان را که برای آنها اهمیت دارد، آشکار و حفظ کنند.

برای کنکاش در جنبه‌های عینی «رفتار منصفانه»، می‌خواهم یک پیشنهاد اولیه ارائه کنم و سپس به اعتراض‌ها و اصلاحات احتمالی بپردازم. مفهوم اصلی پشت این پیشنهاد این است که رفتار منصفانه معادل رفتار برابر است.

رفتار برابر نشان می‌دهد که هر زبانی که در جامعه صحبت می‌شود، سطح یکسانی از به رسمیت شناسی را دریافت می‌کند. این بدان معناست که مزایای عمومی، حمایت‌ها و امتیازاتی که به یک زبان تعمیم می‌یابد به زبان‌های دیگر نیز تعمیم می‌یابد. به عنوان مثال، اگر یک خدمات عمومی

خاص (مانند دریافت مشاوره مالیاتی از یک اداره دولتی) به یک زبان ارائه می‌شود، همان خدمات باید به زبان‌های دیگری که در جامعه صحبت می‌شود در دسترس باشد. به همین ترتیب، اگر یک وظیفه عمومی خاص (مانند طرح دعوی در دادگاه حقوقی) را بتوان به یک زبان انجام داد، باید به زبان‌های دیگر نیز امکان پذیر باشد در این پیشنهاد اولیه، به رسمیت شناختن مدیون هر گروه زبانی به شکل مجموعه‌ای از حقوق و استحقاق قابل مقایسه است که با حقوق و امتیازاتی که گروه‌های زبانی دیگر در همان جامعه از آنها برخوردار هستند، مطابقت دارد.

به نظر می‌رسد توجیه اصل اولویت در این پیشنهاد چالش برانگیز باشد. به نظر می‌رسد امتناع زبان‌های بومی و حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی با مفهوم رفتار برابر در تضاد است. در سناریویی بدون حقوق اقلیت زبانی داخلی، سیاست زبانی یک جامعه در درجه اول از زبان اکثریت محلی پشتیبانی می‌کند و هویت زبانی گروه اکثریت را تأمین می‌کند. با این حال، هیچ کمکی به کسانی که هویت مبتنی بر زبان اقلیت دارند، ارائه نمی‌کند.

فردی که دارای هویت مبتنی بر زبان اقلیت است می تواند به طور منطقی استدلال کند که تحت چنین سیاست ناهمواری به آنها فرصت عادلانه ای برای تحقق بخشیدن به هویت خود داده نمی شود. در مقابل، یک رژیم زبانی که حقوق اقلیت‌های زبانی داخلیرا تصدیق و ترکیب می کند، این بی عدالتی را از بین می برد. سپس نهادهای عمومی در هر دو زبان اکثریت و اقلیت فعالیت خواهند کرد و تقریباً از کسانی که دارای هویت زبان اقلیت و زبان اکثریت هستند، به نحو برابر حمایت می کنند.

قبلاً تأکید کردم که اطمینان از برخورد عادلانه با زبان، بقا یا شکوفایی آن را تضمین نمی کند. موفقیت یک زبان به حقوق و استحقاق عمومی مرتبط با آن، همراه با انتخاب‌های جمعی مردم در چارچوبی که توسط آن حقوق و استحقاق تعیین شده است، بستگی دارد. اگر حدس تجربی لاپونس درست باشد و ما پیشنهاد اولیه را بپذیریم، این احتمال وجود دارد که زبان اکثریت محلی تحت نظارت نهادهایی که رفتار منصفانه را ترویج می کنند، شکوفا نشود یا زنده بماند. برخی از طرفداران اصل اولویت ممکن است عادلانه بودن پیشنهاد اولیه را به دلیل این نتیجه بالقوه زیر سوال ببرند. آنها ممکن است استدلال کنند که پیشنهاد اولیه یک درک سطحی و رسمی از انصاف ارائه می دهد، جایی که انتظار

می رود زبان‌های قوی پیشرفت کنند در حالی که زبان‌های ضعیف تر عقب می مانند.

قبل از پرداختن به ایراد به تفصیل، می‌خواهم از پذیرش نسخه ساده‌شده آن احتیاط کنم. لازمه انصاف نیست که هر زبانی باید زنده بماند و رشد کند. در نتیجه، صرف این واقعیت که برخی از زبان‌ها رونق می‌گیرند و برخی دیگر نمی‌توانند به تنهایی دلیلی برای رد پیشنهاد اولیه باشد. همانطور که قبلاً بحث کردم، بسیار بعید است که مجموعه‌ای از نهادهای عمومی وجود داشته باشد که بتوانند بقا و شکوفایی هر زبانی را تضمین کنند. از آنجایی که هیچ ترتیبی نمی‌تواند این استاندارد را برآورده کند، انتقاد از هیچ ترتیب خاصی برای انجام ندادن آن معتبر نیست. بنابراین، ما باید به دنبال یک استاندارد جایگزین برای ارزیابی ماهیت زبانی نهادهای عمومی باشیم. این دقیقاً همان چیزی است که هدف اولیه پیشنهاد ارائه شده است و دیدگاه متفاوتی برای ارزیابی عادلانه و اثربخشی نهادهای عمومی در پرداختن به نیازهای متنوع زبانی یک جامعه ارائه می‌کند.

در حالی که من اذعان می‌کنم که پیشنهاد اولیه محدودیت‌هایی دارد و ایراد «رسم‌گرایی توخالی» شایستگی دارد، معتقدم جا برای بهبود وجود دارد. مسئله اصلی در

این واقعیت نیست که رفتار برابر ممکن است منجر به نتایج نابرابر شود، بلکه در شرایط خاص، ممکن است دلایل قانع‌کننده‌ای برای استدلال وجود داشته باشد که رفتار برابر می‌تواند ذاتاً ناعادلانه باشد. برای رسیدگی به این موضوع، اجازه دهید روی دو منبع بی‌عدالتی تمرکز کنم که در پیشنهاد اولیه در نظر گرفته نشده‌اند.

بی‌عدالتی بازار: بی‌عدالتی مرتبط با بازار یکی از جنبه‌های ضروری است که باید در مورد موفقیت یک زبان و ارتباط آن با استحقاق و حقوق عمومی مورد توجه قرار گیرد. تعاملات بازار اغلب منعکس‌کننده توزیع دارایی‌های اقتصادی در بین گروه‌های زبانی مختلف در یک جامعه است که ممکن است همیشه منصفانه نباشد. در برخی موارد، توزیع این دارایی‌ها می‌تواند به طور سیستماتیک به نفع یک گروه زبانی، مانند یک اقلیت داخلی، منحرف شود، در حالی که به ضرر دیگری مانند اکثریت محلی است. در چنین شرایطی، ارائه رفتار برابر با هر دو گروه زبان ممکن است برای اطمینان از انصاف کافی نباشد، زیرا به ناعادلانه ذاتی ناشی از فرآیندهای بازار رسیدگی نمی‌کند. بحث در مورد اینکه رفتار برابر «فرصتی منصفانه» را برای اعضای اکثریت محلی محروم فراهم می‌کند تا زمانی که موقعیت اقتصادی پایین

آنها به طور مداوم مانع تحقق اهداف و آرمان‌های مرتبط با هویت آنها شود، چالش برانگیز است.

بی‌عدالتی تاریخی: یکی از نگرانی‌های مهم در رابطه با رفتار برابر این است که ممکن است به‌مثابه «مُهر»ی بر بی‌عدالتی‌های تاریخی که جوامع زبانی با آن مواجه هستند، عمل کند. این جوامع ممکن است به دلیل تأثیرات ماندگار نابرابری‌ها و بدرفتاری‌های گذشته، در شرایطی که رفتار یکسانی وجود دارد، برای پیشرفت تلاش کنند. اعضای چنین گروه‌های زبانی اغلب تبعیض، تحقیر و تحقیر را تجربه کرده‌اند که می‌تواند مانع از ظرفیت فعلی آنها برای تحقق هویت و شکوفایی آنها شود. برای موفقیت و رقابت با سایر زبان‌های محلی برای گویشوران و حوزه‌های معتبر استفاده از زبان، این جوامع نیازمند حمایت و تلاش برای رسیدگی به پیامدهای بی‌عدالتی‌های تاریخی هستند. هنگامی که نهادهای دولتی صرفاً بر روی رفتار برابر تمرکز می‌کنند بدون اینکه اصلحیه یا جبران خسارت‌های گذشته ارائه کنند، اطمینان از رقابت «عادلانه» بین گروه‌های زبانی چالش برانگیز می‌شود. برای ترویج انصاف و ایجاد زمینه‌های بازی مساوی، برای نهادهای عمومی بسیار مهم است که این

بی‌عدالتی‌های تاریخی و تأثیر آن بر جوامع زبانی را بپذیرند و فعالانه به آن رسیدگی کنند.

بدیهی است که برای درک کامل دو منبع بالقوه ناعادلانه در زمینه جوامع زبانی و برخورد با آنها، به تحلیل عمیق‌تری نیاز است. برای دستیابی به این هدف، ما به یک گزارش جامع نیاز داریم که تعامل بین انصاف در برخورد با گروه‌های هویتی مختلف، عدالت اقتصادی و اصلاح بی‌عدالتی‌های گذشته را بررسی کند. ایجاد چنین گزارشی ما را قادر می‌سازد تا درک خود را از «سیاست انصاف» اصلاح و تقویت کنیم و به طور بالقوه پیشنهاد اولیه را اصلاح کنیم. در حالی که من در اینجا به ایجاد این گزارش نمی‌پردازم، ما اطلاعات کافی برای نتیجه‌گیری در مورد استدلال‌های مبتنی بر هویت و اصل اولویت جمع‌آوری کرده‌ایم.

قبلاً این دیدگاه را بیان کردم که پیشنهاد اولیه با اصل اولویت ناسازگار به نظر می‌رسد. این سوال مطرح می‌شود که آیا این نتیجه‌گیری زمانی که پیشنهاد تجدید نظر یا اصلاح می‌شود بر اساس گزارش اخیراً مورد بحث تغییر می‌کند. قابل قبول است که پاسخ «بله» یا به احتمال زیاد «بله، در شرایط خاص» باشد.

می‌توان شرایطی را متصور شد که اکثریت زبان محلی، به دلیل آسیب‌های شدید اقتصادی و تأثیر پایدار بی‌عدالتی‌های تاریخی، در تحقق عادلانه هویت زبانی خود با چالش‌هایی مواجه می‌شوند. در چنین مواردی، انکار استفاده از زبان‌های بومی منطقه‌ای در حقوق اقلیت زبانی داخلی ممکن است زمینه بازی مساوی را فراهم کند و فرصت عادلانه‌ای را برای اکثریت برای حفظ و ترویج زبان خود تضمین کند.

مشکلات اقتصادی و تأثیرات پایدار بی‌عدالتی‌های گذشته، غالباً وضعیت زبان اکثریت محلی را کاهش می‌دهد، و باعث می‌شود تازه‌واردها برای یادگیری و یا برای دیگران برای انتقال آن به نسل‌های آینده جذابیت کمتری داشته باشند. با امتناع از حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی، می‌توانیم با این تأثیرات منفی مقابله کنیم و وضعیت زبان اکثریت محلی را ارتقا دهیم و آن را به ابزاری حیاتی برای تعاملات مختلف عمومی تبدیل کنیم.

در واقع می‌توان شرایطی را متصور شد که در آن اعضای یک گروه زبانی اکثریت محلی آسیب‌های اقتصادی شدید یا نامتناسب یا تأثیر پایدار بی‌عدالتی‌های تاریخی را تجربه نکنند. در این موارد، به نظر می‌رسد که پیروی از پیشنهاد اولیه رفتار برابر مناسب‌ترین رویکرد برای تضمین عدالت در

میان گروه‌های زبانی مختلف است که در یک جامعه سیاسی مشترک وجود دارند. از منظر هویت، پذیرش زبان‌های بومی منطقه‌ای در حقوق اقلیت زبانی داخلی و رد اصل اولویت مناسب به نظر می‌رسد، مگر اینکه استدلال قانع‌کننده‌ای وجود داشته باشد که نشان دهد اکثریت محلی با بی‌عدالتی بازار یا پیامدهای پایدار بی‌عدالتی‌های گذشته مواجه هستند.

نتیجه‌گیری

در گفتمان‌های معاصر پیرامون هویت و فرهنگ، تصور رایج این است که نظریه‌های سیاسی در این حوزه‌ها باید وابسته به زمینه باشند. هنگام پرداختن به مسائل هنجاری ناشی از تنوع فرهنگی، بعید است که بتوانیم اصول ابدی و جهانشمول وضع کنیم. در عوض، نظریه پردازان باید نسبت به زمینه‌های منحصربه‌فرد تاریخی، اجتماعی، اقتصادی، حقوقی و فرهنگی که در آن ادعاهای هنجاری خاص ظهور می‌کنند، حساسیت نشان دهند. آنها باید آماده باشند تا ارزیابی‌های خود را از این ادعاها تطبیق دهند زیرا در موارد مختلف با شرایط متفاوتی مواجه می‌شوند.

من عموماً با «چرخش زمینه‌ای» در نظریه سیاسی اخیر همدل هستم، زیرا بر اهمیت زمینه در شکل‌دهی درک ما از مسائل هنجاری تأکید می‌کند. با این حال، این نگرانی وجود دارد که جزئیات متنی پیچیده یک مورد خاص ممکن است طاقت فرسا باشد و به طور بالقوه بر توانایی ما برای رسیدگی به اختلافات هنجاری خاص تأثیر بگذارد.

به نظر من، یک نظریه سیاسی ارزشمند باید به ما کمک کند تا با شناسایی جنبه‌های حیاتی یک زمینه معین که شایسته توجه ما هستند، از این پیچیدگی عبور کنیم. این موضوع شامل تعیین سؤالات اساسی می‌شود که باید در هنگام مواجهه با انبوهی از اطلاعات تجربی بپرسیم، مثلاً در مورد لیبرال دموکراسی‌ها و ارزش‌ها و تعهدات اساسی آنها.

در این فصل، هدف اصلی من این بود که از نظریه سیاسی، به طور کلی تعریف شده، برای مشارکت در یک بحث جهانی فوری استفاده کنم. این بحث حول محور این است که آیا به اقلیت‌های زبانی داخلی باید حقوق زبانی مختلف اعطا شود. برای دستیابی به این هدف، من استدلال خاصی را بررسی کرده‌ام، «استدلال ضرورت سرزمینی» که مفهوم گسترش چنین حقوقی را به این اقلیت‌ها به پرسش می‌کشد.

هدف من پاسخ به این پرسش نبود که آیا این استدلال به طور کلی معتبر است یا نامعتبر. بلکه قصد داشتم مجموعه‌ای از سؤالاتی را بیان کنم که فردی که درگیر حل این مناقشه است باید هنگام بررسی زمینه مورد نظر در نظر بگیرد.

۱. اولاً، ما باید بررسی کنیم که آیا اعطای حقوق به اقلیت ممکن است زبان اکثریت محلی را تضعیف کند و باعث شود که گویشوران تک‌زبانه با گزینه‌ها و فرصت‌های زندگی محدود مواجه شوند. این جنبه بر اهمیت حفظ تعادل بین حقوق هر دو گروه تأکید می‌کند.

۲. ثانیاً، ما باید ارزیابی کنیم که آیا اعضای اکثریت محلی به طور نامتناسبی تحت تأثیر آسیب‌های اقتصادی یا بی‌عدالتی‌های تاریخی هستند یا خیر. این عامل نگرانی‌هایی را در مورد انصاف و اطمینان از اینکه آنها شانس عادلانه‌ای برای تحقق تعهدات هویتی مرتبط با زبان خود دارند، حتی زمانی که حقوق اقلیت داخلی را در نظر می‌گیرند، افزایش می‌دهد.

حقوق اقلیت‌های زبانی داخلی

اگر پاسخ به هر دوی این پرسش‌ها «نه» باشد، از دیدگاه من، اقلیت‌های داخلی نیز باید به اندازه اکثریت از حقوق زبانی قابل توجه برخوردار شوند.

خوانشِ گفتمان ناسیونالیستی در آذربایجان ایران از منظر انتقادی

احمدعلی مرسلی گنبری

*تقدیم به یاد صمد بهرنگی و اولدوزهایش؛
اقلیتی که هیچ نوع ستمی را بر نمی‌تابیدند*

مقدمه

موضوع این پژوهش خوانش گفتمان ناسیونالیستی در آذربایجان ایران است. در این پژوهش ما با بهره‌گیری از ماتریالیسم تاریخی و روی‌کرد خوانش گفتمان آلتوسری به تحلیل گفتمان ناسیونالیستی رایج در آذربایجان ایران پرداخته‌ایم. کاربایدهی مفهومی و روش‌شناسی این تحقیق ایجاب می‌کند که پژوهش ما در یک چارچوب تاریخی انجام شود؛ چرا که خوانش و تحلیل هر گفتمانی بدون فهم ریشه‌های تاریخی آن گفتمان امکان‌پذیر نیست. بنابراین، تحقیق ما با بررسی گفتمان‌هایی آغازید که گفتمان ناسیونالیستی امروز آذربایجان ایران خود را تداوم تاریخی آن‌ها قلمداد می‌کند. در این راستا ما کارمان را با خوانش گفتمان فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، گفتمان چپ و گفتمان «جنبش خلق مسلمان» شروع کردیم. بررسی‌های ما نشان داد که هیچ یک از این گفتمان‌های تاریخی را

نمی‌توان به سادگی به یک گفتمان ناسیونالیستی صرف تقلیل داد. با این زمینه‌ی تاریخی، به موضوع اصلی این پژوهش، یعنی خوانش گفتمان ناسیونالیستی امروز آذربایجان ایران پرداختیم. ما این گفتمان را به سه خُرد گفتمان قانونی، فدرال‌خواه و استقلال‌طلب تقسیم کرده و به خوانش هر کدام از این خرد گفتمان‌ها مبادرت کردیم.

* * *

طرح مسئله

«گفتمان ناسیونالیستی» یکی از رایج‌ترین گفتمان‌های سیاسی سراسر دنیای امروز - و البته ایران - بوده و است. هیچ کشور، «ملت»، «اقلیت ملی» یا «گروه قومی» ای وجود ندارد که عرصه‌ی نمادین یا ایدئولوژیک آن عناصری از این گفتمان را در خود جای نداده باشد. رد پای ناسیونالیسم را می‌توان در تمامی رخدادهای عمده‌ی قرن بیستم پیدا کرد، نگاهی گذرا به تغییر نقشه‌ی سیاسی جهان در فاصله‌ی جنگ جهانی اول تا به امروز شاهد مدعای ماست. کره‌ی زمین در سال ۱۹۱۴ از حدود ۵۰ کشور تشکیل شده بود اما هم‌اکنون بیش از ۲۰۰ کشور را شامل می‌شود. کشورهای تشکیل شده در یک سال اخیر - کوزوو، آبخازیا و اُستتایای جنوبی - را هم به این لیست اضافه کنید. ظهور و حضور ناسیونالیسم در عرصه‌ی سیاسی - اجتماعی و هژمونیک شدن این گفتمان به نتایج کاملاً متضادی منجر شده است: از «رهایی ملی» گرفته تا «بالکانیزاسیون» و «نازیسم».

این پی‌آمدهای متنوع و متضاد، بی‌تردید، اگر چه در شرایط تاریخی اجتماعی متفاوتی حاصل شده است اما، به همان اندازه با ساختار درونی خود - ویژه‌ی این گفتمان‌ها نیز مرتبط بوده است و به همین دلیل شناسایی خصوصیات منحصر به فرد هر گفتمان ناسیونالیستی خاص هنوز هم در دستور کار جامعه‌شناسی سیاسی قرار می‌گیرد.

انقلاب مشروطه را می‌توان لحظه‌ی تاریخی‌ای تلقی کرد که گفتمان‌های مدرن در حوزه‌ی جغرافیای سیاسی ایران به طور جدی طرح و تأثیرگذاری عملی آن‌ها در عرصه‌ی سیاسی - اجتماعی شروع می‌شود. این لحظه‌ی تاریخی هم‌چنین نقطه آغاز پروسه‌ی برساختن دولت ملی مدرن در ایران نیز هست؛ پروسه‌ای ناتمام، که با «رخداد ۵۷» سرنوشت دیگری پیدا می‌کند. بررسی همه‌ی دلایل شکست برساختن دولت ملی مدرن در ایران خارج از حیطه‌ی این پژوهش می‌باشد، اما یکی از مهم‌ترین دلایل این ناکامی عدم توجه، یا سعی در انکار و سرکوب ناموفق تنوع ملی این سرزمین بوده است. بدیهی است که برساختن دولت ملی مدرن مستلزم وجود «ملت» یا حداقل تأسیس «ملت» است، اما این که «ملت» چیست و با کدام مرزها منطبق است، همیشه، محل مناقشات سیاسی - ایدئولوژیک بوده و است، به ویژه اگر «تأسیس‌گران» ملتی خواسته باشند که مرزهای سرزمینی‌شان را با مرزهای یک امپراتوری، و یا مرزهای یک سرزمین نیمه مستعمره منطبق کنند. در طول دو قرن گذشته همه‌ی امپراتوری‌های تاریخی و بسیاری از سرزمین‌های

مستعمراتی و نیمه مستعمراتی کثیرالمله تجزیه‌ی سرزمینی را - اغلب بر پایه‌ی ناسیونالیسم «ملت»‌های تشکیل دهنده‌ی این سرزمین‌ها - تجربه کرده‌اند. اما ایران در این میان، تا به حال، یک استثنای عمده بوده است. دولت ملی مدرن در ایران - منطبق با مرزهای دوران نیمه مستعمره‌گی این سرزمین که به تدریج «مرز پر گهر» نام گرفت - بر پایه‌ی ملتی برساخته می‌شد که «هویت» آن تنها با ویژگی‌های یکی از ملل این سرزمین تناظر داشت و این امر به تدریج به تقابل مرکز - پیرامون منتهی شد؛ در وجه اقتصادی «مرکز» به محل انباشت سرمایه و نقطه مرجح سرمایه‌گذاری - اعم از دولتی و خصوصی - بدل شده و به جذب، یا دقیق‌تر، تصرف مازاد اقتصادی پیرامون پرداخت، در وجه سیاسی این امر به درگیری‌های سیاسی - نظامی مرکز با پیرامون ختم شد و در وجه ایدئولوژیک، تأکید بر گفتمان ناسیونالیستی مرکز رشد گفتمان‌های ناسیونالیستی در پیرامون را سرعت بخشید. تأسیس‌گران «ملت ایران» هویت ملی را بر پایه‌ی زبان فارسی، «نژاد آریایی»، «مرز پر گهر» و تاریخ اسطوره‌ای «امپراتوری ایران»، یعنی بر پایه‌ی پان ایرانیسم، بنا می‌نهادند. تجربه‌ی تاریخی نشان داد که ملت‌های غیر فارسی زبان حوزه‌ی جغرافیایی ایران از پذیرش این ویژگی‌ها امتناع کردند. تراژدی ۲۱ آذر ۱۳۲۵ آذربایجان، یورش به کردستان و ترکمن صحرا در فردای «رخداد ۵۷» شواهد تاریخی ناکامی پروژه‌ی تأسیس «ملت واحد ایران» در برهه‌های زمانی مختلف می‌باشند. گفتمان‌های

ناسیونالیستی پیرامون، عمدتاً، بر پایه‌ی تقابل با گفتمان ناسیونالیستی مرکز شکل گرفتند و اغلب، به عنوان گفتمان‌های مدافع ملت‌های تحت ستم، از نوعی مشروعیت و مقبولیت عمومی در بین همه‌ی طبقات مختلف ملت خود برخوردار شدند. اما گفتمان ناسیونالیستی گفتمانی خود - بنیاد نیست و همیشه با نزدیکی یا دوری از گفتمان‌های سیاسی «تعیین‌کننده»ی جامعه زبان پیدا کرده و در جهت منافع طبقاتی متفاوتی مورد استفاده قرار گرفته است. رویارویی چپ و راست بنیادی‌ترین تقابل سیاسی - ایدئولوژیک دنیای معاصر بوده و است، «گفتمان ناسیونالیستی» هم بسته به زمینه‌ی اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیکی که در آن طرح می‌شود، در نهایت، به یکی از این دو قطب نزدیک‌تر می‌شود. نگاهی گذرا به تاریخ معاصر ایران مبین این نکته است که «گفتمان ناسیونالیستی مرکز» از منظر و با زبان «راست» مطرح شده و گفتمان‌های ناسیونالیستی پیرامون، اغلب، از منظر و با زبان «چپ» بیان شده‌اند. گفتمان‌های سیاسی خود - بنیاد و تعیین‌کننده، اغلب به صورت مستقیم، در جهت منافع طبقه‌ی معینی صورت‌بندی می‌شوند؛ برای مثال، تردیدی نیست که لیبرالیسم در جهت تأمین منافع بورژوازی و مارکسیسم برای دفاع از منافع طبقه‌ی کارگر صورت‌بندی شده است. اما این امر در مورد گفتمان‌های سیاسی‌ای که خود - بنیاد نیستند، مانند گفتمان فمنیستی یا گفتمان ناسیونالیستی، کمی پیچیده‌تر است و تشخیص منافع طبقاتی مستور در پشت

این گفتمان‌ها فقط با تحلیل شرایط مشخص امکان‌پذیر است، و یافته‌های این تحلیل هم تنها برای آن شرایط مکانی - تاریخی ویژه معتبر است. از این جنبه نیز گفتمان‌های ناسیونالیستی خاص هنوز هم به عنوان یک مسئله‌ی قابل تأمل برای جامعه‌شناسی سیاسی مطرح می‌شود.

فهم و تحلیل بسیاری از مسائل - و حتی بحث‌های نظری علوم اجتماعی - اگر هیچ ارتباطی با «تجربه‌ی زیسته»ی افراد نداشته باشند، اگر نه غیر ممکن، دست‌کم بسیار دشوار است. البته، این بدان معنا نیست که اگر یک مسئله‌ی اجتماعی با تجربه‌ی زیسته‌ی کسی پیوند خورده باشد، این فرد، حتماً، تحلیل علمی و دقیقی از این مسئله به دست خواهد؛ تحلیل علمی به پشتوانه‌ی تئوریک محکمی نیاز دارد. اما، در هر صورت، تجربه‌ی زیسته در «مسئله» شدن یک پدیده‌ی اجتماعی - اگر چه غالباً به شکل طرح ایدئولوژیک - منبع مهمی به شمار می‌رود. موضوع این پژوهش نیز با تجربه‌ی زیسته‌ی محقق پیوند نزدیکی دارد.

زمانی که به مدرسه‌ی ابتدایی می‌رفتم، به فارسی می‌خواندیم و می‌نوشتیم، به ترکی فهمانده می‌شدیم، با ترکی زندگی می‌کردیم با فارسی تحصیل. کم‌کم، به طور ضمنی، این باور دوآلیستی در ما شکل گرفته بود که ترکی زبان زندگی روزمره است و فارسی زبان علم. خیلی از جملات را از بر می‌کردیم، بی آن که آن‌ها را درک و حتی معنی تحت‌اللفظی‌شان را فهمیده باشیم. وجود زبان عربی در زندگی تحصیلی اشکالی در باور دوآلیستی ما نسبت به زبان تولید نمی‌کرد؛ زیرا عربی

زبان دین و جهان دیگری بود که، در پنداشت آن روز ما، ربط زیادی به زندگی این جهانی نداشت. ورود زبان انگلیسی می‌توانست ضربه‌ی مهلکی بر این دوآلیسم باشد، اما چون، به لطف نظام آموزشی عقب مانده، پس از سال‌ها آموزش زبان انگلیسی، عملاً چیزی از این زبان یاد نمی‌گرفتیم، این ضربه تنها شکاف کوچکی در دوگانه انگاری ما نسبت به زبان ایجاد کرد. ورود به دانشگاه در فروپاشی این باور دوآلیستی نقشی تعیین‌کننده ایفا کرد به ویژه که، مجبور به زندگی با کسانی بودیم که، نه تنها، زبان زندگی روزمره‌ی آن‌ها ترکی نبود بل که، بدتر از این، اگر مطلبی را نمی‌فهمیدند، نمی‌شد آن را با زبان ترکی شیرفهم‌شان کرد.

به علاوه متوجه شدیم پس از ۱۲ سال تحصیل به زبان فارسی - و البته، در مورد بسیاری از افراد، حتی پس از اتمام دوره‌ی دانشگاه - نه می‌توانیم این زبان را «درست» صحبت کنیم و نه می‌توانیم، با این زبان، آن چه را که می‌خواهیم «درست» بنویسیم. دیگر فهمیدیم که نه تنها فارسی یگانه زبان علم نیست، بل که اصلاً در ردیف بهترین زبان‌های علم هم نیست، این زبان هم زبانی‌ست مثل دیگر زبان‌های پیرامونی از قبیل ترکی، کردی و عمق فاجعه در این بود که ترکی، زبان مادری‌مان، را هم فقط در حد محاوره‌های روزمره بلد بودیم. ناگهان متوجه شدیم: ما زبانی برای نوشتن نداریم، اگر چه لال نیستیم اما مردمانی هستیم بی‌زبان.

تجربه‌ی زیسته به من آموخته است که زبان، در وضعیت کنونی ایران، یک ابزار ارتباطی صرف نیست، بل که نماد فرودستی و فرادستی ملی نیز هست. فهمیده‌ام که «مساوی نیست» تنها نماد پان ایرانیست‌ها برای بیان نابرابری ملی و وضعیت فرادستی ملت فارس نیست، محتوایست که در ناخودآگاه اکثریت بزرگی از طبقات مختلف ملت فارس نقش بسته است. برای همین بود که «خوانشِ گفتمان ناسیونالیستی در آذربایجان ایران» را به عنوان موضوع پایان‌نامه‌ی خود برگزیدم، چرا که این گفتمان ادعا دارد: «رهایی ملی آذربایجانی‌ها را در مرکز توجه خویش قرار داده است.

* * *

هیچ گفتمانی «در خود» و «برای خود» نیست، تحولات عرصه‌ی نمادین، اغلب به صورت پیچیده و غیر مستقیم، برگردان فلسفی - نظری مناقشات عرصه‌ی اقتصادی، سیاسی و اجتماعی است. هر گفتمانی به منظور کسب یا حفظِ هژمونی و رسیدن به قدرت سیاسی یا از دست ندادن آن مبارزه می‌کند. بررسی مکانیسم‌هایی که هر گفتمان خاص برای هژمونیک شدن خود استفاده می‌کند می‌تواند هدف مهمی برای یک پژوهش جامعه‌شناختی باشد، به ویژه اگر آن گفتمان خاص از اهمیت و تعیین‌کنندگی بلافصلی در معادلات سیاسی - اجتماعی برخوردار باشد. آلتوسر به ما آموخته است که تأثیرگذاری و در نهایت هژمونیک شدن یک «گفتمان» در عرصه‌ی سیاسی اجتماعی، در وهله‌ی

نخست، نه بر پایه‌ی درستی و حقیقت‌گویی آن‌گفتمان، بلکه بر پایه‌ی آثار عاطفی‌ای به دست می‌آید که آن‌گفتمان در مخاطبان خود به جا می‌گذارد. این اثرگذاری عاطفی با ساختار و مفاهیم عمده‌ی هر گفتمانی ارتباط تنگاتنگی دارد. بنا بر این می‌توان به جرأت ادعا کرد که مهم‌ترین وجه تحلیل هر گفتمانی عبارت است از «خوانش» علمی و دقیق آن. خوانش هر گفتمانی به منظور کشفِ گره‌گاه‌ها، مفاهیم بنیادین و هاله‌های معنایی این مفاهیم، سکوت‌های عمده، چیدمان، نحوه‌ی ارتباط و نسبت مفاهیم اصلی این‌گفتمان با هم‌دیگر انجام می‌شود تا تناقضات درونی، هدف‌های اعلام شده و اعلام نشده‌ی آن مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و حاملان و منافع گروه‌های اجتماعی مرتبط با آن مشخص شود. ما هم در خوانش خود از «گفتمان ناسیونالیستی آذربایجان ایران» همین هدف‌ها را در نظر داریم و به ویژه، می‌خواهیم پاسخی به پرسش‌های زیر بیابیم:

- مفاهیم بنیادین این‌گفتمان و هاله‌های معنایی آن‌ها کدام است؟
- نسبت و نحوه‌ی ارتباط مفاهیم بنیادین این‌گفتمان چگونه است؟
- این‌گفتمان به دنبال کدام هدف‌هاست؟
- حاملان این‌گفتمان چه کسانی هستند و منافع کدام گروه‌های اجتماعی در پشت این‌گفتمان نهفته است؟

ضرورت تحقیق

از مهم‌ترین مسائل عرصه‌ی اقتصادی، سیاسی و اجتماعی ایران مسئله‌ی «ستم ملی» است. حوزه‌ی جغرافیایی ایران، علاوه بر طبقات، از «گروه‌های ملی» یا در تعبیر دیگر از «گروه‌های زبانی» یا «قومیت‌های» مختلف تشکیل شده است. از هر تعبیری که برای بیان این ناهمسانی اجتماعی استفاده کنیم، این گروه‌های اجتماعی متفاوت از حقوق برابر برخوردار نیستند. باید توجه داشت که نگارنده تمایزهای طبقاتی درونی این گروه‌های ملی را نادیده نمی‌گیرد و کاملاً آگاه است که طبقاتِ هم‌ردیفِ این گروه‌های ملی متفاوتِ منافع مشترک بیش‌تری دارند تا مجموعه‌ی طبقاتِ هر گروه ملی با هم‌دیگر. اما این تمام ماجرا نیست، این گروه‌های ملی حداقل از دو جنبه‌ی زبانی و دینی باهم دیگر متفاوت‌اند. تاریخ معاصر ایران بیان‌گر این حقیقت است که برخی طبقاتِ یکی از این گروه‌های ملی بر دیگر گروه‌های ملی «استیلا» داشته است؛ در برهه‌های خاصی از تاریخ معاصر استیلای زبانی بیش‌تر مطرح بوده و در برهه‌های دیگر هر دو مورد استیلای زبانی و دینی. تا کنون طبقات حاکمِ گروه ملی سلطه‌گر و طبقات مختلف گروه‌های ملی تحت ستم راه‌حل‌های سیاسی - اجتماعی - ایدئولوژیک گوناگونی را برای برون‌رفت از این مسئله مطرح کرده‌اند. این راه‌کارها در طول تحقیق مورد بحث قرار خواهند گرفت. با این همه، مسئله‌ی «ستم ملی» هم‌چنان باقی است.

نیروهای سیاسی امروز ایران بر مبنای شکاف‌های متعددی مفصل‌بندی می‌شوند که «مسئله‌ی ملی» یکی از مهم‌ترین

این شکاف‌ها به شمار می‌رود. در حوزه‌ی نیروهای سیاسی عمده‌ی جامعه، نوع نگاه به مسئله‌ی ملی و «حق ملت‌ها در تعیین سرنوشت خویش» یکی از مهم‌ترین عوامل مرزبندی یا ائتلاف نیروهای سیاسی به شمار می‌رود، این عامل، در برخی موارد، شکاف تعیین‌کننده‌ی طبقاتی را هم تحت تأثیر قرار داده و به مرزبندی‌های جدیدی، حتی در درون «چپ» و «راست»، دامن زده است. امروز، رادیکال‌ترین نیروهای چپ حول «حق ملت‌ها در تعیین سرنوشت خویش» مرزبندی کرده و به دو جبهه‌ی «چپ‌های مرز پر گه‌ری» و مارکسیست - لنینیست‌های مدافع «حق ملت‌ها در تعیین سرنوشت خویش تا مرز جدایی» تقسیم شده‌اند. این مرزبندی‌ها به همین شکل در جنبش دانشجویی نیز منعکس شده است. به علاوه، در سال‌های اخیر ما شاهد شکل‌گیری جنبش دانشجویی مستقل کرد و ترک بوده‌ایم. از سوی دیگر، در صحنه‌ی اجتماعی، «حوادث خرداد ماه ۱۳۸۵»^۳ آذربایجان نشان داد که مسئله‌ی ملی در سال‌های نزدیک یکی از کانونی‌ترین مسائل اجتماعی ایران در عرصه‌ی نبردهای هژمونیک خواهد بود. بعد از جریان فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، که مسئله‌ی ملی از مهم‌ترین ارکان این جنبش به شمار می‌رفت، بار دیگر مسئله‌ی ملی به یکی از محورهای مناقشه‌آمیز طبقات مختلف مردم آذربایجان تبدیل شده است. گفتمان‌های ناسیونالیستی گروه‌های ملی تحت ستم مدعی هستند که جنبش «رهایی ملی» را نمایندگی می‌کنند اما همان طور که قبلاً اشاره

کردیم، گفتمان ملی گفتمانی خود - بنیاد نیست و می‌تواند به نتایج متضادی منجر شود ضرورت دارد که ساختار خود - ویژه‌ی این گفتمان‌ها مورد تحلیل واقع شود. و مشخص شود که آیا آن‌ها واقعاً به دنبال رهایی تمام آحاد گروه ملی خود هستند؟ آن‌ها این رهایی را با چه ابزاری می‌خواهند به دست آورند؟ آیا آن‌ها همه‌ی طبقات گروه ملی سلطه‌گر را هم‌کاسه کرده و در یک ردیف قرار می‌دهند؟ آن‌ها رابطه‌ی خود را با دیگر گروه‌های ملی تحت ستم چگونه تعریف می‌کنند؟ ضرورت دارد که منظور آن‌ها از ستم ملی و رهایی ملی و نسبت آن‌ها با ستم طبقاتی و ستم جنسی روشن شود. بررسی این موضوع در سراسر ایران ضروری است اما پوشش موضوعی به این گستردگی در یک پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد امکان‌پذیر نیست، بنابراین موضوع تحقیق به آذربایجان محدود شده است که نگارنده آشنایی بیش‌تری با فضای اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک آن‌جا دارد. از این گذشته، به لحاظ آکادمیک و تئوریک هم این تحقیق اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد: زیرا اولاً مبتنی بر یک روش‌شناسی و چارچوب نظری کاملاً جدید و بدیع - البته در ایران - است که با استفاده از آن در کشورهای دیگر - به خصوص در کشورهای اروپایی - تحقیقات ارزنده‌ای انجام شده است^۴. و ثانیاً این تحقیق بر پایه‌ی روایت جدیدی از یک پارادایم فکری - سیاسی خاص استوار است که مدت‌هاست به دلایل سیاسی بهره‌مندی از آن منع شده است.

آذربایجان و نخستین واکنش جدی به ستم ملی: ظهور فرقه‌ی دموکرات آذربایجان

زمینه‌های ظهور

از لحظه‌ای که فدائیان آذربایجان به رهبری ستارخان آخرین امیدهای آزادی را در پس کوچه‌های تبریز زنده نگه داشته و سلاح‌های خود را به سوی قلب ارتجاع در تهران نشانه گرفتند، تا لحظه‌ای که عظیم‌خان، برادر ستارخان، گنگره‌ی خلق آذربایجان را در تبریز افتتاح کرد، ایران و آذربایجان رویدادهای تلخ گوناگونی را از سر گذرانده بودند. سقوط سلطنت قاجار و روی کار آمدن رضاخان اگر چه هم‌زمان با تثبیت بسیاری از جنبه‌های مناسبات فئودالی سبب رشد نیروهای سرمایه‌داری در ایران گشت، اما توجه بیش از حد او به تمرکز و تأکیدش بر سیاست‌های پان‌ایرانیستی موازنه‌ی دیالکتیکی سنتی بین نیروهای مرکزگرا و مرکزگریز را در چارچوب مرزهای ایران، به نفع مرکز بر هم زد. به هنگام سقوط رضاشاه، «آذربایجان ایران از نظر اقتصادی نسبت به دیگر استان‌ها از جمله تهران، مازندران، اصفهان و غیره عقب‌افتاده‌تر بود. حال آن‌که در گذشته، یعنی در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، آذربایجان یکی از غنی‌ترین و پرحاصل‌ترین استان‌های ایران به شمار می‌رفت. بی‌جهت نبود که در دوران سلطنت قاجاریه، ولیعهد همیشه حاکم آذربایجان بود و مرکز این استان، یعنی تبریز، دومین پایتخت کشور محسوب می‌شد. در نتیجه‌ی سیاست غلط اقتصادی،

آذربایجان ایران به رغم داشتن ثروت‌های فراوان طبیعی در ردیف استان کرمان و سایر نواحی عقب‌افتاده‌ی جنوب ایران قرار گرفت.» (ایوانف، بی‌تا: ۱۰۷) سیاست‌های پان‌ایرانیستی رضاه شاه که با هدف «تبدیل امپراتوری چندقومی به دولتی واحد با مردمی واحد و یک قوم، یک زبان، یک فرهنگ و یک قدرت سیاسی» اجرا می‌شد، نارضایتی‌های گسترده‌ای را در میان اقلیت‌های مذهبی و زبانی [ملی] پدید آورد. «سیاستِ بستنِ مدارس و انتشاراتی‌ها برای اقلیت‌ها، به ویژه آذری‌ها [آذربایجانی‌ها] بسیار زیان‌بار بود؛ آذری‌هایی [آذربایجانی‌هایی] که نسبت به کردها، اعراب، بلوچ‌ها و ترکمن‌ها، بیش‌تر شهرنشین شده و روشن‌فکران بومی خود را داشتند.» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۷۷، ۲۰۰ و ۲۰۱) ایوانف وضعیت سیاسی - فرهنگی آذربایجانِ دوران رضاشاه را این‌گونه توصیف می‌کند:

در این ایالت دیکتاتوری و قلدری حکام، ژاندارمری و یوغ فئودالیسم همراه با ستم ملی بیداد می‌کرد. مردم ساکن آذربایجان که به نام آذربایجانی نامیده می‌شوند، ملتی غیر از فارس‌ها هستند و به زبان خاص خود یعنی آذربایجانی سخن می‌گویند و دارای خصوصیات ملی و آداب و رسوم خاص خود می‌باشند. عده‌ی زیادی از نمایندگان و فرستادگان محافل حاکم‌ه‌ی ایران حتی زبان موجود آذربایجانی را قبول نداشتند. عده‌ای از آن‌ها به رغم واقعیت موجود، دائماً تأکید می‌کردند که گویا به اصطلاح زبان آذربایجانی گویشی از زبان فارسی است و بعضی دیگر طلب می‌کردند که

آذربایجانی‌ها زبان خود را، که گویا ثمره‌ی تسلط بیگانگان بوده، فراموش کنند. در تمام دستگاه‌های دولتی، زبان فارسی اجباری بود. با آن‌که کودکان آذربایجانی نمی‌توانستند به زبان فارسی صحبت کنند، با این همه کتاب‌های درسی و برنامه‌های درسی برای مدارس به زبان فارسی منتشر می‌شد. به این ترتیب مردم آذربایجان از ابتدائی‌ترین حقوق خود، یعنی استفاده از زبان مادری محروم بودند.^۵ (ایوانف، بی‌تا: ۱۰۶-۱۰۷)

ورود نیروهای متفقین در شهریور ۱۳۲۰ به ایران سبب تضعیف دستگاه سرکوب‌گر دولتی ایران شد. به یک‌باره تضادهای اجتماعی سر باز کرده و احزاب و گروه‌های سیاسی گوناگونی بر اساس شکاف‌های اجتماعی موجود شکل گرفتند. در این میان، دو شکاف اجتماعی بسیار بنیادی‌تر ظاهر شدند: شکاف طبقاتی و شکاف ملی.

فرم‌اسیون اجتماعی دهه‌ی بیست ایران از هم‌زیستی دو شیوه‌ی تولید فئودالی و شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری تشکیل می‌شد. بنابراین، مناسبات اجتماعی ایران ترکیب پیچیده‌ای از روابط فئودالی و روابط سرمایه‌دارانه بود. تضاد بین زمین‌داران - دهقانان و سرمایه‌داران - کارگران اگر چه تضادهای طبقاتی اصلی جامعه‌ی ایران در آن دوره محسوب می‌شد، اما حضور طبقه‌ی متوسط سنتی و طبقه‌ی متوسط جدید نیز در عرصه‌ی سیاسی - اجتماعی بسیار محسوس بود. مهم‌ترین گروه‌های سیاسی‌ای که برای دفاع از منافع طبقاتی شکل گرفتند عبارت بودند از حزب توده و جبهه‌ی

ملی. حزب توده، با روی‌کرد سوسیالیستی، دفاع از منافع کارگران و دهقانان بی‌زمین را در سرلوحه‌ی برنامه‌های خود قرار داده بود، اگر چه افرادی از طبقه‌ی متوسط جدید نیز فعالانه در ساختارهای حزبی حضور داشتند. جبهه‌ی ملی، با روی‌کرد ناسیونالیسم ایرانی، عمدتاً از منافع بورژوازی و زمین‌داران دفاع می‌کرد. حزب توده‌ی ایران که بر مبنای شکاف‌های طبقاتی صورت‌بندی شده و در مناطقی که ارتش سرخ حضور داشت، به شدت گسترش می‌یافت، به زودی با شکافِ ملی برخورد کرد.

شعبه‌ی ایالتِ آذربایجانِ حزب توده‌ی ایران که به سرعت گسترش یافته بود، به زودی در ارتباط با مسئله‌ی ملی با شورای مرکزی حزب در تهران اختلاف پیدا کرد.^{۶۷} این اختلاف‌ها در کنگره‌ی اول و دوم حزب خود را نشان داد و حزب در کنگره‌ی دوم با تأکید بر این که از آزادی کامل اقلیت‌ها در ارتباط با مذهب و فرهنگ دفاع می‌کند، از برخورد روشن با مسئله اجتناب کرد. این در حالی بود که شعبه‌ی آذربایجان حزب، به وضوح، برپایی مجالس ایالتی وعده داده شده در قانون اساسی و استفاده از زبان آذربایجانی در مدارس، ادارات و دادگاه‌های محلی را در برنامه‌ی خود گنجانده بود. رهبران ایالتی حزب بر این باور بودند که «حزب باید کم‌تر سخن بگوید و بیش‌تر عمل کند». این همان چیزی بود که بسیاری از کمونیست‌های نسل اول آذربایجان هم دل‌مشغول آن بودند. (نگاه کنید به

آبراهامیان: ۱۳۷۷، ۴۷۹-۴۹۱ و نیز مرادی‌مراغه‌ای، ۱۳۸۲:
(۳۳۶-۳۲۳)

جعفر پیشه‌وری از نسل اولِ کمونیست‌های بلشویک ایران بود. او که در جستجوی کار از خلخال به باکو مهاجرت کرده بود، در دوران انقلاب اکتبر، نقش مهمی را در سقوط رژیم منشیویکی مساواتی‌ها^۷ به رهبری محمدامین رسول‌زاده - که مورد حمایت دولت وقت ترکیه و انگلیس بود - و پیروزی بلشویک‌ها در آذربایجان شمالی ایفا کرد. پیشه‌وری که از رهبران حزب کمونیست ایران بود، فعالانه در جنبش جنگل شرکت کرده و یازده سال از عمر خود را در زندان‌های رضاخان به سر برده بود. او نیز بر این اعتقاد بود که حزب توده از قاطعیت لازم برخوردار نیست، توانایی نمایندگی منافع واقعی آذربایجان را ندارد و باید جای خود را به یک سازمان کارآمدتر بسپارد. دوازدهم شهریور ۱۳۲۴، با تلاش‌های جعفر پیشه‌وری، علی شبستری و صادق پادگان^۸ فرقه‌ی دموکرات آذربایجان با انتشار بیانیه‌ای به دو زبان ترکی و فارسی - که به امضای ۴۸ نفر از روشن‌فکران و سیاست‌مداران مشهور آذربایجانی رسیده بود - اعلام موجودیت کرد. بلافاصله پس از اعلام موجودیت فرقه، شاخه‌ی ایالت آذربایجان حزب توده‌ی ایران و بسیاری از سازمان‌های کوچک آزادی‌خواه دیگر، از جمله «جمعیت آذربایجان»، به فرقه پیوستند. به این ترتیب فرقه‌ی دموکرات، در نخستین روزهای اعلام موجودیت‌اش به بزرگ‌ترین سازمان سیاسی نظامی تاریخ معاصر آذربایجان

تبدیل شد. متنِ بیانیه‌ی ۱۲ شهریور، مرام‌نامه‌ی فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، قطعنامه‌ی پایانی کنگره‌ی خلق آذربایجان، برنامه حکومت ملی آذربایجان، مصوبه دولت ملی آذربایجان در مورد زبان مبنای اصلی خوانش ما از گفتمان فرقه‌ی دموکرات آذربایجان است.

فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، شرایط مناسب بین‌المللی را یکی از مهم‌ترین زمینه‌های ظهور خود به شمار می‌آورد. مرام‌نامه‌ی فرقه با این جملات شروع شده است: تحولات بزرگ سیاسی و اجتماعی جهان‌شمولی که در عصر معاصر به وقوع پیوست نشان داد که دوره‌ی اضمحلال اوضاع اجتماعی پوسیده و کهنه‌ای که بدون در اسارت نگه داشتن ملل جهان و سوءاستفاده از زحمت آن‌ها قادر به ادامه حیات نیست، فرا رسیده است.

امروز ملل دنیا به طور آشکار زنجیرهای ظلم و جور را برای همیشه پاره نموده و می‌خواهند، به هر قیمتی که شده، آزادی‌هایی را که بشریت به بهای قربانی‌های بزرگ به دست آورده است حفظ و نگه دارند. به همین خاطر نیز در تمامی زمینه‌ها بین طرفداران دموکراسی و ارتجاع و بین عده‌ای ظالم که سعی بر حفظ حاکمیت خود دارند و خلق‌هایی که خواستار آزادی می‌باشند روز به روز مبارزه‌ای شدید در حال اوج گرفتن است. [...] پیروزی متفقین و نیروهای دموکراتیک بر آلمان فاشیست که در فکر تسخیر جهان و کانون ارتجاع بین‌المللی بود نه تنها خلق‌های پیش‌رو اروپا را از وحشت و اضطراب خلاص نمود، بل که نویدبخش ایجاد دولت‌های دموکراتیک و

آزاد در کل ممالک دنیا من جمله کشورهای ضعیف، غیرصنعتی و عقب مانده‌ی شرق گشت.

در گفتمان فرقه، ایران کشوری است کثیرالملله. متشکل از ملت‌هایی که هر کدام تاریخ، فرهنگ و زبان خاص خود را دارند، هر چند این ملت‌ها اشتراکاتی دارند که هم‌زیستی آن‌ها را در کنار هم، به عنوان ملت‌های برابر و دارای حق تعیین سرنوشت، امکان‌پذیر می‌کند. به اعتقاد فرقه، ظهور سلسله‌ی پهلوی و حکومت رضاخان را باید لحظه‌ی بنیادگذاری ستم ملی و بروز شکاف ملی در ایران تلقی کرد. بنا به نظر این جنبش، سیاست‌های فاشیستی رضاخان شکاف ملی را در ایران به شدت تشدید نمود:

استبداد رضاخان با رسوخ و ترویج ایده‌ها و اهداف فاشیستی هیتلر در وطن‌مان، ظلم و اسارت را در آن تشدید نمود. امکان خواندن، نوشتن و نشر کتاب و روزنامه و ایجاد آثار هنری و تئاتر به زبان مادری و استفاده از زبان مادری در ادارات و ارگان‌های قضایی محلی را برای آذربایجانی‌ها، کردها و سایر اقلیت‌های قومی ساکن ایران ممنوع ساخت. در نتیجه‌ی این اقدامات بین خلق‌های ایران نفاق بزرگی به وجود آورد. (بخشی از مقدمه‌ی مرام‌نامه‌ی فرقه‌ی دموکرات آذربایجان)

نگاهی کوتاه به ترتیب تاریخی و محتوای بیانیه‌ها، مرام‌نامه، مصوبات و اطلاعیه‌های فرقه‌ی دموکرات، مجلس و دولت ملی آذربایجان نشان می‌دهد که ما باید بیانیه‌ی «دوازده شهریور» را به عنوان برنامه‌ی حداقلی این جنبش تلقی

کنیم. مطالعه‌ی دقیق اسناد جنبش نشان می‌دهد که تفوریسین‌های آن معتقد بودند که به لحاظ شرایط و وضعیت تاریخی، نزدیک‌ترین تحولی که ایران آن روز می‌بایست از سر بگذراند، تحول بورژوا - دموکراتیک است، یعنی تشکیل دولت ملی مدرن و توسعه‌ی اقتصادی - گامی ضروری برای رسیدن به دموکراسی حقیقی؛ جامعه‌ی سوسیالیستی. ملتی که نتواند زندگی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خود را به اقتضای زمانه بنا نهد و در منگنه‌ی اوضاع اجتماعی پوسیده اسیر مانده باشد، نمی‌تواند استقلال و آزادی خود را برای مدت طولانی نگه داشته و از اسارت دول امپریالیست‌رهایی یابد. این از قوانین اجتناب‌ناپذیر اجتماع و طبیعت است. به همین سبب فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، رشد و توسعه صنعتی، بازرگانی و علمی آذربایجان را یکی از شرط‌های ضروری ایجاد حکومت حقیقی ملی و توفیق اصول ملی و دموکراتیک می‌دانند.^۹ (بخشی از مقدمه‌ی مرام‌نامه‌ی فرقه‌ی دموکرات آذربایجان)

اهداف اصلی فرقه

تقریباً همه‌ی هدف‌هایی که فرقه به دنبال تأمین آن بود می‌توانست برای همه‌ی نیروهای پیش‌رو، تحول‌خواه و انقلابی ملت‌های ساکن ایران اهداف مترقیانه‌ای تلقی شود. تنها وجه تمایز فرقه از دیگر نیروهای سیاسی مترقی ایران آن روز، مثل حزب توده، این بود که فرقه به مسئله‌ی پراهمیت ملی توجه کافی داشت و از منظر لنینیستی،

پیشرفت و توسعه‌ی اقتصادی و حفظ تمامیت ارضی ایران را تنها با به رسمیت شناخته شدن «حق تعیین سرنوشت ملی» برای تمام ملت‌های ایرانی، از جمله «ملت آذربایجان» ممکن می‌دانست. (نگاه کنید به بند ۴۵ و ۴۶ مرامنامه‌ی فرقه‌ی دموکرت آذربایجان). از نظر فرقه:

علاوه بر مطالبات عمومی همه خلق‌های ایران که خواست آذربایجانیان نیز می‌باشد، آذربایجان دارای خصوصیات خاص و ویژه محلی می‌باشد. این خصوصیات در افکار و زندگی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خلق‌مان به وضوح مشاهده می‌شود. ما باید با تمامی نیرویی که در توان داریم هستی ملی خود را ثابت نموده و سرنوشت و مقدرات وطنمان را با نیرو و اراده‌ی خودمان تعیین نمائیم، باید از فرصتی که اوضاع و شرایط فعلی دنیا فراهم آورده است بهره‌برداری نموده، زندگی خود را مطابق میل و خواسته‌ی خودمان یعنی طبق اصول حقیقی دموکراسی و بر اساس زندگی آزاد بنا نهیم. (همان)

فرقه، با آن که بر وجه اقتصادی نابرابری ملی توجه کافی دارد، اما ستم ملی را محدود به جنبه‌ی اقتصادی ندانسته و بر وجوه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی این مسئله هم توجه دارد:

جنایت‌کاران داخلی و خارجی که طی سده‌های گذشته سیاست در اسارت نگه داشتن خلق‌مان را دنبال نموده‌اند، به غارت و چپاول ثروت مادی و معنوی میلیون‌ها آذربایجانی

که با عرق جبین و خون خود به دست آورده‌اند بسنده نکرده، تاریخ بزرگ و سرفراز، فرهنگ کهن، زبان موزون و در یک کلام هستی ملی آن را منکر شده و سعی در اسارت نگه داشتن آن داشته‌اند. ولی خلق‌مان در هیچ برهه‌ای از زمان در مقابل دشمن سر فرود نیاورده و با مبارزه خود موفق به دفاع از شرافت خاک خود شده و تاریخ و زبان و فرهنگ خود را حفظ نموده است. شخصیت‌های بزرگی چون ستارخان و شیخ محمد خیابانی در مبارزات خود در راه رهایی ملت آذربایجان فداکاری‌های بزرگی از خود نشان داده و ملل دنیا را به حیرت وا داشته‌اند. (همان)

فرقه دموکرات در اکثر اسناد رسمی‌اش مکرراً تأکید می‌کند که هدف جنبشِ اعلام استقلال آذربایجان و یا الحاق آن به کشور دیگر نیست (نگاه کنید به ماده‌ی اولِ بیانیه‌ی «دوازده شهریور»، بند اولِ مرام‌نامه، بندهای دو، سه، چهار و پنج «قطعنامه‌ی کنگره‌ی خلق آذربایجان و بند اولِ «برنامه‌ی حکومت ملی آذربایجان»). فرقه، کسبِ آزادی و استقلال و برپاییِ نظام دموکراتیکِ واقعی در سراسر ایران را به عنوانِ هدفِ نهاییِ خود اعلام می‌کند:

ملت آذربایجان به تمامی هم‌وطنان خود در مبارزه بر علیه استبداد و ارتجاع همیشه یاری رسانده و اکنون نیز کسب آزادی و استقلال و ایجاد اصول نظام دموکراسی واقعی در ایران هدف عالی خلق آذربایجان می‌باشد. ملت آذربایجان از پیش‌روان جنبش‌های آزادی‌خواهی، که سایر اقلیت‌های قومی ساکن ایران نظیر کردها نیز در راه آن تلاش می‌کنند،

محسوب می‌شود، و این نیز آرزو و هدفی است که همه ایرانیان را متحد و دوست نموده است. (همان)

پیشه‌وری در مقاله‌ای که با عنوان «حرف آخر ما بر سر دو راهی» در شماره‌ی دوم روزنامه‌ی آذربایجان، ارگان رسمی فرقه‌ی دموکرات، درج کرده، تأکید می‌کند که فراموشی این «آرزو و هدف مشترک» - یعنی ایجاد نظام دموکراتیک واقعی در سراسر ایران - حلقه‌ی پیوند میان ملت‌های ساکن ایران را از هم خواهد گسیخت:

ما با تمام توان خود برای حفظ دموکراسی و آزادی، سوگند خورده‌ایم. اگر هیتلر تازه‌ای هم پیدا شود، به آذربایجان راه نخواهد یافت. آن‌هایی هم که به تازگی‌ها به فکر رضاخان شدن افتاده‌اند، آرزوی دست یافتن به حکومت آذربایجان را به گور خواهند برد. آذربایجان توان اداره کردن کارهای خود را دارد. اگر حقه‌بازان تهران با الهام گرفتن از لندن به فکر محو کردن آزادی باشند، ما یک قدم پیش گذاشته و مجبور به قطع کردن روابطمان با آنان خواهیم بود. حکومت تهران باید بفهمد که بر سر دو راهی قرار گرفته و آذربایجان راه خود را انتخاب کرده است. آذربایجان به آزادی و دموکراسی و اصول آن‌ها وفادار خواهد ماند. اگر ارتجاع تهران راه دیگری را انتخاب می‌کند، می‌تواند به تنهایی و بدون آذربایجان به راهش ادامه دهد، این است حرف آخر ما. (پیشه‌وری، به نقل از کتاب «دوازده شهریور»^{۱۰}، ص ۳)

به طور کلی می‌توان اهداف صریحاً اعلام شده‌ی فرقه را در پنج مورد بنیادی خلاصه کرد:

- برپاییِ نظامِ دموکراتیکِ واقعی در سراسر ایران.
- کسبِ «حق تعیین سرنوشت ملی» برای آذربایجان.
- توسعه‌ی همه‌جانبه‌ی اقتصادی، فرهنگی و سیاسی آذربایجان.

- تلاش در جهت «اصلاح» نظام فئودالی.
 - تدوین قانون کارِ جامع و مبارزه با بیکاری.
- فرقه در طول یک ساله‌ی امور آذربایجان را در دست داشت به موفقیت‌های درخشانی دست یافت. عمل‌کردِ یک ساله‌ی فرقه نشان داد که آن‌ها کاملاً به اهداف اعلام شده‌ی خود پای‌بند بوده و در اولین گام‌های خود به عملی کردنِ بسیاری از وعده‌های خود پرداختند. بنا بر نوشته‌ی آبراهامیان:

فرقه هنگامی که بر سر قدرت بود اصلاحات اجتماعی گسترده‌ای را انجام داد. نخستین اصلاحات ارضی کشور را فرقه اجرا کرد، زمین‌های دولتی در میان دهقانان تقسیم شد، املاک خصوصی زمین‌داران مخالف مصادره شد، و در مورد زمین‌های دیگر، شش هفتم از محصول به نسق‌داران تخصیص یافت. در نتیجه‌ی اقدامات فرقه، برای نخستین بار در تاریخ ایران زنان از حق رأی برخوردار شدند، تنبیه بدنی ممنوع شد و در سطح محلی، شوراهایی برای نظارت بر کار بخش‌دارن و ادارات دولتی انتخاب شد. فرقه، هم‌چنین، یک قانون جامع کار به تصویب رساند؛ کوشید تا با گشودنِ فروشگاه‌های دولتی قیمت‌های مواد غذایی را تثبیت کند؛ و مالیات بر مواد غذایی و دیگر کالاهای ضروری را به مالیات بر

سودهای تجاری، ثروت حاصل از زمین، درآمدهای صاحبان حرف و کالاهای لوکس تبدیل کرد. هم‌چنین، با آسفالت کردن خیابان‌ها، گشودن درمان‌گاه‌ها و کلاس‌های سوادآموزی؛ تأسیس دانشگاه، یک ایستگاه رادیویی و یک انتشاراتی؛ و تغییر نام خیابان‌ها به ستارخان، باقرخان و دیگر قهرمانان انقلاب مشروطه، چهره‌ی تبریز را دگرگون کرد. حتی مخالفان فرقه هم به ناچار پذیرفتند که در عرض این یک سال خدمات و کارهایی بیش‌تر از دوران بیست ساله‌ی رضا شاه انجام گرفته است. (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۰۳-۵۰۴)

فرقه هدف فوری خود را برقراری مناسبات اجتماعی عادلانه، نظام سیاسی دموکراتیک و تقویت فرایند رشد اقتصاد صنعتی در آذربایجان اعلام می‌کند، اگر چه کنترل این فرآیند را در دستان خود نگه می‌دارد. آن‌ها برای پیش‌برد اهداف‌شان «ملت آذربایجان» را مورد خطاب قرار می‌دهند.

جای‌گاه مفهوم ملت در گفتمان فرقه

مفهوم «ملت» یکی از مرکزی‌ترین مفاهیم گفتمان فرقه است. تعریف کلاسیک استالین از ملت - مردمانی با زبان، فرهنگ، سرزمین و اقتصاد مشترک - همان تعریف ملت از نظر فرقه می‌باشد. آن‌ها مکرراً به «تاریخ پر افتخار، فرهنگ کهن و زبان موزن سرزمین آذربایجان» اشاره می‌کنند. شمار مقالاتی که در مورد «زبان» در نشریات فرقه چاپ شده و سخنرانی‌هایی که رهبران فرقه در این مورد ایراد کرده‌اند، نشان می‌دهد «زبان» مهم‌ترین مؤلفه‌ی هستی ملی در

گفتمان فرقه بوده است. بسیاری از تنش‌هایی که بین شاخه‌های ایالتی حزب توده و شورای مرکزی حزب در مورد مسئله‌ی ملی شروع شد، از مسئله‌ی «زبان» آغازید. مثلاً هنگامی که خلیل ملکی، که از طرف شورای مرکزی حزب به آذربایجان اعزام شده بود، از سخنرانی به زبان ترکی آذربایجانی خودداری کرد، از سوی رهبران ایالتی حزب طرد شد «نگاه کنید به: ابراهامیان، ۱۳۷۷: ۴۸۴). یکی از اولین مصوبات دولت ملی آذربایجان به «زبان ملی» آذربایجان مربوط می‌شد. پیشه‌وری در چهارده شهریور ۱۳۲۴ در مقاله‌ای با عنوان «زبان ما» در روزنامه‌ی آذربایجان یادآور می‌شود که:

ما زبان مادری خود را با شیر مادر و هوای روح‌بخش میهن‌مان فرا گرفته‌ایم. آن‌هایی که به زبان ما توهین می‌کنند و مدعی هستند که این زبان بر ما تحمیل شده است، دشمنان قسم‌خورده‌ی ما هستند. در سده‌های گذشته، بیش‌تر دشمنان آذربایجان کوشیده‌اند تا زبان زیبای ما را خفه و خاموش سازند. خوشبختانه، همه‌ی آن‌ها شکست خورده و زبان ما زنده مانده است. روشن‌فکران تهران باید درک کنند که ترکی آذربایجانی، یک لهجه‌ی گذرا نیست. بل که زبانی خالص با ریشه‌های عمیق مردمی است. این زبان افزون بر داستان‌ها، حماسه‌ها و اشعار مردمی، آثار ادبی شعرا و نویسندگان بااستعدادی را نیز در بر می‌گیرد. وظیفه‌ی ما این است که آن را پرورش دهیم، نوسازی کنیم، افسون‌گری‌هایش را آشکار سازیم و غبار

غفلت را از آن بزدائیم. ما آن را پاک می‌کنیم، خالص می‌سازیم و به مردم خود باز می‌گردانیم. (پیشه‌وری، به نقل از آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۰۲)

فرقه در مورد مؤلفه‌ی تاریخی ملت آذربایجان، بیش‌تر به تاریخ معاصر و شخصیت‌های پرافتخار انقلاب مشروطیت، بزرگانی چون ستارخان، باقرخان، حیدر عم‌اُغلی، علی مسیو و ... و جنبش خیابانی و قهرمانان این جنبش اشاره می‌کند. نویسندگان فرقه علاقه‌ای به تاریخ اسطوره‌ای - آن گونه که پان‌ایرانیست‌ها برای پارسیان تاریخ‌سازی می‌کنند - ندارند. فریدون ابراهیمی، دادستان حکومت ملی آذربایجان، که در یورش ارتش ایران به آذربایجان به دار آویخته شد، از معدود نویسندگانی است که در گفتمان فرقه به ریشه‌های کهن ملت آذربایجان پرداخته است. او در مقاله‌ای با عنوان «آذربایجان صحبت می‌کند: چند ورق درخشان از تاریخ پر افتخار ما» تصریح می‌کند:

... هنوز مدافعین و ادامه‌دهنده‌های سیاست قلدری رضاخانی می‌کوشند تاریخ تحمیلی و ساختگی خود را بر ملت ما بقبولانند. ... این‌ها غافل‌اند از این که تاریخ ملتی را با هیچ قوه‌ای نمی‌توان دگرگون جلوه داد، با پرده‌ای از موهومات و افسانه‌ها پوشانید و از انظار مخفی نگه داشت. افتخارات تاریخی یک ملت را نمی‌توان سلب کرد، زیرا یک ملت لایق و زنده سرانجام ماهیت حقیقی خود را نشان می‌دهد و دیر یا زود علف‌های هرزی را که در پیرامون‌اش سبز شده‌اند از خود

دور می‌کند. (ابراهیمی، به نقل از ماهنامه‌ی آذربایجان، دوره‌ی پنجم، شماره‌ی ۵۰، آبان ۱۳۸۷: ۲) او در این مقاله، با استناد به نظریه‌های باستان‌شناسی، تمدن آذربایجان را دارای قدمت چهارهزار ساله دانسته و مادها را به عنوان نیاکان آذربایجانی‌ها معرفی می‌کند. (همان: ۱۱-۳)

«حق تعیین سرنوشت ملی» یکی دیگر از مفاهیم بنیادین گفتمان فرقه‌ی دموکرات است که در ارتباط نزدیک با مفهوم ملت قرار دارد. فرقه با پیش کشیدن مقوله‌ی «ملت»، با استناد به منشور آتلانتیک و اصل مربوط به انجمن‌های ایالتی و ولایتی قانون اساسی مشروطه خواستار به رسمیت شناخته شدن «حق تعیین سرنوشت ملی» برای ملت آذربایجان می‌شود. آن‌ها در بیانیه‌ی دوازدهم شهریور خواستار تشکیل انجمن‌های ایالتی و کسب آزادی داخلی و «خودمختاری مدنی» برای مردم آذربایجان بودند، اما کنگره‌ی خلق آذربایجان در قطعنامه‌ی پایانی خود اعلام می‌دارد که انجمن ایالتی را گسترش داده و به آن نام «مجلس ملی» می‌دهد (بند پنجم). کنگره در بند هفتم قطعنامه تأکید دارد که:

برای هر ملتی زمانی حاکمیت داشتن بر مقدرات‌اش امکان‌پذیر می‌شود که برای اداره کردن کشوری که در آن زندگی می‌کند، قوانین اساسی مدونی داشته باشد. ما خوب متوجه هستیم که با تمرکز مرتجعانه در تهران از چنین اختیاری برخوردار نخواهیم شد، آن‌ها برای تحمیل اراده‌ی

خائنانه‌ی خود به ما از هر گونه مانع تراشی و به وجود آوردن مشکل برای مقابله با ما دریغ نخواهند کرد. از این رو کنگره‌ی بزرگ ملی برای نیل به آرزو و خواست ملت‌مان اقدام جدی به عمل آورده، خود را مؤسسان مجلس ملی اعلام می‌دارد. هم‌چنین برای تحکیم و استواری پایه‌های خودمختاری ملی، مجلس ملی تشکیل می‌دهد. (بند هفتم قطعنامه‌ی پایانی کنگره‌ی خلق آذربایجان)

در حالی که در بیانیه‌ی دوازده شهریور از انجمن ایالتی و خودمختاری مدنی صحبت می‌شود، و در مورد نیروهای نظامی هیچ سخنی به میان نمی‌آید. کنگره‌ی خلق، تشکیل مجلس و دولت ملی آذربایجان را از تصویب گذرانده و مقرر می‌کند که دولت ملی برای مقابله با خیانت‌های احتمالی نیروهای نظامی وابسته به مرکز چاره‌اندیشی کند (نگاه کنید به: بند چهاردهم قطعنامه‌ی پایانی کنگره‌ی خلق آذربایجان). اما فرقه در برنامه‌ای که برای دولت ملی آذربایجان به تصویب می‌رساند، یک گام جلوتر گذاشته و علاوه بر خواستِ پاک‌سازی ژاندارمری و شهربانی از مخالفان فرقه (نگاه کنید به: بند پنجم برنامه‌ی دولت ملی آذربایجان)، بر تمرکز اداره و فرماندهی نیروهای فدائی فرقه و تشکیل ارتش ملی و تجهیز و مدرنیزاسیون این ارتش برای دفاع از «خودمختاری ملی» تأکید می‌کند (نگاه کنید به: بند هفتم برنامه‌ی دولت ملی آذربایجان). آخرین بند برنامه‌ی دولت ملی آذربایجان میزان وفاداری به حکومت مرکزی را این گونه تعیین کرده است:

حکومت ملی آذربایجان ضمن به رسمیت شناختن حکومت مرکزی ایران، قوانینی را که توسط حکومت مرکزی تصویب شود و مخالف خودمختاری ملی آذربایجان نباشد و برعلیه حقوق ملی مندرج در بیانیه‌های مجلس موسسان و مجلس ملی آذربایجان نباشد، به مورد اجرا خواهد گذاشت^{۱۱}. (بند بیست‌ام برنامه‌ی دولت ملی آذربایجان)

کاملاً مشخص است که در فرآیند حرکت از برنامه‌های حداقلی به سوی برنامه‌های حداکثری فرقه، «حق تعیین سرنوشت ملی» از خودمختاری مدنی و نظام فدراتیو فراتر رفته به «حق تشکیل دولت ملی مدرن در آذربایجان» تبدیل می‌شود. فرقه، در شرایط آن روز بین‌المللی، خود را مشتاق و راغب به استفاده‌ی کامل از این حق، یعنی جدایی از سایر ایالت‌های ایران نمی‌بیند، اما آن‌ها، که «بیش‌تر از آن‌که حرف بزنند، عمل می‌کنند»، عملاً نشان می‌دهند که زمینه‌های لازم برای استفاده از حدود حداکثری حق‌شان را، در صورت لازم، تدارک می‌بینند. لنین به بلشویک‌های کهنه‌کار فرقه آموخته بود که: «حق تعیین سرنوشت» شباهت بسیاری با «حق طلاق» دارد؛ استفاده از آن جز در شرایطی که هر گونه امکان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز از دست می‌رود، موضوعیت ندارد. هدف نهایی فرقه این بود که جمهوری‌های ایران، به همان نحوی که جمهوری‌های شوروی با هم‌دیگر مرتبط بودند با هم‌دیگر ارتباط داشته باشند و این یک احترام مشروط به تمامیت ارضی ایران بود.

ماهیت طبقاتی فرقه‌ی دموکرات آذربایجان در وهله‌ی اول به نظر می‌رسد که مفهوم «ملت» و دعوت برای تحصیل حقوق ملی و «حق تعیین سرنوشت ملی» در مرکزِ گفتمان فرقه‌ی دموکرات آذربایجان قرار گرفته است: ما باید با تمامی نیرویی که در توان داریم هستی ملی خود را ثابت نموده و سرنوشت و مقدرات وطن‌مان را با نیرو و اراده‌ی خودمان تعیین نمائیم، باید از فرصتی که اوضاع و شرایط فعلی دنیا فراهم آورده است بهره‌برداری نموده، زندگی خود را مطابق میل و خواسته خودمان یعنی طبق اصول حقیقی دموکراسی و بر اساس زندگی آزاد بنا نهیم و برای استفاده از این فرصت باید تضاد طبقاتی و صنفی را کنار بگذاریم^{۱۳}. در این راه کوشش هر آذربایجانی آزادی‌خواه ضروری است. (بخشی از مقدمه‌ی مرام‌نامه‌ی فرقه‌ی دموکرات آذربایجان)

در این فراز از مقدمه‌ی مرام‌نامه‌ی فرقه، آشکارا، از تعلیقِ مبارزات طبقاتی صحبت می‌شود. اما نگاهی مختصر به اصول عمده‌ی بیانیه‌ی دوازده شهریور، مرام‌نامه‌ی فرقه، مصوبات مجلس ملی و برنامه‌ی دولت ملی و «آنچه که عملاً اتفاق افتاد»، ما را قانع می‌سازد که نه آرمان‌های فرقه، آرمان «همه‌ی آحاد ملت آذربایجان» بود و نه در طول حکومت فرقه، از مبارزات طبقاتی خبری نبود. قبلاً یادآور شدیم که فرقه خود را به الغای «مناسبات اجتماعی پوسیده» متعهد می‌دانست و بنابراین بدیهی‌ست که تمام طبقاتی که بقای خود را در تداوم این «مناسبات اجتماعی

پوسیده» - یا به تعبیر آن‌ها، «قوانین و سنت‌های مقدس الهی» - می‌دیدند از مخالفان کاملاً فعال فرقه باشند. اصل هفتم بیانیه‌ی دوازده شهریور از جنبش دهقانان و منافع طبقاتی آن‌ها با لحنی حماسی دفاع می‌کند:

بنیان‌گذاران فرقه دموکرات آذربایجان به خوبی می‌دانند که نیروی مولد ثروت و قدرت اقتصادی کشور، بازوان توانای دهقانان است. لذا این فرقه نمی‌تواند جنبشی را که در میان دهقانان به وجود آمده، نادیده بگیرد و به همین خاطر فرقه سعی خواهد کرد که برای تأمین احتیاجات دهقانان اقدامات اساسی انجام دهد. مخصوصاً تعیین حدود مشخص روابط بین اربابان و دهقانان و جلوگیری از مالیات‌های غیر قانونی که توسط برخی از اربابان گرفته می‌شود یکی از وظایف فوری فرقه دموکرات است. فرقه سعی خواهد کرد این مسئله به شکلی حل شود که هم دهقانان راضی شوند و هم مالکین به آینده خود اطمینان پیدا کرده و با علاقه و رغبت در آباد ساختن ده و کشور خود کوشش نمایند. زمین‌های خالصه و زمین‌های متعلق به اربابانی که آذربایجان را ترک و فرار کرده‌اند و محصول دسترنج مردم آذربایجان را در تهران و سایر شهرها مصرف می‌کنند، چنان‌چه به زودی مراجعت ننمایند، به نظر فرقه‌ی دموکرات باید بدون قید و شرط در اختیار دهقانان قرار گیرد. ما کسانی را که به خاطر عیش و نوش خود ثروت آذربایجان را به خارج می‌برند، آذربایجانی نمی‌دانیم^{۱۳}. چنان‌چه آن‌ها از بازگشت به آذربایجان خودداری نمایند، ما برای آن‌ها در آذربایجان حقی قائل

نیستیم. علاوه بر این فرقه خواهد کوشید که به طور سهل و آسان، اکثریت دهقانان را از نظر وسایل کشت و زرع تأمین نماید. (بند هفتم بیانیه‌ی دوازده شهریور)

فرقه، در مرام‌نامه‌ی خود، صریحاً، دلیل فقر روستائیان آذربایجان را «اصول فئودالی حاکم بر روستاها» دانسته و در بندهای ۱۸ تا ۲۵ مرام‌نامه‌اش به تأمین زندگی بهتر برای روستائیان و از بین بردن این اصول فئودالی متعهد می‌شود. هم‌چنین بندهای ۱۱ و ۱۲ برنامه‌ی حکومت ملی هم در جهت منافع طبقاتی دهقانان تهیه شده است.

اصل هشتم بیانیه‌ی دوازده شهریور، بندهای ۱۳ و ۱۴ برنامه‌ی حکومت ملی و اصول ۱۲، ۱۴، ۱۵ و ۱۶ مرام‌نامه مستقیماً در جهت منافع طبقه‌ی کارگر تنظیم شده‌اند. اصل پانزدهم مرام‌نامه مقرر می‌دارد:

جهت تسریع رشد و توسعه‌ی صنایع و بهبود وضعیت کارگران مواد ذیل باید به صورت قانون در آید؛

۱. در سراسر کشور باید مدت کار روزانه ۸ ساعت تعیین گردد و متناسب با اضافه کار انجام شده مزد اضافی پرداخت شود.

۲. باید برای کارگران، متخصصان و خادمین، قانون بیمه‌ی اجتماعی وضع و به مرحله اجرا گذاشته شود.

۳. در مورد اتحادیه‌ها و تمامی سازمان‌های کارگری قوانین ویژه باید وضع گردد.

۴. باید کار کردن کودکانی که به سن چهارده سالگی نرسیده‌اند، ممنوع شده و مدت کار روزانه‌ی نوجوانانی که بین چهارده تا هجده سال سن دارند، بیش‌تر از شش ساعت نباشد.
 ۵. باید برای جلوگیری از آواره شدن احتمالی کودکان یتیم و محتاج (به خاطر اجرای این قوانین)، به حساب دولت یتیم‌خانه ایجاد شده و جهت ادامه تحصیل کودکان فقرا باید به آن‌ها تغذیه و لباس رایگان داده شود.
 ۶. باید برای نوجوانان ۱۴ تا ۱۸ ساله هنرستان‌های فنی ویژه ایجاد شده و در آنجا دانش‌آموزان با چهار ساعت کار در روز، فنون مختلف را یاد گرفته و چهار ساعت نیز درس بخوانند.
 ۷. در مدت کوتاهی باید قانون کار وضع شود.
 ۸. باید با در نظر گرفتن حقوق، به تمامی کارگران و خادمین یک روز در هفته روز استراحت، تعطیلی در روزهای ملی و دینی و یک ماه مرخصی در سال داده شود.
 ۹. از ۶ هفته مانده به وضع حمل زنان آبستن مشغول بکار تا ۶ هفته پس از آن باید به آن‌ها مرخصی با حقوق داده شود. (اصل ۱۵ مرام‌نامه‌ی فرقه‌ی دموکرات آذربایجان)
- این نوع مطالبات کارگری، نه تنها برای طبقه‌ی کارگر نوپای آن روز ایران و آذربایجان، بل‌که برای طبقه‌ی کارگر امروز ایران و آذربایجان هم می‌تواند به مثابه مطالبات اقتصادی حداکثری جلوه کند. به ویژه اگر فراموش نکنیم، فرقه، در

مدت کوتاهی که بر سر قدرت بود، با تمام توان خود برای عملی نمودن این خواسته‌ها تلاش کرد. البته، فرقه وضعیت کسبه و تجار خرده‌پا - خرده‌بورژوازی سنتی - (نگاه کنید به اصل ۱۲ مرام‌نامه) و حتی خرده‌بورژوازی جدید، نظیر هنرمندان، معلمان و روشن‌فکران را از نظر دور نمی‌دارد (نگاه کنید به اصل‌های ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۳ و ۴۴ مرام‌نامه‌ی فرقه‌ی دموکرات آذربایجان).

اگر چه بند ۱۷ برنامه‌ی حکومت ملی تصریح می‌کند که: «حکومت ملی آذربایجان، مالکیت خصوصی را در سراسر مملکت به رسمیت می‌شناسد و به هر اقدام خصوصی که به رشد اقتصادی مردمی و مملکت و تأمین رفاه مردم منجر شود، کمک خواهد نمود»، اما رفتار عملی فرقه و اتحادیه‌های کارگری وابسته به آن نشان می‌دهد که در گفتمان فرقه، نظام مناسبات سرمایه‌داری هیچ جایگاهی ندارد. کنسول انگلیس شعارهای بلشویک‌های روسیه را در قیاس با شعارهای کارگران تبریز «ملایم‌تر» ارزیابی می‌کند (نگاه کنید به: آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۴۸۱-۴۸۳). فرقه رهبری «خلق» را در براندازی «فئودالیسم»، صنعتی شدن و رسیدن به جامعه‌ی کمونیستی به عهده گرفته بود.

در نخستین ماه‌های اعلام موجودیت فرقه، بیش از ۷۵ هزار نفر به عضویت فرقه در آمده بودند: ۵۶ هزار نفر دهقان، ۶ هزار نفر کارگر، ۳ هزار نفر پیشه‌ور و کاسب‌کار، ۲ هزار نفر بازرگان، ۲ هزار نفر

روشن فکر، ۵۰۰ نفر مالک و ۱۰۰ نفر روحانی. (ایوانف، بی تا: ۱۰۸) این ارقام گویای ترکیب طبقاتی فرقه است. هیچ تردیدی نیست که کارگران صنعتی و روشن فکران کادرهای اصلی رهبری فرقه‌ی دموکرات را تشکیل می‌دادند. اگرچه به خاطر نقش محوری شخص پیشه‌وری و برخی دیگر از رهبران فرقه مانند غلام‌یحیی دانشیان می‌توان گفت که نقش کارگران صنعتی در اداره‌ی فرقه کلیدی‌تر بوده است. کنسول انگلیس در مورد رهبران فرقه این گونه گزارش می‌دهد:

با یک سفر کوتاه به [به آذربایجان] متوجه شدم که این حکومت محلی هوشیارتر، کارآمدتر و قوی‌تر از حکومت پیشین فارس‌ها ظاهر شده است. هم‌چنین، فرصت یافتم تا با برخی از مقامات فرقه‌ی دموکرات آشنا شوم. به نظر می‌رسد که آنان از قشر ماهر طبقه‌ی کارگر صنعتی هستند^{۱۴}... به طور کلی گرچه مقامات حزب دموکرات جذابیت برخی از مقامات پیشین فارس را ندارند، زیرکی و تجربه‌ی عملی آن‌ها شگفت‌آور است، آن‌ها به امور محلی خود علاقه‌مندند و شک ندارم که از مدیران شهری که قبلاً از تهران فرستاده می‌شدند، بسیار تواناترند... در پشت عبارت‌پردازی‌های تبلیغاتی و شعارهای آنان، وجود اشتیاق و میهن‌پرستی محلی راستین را احساس می‌کنم. (به نقل از آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۰۴)

شاید اگر توجه دقیق‌ی به مجموع طبقات، کاتاگوری‌ها و فراکسیون‌های از طبقات «ملت آذربایجان» داشته باشیم که

فرقه در جهت منافع آن‌ها صورت‌بندی شده بود، بی‌اختیار مفهوم «خلق» مائو به ذهن‌مان متبادر شود^{۱۵}. بی‌شک رهبران و تئورسین‌های فرقه آشنایی چندانی با مائو و اندیشه‌های او نداشتند، اما این شباهت در گفتمان دو جنبش چپ‌گرای «شرق» جالب و قابل تأمل به نظر می‌رسد.

طبقه‌ی فئودال مهم‌ترین دشمن فرقه: رویارویی خلق و فئودال‌ها

همان‌طور که قبلاً گفتیم از نظر فرقه، «شیوه‌ی تولید فئودالی»، شیوه‌ی تولید مسلط در فرماسیون اجتماعی ایران آن روز است. آن‌ها وقتی از «اوضاع اجتماعی پوسیده» و «ارتجاع» صحبت می‌کنند، دقیقاً به نظام مناسبات اجتماعی فئودالی و ساختارهای سیاسی متناسب با آن اشاره دارند. اگر نگاه ویژه‌ی فرقه را به منافع دهقانان در نظر گرفته و فراموش نکنیم که «جنبش دهقانی» آذربایجان، قبل از شروع جنبش فرقه‌ی دموکرات، فعالانه - اگر چه پراکنده و بدون رهبری متمرکز و البته پس از ۱۳۲۰، اغلب با رهبری یا حمایت حزب توده^{۱۶} - با فئودالیسم به مبارزه برخاسته بود، آن‌گاه رویایی خلق و فئودال‌ها در خوانش گفتمان و تاریخ فرقه اهمیت مضاعف پیدا می‌کند. بهزادی، که در سال ۱۳۲۵ دبیر اتحادیه‌ی دانش‌جویان دانشگاه آذربایجان^{۱۷} بود در این باره می‌گوید:

از دیرباز دهقانان آذربایجان یا گروهی از آن‌ها برای مبارزه با ستم فئودال‌ها به کوه‌ها می‌رفتند و به جنگ و گریز

پارتیزانی دست می‌زدند. این دسته‌ها به «قاچاق»ها شهرت داشتند. داستان‌های حماسی [و اسطوره‌ای] قهرمانان آذربایجانی به نام کورأغلی، قاچاق نبی و ... شرح مبارزات این دلیرمردان است. از سال ۱۳۲۰ به بعد نیز دسته‌های مسلح «قاچاق» در اطراف میانه، سراب، مراغه، ارومیه و مناطق گوناگون دیگر، به حمایت از دهقانان تشکیل شده بود. صفر قهرمانیان^{۱۸} یکی از افراد این گروه‌ها بود. (بهزادی، بی‌تا: ۸۸)

جنبش دهقانی آذربایجان، هم‌زمان با حکومت فرقه، در رویارویی با فئودالیسم از چارچوب‌های تعیین شده توسط فرقه فراتر رفت. به نوشته‌ی ایوانف:

جنبش دموکراتیک و به ویژه جنبش دهقانی چنان وسعتی به خود گرفت و به چنان نیروی عظیمی مبدل شد که دهقانان از قوانینی که دموکرات‌های آذربایجان وضع کرده بودند پا فراتر نهاده و از قوانین ارضی پیش‌بینی شده پیشی گرفتند. آنان خواستار تغییرات اساسی در مناسبات ارضی و تقسیم کامل زمین‌های مالکین بودند. دهقانان با وجود تصمیمات دولت خودمختار آذربایجان ایران، در بسیاری از نقاط پس از برداشت محصول سهم مالکین را ندادند و در بسیاری از مناطق نیز زمین‌هایی را بین خود تقسیم کردند که طبق قوانین حکومت خودمختار آذربایجان نمی‌بایست تقسیم شود. به طور کلی، جنبش دموکراتیک آذربایجان ضربات خردکننده‌ای بر پیکر اقتصادی فئودال‌های مرتجع وارد

ساخت^{۱۹} و بهبودی قابل توجهی در وضع زندگی دهقانان آذربایجان به وجود آورد. (ایوانف، بی‌تا: ۱۱۰)

فئودال‌ها هم مقاومت گسترده‌ای در مقابل جنبش نشان دادند (نگاه کنید به: قهرمانیان، ۱۳۸۴: ۶۲-۷۵). کشتار و غارت مردم به دست ذولفقاری‌ها در زنجان، نمونه‌ی تپیک انتقام فئودال‌ها از خلق بود. ویلیام داگلاس، قاضی آمریکایی، که در آن سال‌ها از آذربایجان دیدن کرده است در باره‌ی رفتار فئودال‌ها، پس از شکست فرقه، این گونه شهادت داده است:

به دنبال ارتش، مالکین فراری بازگشتند. آن‌ها به دریافت بهره‌ی مالکانه‌ی همان سال اکتفا نکردند، بل که بهره‌ی مالکانه‌ی سال قبل را نیز از دهقانان پس گرفتند و آن‌چنان روستایی‌ها را غارت کردند که آن‌ها ذخیره‌ی غذایی خود را از دست داده و گرفتار گرسنگی شدند (داگلاس، به نقل از بهزادی، بی‌تا: ۹۳).

مذهب: سکوت بزرگِ گفتمان فرقه

در هیچ یک از اسناد رسمی فرقه، در مورد مذهب و روحانیت اظهار نظری صریح دیده نمی‌شود. تنها شاید اصل‌های سوم و پنجم مرام‌نامه را بتوان، به طور غیرمستقیم، با مذهب و روحانیت مرتبط دانست. بر اساس اصل سوم، «فرقه‌ی دموکرات آذربایجان تأمین آزادی‌های فردی را یکی از پایه‌های مقدس حقوق بشر و شهروندی شمرده و در این راه مبارزه می‌کند». و بر اساس اصل پنجم، «باید به مردم آزادی بیان،

آزادی اندیشه، آزادی مطبوعات، آزادی تجمع و تشکیلات داده شود. مستبدین و مرتجعین تبلیغ‌کننده‌ی تفکرات فاشیستی را باید از این امکانات محروم نمود». حتی اگر روحانیت خود را از مصادیقِ «مرتجعین» به حساب نمی‌آورد، نه آزادی بیان، آزادی اندیشه و آزادی‌های فردی مورد نظر فرقه می‌توانست از نظرِ مذهب و روحانیت مطلوب تلقی شود و نه تقدس دادن به «حقوق بشر و حقوق شهروندی» می‌توانست از نظر آنان امری «ممدوح» شمرده شود.

اگر گفتمان فرقه در مورد مذهب سکوت اختیار می‌کند، روحانیت، حاملانِ گفتمان مذهبی، در قبال فرقه فریادِ «وا مصیبتا» سر می‌دهد و فرمانِ «جهاد». مرادی‌مراغه‌ای اعتقاد دارد که «هر چند رهبران فرقه به آزادی مذهبی تأکید داشتند و به زنان حق استفاده‌ی مجدد از چادر، که از زمان رضاشاه ممنوع شده بود داده شد»، اما «مخالفت علما و رهبران مذهبی [با فرقه‌ی دموکرات آذربایجان] دارای ریشه‌های عمیق ایدئولوژیکی و اقتصادی بود. علاوه بر این که با شروع اصلاحات فرقه‌ی دموکرات و تقسیم زمین‌های که فئودال‌های آن به تهران فرار کرده بودند به پایگاه اقتصادی رهبران مذهبی لطماتی وارد آمد، از سوی دیگر، علما، فرقه‌ی دموکرات و دست‌اندرکاران آن را به عنوان کسانی می‌نگریستند که کمونیست و اهل کفر هستند» (مرادی‌مراغه‌ای، ۱۳۸۲: ۴۴۲). اکثر رهبران مهم مذهبی آن روز آذربایجان، افرادی چون سیدمحمد بهبهانی، حاج‌سید

محمد امام جمعه و ثقه الاسلام معتقد به قلع و قمع فرقوی‌ها بودند. حاج میرزا حبیب‌آقا مجتهد مراغه‌ای حرف دل آن‌ها را بازگو می‌کرد:

این اشخاص کثیف دیوسیرت که به نام فرقه‌ی دموکرات از پشت کوه قاف دستور می‌گیرند و اکنون بر آذربایجان عزیز حکومت می‌کنند غارت‌گران و آدم‌کشانِ رذل و کلاش و اوباش و قلاش بی‌سر و پا و بی‌دینی هستند که منکر وجود خداوند بزرگ و عزوجل هستند و دین نمی‌شناسند و ناموس نمی‌فهمند. تمام علمای بزرگ شیعه و مراجع تقلید، فرمان جهاد علیه آنان داده‌اند. این فرمان خداوند بزرگ است جهاد است و جانشینان پیغمبر اکرم (ص)، شما مردم شرافت‌مند مسلمان را بدان امر می‌دهد که وطن خود را از بی‌دینی و کفر نجات دهید ... گویند وقتی رعیتی، از او اجازه‌ی دخول در فرقه می‌کند به او در حضور اهالی مراغه می‌گوید که اگر وارد فرقه شوی مثل این است که با دختر خود در کعبه ... [زنا] کرده باشی. (به نقل از همان: ۴۴۲-۴۴۳)

روحانیت، به هنگام یورش ارتش ایران به آذربایجان فرصتی به دست آورد تا فتواهای خود را عملی سازد. در نخستین روزهای اشغال میانه، علاوه بر اعدام هزاران فرقوی، فدائی و قزلباش «از خدا بی‌خبر»،

عزیزه نام بانوی محترمی را، که عضو سازمان زنان فرقه بود، از خانه‌اش بیرون کشیده و به شهربانی بردند. در اداره‌ی شهربانی آخوندی فتوا داد که جان و مال و ناموس دموکرات‌ها حلال است. لذا ارادل و اوباش در پناه

سرنیزه‌های ارتش ایران، جلو شهربانی برای تجاوز به زنی اسیر صف کشیدند تا به نوبت داخل و خارج شوند ... (به نقل از مقاله‌ی «تیریز در اشغال» مندرج در ضمیمه‌ی شماره‌ی ۱۰ نشریه‌ی دانشجویی «یول»، آذر ۱۳۸۱: ۷۹-۸۰) در این روزها مذهب، به دست سلطنت، انتقام دردناکی از فرقه می‌گرفت. این سزای سکوت گفتمان فرقه در مقابل مذهب و روحانیت بود.

گفتمان فرقه و ستم جنسی

از میان اسناد رسمی فرقه، دو بند از مرام‌نامه‌ی فرقه به حقوق زنان مربوط می‌شود. اصل هفتم مرام‌نامه‌ی فرقه‌ی دموکرات آذربایجان مقرر می‌کند:

بدون استثناء باید به تمامی مردان و زنانی که به سن بیست سالگی رسیده‌اند حق انتخاب کردن، و از سن ۲۷ تا ۸۰ سالگی علاوه بر آن حق انتخاب شدن نیز داده شود (اصل هفتم مرام‌نامه)

بند پانزدهم مرام‌نامه هم، که به حقوق کارگران اختصاص یافته، حقوق ویژه‌ی زنان کارگر را از نظر دور نداشته است: از ۶ هفته مانده به وضع حمل زنان آبستن مشغول به کار تا ۶ هفته پس از آن باید به آنها مرخصی با حقوق داده شود. (بخشی از اصل ۱۵ مرام‌نامه)

فرقه‌ی دموکرات آذربایجان در مذاکرات خود با دولت مرکزی ایران نیز زنان را فراموش نمی‌کند. ماده‌ی نهم موافقت‌نامه‌ی

دولت مرکزی ایران و دولت ملی آذربایجان مؤید حساسیت فرقه نسبت به ستم جنسی است:

دولت موافقت می‌کند که با افتتاح مجلس پانزدهم، لایحه‌ی قانونی انتخابات را که روی اصل آزادی و دموکراسی یعنی با تأمین رأی عمومی مخفی - مستقیم متناسب و متساوی که شامل نسوان هم باشد تنظیم و قبول آن را به قید فوریت خواستار شود... (بخشی از ماده‌ی نهم موافقت‌نامه‌ی دولت مرکزی ایران و دولت ملی آذربایجان)

در تاریخ ایران، انتخابات مجلس ملی آذربایجان اولین انتخاباتی بود که زنان در آن از «حق رأی دادن» و «حق انتخاب شدن» برخوردار شدند. دو نفر از ۸۰ نماینده‌ی مجلس ملی آذربایجان زن بودند (عقیفه ترکی و شمسی بدری). زنان می‌توانستند در تمام رده‌های حکومتی «دولت ملی آذربایجان» حضور داشته باشند. با سرکوب جنبش دموکراتیک آذربایجان، زنان ایران در دهه‌ی چهل با «انقلاب سفید شاه» از حق رأی برخوردار شدند. مقایسه‌ی حقوق قانونی زنان در جامعه‌ی امروز ایران با حقوق قانونی آن‌ها در زمان حکومت فرقه‌ی دموکرات آذربایجان آموزنده خواهد بود. به هر حال گام‌هایی عملی فرقه در مبارزه با ستم جنسی را می‌توان نقطه‌عطفی مهم در جنبش زنان ایران تلقی کرد.

گفتمان فرقه و دیگر ملت‌های تحت ستم ایران

فرقه‌ی دموکرات آذربایجان «حق تعیین سرنوشت» دیگر ملت‌های ایرانی را به رسمیت می‌شناسد. بر اساس اصول ۴۵ و ۴۶ مرام‌نامه‌ی فرقه‌ی دموکرات آذربایجان: برای ملت‌هایی که در کشور ایران زندگی می‌کنند، باید توسط انجمن‌های ایالتی و ولایتی خودمختاری داخلی و حق تعیین سرنوشت داده شود. (اصل ۴۵ مرام‌نامه‌ی فرقه‌ی دموکرات آذربایجان)

کلیده‌ی ملت‌های ساکن ایران که دارای خصوصیات مشابه با مردم آذربایجان هستند باید در ارگان‌ها و سازمان‌های اجتماعی و ادارات دولتی از زبان مادری خود استفاده نموده و زبان‌های ملی در این ادارت باید آزادانه به کار برده شود. (اصل ۴۶ مرام‌نامه‌ی فرقه‌ی دموکرات آذربایجان)

هم‌چنین، حکومت ملی آذربایجان حقوق اقلیت‌های ملی ساکن در آذربایجان را محترم می‌شمارد
حکومت ملی آذربایجان، همراه آذربایجانی‌ها همه‌ی هم‌وطنانی را که در آذربایجان زندگی می‌کنند، به خصوص کردها، آشوری‌ها و غیره را در برابر قانون متساوی الحقوق می‌داند (بند ۱۹ برنامه‌ی حکومت ملی آذربایجان).

ملت‌های دیگر که در آذربایجان زندگی می‌کنند، می‌توانند به زبان مادری خود مکالمه و مکاتبه کنند، با این حال آن‌ها نیز باید آگهی‌های رسمی خود را به دو زبان - در کنار زبان مادری، به زبان آذربایجانی - به عنوان زبان رسمی و دولتی منتشر کنند (ماده‌ی هشتم مصوبه‌ی دولت ملی آذربایجان در مورد زبان). هم‌چنین، اقلیت‌های ملی مقیم یا تابع آذربایجان

ضمن تدریس زبان ملی خود در مدارس اختصاصی، موظفانند زبان آذربایجانی را هم به عنوان زبان رسمی بیاموزند (ماده‌ی نهم مصوبه‌ی دولت ملی آذربایجان در مورد زبان).

پیروزی جنبش دموکراتیک آذربایجان، به حرکت‌های آزادی‌خواهی دیگر ملت‌های ایرانی شتاب بخشید. «در اواخر سال ۱۹۴۹، حزب دموکرات کردستان تأسیس گردید که رهبران عشایر کرد، بازگانان، مالکین، روشن‌فکران مترقی و روحانیون آزادی‌خواه کرد را در بر می‌گرفت. قاضی محمد که از محبوبیت و شهرت وسیعی در میان قبایل کرد برخوردار بود و یکی از روحانیون و رهبران کرد به شمار می‌رفت، رهبری و سازماندهی آن را به عهده گرفت» (ایوانف، بی‌تا: ۱۱۳). پس از تشکیل دولت ملی آذربایجان، به زودی حکومت خودمختار کردستان نیز تشکیل شد. این حکومت، اگر چه محافظه‌کارتر از دولت آذربایجان بود^{۲۰}، اما با سپردن اداره‌ی امورات کردستان به کردها، اجباری کردن تدریس به زبان کردی و انتشار روزنامه به زبان کردی گام مهمی در جهت تحصیل حقوق ملی کردها برداشت. بین دموکرات‌های کردستان و آذربایجان مناسبات دوستانه‌ای برقرار شد. (همان: ۱۱۴)

در سوم اردیبهشت ماه سال ۱۳۲۵ پیمان دوستی ۷ ماده‌ای بین دولت ملی آذربایجان و دموکرات‌های کردستان بسته شد. این پیمان، به صورت متقابل، حقوق کردهای آذربایجان و ترک‌های کردستان را تضمین می‌کرد، همکاری نیروهای مسلح دموکرات‌های کرد و ترک را امکان‌پذیر می‌کرد و آن‌ها

را متعهد می‌کرد که در مذاکرات‌شان با تهران هم‌آهنگ باشند.^{۲۱}

سقوط دولت ملی آذربایجان و گفتمان فرقه بلشویک‌های نبرد آزموده‌ی فرقه‌ی دموکرات می‌دانستند که سرنوشت تاریخ تنها در میدان نبرد مشخص می‌شود. برای همین، آن‌ها برای دفاع از دستاوردهای‌شان، برپایی یک ارتش ملی مدرن و مجهز را ضروری می‌دانستند. پیشه‌وری در سخنرانی خود به مناسبت تشکیل ارتش ملی آذربایجان اظهار می‌دارد:

نهضت ما اینک تأثیر به سزایی در سراسر ایران بر جای گذاشته است، ولی ممکن است این تأثیر زودگذر باشد. ما نمی‌توانیم به این تأثیرها دل خوش کنیم. در هر شرایطی، مردم، به تکیه‌گاه مطمئنی احتیاج دارد. این تکیه‌گاه مطمئن عبارت است از ارتش ملی. ملت ما آزادی به دست آورده را به هر شکل ممکن، باید توسط ارتش ملی خود، که تبلور توان ملی است، نگهداری کند. (پیشه‌وری، به نقل از کتاب دوازده شهریور، قسمت دوم: ۱۳)

او به تهران در مورد حمله‌ی نظامی به آذربایجان هشدار می‌دهد:

اگر حکومت واپس‌گرای تهران بخواهد آزادی آذربایجان را خفه کند، مردم آذربایجان حکومت تهران را منکوب خواهد کرد و در تهران حکومتی به وجود خواهد آورد که بصیرت

شناسایی آزادی و خودمختاری آذربایجان را داشته باشد.
(همان: ۱۳)

پسشهوری تأکید دارد که:

حقیقت همیشه از دهان توپ بیرون می‌آید. یک ملت به وسیله‌ی گلوله و توپ می‌تواند حقوق خود را مشخص کند، هیچ کس به آه و ناله اعتنایی نمی‌کند. (همان: ۱۴)

آذر ماه ۱۳۲۵ ارتش ایران وارد آذربایجان می‌شود. موازنه‌ی قدرت نظامی کاملاً به نفع ارتجاع تهران بود. «در حالی که آمریکایی‌ها ارتش شاهنشاهی را به کامیون‌ها، تانک‌ها و سلاح‌های سنگین مجهز کرده بودند، روس‌ها [تنها دولتی که حاضر بود به دموکرات‌ها سلاح بفروشد] چیزی بیش‌تر از تفنگ‌های معمولی، سلاح‌های دستی و سبک به حکومت تبریز ندادند» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۰۷). پس از قطعی شدن حمله‌ی نظامی به آذربایجان، پیشه‌وری در ۱۲ آذر ۱۳۲۵ در مقاله‌ای با عنوان «حرف آخر» می‌نویسد:

حکومت تهران سرانجام ماهیت خود را آشکار کرد... این بار ما حساب‌مان را یک‌باره، تمام خواهیم کرد و برای همیشه، حساب‌مان را با کسانی که سالیان دراز مانع آزادی خلق‌های ایران بوده‌اند تصفیه خواهیم کرد. بگذار هیئت حاکمه‌ی غاصب که خون خلق را آشامیده، با دست‌های خود قبر خود را بکند. این بار تنها مسئله‌ی آزادی ملت آذربایجان مطرح نیست بل که، آزادی کل ایران هدف ماست ... ما یک بار دیگر حرف آخر خود را می‌زنیم: ما همه می‌میریم اما آزادی‌مان را

از دست نخواهیم داد... مرگ هست بازگشت نیست. (پیشه‌وری، به نقل از مرادی‌مراغه‌ای، ۱۳۸۲: ۴۴۹)

این حرف، حرف آخر بلشویک‌ها بود اما حرف آخر همه نبود. وقتی که نیروهای ارتش ایران، ۲۰ آذر ۱۳۲۵ از شهر میانه گذشتند، کادر رهبری فرقه‌ی دموکرات به دو دسته تقسیم شده بود: گروه اول به رهبری پیشه‌وری و پادگان خواستار مقاومت مسلحانه، و جنگ چریکی طولانی و فرسایشی علیه دولت مرکزی بودند، و گروه دوم به رهبری جاوید و شبستری طرفدار عدم مقاومت در برابر نیروهای دولتی بودند (نگاه کنید به مرادی‌مراغه‌ای، ۱۳۸۲: ۴۵۴ و ۴۵۵). بلشویک‌های فرقه از زبان پیشه‌وری یادآور شدند:

ما سوگند یاد کرده‌ایم که مبارزه را تا آخر ادامه دهیم. بنابراین، مرگ، آری! پشت کردن به آرمان هرگز! اما بلشویک‌ها در آخرین نشست کمیته‌ی مرکزی فرقه‌ی دموکرات، که در غیاب پیشه‌وری تشکیل شد، در اقلیت قرار گرفتند. محمد بی‌ریا از طرفداران عدم مقاومت به صدر فرقه‌ی دموکرات انتخاب، و فرمان ترک مقاومت صادر شد. با این همه، مقاومت‌های پراکنده‌ی فدائیان ادامه پیدا کرد.

۲۱ آذر ۱۳۲۵ ارتش ایران وارد تبریز شد. آخرین مقاومت فدائیان در ارک تبریز با پایان یافتن گلوله‌های مقاومت‌کننده‌ها خاموش گشت. آن‌ها پس از تمام شدن گلوله‌های خود، برای آن که زنده به دست دشمن نیفتند، خویشتن را از بالای ارک به پایین انداختند. فاتحان

آذربایجان «به آه و ناله‌ی کسی اعتنایی نکردند»: غارت، تجاوز و کشتار وحشیانه در آذربایجان شروع شد. منابع مختلف، تعداد کشته شدگان را تا ۲۵ هزار نفر ذکر کرده‌اند. ویلیام داگلاس، قاضی آمریکایی که از نزدیک شاهد فجایع ارتش ایران در آذربایجان بود، رفتار «سربازان اشغال‌گر روس» را بسیار برازنده‌تر از اعمال وحشیانه‌ی «سربازان نجات‌بخش ارتش ایران» ارزیابی می‌کند. جنایت‌های ارتش و مأموران دولت مرکزی، محدود به نخستین روزهای شکست فرقه نشد بل که ماه‌ها پس از آن، هم‌چنان ادامه داشت (نگاه کنید به: مرادی‌مراغه‌ای، ۱۳۸۲: ۴۵۶-۴۶۰).

پس از شکست فرقه، کلیه‌ی دفاتر فرقه در تبریز و شهرهای دیگر به آتش کشیده شد و تابلوهای مغازه‌ها و اسامی محلات و خیابان‌هایی که دارای اسامی ترکی بود کنده شدند و در مراسم «کتاب سوزان» نیز، کلیه‌ی کتاب‌هایی که به زبان ترکی نوشته شده بودند به آتش سپرده شد. مجسمه‌ی ستارخان که به هنگام حکومت دموکرات‌ها، به جای مجسمه‌ی رضاشاه در باغ گلستان نصب شده بود به وسیله‌ی مخالفان تخریب شد و در تهران نیز سنگ قبر او را کنده و دور انداختند. (همان: ۴۷۳)

جمع‌بندی گفتمان فرقه‌ی دموکرات آذربایجان
ما نشان دادیم که گفتمان فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، در حقیقت یک گفتمان طبقاتی بود: گفتمانی که در جهت دفاع

از منافع دهقانان، کارگران و دیگر اقشار پایین دستِ هرم اجتماعی آن روز آذربایجان صورت‌بندی شده بود. دشمن واقعی این جنبش، نظام مناسبات فئودالی و نظام سیاسی متناسب با آن بود، اگر چه در گفتارهای ایدئولوژیک‌اش عمدتاً «ارتجاع تهران» را به عنوان «دیگری» نشانه می‌گرفت. زبانِ مفهومی‌ای که این گفتمان به کار می‌گرفت زبانِ «چپ انقلابی» بود و «ستم ملی» را هم از این منظر مورد کنکاش قرار می‌داد. راه‌حلی که این گفتمان برای مسئله‌ی ملی در ایران، به ویژه در آذربایجان، ارائه می‌کرد تنها از نظریه‌ی لنین در مورد «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» می‌تواند بیرون کشیده شود.

این گفتمان، با اتکا به مسئله‌ی ملی توانست «خلق» آذربایجان را در جهت آرمان‌های طبقاتی خود بسیج کرده و گفتمان «نا خود.بنیاد» ناسیونالیستی آذربایجان را بر بنیادِ گفتمان «کمونیسم انقلابی» استوار سازد. این گفتمان با اتکا به تعریف استالین از ملت، ملت را با سه مؤلفه‌ی زبان، تاریخ و سرزمین مشترک تعریف کرده و «زبان» را در مرکز تعریف خود از ملت گنجانده. در مؤلفه‌ی تاریخی عمدتاً با اتکا به تاریخ معاصر، شخصیت‌های مورد احترام چپ انقلابی را به عنوان شخصیت‌های بزرگ آذربایجان مطرح کرد. سکوت در مورد مذهب، سکوت بزرگِ گفتمان فرقه‌ی دموکرات آذربایجان بود. این گفتمان، ستم ملی را به ستم طبقاتی و ستم جنسی گره زده و با دیگر

ملت‌های تحت ستم ایران، به ویژه با ملت کرد همبستگی نظری و عملی برقرار ساخت.

گفتمان فرقه‌ی دموکرات آذربایجان نه از شرایط بین‌المللی غافل بود و نه از نقش «قهر» در استیفای هر نوع حقی. به هر حال ظهور و هژمونیک شدن این گفتمان، همانند سقوط‌اش از «تعیین چندجانبه» برخوردار بود. شرایط بین‌المللی هم در ظهور و هم در سقوط این گفتمان نقش خاصی ایفا کرد. پیروزی متفقین در جنگ دوم جهانی و حضور ارتش سرخ در آذربایجان از مهم‌ترین عواملی بودند که زمینه‌ی لازم برای شکوفایی این گفتمان را فراهم کردند. تضادهای طبقاتی و ملی آن روز ایران از عمده‌ترین پایه‌های داخلی ظهور و پیروزی این گفتمان محسوب می‌شود. ضرباتی که شوروی - علی‌رغم پیروزی‌اش - در طی جنگ تحمل کرد، دست‌یابی دولت آمریکا به بمب اتمی و ... باعث شد که شوروی، به عنوان تنها حامی خارجی فرقه، از عهده‌ی اعطای کمک‌های لازم برنیاید. این در حالی بود که حامیان خارجی مخالفان فرقه - به ویژه دولت آمریکا و دولت انگلیس - در شرایط بهتری بودند و کمک‌های نظامی لازم را در اختیار دولت مرکزی ایران قرار دادند. پیشه‌وری بر این باور بود که «یک ملت به وسیله‌ی گلوله و توپ می‌تواند حقوق خود را مشخص کند». موازنه‌ی قهر به ضرر «خلق آذربایجان» تمام شد و فرقه‌ی دموکرات آذربایجان سقوط کرد.

ستم ملی و گفتمان‌های سیاسی عمده‌ی ایران، از سقوط فرقه تا «رخداد ۵۷»

اگر چه فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، پس از سقوط تبریز، به عنوان یک حزب - گاه مستقل و گاه وابسته به حزب توده‌ی ایران - به حیات خود ادامه می‌دهد، اما هژمونی این گفتمان از این «لحظه» پایان می‌پذیرد. چند سال پس از سقوط فرقه با آن‌که حزب توده‌ی ایران تردیدها و ابهام‌های نظری خود را در مورد ستم ملی کنار می‌گذارد و خواستار خودمختاری ملی برای آذربایجان و کردستان می‌شود^{۲۲} (نگاه کنید به آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۰۹-۵۱۱)، اما تغییر ساختارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران - که منجر به غیرقانونی شدن حزب توده می‌شود - و تحولات بین‌المللی باعث کم‌رنگ شدن گفتمان حزب توده می‌شود. حزب توده که در روزهای اوج قدرت‌اش، به هر دلیلی، نتوانست به سوی کسب قدرت سیاسی خیز بردارد، به زودی از سوی چپ‌های جوان انقلابی طرد شد. پس از پیروزی انقلاب چین و انقلاب کوبا و رواج اندیشه‌های مائویستی و تاکتیک‌های مبارزاتی ارنستو چه‌گوارا، دیگر حزب توده - و فرقه‌ی دموکرات وابسته به آن - حامل گفتمان چپ انقلابی محسوب نمی‌شد. گفتمان چریک‌های فدائی خلق، گفتمان هژمونیک چپ انقلابی آن دوره بود. بی‌دلیل نیست که نام صمد بهرنگی، نویسنده و مبارز مشهور آذربایجان با چریک‌های فدائی خلق پیوند می‌خورد.

نام سازمان چریک‌های فدائی خلق ایران در واقع نامی است که اعضای شاخه‌ی تبریز پیشنهاد می‌کنند. آنان از ترکیب کلمات مأنوس آن روزگار، چون چریک و خلق، و افزودن فدائی به پاس‌داشتِ خاطره‌ی نیکی که فدائیان فرقه‌ی دموکرات در ذهن مردم منطقه بر جای گذاشته بودند، این نام را می‌آفرینند که پذیرفته می‌شود. (پلاسچی، ۱۳۸۵: ۶۶) سازمان چریک‌های فدائی خلق، هرچند حزب توده را به دلیل سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر در دهه‌ی ۱۳۲۰ و شهرداری که در دهه‌ی ۳۰ به جنبش کمونیستی ایران تقدیم کرد می‌ستود، آن حزب را به دلیل پیروی کورکورانه از اتحاد شوروی، داوری منفی شتاب‌زده در مورد استالین و کم‌توجهی به «مسئله‌ی ملی»، به ویژه در آذربایجان و کردستان، محکوم می‌کرد. فدائیان بر این باور بودند که حزب توده در دهه‌ی ۱۳۲۰ از [عروج] جنبش دهقانی جلوگیری کرد.» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۶۰۰) گفتمان چریک‌های فدائی خلق به ۲۵ سال سکوت در مورد ستم ملی پایان داد؛ اگرچه با زبانی که آشکارا چپ، انقلابی و بلشویکی بود. چریک‌های فدائی خلق در مورد ستم ملی موضع کاملاً روشنی داشتند: آن‌ها حق ملل در تعیین سرنوشت خود را تا سر حد جدائی و تشکیل دولت‌های مستقل به رسمیت می‌شناختند. اما رفع ستم ملی، اگر چه یکی از مفاهیم کلیدی گفتمان چریک‌های فدائی خلق بود، هرگز در مرکز این گفتمان جای نمی‌گرفت. چریک‌های فدائی، در وهله‌ی اول، برای برپایی جامعه‌ی کمونیستی می‌جنگیدند.

گفتمان جبهه‌ی ملی و سایر گروه‌های سیاسی وابسته به «راست‌ غیر مذهبی»، هم زمانی که با مصدق بر سر قدرت بودند و هم بعد از آن یا منکر مسئله‌ی ملی بودند یا در مورد آن سکوت می‌کردند. به هر حال آن‌ها عملاً، در ارتباط با مسئله‌ی ملی با حکومت پهلوی هم‌راهی می‌نمودند.

رخداد ۵۷: فورانِ تضادهای اجتماعی - خرده‌بورژوازی و مسئله‌ی ملی

ماهیت طبقاتی رخداد ۵۷

از تابستان ۱۳۵۶ تا خرداد ۱۳۶۰ بار دیگر دستگاه سرکوب‌گر دولتی ایران دچار اختلال ساختاری شده و از ایفای کارکردهای‌اش باز می‌ماند. ابتدا، یعنی تا ۲۲ بهمن ۵۷، به این دلیل که نظام سیاسی حاکم در آستانه‌ی سقوط قرار گرفته است و بعد، یعنی تا خرداد ۱۳۶۰، به این خاطر که نظام سیاسی نوپا کنترل کامل تمام دستگاه‌های سرکوب را به دست نیاورده است. بررسی دلایل شکست نظام سیاسی سلطنتی در ایران و طبقات، فراکسیون‌ها و کاتاکورهای اجتماعی‌ای که به مخالفت و مبارزه با نظام سیاسی شاهنشاهی برخاستند خارج از حیطه‌ی این پژوهش می‌باشد. اما بی‌شک «رخداد ۵۷» محصول تضادهای طبقاتی بود.

فرم‌اسیون اجتماعی ایران از لحظه‌ی شروع انقلاب مشروطه تا «لحظه‌ی» آغازِ رویدادهای منتهی به «رخداد ۵۷» تحولات ساختاری متنوعی‌ای را از سر

گذراند. با انقلاب مشروطه نظام مناسبات فئودالی در ایران متزلزل شد، اما از هم نپاشید. به ویژه که نظام مناسبات ارضی بدون تغییر باقی ماند. در هر صورت، با انقلاب مشروطه دگرگونی‌های عمیقی در وجوه سیاسی و ایدئولوژیک فرماسیون اجتماعی ایران آغاز شد. در طول سلطنت رضاخان، اگر چه، در وجه اقتصادی، شیوهی تولید فئودالی حالت مسلط خود را حفظ می‌کند اما، شیوهی تولید سرمایه‌داری، به تدریج، اهمیت فزاینده‌ای پیدا می‌کند. رضا شاه، کنترل طبقاتی فئودال‌ها را بر فضای سیاسی ایران به کنترل فردی خود فرو می‌کاهد. او هم‌چنین، کنترل برخی دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت را از دست فراکسیون‌ها و کاتاکوری‌های اجتماعی خاص خارج می‌کند. رضاخان که می‌کوشید «مدرسه» را به جای «مسجد» به عنوان دستگاه ایدئولوژیک دولتی مسلط جای‌گزین کند، دست روحانیون را از حوزهی قضایی و آموزش و پرورش کوتاه کرد. اما عمده‌ترین تکیه‌گاه اقتصادی روحانیت - نظام مالکیت فئودالی - را دست نخورده باقی گذاشت، این مهم با اصلاحات ارضی دگرگون شد. در دوره‌ی حکومت پهلوی دوم، پس از دهه‌ی پر تنش ۱۳۲۰، با اصلاحات ارضی، نظام مناسبات فئودالی برای همیشه به خاک سپرده شد. از این لحظه، شیوهی تولید سرمایه‌داری به شیوهی تولید مسلط فرماسیون اجتماعی ایران تبدیل شد. اصلاحات ارضی مهم‌ترین تحول ساختاری نظام مناسبات اقتصادی ایران معاصر محسوب می‌شود.

روحانیت با از دست دادن جای‌گاه اجتماعی - ایدئولوژیک خود و تکیه‌گاه اصلی اقتصادی‌اش، نبردی را برای بقای‌اش می‌آغازد. از دهه‌ی چهل، کم‌کم افراد مذهبی و روحانی هم به جمع زندانیان سیاسی اضافه می‌شود. طبقه‌ی متوسط سنتی که پس از سقوط فئودالیسم مهم‌ترین تکیه‌گاه اقتصادی روحانیت بود، در سال‌های پایانی حکومت پهلوی مورد هجوم گسترده قرار گرفت. به گفته‌ی آبراهامیان:

در اواخر سال ۱۳۵۴، دست‌کم یکی از اعضای هر خانواده‌ی بازاری، مستقیماً از اجرای سیاست «مبارزه با سودجویی» زیان دیده بود. مغازه‌داری به یک خبرنگار فرانسوی می‌گوید که گویا انقلاب سفید کم‌کم شبیه یک انقلاب سرخ می‌شود. [...] تشکیل حزب رستاخیز توهین آشکاری به بازاریان، و مبارزه با سودجویی نیز حمله‌ی فاحشی به آن‌ها بود. بنابراین، بازاریان، در جستجوی یاور و پشتیبان، بار دیگر به متحد سنتی خود، علما، روی آوردند. (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۶۱۵)

روحانیت در اتحاد با خرده‌بورژوازی سنتی به مقابله با نظام سیاسی حاکم بر خاسته و موفق می‌شود سرنوشت نهایی حوادث معطوف به «رخداد ۵۷» و هم‌چنین جهت‌گیری ساختار اجتماعی ایران را پس از این «لحظه» رقم زند. سهراب بهداد و فرهاد نعمانی، از اقتصاد‌دان‌های مشهور ایرانی، در کتابی که برای تحلیل تحولات طبقاتی جامعه‌ی ایران، در سال‌های پس از «رخداد ۵۷»، تألیف کرده‌اند، در این باره می‌نویسند:

بازاری‌ها در «جنبش انقلابی» و دوره‌ی پس از «انقلاب» بانفوذ بودند. آنان، در اتحاد با نهاد روحانیت، جنبش اسلامی را برای کسب رهبری «مبارزه‌ی انقلابی» بسیج کردند و سازمان دادند. به مجرد پیروزی «انقلاب» در ۱۳۵۷، آنان استخوان‌بندی تشکیلاتی جمهوری اسلامی را سازمان دادند. آنان و پسران‌شان نخستین کسانی بودند که در سطوح مختلف دستگاه دولت اسلامی، از کارمند ساده‌ی دفتری و نگهبان زندان گرفته، تا مدیران شرکت‌های دولتی و بنیادهای اسلامی، سران سپاه پاسداران، وزیران و اعضای مجلس اسلامی، جای گرفتند. از پی‌آمدهای مهم «انقلاب» دسترسی افراد دارای پیشینه‌ی خرده‌بورژوازی یا سرمایه‌دار تاجر کوچک به قدرت اسلامی و منابع اقتصادی آن بوده است. «انقلاب» قطعاً مقام این طبقه را در چانه‌زنی بر سر سیاست‌های دولت ارتقا داده است، به نحوی که در سمت‌گیری سیاست فرهنگی و اقتصادی جمهوری اسلامی، به ویژه در دهه‌ی آیت‌الله خمینی، بازتاب یافته است. (بهداد و نعمانی، ۱۳۸۷: ۲۹۹)

جنبش کارگری که مبارزات خود را از دهه‌ی ۲۰ آغاز کرده بود و در دهه‌ی ۲۰ و ۳۰ با حمایت دهقانان قدرت‌مندترین اپوزسیون نظام شاهنشاهی به شمار می‌رفت، پس از اصلاحات ارضی و ورود «روحانیت - خرده‌بورژوازی» به عرصه‌ی نبردهای سیاسی، سرانجام در نیمه‌ی دهه‌ی ۱۳۵۰، جای‌گاه هژمونیک خود را در بین نیروهای اپوزسیون از دست داده و در برخی موارد، اگر چه نه در همه‌ی موارد، به دنباله‌رو

جنبش خرده‌بورژوازی تبدیل شد. جناح بلشویک نیروهای کارگری، یعنی آن بخش از نیروهای کارگری، چون چریک‌های فدایی خلق (اقلیت)، که رهبری «روحانیت» - خرده‌بورژوازی» را در مبارزات طبقاتی رد کرده و بر ماهیت ارتجاعی «روحانیت» - خرده‌بورژوازی» پای فشردند در طی نبردهای نظامی بهمن ۵۷ تا خرداد ۶۰ شکست خوردند. اما جناح سوسیال‌رفرمیست، یعنی آن بخش از نیروهای کارگری، چون حزب توده و چریک‌های فدایی خلق (اکثریت)، که رهبری «روحانیت» - خرده‌بورژوازی» را پذیرفته بودند در طی همین سال‌ها به شکل تراژی‌گمیک از صحنه‌ی سیاسی اجتماعی حذف شدند. به طور خلاصه، از منظر طبقاتی، «روحانیت» - خرده‌بورژوازی» برنده‌ی نهایی «رخداد ۵۷» شد.

خرده‌بورژوازی و مسئله‌ی ملی - ظهور جنبش خلق مسلمان رویارویی‌های طبقاتی، اگر چه مهم‌ترین تضاد اجتماعی‌ای بود که سرنوشت نهایی «رخداد ۵۷» را تعیین کرد، اما تضاد طبقاتی، تنها تضاد اجتماعی این سال‌ها نبود. تضادهای جنسی و ملی از دیگر تضادهایی اجتماعی‌ای بودند که در این سال‌ها سر باز کردند، در نبردها وارد شدند و سرانجام، سرنوشت‌شان را فاتحان «رخداد ۵۷» رقم زدند. مهم‌ترین منطقه‌ی ظهور شکاف ملی در این سال‌ها کردستان بود. اما دیگر ملت‌های تحت ستم نیز در این سال‌ها، کم‌وبیش، رویارویی‌های ملی را تجربه کردند.

در بهمن ۵۷، با مسلم شدن پیروزی «روحانیت - خرده‌بورژوازی» در تهران، «در حالی که کمیته‌های مستقر در شهرهای مرکزی [فارس‌نشین] را روحانیون طرفدار آیت‌الله خمینی اداره می‌کردند، وضعیت استان‌های دیگر پیچیده‌تر بود. در آذربایجان، بیش‌تر کمیته‌ها به وسیله‌ی روحانیونی اداره می‌شد که هرچند ظاهراً طرفدار آیت‌الله خمینی بودند، در واقع از [آیت‌الله] شریعتمداری پشتیبانی می‌کردند. در کردستان، قدرت محلی در دست شوراهای شهر بود که از روشن‌فکران حزب دموکرات کردستان]، چریک‌های کومله] و روحانیون پیرو شیخ عزالدین حسینی، شخصیت مذهبی سرشناس مهاباد، تشکیل می‌شدند. در مناطق ترکمن، روحانیون سنی و روشن‌فکران انجمن فرهنگی سیاسی خلق ترکمن - که نوپا بود - نهادهای محلی تشکیل دادند و دهقانان را به مصادره و تصرف زمین‌های خانواده‌ی سلطنتی تشویق کردند. در نواحی بلوچ‌نشین نیز روحانیون سنی و دبیران تحصیل‌کرده‌ی دانشگاه که حزب وحدت اسلامی را ایجاد کرده بودند، کمیته‌ها را اداره می‌کردند. در نواحی عرب‌نشین خوزستان هم قدرت به دست سازمان فرهنگی، سیاسی و قبیله‌ای خلق عرب و روحانیون محلی افتاد. این روحانیون هرچند اغلب شیعه بودند، بیش‌تر آیت‌الله شبیر خاقانی را پیشوا و راهنمای دینی خودشان می‌دانستند تا آیت‌الله خمینی را. مهم‌تر این که، بیش‌تر این سازمان‌های قومی [ملی] نه جمهوری اسلامی صرف بل که جمهوری دموکراتیک اسلامی می‌خواستند و در اندیشه‌ی

گرفتن تضمین‌هایی برای استان‌ها، جمعیت غیر شیعه و اقلیت‌های زبانی [ملی] بودند.» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۶۵۰-۶۵۱)

پس از بهمن ۵۷، «ستم ملی» در آذربایجان مورد توجه دو گفتمان کاملاً متفاوت قرار گرفت. شاخه‌ی تبریز چریک‌های فدائی خلق، عمدتاً، توسط دوستان و شاگردان صمد بهرنگی رهبری می‌شد. آن‌ها خود را ادامه دهنده‌ی «راه سرخ صمد» می‌دانستند و کاملاً بدیهی‌ست که در قبال ستمی که بر «خلق آذربایجان» اعمال می‌شد سکوت نکنند. فدائیان آذربایجان با انتشار نشریه‌ی ترکی زبان «یولداش»^{۲۳}، هم‌سو با تلاش در جهت رهایی طبقه‌ی کارگر، ستم ملی وارد بر آذربایجانی‌ها را نیز مورد توجه قرار دادند. برندا شفر^{۲۴} سیاست‌مدار و نویسنده‌ی نئولیبرال در این باره اقرار می‌کند که:

در این زمان «یولداش» که نشریه‌ای چپ‌گرا بود در تبریز انتشار یافت و از محبوبیت زیادی برخوردار بود. پاسداران «انقلاب» که مکرراً این نشریه را در مراحل اولیه توقیف می‌نمودند، سرانجام نشر آن را متوقف کردند. (شفر، ۱۳۸۵: ۶)

زمانی که اکثریت سازمان چریک‌های فدائی خلق، با در پیش گرفتن موضع اپورتونیستی و نزدیکی به حزب توده، در اتحاد با جمهوری اسلامی به انتقاد از مطالبات ملی‌گرایانه پرداخت، اگرچه یولداش توقیف شده بود، بیش‌تر اعضای شاخه‌ی تبریز یا با «چریک‌های فدائی خلق»^{۲۵} به رهبری اشرف

دهقانی از سازمان جدا شده بودند و یا با جناح انقلابی سازمان، موسوم به اقلیت، همراه شدند. اقلیت، دفاع از حق تعیین سرنوشت ملت‌ها تا مرز جدایی را وظیفه‌ی انقلابی می‌دانست.

اما در این سال‌ها این فقط گفتمان چپ انقلابی نبود که به ستم ملی توجه داشت، مسئله‌ی ملی یکی از محورهای مسئله‌سازی بود که، سرانجام، در درون گفتمان «روحانیت - خرده‌بورژوازی» پیروز نیز شکاف ایجاد کرد. در نخستین روزهای اسقرار حاکمیت جمهوری اسلامی، استفاده از زبان ترکی آذربایجانی توسط روحانیون حاکم موجب بروز یک سوءتفاهم عمیق در خلق آذربایجان نسبت به سیاست‌های زبانی - ملی حکومت جدید شد. اما هم‌چنان که شفر می‌گوید:

استفاده از زبان مادری توسط روحانیون آذربایجانی به علت ظهور هویت آذربایجانی در صنف آن‌ها نبود، بل که به این خاطر بود که برخی از آن‌ها در تکلم به زبان فارسی مشکل داشتند و به علاوه، آن‌ها می‌خواستند با توده‌ی مردم، که زبان فارسی نمی‌دانستند، ارتباط برقرار نمایند. با این حال، تصمیم آن‌ها در به کارگیری زبان آذربایجانی در مجامع عمومی بر استفاده‌ی آشکار مردم آذربایجان از زبان مادری‌شان تأثیر گذاشت. (شفر، ۱۳۸۵: ۵)

هنگامی که اختلافات رهبر مذهبی فارس‌ها، آیت‌الله خمینی، با رهبران مهم مذهبی آذربایجان، به ویژه آیت‌الله شریعت‌مداری^{۳۶} در مسائل سیاسی - مذهبی به اوج خود

رسید، مسائل ملی نیز در مناقشاتِ قدرت «روحانیت - خرده‌بورژوازی» حاکم وارد شد. آیت‌الله شریعت‌مداری با اصل ولایت فقیه و تمرکز قدرت در دست یک روحانی مخالف بود. طرفداران شریعت‌مداری، در مقابل تأسیس حزب جمهوری اسلامی توسط هواداران خمینی، حزب «جمهوری خلق مسلمان» را تشکیل دادند.

این حزب گرچه همه‌ی گروه‌های قومی در ایران را به عضویت تشویق می‌نمود. اما اعضای آن را، اکثراً، مردم استان‌های آذربایجان و بازاریان آذربایجانی مقیم تهران تشکیل می‌دادند. حزب جمهوری خلق مسلمان تقاضا کرد در داخل کشور متحد ایران به اقلیت‌های قومی خودمختاری اعطا شود. آنان این ایده را مطرح کردند که باید هر ایالت مجلس خود را داشته باشد. [...] خلق مسلمان، روزنامه‌ی رسمی حزب جمهوری خلق مسلمان به زبان فارسی منتشر می‌شد اما، به صورتی نامتناسب، موضوعات مربوط به آذربایجان را مطرح می‌کرد. [...] جمهوری خلق مسلمان در تمام شهرها و روستاهای آذربایجان شعبه داشت. (همان: ۶-۷)

اختلافات خمینی و شریعت‌مداری، در روزهای تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی به اوج خود رسید. اگر چه شریعت‌مداری خواستار تحریم انتخابات مجلس خبرگان رهبری بود، حزب جمهوری خلق مسلمان در انتخابات شرکت کرد و مقدم مراغه‌ای از نمایندگان منتخب حزب در مجلس خبرگان با ارائه‌ی طرحی خواستار ایجاد مجالس ایالتی شد. این طرح بیان می‌داشت که:

ایجاد مجالس ایالتی و مجلس ملی خلق ایران از تمرکز قدرت در دست یک قدرت مرکزی جلوگیری خواهد نمود و قدرت تصمیم ایالت‌های مرکزی را کاهش خواهد داد. استقرار چنین مجلسی به خلق ایران در دستیابی به تساوی واقعی یاری خواهد رساند. (مقدم مراغه‌ای، به نقل از شفر، ۱۳۸۵: ۷)

اختلاف بین «شریعت‌مداری - حزب جمهوری خلق مسلمان» و «خمینی - حزب جمهوری اسلامی»، در تابستان ۱۳۵۸ از سطح گفتاری به برخوردهای سیاسی خیابانی تبدیل شد. پس از حمله طرفداران خمینی به خانه‌ی شریعت‌مداری در قم، و کشته شدن یکی از محافظان او، هواداران «شریعت‌مداری - حزب جمهوری خلق مسلمان» تظاهرات گسترده‌ای را در تبریز برگزار کردند. نیروهای نظامی مستقر در آذربایجان از رویارویی با تظاهرات کنندگان، که از حمایت نیروی هوایی واحد تبریز برخوردار بودند، اجتناب کردند و آن‌ها کنترل فرودگاه و رادیوی شهر تبریز را در اختیار گرفتند. یک هفته‌ی بعد، با فراخوان آیت‌الله شریعت‌مداری، مخالفان رادیو و ادارات دولتی را تخلیه کرده و کنترل آن‌ها را به هواداران خمینی بازگرداندند. اما نیروهای حکومت پس از دست گرفتن کنترل مؤسسات دولتی، با اعزام نیروهای نظامی کمکی به تبریز، دفاتر حزب جمهوری خلق مسلمان را به آتش کشیدند. با اعدام ۱۱ نفر از اعضای حزب جمهوری خلق مسلمان تظاهرات ۷۰۰۰۰۰ نفری در تبریز برگزار شده و

ایستگاه رادیویی تبریز و دیگر مؤسسات دولتی، ابتدا در تبریز و سپس در دیگر شهرهای آذربایجان، به تصرف هواداران «شریعت‌مداری - حزب جمهوری خلق مسلمان» درآمد. کنترل تبریز بیش از پنج هفته در دست آن‌ها بود. (نگاه کنید به شفر، ۱۳۸۵: ۸-۱۰ و پارسا بناب، ۱۳۸۵: ۵۰-۵۵) گفتمان هواداران آذربایجانی حزب جمهوری خلق مسلمان بر سه موضوع تأکید داشت:

۱. کنترل مؤسسات اداری و رسانه‌های ارتباطی توسط خود آذربایجانی‌ها.
۲. استفاده از زبان ترکی آذربایجانی.
۳. خروج نیروهای نظامی غیر آذربایجانی از آذربایجان.

ناآرامی‌های آذربایجان سرانجام با اعزام قوای کمکی از بیرون آذربایجان و پیروزی نیروهای طرفدار مرکز پایان یافت. آیت‌الله شریعت‌مداری که پس از خروج نیروهای عراقی از ایران در سال ۱۳۶۲ مخالف ادامه‌ی جنگ با عراق بود، به هم‌دستی با عوامل کودتای نوژه متهم شد^{۲۷}. پس از آن او خلع لباس شده و تا پایان عمرش در حبس خانگی قرار گرفت. خرده‌بورژوازی آذربایجان هم که اصلی‌ترین طبقه‌ی طرفدار «شریعت‌مداری - حزب جمهوری خلق مسلمان» بود، به زودی به اردوگاه «خمینی - حزب جمهوری اسلامی» روی آورد. آن‌ها در مراحل بعدی تثبیت جمهوری اسلامی و به ویژه در جنگ هشت ساله با عراق، سرکوب نیروهای چپ، پایان‌بخشی به نبردهای کردستان و دامن زدن

به شکاف شیعه و سنی - و از این طریق، ایجاد شکاف بین آذربایجانی و کرد - «حماسه» آفریدند. وقتی که حکومت جدید، پس از نبردهای سهمگین، کنترل خود را بر دستگاه سرکوب‌گر دولت کامل کرد و کنترل همه‌جانبه‌ی تمام دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت را در دستور کار خود قرار داد، و به ویژه پس از کشتار زندانیان سیاسی در سال ۶۷ تمام گفتمان‌های سیاسی مخالف و حتی منتقد وضع موجود خاموش شده و دوباره به زیر خاکستر رفتند.

مسئله‌ی ملی در آذربایجان امروز
مهم‌ترین تحولات فرماسیون اجتماعی جهانی در سه دهه‌ی
گذشته

فرماسیون اجتماعی جهانی در ۳۰ سال گذشته تحولات مهمی را پشت سر گذاشته است. اولاً با فروپاشی شوروی و سقوط مائوئیست‌ها در چین - که به تعبیر اعجاز احمد، جامعه‌شناس هندی، منطقه‌های مقاومت در برابر اقتصاد سرمایه‌داری جهانی محسوب می‌شدند - شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به عنوان شیوه‌ی تولید کاملاً مسلط جهانی استقرار یافته است. ثانیاً خود شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری هم تحولات ساختاری تعیین‌کننده‌ی را از سر گذرانده است.^{۲۸} یکی از مهم‌ترین تغییرات ساختاری در اقتصاد سرمایه‌داری جهانی، توجه به فناوری اطلاعاتی بوده است. تا آن‌جا که، «تا سال ۲۰۰۰ فناوری اطلاعاتی حدود ۴۵ درصد از تمام سرمایه‌گذاری‌ها را به خود جذب کرد» (هاروی، ۱۳۸۶):

(۲۲۱). توجه به فناوری اطلاعاتی، گسترش روزافزون ارتباطات ماهواره‌ای و اینترنت را در پی داشته، و ویژگی‌های خاص این نوع ارتباطات، برای مثال، امکان‌ناپذیری کنترل کامل آن‌ها از سوی مراجع دولتی، سبب اهمیت یافتن این کانال‌های ارتباطی در تحولات سیاسی - ایدئولوژیک شده است. اینترنت و ماهواره هم‌اکنون نقش مهمی را در ترویج گفتمان‌های سیاسی بر عهده گرفته‌اند.

از دیگر تحولات مهم مربوط به تغییر در وجه ایدئولوژیک فرماسیون اجتماعی جهانی، اگر چه با قدمتی خیلی بیش‌تر از ۳۰ سال و قریب به یک قرن، می‌توان از رشد و ترویج «کمونیسم‌ستیزی» به عنوان ایدئولوژی سرمایه‌داری نام برد. به باور هانت، «از دهه‌ی ۱۹۳۰، کمونیسم‌ستیزی مهم‌ترین و شایع‌ترین ایدئولوژی سرمایه‌داری بوده است» (هانت، ۱۳۸۱: ۳۸۸). بنا بر نوشته‌ی هانت:

رکود عظیم دهه‌ی ۱۹۳۰ [که به دلیل بحران عظیم اقتصاد جهانی سرمایه‌داری، این روزها خیلی به یاد آورده می‌شود]، مشقت، نامطمئنی اقتصادی و نگرانی وسیعی به بار آورد. در همان زمان اتحاد جماهیر شوروی شروع به اشتراکی کردن مزارع کشاورزی کرد. هم‌زمان با اجرائی شدن سیاست اشتراکی کردن مزارع، شوروی مواجه با قحطی بزرگی شد و مقاومت زارعان وضعیتی شبیه به جنگ داخلی به وجود آورد^{۲۹}. میلیون‌ها زارع در اثر قحطی توأم با جنگ مردند. در این هنگام، ژوزف استالین هزاران نفر از رقیبان سیاسی

واقعی یا خیالی‌اش را در محاکمات مسکو به زندان یا دام مرگ انداخت^{۳۰}. (تمام تأکیدها از نگارنده است)

مبلغان محافظه‌کار در همه‌ی کشورهای سرمایه‌داری برو بیایی یافتند. آنان در تعداد تلفات در شوروی اغراق می‌کردند و پی‌گیرانه تبلیغ می‌کردند که قحطی و جنگ داخلی از عواقب کمونیسم است. کمونیست‌ها آن موجودات خطرناکی هستند که بی‌دلیل آدم می‌کشند، از آزادی، دموکراسی و هر چیز دیگری که در جوامع متمدن جدید ارزش دارد بیزارند. ده‌ها هزار داستان راجع به کارهای وحشتناکی که کمونیست‌ها در شوروی کرده‌اند در رادیو گفته شده و در کتاب‌ها، مجلات و روزنامه‌ها نوشته شده است^{۳۱}. (همان: ۳۹۰)

با آن‌که آمریکا اولین کشوری بود که از بمب اتمی استفاده کرد و صدها هزار نفر از مردم غیرنظامی را به کام مرگ فرستاد، اما، با دستیابی شوروی به این سلاح‌ها، این مبلغان سرمایه‌داری بودند که توانستند، به شکل کاملاً اعجاب‌آوری، با ارجاع به قدرت تخریبی سلاح‌های اتمی، در تقریباً همه‌ی کشورهای سرمایه‌داری وحشت عمیقی نسبت به کمونیسم به وجود آورند. اما ترس از یک کشور یا حتی وحشت از یک نظام اجتماعی - اقتصادی به تنهایی نمی‌تواند به صورت ایدئولوژی سرمایه‌داری درآید. برای این کار مبلغان سیاسی باید جامعه را بر آن دارند که غیرمنطقی بیندیشند. (هانت، ۱۳۸۱: ۳۹۰-۳۹۱)

اگر چه از کمونیسم‌ستیزی برای توجیه مک‌کارتیسم^{۳۲} در آمریکا و انجام کودتاهای خونین در کشورهای مختلف جهان، برای مثال در شیلی، استفاده شد. اما پی‌آمد دیگر دست‌کاری شعور و نظام منطقی ذهن مردم عروج جنبش‌های دینی بنیادگرا و جنبش‌های ناسیونالیستی ارتجاعی در سراسر جهان بود^{۳۳}. تفکر غیرمنطقی و عقل‌ستیزانه، شاید مهم‌ترین وجه مشترک جنبش‌های بنیادگرای دینی و قومی در سراسر دنیای امروز است.

وضعیت کلی فرماسیون اجتماعی ایران در سال‌های حاکمیت جمهوری اسلامی به عنوان تابعی از تحولات فرماسیون اجتماعی جهانی و البته در انطباق با دینامیسم‌های درونی خود، فرماسیون اجتماعی ایران نیز در سال‌های پس از «رخداد ۵۷» تغییرات مهمی را از سر گذرانده است. در عرصه‌ی اقتصادی، تا سال ۱۳۶۸ حکومت جدید در پی استقرار «ناکجاآباد پوپولیستی - اسلامی دولتی»^{۳۴} بود. دولت اسلامی، اگر چه از اصل مالکیت خصوصی دفاع می‌کرد، اما هم‌زمان بر موج مصادره‌ی اموال خصوصی «نامشروع»، به عنوان ابزاری برای بسیج توده‌ها تأکید می‌نمود. مشروعیت اموال خصوصی با ملاک‌های کاملاً مبهم تعیین می‌شد. حاکمان اسلام‌گرا با تقبیح «تکاثر و تمرکز ثروت و سودجویی»، بخش خصوصی را تنها به عنوان مکمل بخش‌های دولتی و تعاونی می‌پذیرفتند. البته رد لیبرالیسم اقتصادی به معنای این نبود

که حکومت جدید، در حوزه اقتصادی، رویکرد سوسیالیستی در پیش گرفته است. آیت‌الله خمینی با تأکید بر این‌که «بی‌طبقه کردن مردم حیوان ساختن از آدم‌هاست» (به نقل از بهداد و نعمانی، ۱۳۸۷: ۲۳) مشخص ساخته بود که اقتصاد اسلامی هیچ مشابهتی با اقتصاد سوسیالیستی ندارد.^{۳۵} (بهداد و نعمانی، ۱۳۸۷: ۷۳-۷۶)

«تا سال ۱۳۶۷ طرح پوپولیستی و اتوپی اسلامی کردن اقتصاد به بن‌بست رسید. رکود در بازار نفت در میانه‌ی دهه‌ی ۱۳۶۰ و هزینه‌های سنگین جنگ با عراق دولت اسلامی را زیر بار مالی سنگین قرار داد. ارز خارجی کم‌یاب عمدتاً به امور دفاعی و سایر مقاصد دولتی اختصاص می‌یافت، و مابقی حق و حساب اعوان و انصار دولت سیاسی بود، که از بسیاری از طرح‌های کنترل بازار توسط دولت نیز سود می‌بردند. فساد مالی و حامی‌پروری و اقتصاد جنگی فرآیند انباشت را در بعضی از فعالیت‌ها، علی‌رغم بحران پایدار در اقتصاد، تشدید کرده بود^{۳۶}. [...] مرگ آیت‌الله خمینی بسیاری از تابوهای سیاسی را شکست، و گفتمان لیبرالیسم اقتصادی پا گرفت. در سال ۱۳۷۲، پیش‌برد سیاست لیبرالیسم اقتصادی صریحاً آغاز شد، و تأثیر آن به زودی در تمامی عرصه‌های اقتصادی پدیدار شد. مخالفت عمومی بالا گرفت و دولت عقب‌نشینی کرد. در سال‌های بعد دولت استراتژی لیبرالیستی متزلزلی در پیش گرفت» (همان: ۲۸۸). در این زمینه‌ی اجتماعی که شکاف‌های طبقاتی تعمیق یافته و بیکاری اوج بیش‌تری گرفته است، شکاف‌های

ملی نیز، به عنوان تابعی از عوامل جهانی و داخلی، بازفعال شده است.

ناسونالیسم قانون‌گرا در آذربایجان ایران:
نشان‌گانِ جدی‌تر شدن شکاف ملی در ایران جمهوری
اسلامی

پس از تثبیت حکومت جمهوری اسلامی، انتخابات دوره‌ی پنجم مجلس شورای اسلامی مهم‌ترین لحظه‌ی نشان‌گر ورود گفتمان‌های ناسیونالیستی به عرصه‌ی سیاسی ایدئولوژیک آذربایجان ایران بود. در این دوره از انتخابات، محمودعلی چهرگانی کاندیدای نمایندگی از حوزه انتخابی تبریز، اسکو و آذرشهر، با طرح مطالبات ملی آذربایجانی‌ها توانست در مرحله‌ی اول انتخابات آرای قابل توجهی کسب کرده و به مرحله‌ی دوم راه یابد. در مرحله‌ی دوم او که، به ویژه در خود شهر تبریز و دیگر شهرهای بزرگ حوزه‌ی انتخابی خود محبوبیت فزاینده‌ای به دست آورده بود، با فشار مقامات حکومتی از کاندیداتوری انصراف داده و روانه‌ی زندان شد. چهرگانی در این ایام بر اجرای اصول معوقه‌ی قانون اساسی در مورد حقوق اقلیت‌های قومی زبانی - اصل پانزده و نوزده قانون اساسی - تأکید می‌کرد. اگر چه شخص چهرگانی و حامیان او، بعداً این نوع مطالبات قانونی را برای تأمین حقوق ملی آذربایجانی‌ها ناکافی دانسته و به تأسیس تشکیلات سیاسی جدیدی اقدام نمودند که مطالبات‌اش از نظام قانونی جمهوری اسلامی ایران فراتر می‌رود اما،

مطالبه‌ی حقوق ملی در چارچوب جمهوری اسلامی و خواستِ اجرایی شدن اصول پانزده و نوزده قانون اساسی، هم‌چنان، مشخصه‌ی اصلی نوعی «خُرد-گفتمان» ناسیونالیستی در آذربایجان ایران است.

خُرد-گفتمان ناسیونالیستی فدرال خواه در آذربایجان ایران - جنبش فدرال دموکرات آذربایجان

مهم‌ترین مفاهیم گفتمان جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان

«خُرد-گفتمان» ناسیونالیستی دیگر در آذربایجان ایران خُرد-گفتمانی‌ست که بر فدرالیسم تأکید دارد. «جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان» تشکل سیاسی تپیکی است که این نوع خُرد-گفتمان را نمایندگی می‌کند. پلاتفرم، اسناد و بیانیه‌های رسمی جنبش و نوشتارهای تئورسین‌های اصلی جنبش، به ویژه نوشتارهای هدایت سلطانزاده، عضو شورای مرکزی این تشکیلات سیاسی، مبنای خوانش ما از این گفتمان است. ملت، دموکراسی و فدرالیسم از بنیادی‌ترین مفاهیم این گفتمان بوده و مفهوم «ملت» مرکزی‌ترین مفهوم آن محسوب می‌شود.

بنا بر نظر تئورسین‌های جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان «ملت» یک مفهوم برساخته‌ی تاریخی‌ست. به باور هدایت سلطانزاده، «ملت، یک واژه‌ی سیاسی - تاریخی است که تصویر معینی از جامعه، جای‌گاه قدرت سیاسی، حوزه‌ی جغرافیای اعمال اقتدار و صلاحیت قضایی^{۳۷} در

مرحله‌ی معینی از تاریخ را ارائه می‌دهد» (سلطانزاده، بی‌تا: ۱۶). او می‌گوید که «مفهوم ملت، ابداع عصر روشنگری در ترسیم ذهنی یک جامعه‌ای بود که رشته‌های از قومیت و زبان مشترک و زندگی در محیطی واحد و گاهاً مذهبی مشترک آنان را از دیگران متمایز می‌کرد» (سلطانزاده، b، ۱۳۸۴: ۱۱). وی معنای امروزی مفهوم ملت را حاصل پیوند دو برداشت تاریخی مختلف از این مفهوم می‌داند: سنت روشنگری در فرانسه و رمانتیسیسم در آلمان. در سنت فرانسوی، مفهوم ملت اساساً در یک چهارچوب سرزمینی و نهاد دولت فهمیده می‌شد و

دعوی اساسی در روشنگری فرانسه از عنوان کردن مفهوم ملت، اولویت مردم و حق حاکمیت او بود. در نتیجه، دموکراتیزه کردن ساختار دولت و اداره‌ی آن توسط مردم تجسم یافته در ملت، کلیدی‌ترین عنصر در ایده‌ی ملت به شمار می‌رفت. (همان: ۱۱)

تئوری ملیت در بین آلمانی‌ها اساساً ریشه‌های خود را در نهضت رمانتیسیسم آلمان داشت که یک جنبش زیبایی‌شناختی - فرهنگی بود. برخلاف فرانسوی‌ها که دولت را وسیله‌ی ایجاد ملت می‌دانستند، سنت آلمانی، ملت را به عنوان یک پدیده‌ی تاریخی تلقی می‌کرد که به صورت تدریجی، و بر پایه‌ی «قومیت - فرهنگ»^{۳۸} تکوین یافته و زبان اساسی‌ترین مؤلفه‌ی آن به شمار می‌رود. بنابراین، درک آلمانی از ملیت، ملت را یک واقعیت قومی، زبانی، تاریخی و متفاوت از دیگر ملت‌ها، ارگانیک، و واقعیتی تدریجی^{۳۹} در

می‌یافت و شکل‌گیری ملت را بر آن اساس، مقدم بر دولت می‌دانست. از این رو، در ایده‌ی آلمانی ملیت، ملت قبل از به وجود آمدن دولت، خود وجود دارد و دولت نیست که آن را ایجاد می‌کند. (سلطانزاده، بی‌تا: ۱۲-۱۳)

این گفتمان، به پیروی از سنت آلمانی، زبان را مهم‌ترین مؤلفه‌ی تعریف ملت به شمار می‌آورد. اصل دوم پلاتفرم جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان تصریح دارد که: زبان ترکی (ترکی آذربایجانی) هسته‌ی اصلی و سنگ بنای هویت ملی ترکان ایران را تشکیل می‌دهد. هویت ملی ما با زبان ما سرشته است.

در این گفتمان، «هویت، یعنی توانایی ذهنی انسان در متمایز کردن خود از دیگران، نخستین محرکه در توسعه‌ی انسان بوده و زبان عامل عمده‌ای در این تمایز گروه‌های انسانی از هم بوده است» (سلطانزاده، b، ۱۳۸۴: ۱۰). به باور آن‌ها، «زبان»، یک ابزار ارتباطی صرف نیست، بل که ابزار قدرت و ارزش نمادین در جامعه نیز هست:

«اعلام این که، یک زبان، زبان رسمی و زبان ارتباطی کل جامعه است، به معنای اعلام ارزش سمبولیک برتر نه فقط آن زبان، بلکه هویت برتر آن گروه جمعیتی و یا ملی است که زبان آن، زبان رسمی کشور بیان شده است. از این رو، زبان به صورت واسطه‌ی تبعیض و تمایز خود از دیگر ملیت‌ها عمل می‌کند و گوئی مرز تشخیص خود از بیگانه است. تصادفی نیست که وقتی یک زبان، زبان رسمی کشور اعلام می‌شود، بقیه‌ی زبان‌های متداول در بین ملت‌های

دیگر در همان کشور نیز، زبان بیگانه شمرده می‌شوند.»
(سلطانزاده b، ۱۳۸۴: ۱۰)

با این تلقی از مفهوم ملت و زبان، آن‌ها به توضیح برداشت خود از «حق تعیین سرنوشت ملی» پرداخته و آن را با مفهوم دموکراسی و فدرالیسم پیوند می‌زنند. در این گفتمان، «حق تعیین سرنوشت ملی»، بر «حق دموکراتیک ملت بر کنترل نهاد سیاسی دولت دلالت دارد». بنابراین، ممکن است ملتی با داشتن دولت مستقل برای خود، از حق تعیین سرنوشت ملی برخوردار نباشد، زیرا کنترل دموکراتیکی بر نهاد دولت ندارد. بر همین اساس، آن‌ها استدلال می‌کنند که در ایران حتی ملت فارس از حق تعیین سرنوشت ملی برخوردار نبوده است. (نگاه کنید به سلطانزاده، بی‌تا: ۱۶ و ۱۷ و نیز سلطانزاده a، ۱۳۸۴: ۲) با این برداشت ویژه از «حق تعیین سرنوشت»، تئوریسین‌های این جنبش معتقدند که «حق تعیین سرنوشت ملی» لزوماً و در هر شرایطی به معنای حق جدایی نیست:

دفاع از حق تعیین سرنوشت، به عنوان یک پرنسیپ، دفاع از یک حق دموکراتیک و دفاع از حقوق مشروع و انسانی گروه‌های بزرگ انسانی به نام ملت، و دفاع از دموکراسی است. از نظر اصولی نمی‌توان مخالف تشکیل دولتی مستقل برای ملتی بود. لیکن هویت ملی و ملت بودن، ضرورتاً خود را در تشکیل دولت مستقل خود نشان نمی‌دهد. این درک هگلی از مفهوم ملیت است که تبلور ملیت را صرفاً در تشکیل دولتی مستقل می‌بیند. در نتیجه، حق ملی و حق

تعیین سرنوشت، مشروط به داشتن دولتی مستقل نیست. حق تعیین سرنوشت معادل جدائی از دولت‌های چند ملیتی موجود نیست و در هر جایی که به چنان سیاستی میدان داده شده است، بیش‌تر محصول یک صف‌آرایی بزرگ جهانی در جهت سیاست معین و به منظور بر هم زدن یک معادله‌ی بزرگ در جهان بوده است. (سلطانزاده، a، ۱۳۸۴: ۷) در این گفتمان، «حق تعیین سرنوشت ملی» تنها در شرایط ویژه‌ای، برای مثال در وضعیت‌هایی که نسل‌کشی و «جنایت علیه بشریت» روی می‌دهد، می‌تواند به معنی استقلال ملی باشد، اگرچه حتی در این حالت‌ها نیز باید پی‌آمدهای متعاقب این امر مدنظر قرار گیرد^{۴۰}.

«دموکراسی» از دیگر مفاهیم مرکزی این گفتمان می‌باشد. این مفهوم، در گفتمان جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان با هاله‌ی معنایی لیبرالیستی به کار گرفته شده و منظور از آن، نظام حقوقی برابر برای همه‌ی شهروندان و ساختارهای سیاسی پارلمانتاریستی است.

دموکراسی به عنوان یک ایده، از یک سو به معنی حاکمیت مردم است، و از سوی دیگر، برابری حقوقی و سیاسی افراد و گروه‌های مختلف اجتماعی را بیان می‌کند که در صورت تحقق خود معنی پیدا می‌کند. دموکراسی در سطح ساختار سیاسی، یعنی دولت، حاکمیت مردم در قدرت سیاسی را بیان می‌کند. بازتاب آن را به صورت مشخص می‌توان در وجود نهادهای انتخابی در ارگان‌های سیاسی جامعه، نظیر پارلمان و ریاست جمهوری و غیره مشاهده کرد. هم‌چنین از

نظر حقوقی، دموکراسی به معنی برابری حقوقی افراد، مستقل از نژاد، زبان، مذهب، ملیت و جنسیت آنان است. (سلطانزاده، ۱۳۸۷: ۱ و ۲)

این گفتمان، حداقل در سطح نظری، به مردم و جامعه به عنوان یک کلیت ارگانیک نگاه نمی‌کند. گفتمان جنبش به شکاف‌های بنیادینی اشاره می‌کند که این کلیت را از هم گسیخته است:

چون واژه‌ی مردم یک کلیت انتزاعی را بیان می‌کند، باید گفت که شکل مشخص مردم، خود را در افراد و گروه‌های متفاوت واقعی که با هم‌دیگر همگونی دارند، نشان می‌دهد. اشکال متفاوت همگونی ممکن است بر پایه‌ی ملیت، طبقه، جنسیت، مذهب و غیره باشد. جامعه، حاصل جمع عددی شهروندان منفرد خود نیست که تصور شود با برقراری حق شهروندی سیاسی برابر فردی که غالباً در چهره‌ی حق رأی فردی تصویر می‌شود، می‌توان دموکراسی را در یک کشور مستقر ساخت. در تاریخ جدید، هر جا که حقوق سیاسی "مردم" مطرح گردیده است، هر جا که مردم به حرکت در آمده‌اند، بلافاصله با پرچم ملیت، طبقه و جنسیت خود رژه رفته‌اند و خود را به صورت بلوک‌های اجتماعی نشان داده‌اند. (همان: ۲)

این گفتمان سه بلوک عمده‌ی اجتماعی را در جامعه‌ی ایران شناسایی می‌کند: بلوک طبقاتی (مجموعه‌ی بزرگ کارگران و دهقانان)، بلوک‌های کاملاً متفاوت ملی و بلوک جنسی و آن‌ها را برای رسیدن به هدف «دموکراتیک» خود دعوت به

ائتلاف می‌کند. این هدف دموکراتیک جنبش در شعار «برابری حقوقی ملیت‌ها، برابری حقوقی زنان با مردان و ضرورت عدالت اجتماعی برای اکثریت افراد جامعه» ترسیم شده و با برپایی یک نظام حکومتی فدراتیو، سکولار، که حقوق برابر زن و مرد را تضمین کرده و نظام بیمه‌ی اجتماعی و بیمه‌ی بیکاری را مستقر می‌سازد، جامعه‌ی عمل خواهد پوشید (نگاه کنید به سلطانزاده، ۱۳۸۷ و نیز پلاتفرم جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان).

همان طور که قبلاً اشاره شد، نظام دموکراتیک مورد نظر جنبش تنها در ساختار سیاسی فدراتیو قابل تحقق است. به باور سلطانزاده، ساختار سیاسی فدراتیو نوعی نظام حکومتی غیرمتمرکز است که از حکومت‌های کنفدراتیو و خودمختار متمایز بوده و بر آن‌ها ارجحیت دارد. او فدرالیسم را این گونه تعریف می‌کند:

فدرالیسم، شکلی از سازمان سیاسی دولت است که بر حاکمیت دوگانه‌ی مرکز و ایالت‌ها، و یا به عبارتی دیگر، بر سطوح متفاوتی از توزیع عمودی قدرت (چه به شکل جغرافیایی یا استانی، چه بر اساس خطوط ملی - قومی و یا بر ترکیبی از جغرافیایی و ملی - قومی) استوار است که در آن هر یک از دو سطح حاکمیت، حدود و اختیارات مشخص خود را داشته و در حوزه‌های صلاحیت خود حق اعمال اقتدار مستقل خود را دارند و هیچ یک از آن دو حق تعرض به حیطه‌ی حقوق و صلاحیت‌های دیگری را ندارد. (سلطانزاده، d، ۱۳۸۴)

«جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان» و دیگر ملت‌های ایرانی

گفتمان جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان به نحوی صورت‌بندی شده است که تدوام و رشد آن به صورت اجتناب‌ناپذیری مستلزم روابط نزدیک و دوستانه با دیگر ملت‌های ایرانی‌ست، به این دلیل که برقراری سیستم حکومتی فدراتیو ضرورتاً با همکاری داوطلبانه‌ی ملت‌های مختلف ایرانی امکان‌پذیر خواهد بود. بروز هر گونه تنش و ضدیت میان این ملت‌ها، که همکاری آن‌ها را با مشکل مواجه نماید، در وجود و تداوم این گفتمان اشکال جدی تولید خواهد کرد.

جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان، تلاش دارد که روابط خود را با سازمان‌های ملل تحت ستم در ایران گسترده‌تر ساخته و برای پی‌ریزی یک مکانیزم دموکراتیک برای ایران فدرال با آن‌ها اشتراک مساعی و همکاری نزدیک‌تری داشته باشد (بیانیه‌ی تحلیلی ج.ف.د.آ در مورد اوضاع سیاسی ایران).

البته این همکاری و تشریک مساعی مشروط به آن است که آن‌ها «اراضی تاریخی آذربایجان» را به رسمیت بشناسند. ما با جریاناتی که اراضی تاریخی آذربایجان را به رسمیت نمی‌شناسند و سیاست الحاق طلبانه‌ای را دنبال می‌کنند نمی‌توانیم همکاری کنیم. (بند دوم مصوبه‌ی شورای مرکزی ج.ف.د.آ در مورد سیاست‌های ائتلافی جنبش)

هم‌چنین جنبش همکاری خود را با نیروهای سیاسی ملت مرکز و گروه‌های سیاسی سرتاسری در صورتی امکان‌پذیر می‌داند که «کثیرالمله بودن کشور ایران را بپذیرند و حق تعیین سرنوشت ملت‌ها و برابری حقوقی آنان را قبول داشته باشند» (بند سوم همان مصوبه). اگرچه نسبت به این همکاری خیلی خوش‌بین نیست و یادآور می‌شود که: «اغلب این جریان‌ات سیاسی با شوونیسم فارس و ناسیونالیسم افراطی ایرانی مسموم شده‌اند». (همان)

«جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان» و ستم طبقاتی همان طور که قبلاً اشاره کردیم، جنبش فدرال دموکرات آذربایجان جنبش کارگری را یکی از سه بلوک اجتماعی - سیاسی مهم ارزیابی کرده و خواهان همکاری با سازمان‌ها و احزاب کارگری است:

جنبش کارگران و زحمتکشان و معلمین، یکی از ستون‌های اساسی دموکراسی و عدالت اجتماعی در کشور به شمار می‌رود، و جنبش ملیت‌ها در صورت پیوند خوردن با آن می‌تواند حرکت حق طلبانه خود را در جهت دموکراتیک پیش ببرد زیرا اکثریت مردم در درون هر ملیتی، ضرورتاً در پایه‌ی اجتماعی خود، از آنان تشکیل گردیده است. (تحلیل سیاسی شورای مرکزی ج.ف.د.آ از وضعیت جمهوری اسلامی در شرایط کنونی)

این گفتمان، با طرح شعار «عدالت اجتماعی» و با وعده‌ی تأسیس نظام بیمه‌ی اجتماعی و بیمه‌ی بیکاری و «سیستم

مالیاتی تصاعدی بر درآمد، سود، ارث و دارائی» (نگاه کنید به بندهای ۶ تا ۸ از بخش اهداف پلاتفرم جنبش) سعی دارد تا طبقه‌ی کارگر آذربایجان را در جهت اهداف خود بسیج نماید.

«جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان» و ستم جنسی در گفتمان جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان، بلوک جنسی، سومین بلوک اجتماعی مهم در عرصه‌ی تحولات سیاسی اجتماعی محسوب می‌شود. به نظر سلطانزاده: در تمامی جوامع، زنان یک عامل کلیدی در بازتولید ساختار اقتصادی هستند زیرا تمامی بازتولید جمعیت نیروی کار، به آنان وابستگی دارد. در عین حال، زنان بعنوان جزئی از ساختار اقتصاد مسلط، روابط طبقاتی و ملی را نیز بازتولید می‌نمایند. به این طریق، به واسطه‌ی ساختار اقتصادی و طبقاتی و ملی مسلط، سطوح مختلف تبعیض جنسی نیز بازتولید می‌شود. تبعیض جنسی را از طریق اعلامیه‌های احزاب و گروه‌ها نمی‌توان از بین برد، بلکه نیازمند نیلِ زنان به استقلال در برابر مردان است. این امر مستلزم فراتر از طبقه بودن مسئله‌ی تبعیض جنسی در جامعه است و در نتیجه، مستلزم شناختن حرکت مستقل آنان از یک سو، و پیوند تفکیک‌ناپذیر آن با مسئله‌ی طبقاتی و ملی در جامعه است. (سلطانزاده، ۱۳۸۷)

این جنبش، برای رفع ستم جنسی در پلاتفرم خود، علاوه بر آن که بر برابری حقوقی زنان با مردان در تمام عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تأکید می‌کند، مقرر می‌دارد که: زنان باید به نسبت جمعیت خود در تمامی ارگانهای حکومتی شرکت داشته باشند. برای امحاء وضعیت واقعاً موجود نابرابر بین زنان و مردان باید تدابیر لازم از جمله تبعیض مثبت به نفع زنان اعمال شود. شرایط مناسب برای رشد همه جانبه‌ی زنان خانواده‌های زحمتکش ایجاد گردد و از برپایی تشکیلات مستقل زنان حمایت شود. (بند پنجم از بخش اهداف پلاتفرم جنبش)

«جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان» و مذهب گفتمان ج.ف.د.آ در جهت نیل به یک دولت ملی مدرن صورت‌بندی شده و بر این پایه، سکولاریسم را از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های نظام سیاسی مطلوب خود به شمار می‌آورد. به اعتقاد سلطانزاده:

نخستین تمایز شاخص دولت مدرن، رهایی دولت به عنوان یک نهاد سیاسی از سلطه‌ی مذهب بود. عناصر اولیه فکری آن در عصر رفورماسیون و جنگ‌های مذهبی، و از طرف پروتستان‌ها عنوان گردید و در عصر روشنگری به یک انقلاب ایدئولوژیک تبدیل شد، با این وجود، این انقلاب فرانسه بود که سکولاریسم را عملاً در نظام سیاسی دولت در اروپا و به تبع آن در دیگر کشورهای جهان در دوره‌های دیگر وارد کرد. از این نظر، جهان میون عصر روشنگری و انقلاب فرانسه در

پایان قرن هیجدهم است و ما که خود در آغاز قرن بیست و یکم در یک استبداد مذهبی زندگی می‌کنیم، باید اهمیت و جای‌گاه تاریخی آن را باز شناسیم. (سلطانزاده، ۱۳۸۷)

بر این اساس، پلاتفرم جنبش ضمن تأکید بر «جدایی کامل دین و ایدئولوژی از دولت» تصریح می‌کند که:

«دین و مرام و مسلک امر خصوصی افراد است. داشتن اعتقادات دینی و یا عدم باور بدان، اعتقاد به یک مرام یا عدم اعتقاد بدان آزاد است. اجرای مراسم و آداب دینی برای معتقدین آن آزاد است. دین و مرام و مسلک باید کاملاً از سیستم تعلیم - تربیتی و از دولت جدا باشد.» (بند چهارم از بخش اهداف پلاتفرم جنبش)

«جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان» و جمهوری اسلامی این گفتمان، رخداد ۵۷ را یک انقلاب ارتجاعی ارزیابی می‌کند:

ایدئولوژی سیاسی انقلاب اسلامی در ایران و نیز طیف سیاسی پیروز در آن را تنها می‌توان با ضد انقلابات تاریخ مقایسه کرد. ماهیت نیرویی که در آن پیروز شد و نیز ایدئولوژی سیاسی انقلاب اسلامی، انقلابی بود علیه خرد و علیه روشنگری و علیه دموکراتیسم. این انقلاب، از نظر مضمون ایدئولوژیک خود، به ضد انقلابات تاریخ تعلق دارد و می‌توان آن را با واکنش‌های ارتجاعی علیه جنبش‌های دموکراتیک و ایدئولوژی‌های شبه فاشیستی در تاریخ معاصر مقایسه کرد. (سلطانزاده، ۲۰۰۸)

با این تفسیر از «رخداد ۵۷»، گفتمان ج.ف.د.آ جمهوری اسلامی را نوعی ساختار سیاسی «توتالیتر» ارزیابی می‌کند. به باور سلطانزاده:

یک دولت توتالیتر، دولتی است با ساختاری دوگانه: بدین معنی که ترکیبی است از یک دولت عادی^{۴۱} و دولتِ اختیاراتِ ویژه^{۴۲}. منظور از دولت عادی، یک دستگاه اداری قانون‌مدار است که بخش‌های گوناگون آن، و از جمله نظام قضایی‌اش، بر پایه‌ی قوانین قابل پیش‌بینی و با حدود و اختیارات مشخص به ایفای کاردهای خود می‌پردازند. «دولتِ اختیاراتِ ویژه» به سیستم حکومتی خودکامه‌ی خشونت‌گرا اشاره دارد که توسط مکانیسم‌های قانونی کنترل نمی‌شود. هسته‌ی مرکزی هر دولت توتالیتری، ضرورتاً از دولت اختیارات ویژه تشکیل شده است و بخش دولت عادی، به صورت زائده‌ای از آن عمل می‌کند. (سلطانزاده، f، بی‌تا)

او، هم‌چنین، به دو مشخصه‌ی دیگر دولت توتالیتر هم اشاره می‌کند: ۱. یک دولت توتالیتر، ضرورتاً یک دولت ایدئولوژیک است. به این معنی که امکانات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را بر اساس اعلام وفاداری گروه‌های اجتماعی به ایدئولوژی معینی، توزیع می‌کند و در ساختار سیاسی دولت، فقط آن گروه‌هایی راه دارند که به آن ایدئولوژی تعلق داشته باشند. ۲. یک دولت توتالیتر بر پایه‌ی یک سیستم «رهبری^{۴۳}» استوار است. «رهبر» با نفی استقلال دستگاه اجرائی، قضایی و قانون‌گذاری کشور، و با ملزم کردن

آن‌ها به پیروی از «رهبری»، عملاً، خود بر فراز قانون قرار می‌گیرد. (همان)

با این ارزیابی از ماهیت نظام جمهوری اسلامی، پلاتفرم ج.ف.د.آ جمهوری اسلامی را عمده‌ترین مانع حل مسئله‌ی ملی در ایران به شمار می‌آورد:

مسئله‌ی ملی، و از جمله مسئله‌ی ملی ترکان ایران، اصولاً یک مسئله‌ی سیاسی است. حل مسئله‌ی ملی و امحاء ستم ملی تنها از طریق تأمین حق ملل در تعیین سرنوشت خویش ممکن و مقدور است. جمهوری اسلامی ایران مانع اصلی سر راه تحقق این امر است. (سومین پرنسیپ عمومی پلاتفرم ج.ف.د.آ)

سکوت‌ها و تناقض‌های عمده‌ی گفتمان «جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان»

گفتمان ج.ف.د.آ حل مسئله‌ی ملی ترک‌های آذربایجان ایران را در مرکز توجه خود قرار داده و معتقد است که حل این مسئله تنها با ائتلاف بلوک‌های سه گانه‌ی اجتماعی فعلی ایران - جنبش‌های ملی ایرانیان غیر فارس‌زبان، جنبش زنان و جنبش کارگری - برای دستیابی به هدف مشترک دموکراتیک امکان‌پذیر است. این گفتمان، وجوه سه‌گانه‌ی این هدف مشترک دموکراتیک را تلاش برای کسب برابری ملی، برابری جنسی و «عدالت اجتماعی» اعلام می‌کند. با این حال، این موضوع مسکوت می‌ماند که چرا باید بلوک‌های ملی و جنسی با هدف روشن کسب برابری در این ائتلاف

شرکت کنند اما بلوک کارگری با هدف مبهم «عدالت اجتماعی». درک منطقی که پشت این هدف‌گذاری نامتوازن برای بلوک‌های اجتماعی متفاوت نهفته است تنها زمانی فهم‌پذیر است که درک درستی از تحولات ساختاری مورد نظر این گفتمان داشته باشیم.

مهم‌ترین تحولات ساختاری‌ای که این گفتمان دل‌مشغول آن است، در وهله‌ی اول به وجه سیاسی جامعه‌ی ایران مربوط می‌شود و در وهله‌ی دوم به ساختار ایدئولوژیک آن - در محدوده‌ای که با وجه سیاسی ارتباط مستقیم پیدا می‌کند. ج.ف.د.آ در وجه سیاسی، خواستار تبدیل ساختار سیاسی موجود ایران به یک «ساختار دموکراتیک فدراتیو» است و در وجه ایدئولوژیک عموماً سکولار شدن نظام حقوقی و حوزه‌ی سیاسی را پی‌گیری می‌کند. این گفتمان خواستار هیچ نوع تحول ساختاری عمده در وجه اقتصادی نیست و حفظ مناسبات تولید حاکم بر ایران - نظام مالکیت سرمایه‌داری - را می‌توان از هدف‌های مهم صریحاً اعلام نشده‌ی آن محسوب داشت. اگر می‌توان ادعا کرد که، بدون تغییر در ساختار اقتصادی، و تنها با تغییر در جبهه سیاسی - ایدئولوژیک و نظام حقوقی یک جامعه می‌توان ستم ملی و ستم جنسی را برطرف کرد، چنین ادعایی در مورد ستم طبقاتی، که مستقیماً با ساختارهای اقتصادی و نظام مناسبات تولیدی مرتبط است، به لحاظ منطقی امکان‌پذیر نخواهد بود. با این وجود، این گفتمان، بنا بر ادعای خود، برای رسیدن به هدف بنیادیش ناگزیر از بسیج طبقه‌ی

کارگر می‌باشد و چون منطق درونی این گفتمان محو ستم طبقاتی را برنمی‌تابد، بنابراین برای بسیج «بلوک اجتماعی کارگری» به شعار مبهم «عدالت اجتماعی» روی می‌آورد.

به علاوه، سکوت در مورد مؤلفه‌های بنیادین ساختار اقتصادی تنها به نادیده انگاشتن ریشه‌های واقعی ستم طبقاتی و در نتیجه، ناتوانی در ارائه‌ی راه‌حل‌های واقعی برای مبارزه با آن محدود نمانده است. این سکوت، به سکوت در مورد رابطه‌ی بنیادی ساختار اقتصادی سرمایه‌داری با ستم ملی و ستم جنسی هم تعمیم یافته و استنتاج نظری سلطانزاده از گرامشی را مبنی بر این که «مسائل اجتماعی صرفاً در طبقه خلاصه نمی‌شود»^{۴۴} را به دستورالعمل «مسائل اجتماعی اصلاً به طبقه مربوط نمی‌شود» تغییر داده است.^{۴۵}

از سوی دیگر، گفتمان ج.ف.د.آ با بدیهی جلوه دادن این پیش‌فرض لیبرالیستی که نظام سیاسی پارلمانتاریستی ابزار اعمال حاکمیت همه‌ی طبقات جامعه است، به نفی خصلت طبقاتی دولت ملی مدرن پرداخته و جای‌گاه دولت را بر فراز و مستقل از طبقه‌ی اجتماعی حاکم تصویر کرده است.

جمع‌بندی گفتمان «جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان» گفتمان ج.ف.د.آ در جهت حل مسئله‌ی ملی، به ویژه حل مسئله‌ی ملی ترک‌های آذربایجان ایران صورت‌بندی شده و مفهوم ملت مرکزی‌ترین مفهوم این گفتمان است. این گفتمان، «ملت» را با برآیندی از مؤلفه‌های عینی و ذهنی

تعریف کرده و در این بین برای عنصر «زبان» جای‌گاه بسیار برجسته‌ای قائل می‌شود. تفسیر ج.ف.د.آ از «حق تعیین سرنوشت ملی» در ارتباط نزدیک با مفهوم دموکراسی قرار دارد، و «دموکراسی» مورد نظر این گفتمان با هاله‌ی معنایی لیبرالیستی مشخص می‌شود. این گفتمان، به لحاظ نظری سعی کرده تا از تصویر جامعه به عنوان یک کلیت ارگانیک اجتناب نماید و بر این پایه، جامعه را متشکل از بلوک‌های اجتماعی متفاوت دانسته است. گفتمان ج.ف.د.آ مهم‌ترین بلوک‌های اجتماعی جامعه‌ی امروز ایران را بلوک ملی، بلوک جنسی و بلوک طبقاتی معرفی کرده و آن‌ها را برای رسیدن به «دموکراسی» دعوت به ائتلاف می‌کند. این گفتمان سعی دارد که بین منافع این سه بلوک اجتماعی نوعی هم‌گرایی برقرار کرده و آن‌ها را برای مقابله با حاکمیت جمهوری اسلامی ایران در یک جبهه‌ی واحد قرار دهد. ج.ف.د.آ با ارزیابی نظام جمهوری اسلامی به عنوان نوعی ساختار سیاسی «توتالیتر متمرکز»، آن را مهم‌ترین «دشمن» دموکراسی به حساب می‌آورد. این گفتمان با اجتناب از نقد بنیادی ساختار اقتصادی ایران، تنها برای تغییر ساختارهای سیاسی - ایدئولوژیک ایران تلاش می‌کند و به هیچ وجه در پی گذر از فرماسیون اجتماعی فعلی ایران نیست. بنابراین، سوگیری نهایی گفتمان ج.ف.د.آ در جهت منافع آن دسته از بلوک‌های اجتماعی نیست که نفع‌شان از الغای روابط تولید مسلط فعلی جدایی‌ناپذیر است.

خرد گفتمان ناسیونالیستی استقلال طلب در آذربایجان ایران
- حزب استقلال آذربایجان جنوبی (گایپ)

مهم ترین مفاهیم گفتمان گایپ
اگر خرد گفتمان ناسیونالیستی قانون گرای آذربایجان ایران به
دنبال اجرای برخی از اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی
ایران است و خرد گفتمان ناسیونالیستی فدرال خواه حل
مسئله‌ی ملی آذربایجانی‌ها را در قالب ساختار سیاسی
فدراتیو پی‌گیری می‌کند، نوعی دیگری از خرد گفتمان
ناسیونالیستی بر این باور است که مسئله‌ی ملی آذربایجان
ایران تنها با استقلال آن حل می‌شود. این باور که،
امروزه «ملت ترک آذربایجان» در کشورهای متعدد، حداقل
در دو کشور ایران و «جمهوری آذربایجان شمالی» پراکنده‌اند
هسته‌ی مرکزی این خرد گفتمان را تشکیل می‌دهد. به این
دلیل، در این خرد گفتمان آذربایجان ایران، «آذربایجان
جنوبی» نامیده می‌شود. حزب استقلال آذربایجان
جنوبی (گایپ^{۴۶}) سازمان سیاسی تپیکی است که این خرد
گفتمان را نمایندگی می‌کند.

مهم ترین و مرکزی ترین مفهوم گفتمان گایپ
مفهوم «ملت» است که با سه مؤلفه‌ی جغرافیا، تاریخ و
زبان مشترک تعریف می‌شود (نگاه کنید به: مقدمه‌ی
مرام‌نامه‌ی گایپ). در این گفتمان، در وجه جغرافیایی -
تاریخی، «ملت آذربایجان»، به عنوان یکی از ملت‌های
ساکن ایران، «وارثان طبیعی ترک‌های سومر» قلمداد

شده‌اند که بسیار قبل‌تر از «آریائی‌ها» ساکن «کشوری بوده‌اند که امروزه ایران نامیده می‌شود». مرام‌نامه‌ی گایپ با این جملات شروع شده است:

«کشوری که امروزه ایران نامیده می‌شود از اعصار قدیم محل سکونت و تمدن ترکها بوده است. قبل از آمدن آریائی زبانان به این فلات، سومرها، ایلامها، قوتی‌ها، اورارتوها و غیره در اینجا ساکن بوده و صاحبین اصلی آن می‌باشند. با این که بخشی از ترک‌های آذربایجان در هزار سال اخیر به این مناطق مهاجرت کرده‌اند ولی بخش اصلی و عمده‌[ی] ترک‌های آذربایجان وارثین طبیعی ترک‌های سومر می‌باشند که هزاران سال در این مناطق زندگی کرده‌اند.» (بخشی از مقدمه‌ی مرام‌نامه‌ی گایپ)

در ارتباط با مؤلفه‌ی زبان، گایپ با مردود دانستن این که ترکی زبانی است که بر ملت آذربایجان تحمیل شده است، بر این باور است که زبانِ ملتِ آذربایجانِ «ترکی آذربایجانی» است که در «در اکثر اسناد تاریخی به نام زبان آذربایجانی، ترکی آذری و یا آذری مشهور شده است.» (بند پنجم از اهداف مرام‌نامه‌ی گایپ)

دومین مفهوم بنیادی گفتمان گایپ، «حق تعیین سرنوشت ملی» است. «حق تعیین سرنوشت ملی» در این گفتمان، بی‌هیچ ابهامی، «حق استقلال» معنی شده است. گایپ با روایت تاریخی ویژه‌ای که از مبارزه‌ی ملت آذربایجان برای کسب حقوق ملی به دست می‌دهد، به این باور می‌رسد که

نخستین گام‌های عملی برای استقلال آذربایجان در ۲۰۰ سال پیش برداشته شده است:

«ایده استقلال از زمانهای دور همواره در بین ترکهای آذربایجان چه بصورت دولتی، تشکیلاتی و یا فردی رؤیت می شود. 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 گشته و به تابعیت امپراتوری قاجار درآمد.» (همان: ضرورت استقلال)

«شوونیسیم فارس» از دیگر مفاهیم بنیادی گفتمان گایپ می‌باشد. در این گفتمان، «شوونیسیم فارس» به یک واقعیت ساختاری اشاره دارد و منظور از آن ضدیت با زبان فارسی یا ملت فارس نیست:

«شوونیزم فارس به معنای [ضدیت با] ملت فارس نیست، بلکه مقصود از شوونیزم فارس سیاستی هست که سیستم دولت مرکزی ایران را بر اساس فارسیت (ایران = فارس) بنا نهاده و استقلال ملل غیرفارس را سرکوب، هویت و موجودیت ملی آنها را انکار، زبان آنها را ممنوع و تاریخشان را جعل کرده، اولویت فارس بودن و زبان فارسی را بر این ملل تحمیل نموده، با تطبیق سیاست آسیمیلیاسیون آنها را فارس‌ساز می‌کند. اشخاص یا نیروهائی که این سیستم دولتی را رهبری و این سیاست را اجرا می‌کنند حتی اگر غیرفارس هم باشند تغییری در مسئله نخواهد کرد، زیرا که ماهیتاً

عامل و خدمتگزاران شوونیزم فارس هستند» (همان: بخش تعاریف)

گفتمان گایپ و ستم جنسی و طبقاتی
گفتمان گایپ، خود را گفتمانی «لائیک»، طرفدار برابری
جنسی و معتقد به موازین دموکراتیک، از جمله موازین
حقوق بشر معرفی کرده و دموکراسی را در وجود نهادهای
حکومتی انتخابی و تضمین آزادی بیان و احزاب سیاسی
تصویر می‌کند (بندهای ۶-۸ و ۱۶-۲۱ از اهداف مرام‌نامه).
این گفتمان در ارتباط با ساختارهای اقتصادی، خود را مدافع
سرمایه‌داری معرفی کرده و بر تضمین «امنیت
سرمایه» تأکید دارد:

«جمهوری مستقل آذربایجان جنوبی با سیستم اقتصادی
سرمایه‌داری] آزاد اداره شده و امنیت سرمایه تأمین خواهد
شد». (بند ۱۱ از اهداف مرام‌نامه)

آن‌ها در این زمینه‌ی اقتصادی برای این که طبقه‌ی کارگر
آذربایجان را با خود همراه سازند برپایی یک نوع «دولت
رفاه» را وعده می‌دهند. این دولت رفاه، محو بیکاری، نظام
درمانی رایگان و تحصیلات اجباری و رایگان تا پایان دوره‌ی
دبیرستان را در دستور کار خود قرار خواهد داد (نگاه کنید به
بندهای ۹-۱۶ از اهداف مرام‌نامه).

گفتمان گایپ و دیگر ملت‌های ایران

در گفتمان گایپ، «استقلال» فقط راه‌حل مسئله‌ی ملی آذربایجان جنوبی نیست، آن‌ها حل مسئله‌ی ملی همه‌ی ملت‌های ایران را فقط با استقلال آن‌ها ممکن می‌دانند. بر این پایه، آن‌ها هیچ نوع حکومت مرکزی را در ایران به رسمیت نشناخته و خواستار اتحاد ملت‌های غیر فارس ایران برای کسب استقلال هستند:

«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 جبهه متحد ملل تحت ستم بر علیه شوونیزم فارس را پیشنهاد می‌کنیم. تا با همکاری و همگامی این ملل شوونیزم فارس را شکست داده، دولت‌های مستقل خود را ایجاد کنیم.» (مرام‌نامه‌ی گایپ: ضرورت استقلال)

با این زمینه‌ها، گایپ بنیادی‌ترین هدف خود را، در وهله‌ی اول، کسب استقلال آذربایجان جنوبی و در نهایت وحدت دو آذربایجان اعلام می‌کند. این سازمان، در مورد مسئله‌ی مرزها و «تعیین دقیق مرزهای خود با همسایگان‌اش طرفدار راه‌حل علمی دمکراتیک می‌باشد» (بند سوم از اهداف مرام‌نامه).

سکوت‌ها و تناقض‌های عمده‌ی گفتمان گایپ گفتمان گایپ نیز همانند تمام گفتمان‌های ناسیونالیستی دیگر، در نهایت، تمام طبقات مختلف ملت آذربایجان را در یک گروه ملی ادغام کرده و از شکاف‌های آنتاگونیستی، که

طبقات مختلف را از هم‌دیگر جدا می‌کند، صرف‌نظر کرده و آن‌ها را در جهت دست‌یابی به هدف اصلی‌اش، یعنی یک مرز کشی دیگر، بر می‌انگیزاند، بدون این که جهت‌گیری طبقاتی خود را آشکار کرده باشد. این گفتمان، با مسکوت گذاشتن تحلیل ساختار اقتصادی سرمایه‌داری موجود در کشورهای پیرامونی، هم از فهم ارتباط این نوع شیوه‌ی تولید با مسئله‌ی ملی عاجز می‌ماند و هم از تحلیل رابطه بین ساختار اقتصادی سرمایه‌داری و وضعیت کنونی طبقه‌ی کارگر و قشرهای پایین‌دست طبقه‌ی خرده‌بورژوا طفره می‌رود. گایپ با تقلیل ریشه‌ی تمام مشکلات همه‌ی طبقات آذربایجان به مسئله‌ی ملی در بین طبقه‌ی کارگر و قشرهای پایین‌دست طبقه‌ی خرده‌بورژوا به این توهم دامن می‌زند که با استقلال آذربایجان جنوبی، و بدون تغییر در ساختار اقتصادی سرمایه‌دارانه، تمام مشکلات آن‌ها حل خواهد شد؛ گو این که آذربایجان شمالی، با مرز کشی و استقلال خود از اتحاد جماهیر شوروی به چنین سعادت‌ی دست پیدا کرده است. مقایسه‌ی سطح معیشت کنونی اقشار پایین دست، یعنی اکثریت مردم آذربایجان شمالی با سطح معیشت آن‌ها در زمان اتحاد شوروی در این مورد آموزنده خواهد بود. نگارنده بر این باور است که هیچ کارگر آذربایجانی، همانند هر کارگر دیگری با ملیت متفاوت، بلافاصله پس از آن که توسط کارفرمای‌اش از کار اخراج شد و بیکار گشت، با این فکر به خانه - البته اگر خانه‌ای در کار باشد - بر نخواهد

گشت که «اگر مستقل بودیم، از کار بی‌کار نمی‌شدم». او به دنبال کار است: هر کجای دنیا که باشد.

* * *

پانویس‌ها:

۱. مقدمه‌ی هژیر پلاسچی بر کتاب «آوازخوانِ رقص برده‌گان؛ گزیده‌یی از مقالات و سخنرانی‌های میرجعفر پیشه‌وری»، (ناشر: منجیق).

۲. احمد مرسلی: «خوانشِ گفتمان ناسیونالیستی در آذربایجان ایران از منظر انتقادی»؛ پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد. شهریور ۱۳۸۸.

۳. در خرداد ماه سال ۱۳۸۵، بعد از چاپ کاریکاتوری در روزنامه‌ی ایران، که توهین به ترک‌زبانان تلقی شد، تظاهرات توده‌ای گسترده‌ای در بسیاری از شهرهای آذربایجان برگزار شد. این تظاهرات، در بعضی شهرها، برای مثال در تبریز، با حمله‌ی تظاهرکنندگان به مراکز دولتی و آتش زدن برخی از این مراکز همراه شد. این حوادث، سرانجام، با دخالت نظامی، و به ویژه نیروهای شبه‌نظامی محلی و کشته و دستگیری عده‌ای از تظاهرکنندگان خاتمه یافت.

۴. در حوزه‌ی ایدئولوژی و نقد ادبی می‌توان از کارهای پیر ماشری، برای مثال «A Theory of Literary Production» و «The Object of Literature of Torfing, J: "Hegemony Approach to Capitalist Regulation" and "Politics, Regulation and the Modern Welfare State"» را ذکر کرد.

۵. محسنی رئیس فرهنگ وقت آذربایجان گفته بود: «هر کس در مدارس به زبان آذربایجانی حرف بزند افسار الاغ به سر او بزنید و او را آخور ببینید». (علمی، به نقل از مرادی مراغه‌ای، ۱۳۸۲: ۴۸۵)

۶. لازم به ذکر است که زیرمجموعه‌های حزبی و سازمان‌های وابسته به حزب توده موضع یکسانی را در ارتباط با فرقه و مسئله‌ی ملی نداشتند. مثلاً شورای متحده‌ی کارگری، به رهبری رضا روستا، که بزرگ‌ترین سازمان کارگری آن روز ایران به شمار می‌رفت، از حق تعیین سرنوشت آذربایجانی‌ها دفاع می‌کرد. (نگاه کنید به آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۴۹۸)

۷. حکومت مساواتی‌ها در آذربایجان شمالی از حمایت شدید ناسیونالیست‌های آذربایجان و ترکیه برخوردار بود. شرکت فعالانه‌ی پیشه‌وری و برخی دیگر از رهبران فرقه‌ی دموکرات آذربایجان در سقوط مساواتی‌ها و تشکیل دولت شورایی بلشویکی باعث شده که فرقه هم‌واره مورد حمله‌ی شدید ناسیونالیست‌های آذربایجان شمالی قرار گیرد. آن‌ها پس از سقوط شوروی، سعی کردند دفتر فرقه را در باکو تصرف نمایند و عملاً فعالیت‌های فرقه را متوقف نمودند (نگاه کنید به ماهنامه‌ی «آذربایجان»، دوره‌ی پنجم، شماره‌ی ۴۶). آن‌ها هم‌چنان کتاب‌هایی را، به اصطلاح با استناد به بایگانی‌های شوروی، بر علیه فرقه منتشر می‌کنند.

۸. آبراهامیان، تهیه‌ی متن بیانیه‌ی اعلام موجودیت فرقه را به پیشه‌وری، جاوید و کاویان نسبت داده است (نگاه کنید به: آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۴۹۱)، اما برخی دیگر از منابع تهیه‌ی این متن را به پیشه‌وری، علی شبستری و صادق پادگان نسبت داده‌اند (نگاه کنید به: مرادی‌مراغه‌ای، ۱۳۸۲: ۳۱۸ و کتاب «دوازده شهریور»). پیشه‌وری در خاطرات خود اشاره دارد که انشای هر دو متن ترکی و فارسی بیانیه به عهده‌ی خود او بوده است.

۹. تأکیدها از نگارنده است.

۱۰. کتاب «دوازده شهریور». ترجمه‌ی فارسی کتاب «اون ایکی شهریور». را که اولین بار به مناسبت اولین سال‌گشت تشکیل فرقه‌ی دموکرات توسط مرکز تبلیغات فرقه منتشر شده است، نباید با بیانیه‌ی «دوازده شهریور» اشتباه گرفت.

۱۱. تأکیدها از نگارنده است.
۱۲. تأکیدها از نگارنده است.
۱۳. تأکیدها از نگارنده است.
۱۴. تأکیدها از نگارنده است.
۱۵. خلق متشکل از پایین‌ترین اقشار هرم اجتماعی است. بنا به درک مائو، کسانی که جزو خلق محسوب می‌شوند، صرف‌نظر از جای‌گاه‌شان در تولید، به خاطر یک رشته منافع مشترک با یک‌دیگر متحد می‌گردند. (لیدمان، ۱۳۸۴: ۳۲۳)
۱۶. در باره‌ی جنبش دهقانی آذربایجان در سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۴ نگاه کنید به: آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۴۸۹-۴۹۰.
۱۷. دانشگاه آذربایجان، که اکنون دانشگاه تبریز نامیده می‌شود، اولین دانشگاهی بود که در بیرون از تهران و در زمان حکومت فرقه تأسیس یافت.
۱۸. صفر قهرمانیان از افسران فدائی فرقه‌ی دموکرات آذربایجان بود. او پس از سقوط فرقه، ابتدا به اعدام و سپس به حبس ابد محکوم شد. صفرخان ۳۲ سال از عمر خود را در زندان‌های رژیم پهلوی سپری کرد. برای آشنایی با تشکیل یکی از گروه‌های پارتیزانی دهقانان آذربایجان رجوع کنید به «خاطرات صفرخان»: ۴۵-۵۰.
۱۹. تأکیدها از نگارنده است.
۲۰. «کردهای دموکرات در زمینه‌ی مناسبات ارضی هیچ‌گونه اقدامی انجام ندادند و در مناسبات بین دهقانان و مالکین تغییر شایان توجهی داده نشد.» (ایوانف، بی‌تا: ۱۱۴)
۲۱. بر این اساس بود که در میان هیئت اعزامی آذربایجان برای مذاکره با تهران، محمدحسین‌خان سیف قاضی (برادرزاده‌ی محمد قاضی) هم حضور داشت (نگاه کنید به مرادی‌مراغه‌ای، ۱۳۸۲: ۴۰۲).
۲۲. آبراهامیان می‌نویسد: «حزب توده اصل حق تعیین سرنوشت را بدون آن‌که در عمل از چنین پشتیبانی کند پذیرفت» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۶۱).

۲۳. رفیق

۲۴. Brenda Shaffer

۲۵. اشرف دهقانی و چریک‌های فدائی خلق هوادار او، از همان روزهای اول تغییر حاکمیت در ایران، بر این باور بودند که جامعه‌ی ایران پس از سقوط رژیم شاه هم‌چنان «سرمایه‌داری وابسته» و «فاشیستی» باقی مانده و مثل گذشته «ضد خلقی» است. و در نتیجه، «اصل مبارزه‌ی مسلحانه، هم استراتژی و هم تاکتیک»، هم‌چنان باید در دستور روز چریک‌های فدائی خلق باقی بماند (نگاه کنید به: پارسا بناب، ۱۳۸۵: ۴۸۷-۴۹۰).

۲۶. نخستین بار نام آیت‌الله سید کاظم شریعت‌مداری در روزهای سقوط فرقه‌ی دموکرات آذربایجان بر سر زبان‌ها افتاد. «بعد از شکست فرقه‌ی دموکرات و کشته شدن ۲۵ هزار آذربایجانی روزی که شاه مثل یک فاتح وارد تبریز می‌شد، از روحانیون صاحب نام فقط شریعت‌مداری حاضر شد از وی استقبال کند و از آن پس همواره مورد حمایت شاه و دربار بود.» (رزمی، ۲۰۰۰: ۲۰)

۲۷. درباره‌ی اتهام‌های وارده به آیت‌الله شریعت‌مداری نگاه کنید به گلیورچمرکوهی، ۱۳۸۱: ۳۳۳ و ۴۲۵-۴۸۴).

۲۸. ما در مبنای نظری این تحقیق، با ارجاع به نظریه‌های مانوئل کاستلز، مهم‌ترین مؤلفه‌های این تحولات ساختاری در اقتصاد جهانی را بررسی کرده‌ایم.

۲۹. در حین تحولات اجتماعی - اقتصادی عظیمی که در این سال‌ها در حال وقوع بود و برخی از زارعان - اغلب تحت تأثیر تبلیغات مخالفان - با آن مخالفت می‌کردند، اتحاد مقدس دولت‌های سرمایه‌داری اگرچه در حمله‌ی نظامی برای شکست انقلاب اکتبر شکست خورده بودند، اما فعالانه به خصومت خود با شوروی ادامه می‌دادند (نگاه کنید به هانت، ۱۳۸۱: ۳۹۲).

۳۰. بسیاری از این مخالفان استالین از کمونیست - بلشویک‌های معروف روسیه، افرادی هم‌چون تروتسکی، بوخارین زینوویف و .. بودند.

۳۱. دستگاه‌های ایدئولوژیک سرمایه‌داری بعداً همین پروژه را در ارتباط با انقلاب چین، به ویژه انقلاب فرهنگی‌اش و شخص مائو پیاده کردند. ۳۲. اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ سناتور جوزف مک‌کارتی مدعی شد که کمونیست‌ها در قسمت‌های حساس حکومت و جامعه‌ی ایالات متحد رخنه کرده‌اند و او فهرست اسامی این افراد را در اختیار دارد. این ادعا به بازرسی‌ها و محاکمات زیادی منتهی شد و ده‌ها هزار نفر از منتقدان نظام سرمایه‌داری آمریکا کار و زندگی خود را از دست دادند. ریچارد نیکسون، فردی که بعداً رئیس‌جمهور آمریکا شد از دست‌یاران اصلی مک‌کارتی بود. بعداً معلوم شد که تمام ادعاهای مک‌کارتی و دستگاه‌های دولتی حامی او بی‌پایه و اساس بوده است (نگاه کنید به هانت، ۱۳۸۱: ۳۹۴ و توضیحات مترجم همان اثر در پانوشت همان صفحه).

۳۳. به عنوان مثالی از جنبش‌های دینی بنیادگرا می‌توان از نهضت اسلامی ایران، نهضت طالبان افغانستان و پاکستان نام برد. به عنوان مثالی از جنبش‌های ناسیونالیستی بنیادگرای قومی می‌توان از مورد روندا - درگیری دو قبیله‌ی هوتسی و توتسی و ژنوساید متعاقب این درگیری‌ها - و یوگسلاوی - درگیری بین صرب، کروات، بوسنیایی و کوزویایی - یاد کرد. ۳۴. این اصطلاح از بهداد و نعمانی وام گرفته شده است (۱۳۸۷: ۷۳).

۳۵. مخالفت هم‌زمان با لیبرالیسم و مارکسیسم منحصر به نهضت اسلامی نیست. جنبش‌های فاشیستی اروپا نیز بر مخالفت هم‌زمان خود با «مارکسیسم» و «سرمایه‌ی جهانی» تأکید می‌کردند (نگاه کنید به لیدمان، ۱۳۸۴: ۲۸۶-۲۹۲). فاشیست‌ها «امید داشتند که به تعبیر خودشان «راه سومی» بیابند که هم از آنچه به ادعای آن‌ها خودمحوری رقابتی و بدون ترحم سرمایه‌داری لیبرالی بود برکنار بماند و هم از آنچه که ماده‌گرایی بی‌روح و تخاصم طبقاتی زائیده‌ی سوسیالیسم مارکسیستی به شمار می‌رفت، اجتناب شود.» (وایس، ۱۳۸۰: ۴۸). البته سیاست عملی آن‌ها «چیزی جز اتخاذ سیاستی بر پایه‌ی دست‌مزد کم، سود فراوان، استبداد، افزایش توان تسلیحاتی و امپریالیسم نبود.» (همان: ۱۴۶)

۳۶. بنا بر آمارهای رسمی، در فاصله‌ی ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۸، درآمد سرانه‌ی ملی واقعی ۵۸ درصد، و سرانه‌ی تولید ناخالص واقعی غیر نفتی ۳۲ درصد کاهش یافت (بهداد و نعمانی، ۱۳۸۷: ۸۵).

۳۷. Jurisdiction

۳۸. Ethno-cultural

۳۹. Evolutionary

۴۰. سلطانزاده معتقد است که هرچند هم رژیم پهلوی و هم حکومت جمهوری اسلامی در حق ملت آذربایجان مرتکب «جنایت علیه بشریت» شده‌اند، و پیش‌شرط‌های نظری و حقوقی لازمه را فراهم آورده‌اند تا در آذربایجان «حق تعیین سرنوشت ملی» حق استقلال تعبیر شود اما، ملت آذربایجان نباید چنین مطالبه‌ای را پیش کشد زیرا: «ایران قطعه قطعه شده به دولت‌های کوچک، صرف‌نظر از این که فی‌نفسه آستن درگیری‌های درونی و باز کردن زخم‌های ترمیم‌ناپذیر است، فاقد وزن و اهمیت اقتصادی و سیاسی لازم در منطقه و جهان خواهد بود. آن هم در دنیایی که به طرف ادغام‌های اقتصادی و سیاسی بیش‌تر حرکت می‌کند.» (سلطانزاده، بی‌تا: ۱۸ و ۱۹)

۴۱. Normative State

۴۲. Prerogative State

۴۳. Fuhrership

۴۴. در ارتباط با «استنتاج» نظری سلطانزاده از گرامشی نگاه کنید به: سلطانزاده، ۱۳۸۷.

۴۵. پلاتفرم ج.ف.د.آ. اگر از وعده‌ی مبهم «عدالت اجتماعی» صرف‌نظر شود - تقریباً هیچ موضوع مهمی را از منظر طبقاتی مطرح نمی‌کند.

۴۶. گونی آذربایجان استقلال پارتیاسی

منابع

منابع فارسی:

- آبراهامیان، پرواند (۱۳۷۷)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه‌ی احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- آلتوسر، لویی (۱۳۵۸)، «ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت»، ترجمه‌ی ا. فرخ و س. امید، ماهنامه‌ی اندیشه شماره‌ی ۱: ۷ - ۲۸ و شماره‌ی ۲: ۳ - ۲۳
- آلتوسر، لویی (۱۳۵۹)، پاسخ به جان لویی‌س: درباره‌ی مسائل حاد فلسفه‌ی مارکسیستی و جنبش کارگری، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، تبریز، نشر ساوالان.
- ابراهیمی، فریدون (۱۳۸۷)، «آذربایجان صحبت می‌کند: چند ورق درخشان از تاریخ پر افتخار ما»، ماهنامه‌ی آذربایجان، دوره‌ی پنجم، شماره‌ی ۵۰: ۱-۱۱.
- اسمارت، بری (۱۳۸۵)، میشل فوکو، ترجمه‌ی لیلا جو افشانی و حسن چاوشیان، تهران، نشر اختران.
- اندرسون، پری (۱۳۸۳)، معادلات و تناقضات آنتونیو گرامشی، ترجمه‌ی شاپور اعتماد، تهران: طرح نو.
- انسار، پی‌یر (۱۳۸۱)، ایدئولوژی‌ها، کشمکش‌ها و قدرت، ترجمه‌ی مجید شریف، تهران: قصیده سرا.
- ایگلتن، تری (۱۳۸۱)، درآمدی بر ایدئولوژی، ترجمه‌ی اکبر معصوم بیگی، تهران: نشر آگه.
- ایوانف، میخائیل سرگه یویچ (بی‌تا)، تاریخ نوین ایران، ترجمه‌ی هوشنگ تیزابی و حسن قائم‌پناه، بی‌جا: انتشارات حزب توده.
- بالیبیار، اتین (بی‌تا)، فلسفه‌ی مارکس، ترجمه‌ی ب. کیوان، بی‌جا بهداد، سهراب و نعمانی، فرهاد (۱۳۸۷)، طبقه و کار در ایران، ترجمه‌ی محمود متحد، تهران: نشر آگه.
- بهرامپور، شعبانعلی (۱۳۷۹)، درآمدی بر تحلیل گفتمان در م، تاجیک (گردآورنده) گفتمان و تحلیل گفتمان، تهران، فرهنگ گفتمان.

بهزادی، بهزاد (بی‌تا)، مصاحبه با استاد بهزاد بهزادی، در ۲۱ آذر، بازخوانی ظهور و سقوط فرقه دموکرات آذربایجان و پیشه‌وری، بی‌جا: ۷۹-۹۶.

بی‌نام، (۱۳۸۱)، تبریز در اشغال، نشریه‌ی دانشجویی یول، هفته‌نامه‌ی خبری دانشجویان ترک دانشگاه تهران، ضمیمه‌ی شماره ۱۰، ویژه‌نامه‌ی پنجاه و هفتمین سالگرد ۲۱ آذر: ۷۸-۸۱.

پارسابناب، یونس (۱۳۸۵)، تاریخ صد ساله احزاب و سازمان‌های سیاسی ایران (۱۳۸۴-۱۳۸۴)، جلد دوم (از انقلاب

بهمین ۱۳۵۷ تا ۱۳۸۴)، واشنگتن دی سی: انتشارات راوندی.

پارکر، جان (۱۳۸۳)، ساختاریندی، ترجمه‌ی امیرعباس سعیدپور، تهران: نشر آشیان.

پلاسچی، هژیر (۱۳۸۵)، زندگی دوشادوش مرگ: روایتی از جنبش چریکی حلقه‌ی تبریز، ماهنامه‌ی نقد نو، سال سوم، شماره‌ی ۱۶: ۴۳-۴۸.

پین، مایکل (۱۳۸۲)، بارت، فوکو، آلتوسر، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، ویراست دوم.

تاجیک، محمدرضا، (۱۳۷۹)، متن، وانمود و تحلیل گفتمان، در م، تاجیک (گردآورنده)، گفتمان و تحلیل گفتمان، تهران، فرهنگ گفتمان.

تاجیک، محمدرضا، (۱۳۸۳)، گفتمان، پاد گفتمان و سیاست، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه‌ی علوم انسانی.

جنبش فدرال - دموکراتیک آذربایجان، پلاتفرم جنبش فدرال - دموکراتیک آذربایجان، قابل دسترسی در:

<http://www.achiq.org>.

جنبش فدرال - دموکراتیک آذربایجان، بیانیه‌ی تحلیلی ج.ف.د.آ در مورد اوضاع سیاسی ایران، قابل دسترسی در:

<http://www.achiq.org>.

خوانشِ گفتمان ناسیونالیستی در آذربایجان ایران

جنبش فدرال - دموکراتیک آذربایجان، تحلیل سیاسی شورای مرکزی ج.ف.د.آ از وضعیت جمهوری اسلامی در شرایط کنونی، قابل دسترسی در:

<http://www.achiq.org>.

جنبش فدرال - دموکراتیک آذربایجان، مصوبه‌ی شورای مرکزی ج.ف.د.آ در مورد سیاست‌های ائتلافی جنبش، قابل دسترسی در:

<http://www.achiq.org>.

جنکینز، ریچارد (۱۳۸۵)، پی‌یر بوردیو، ترجمه‌ی لیلیا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: نشر نی.
حزب استقلال آذربایجان جنوبی، مرام‌نامه‌ی حزب استقلال آذربایجان جنوبی (گایپ)، قابل دسترسی در:

<http://www.gaip.biz>.

دولاکامپانی، کریستیان (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه در قرن بیستم، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: نشر آگه، چاپ دوم.
رحیمی، علیرضا (۱۳۸۵)، نقد تحلیلی سیاست‌های تعدیل اقتصادی، فصلنامه‌ی اقتصاد سیاسی، سال چهارم، شماره‌ی ۱۱: ؟-؟.
رزمی، ماشاالله (۲۰۰۰)، آذربایجان و جنبش طرفداران شریعتمداری در سال ۱۳۵۸، استکهلم: نشر تریبون، قابل دسترسی در:

<http://www.tribun.com/>.

سلطانزاده، هدایت (۱۳۸۷)، دموکراسی و مسئله ملی (طرح کلی و ساده یک مسئله)، قابل دسترسی در:

<http://www.achiq.org>.

سلطانزاده، هدایت (۲۰۰۸)، خمینی و ایدئولوژی انقلاب بهمن»، قابل دسترسی در:

<http://www.achiq.org> .

سلطانزاده، هدایت (۱۳۸۴)، آیا حق تعیین سرنوشت بمعنی جدائی است؟، قابل دسترسی در:

<http://www.achiq.org> .

سلطانزاده b، هدایت (۱۳۸۴)، زبان، ایدئولوژی و هویت ملی، قابل دسترسی در:

<http://www.achiq.org>.

سلطانزاده d، هدایت (۱۳۸۴)، فدرالیسم چیست؟»، قابل دسترسی در:

<http://www.achiq.org>.

سلطانزاده e، هدایت (بی‌تا)، حق شهروندی، ملیت و حق تعیین سرنوشت، قابل دسترسی در:

<http://www.achiq.org>.

سلطانزاده f، هدایت (بی‌تا)، اصلاحات و ظرفیت‌های تغییر در یک نظام توتالیتر، قابل دسترسی در:

<http://www.achiq.org>

شفر، برندا (۱۳۸۵)، شکل‌گیری هویت جمعی در آذربایجان ایران، ترجمه‌ی آیدین رحیمی، بی‌جا: دوزگون خبر. فرتر، لوک (۱۳۸۷)، لویی آلتوسر، ترجمه‌ی امیر احمدی‌آریان، تهران: نشر مرکز.

فرقه‌ی دموکرات آذربایجان (۱۳۸۴)، دوازده شهریور، ترجمه‌ی جمعیت روشن‌فکران تورک پیش‌رو ایرانی، نشر جدید: جنبش فدرال - دموکرات آذربایجان. قابل دسترسی در:

<http://www.adf-mk.org>.

فرقه‌ی دموکرات آذربایجان (۲۰۰۸)، اعلامیه‌ی رسمی ۲۰۰۸/۸/۲۲ فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، ماهنامه‌ی آذربایجان، دوره‌ی پنجم، شماره‌ی ۴۶: ۱-۲. فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، بیانیه‌ی ۱۲ شهریور، قابل دسترسی در:

<http://www.achiq.org>.

فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، مرام‌نامه‌ی فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، قابل دسترسی در:

<http://www.adf-mk.org>.

خوانشِ گفتمان ناسیونالیستی در آذربایجان ایران

فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، قطعنامه‌ی پایانی کنگره‌ی خلق آذربایجان،
قابل دسترسی در:

<http://www.adf-mk.org>.

فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، برنامه حکومت ملی آذربایجان، قابل
دسترسی در:

<http://www.adf-mk.org>.

فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، مصوبه دولت ملی آذربایجان در مورد
زبان، قابل دسترسی در:

<http://www.adf-mk.org>.

فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه‌ی فاطمه
شاسیته پیران و دیگران، ویراسته محمد نبوی و مهران مهاجر، تهران،
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
فوکو، میشل (۱۳۸۵)، نیچه، فروید، مارکس، ترجمه‌ی افشین
جهاننیده، تهران: انتشارات هرمس، چاپ دوم.
قهرمانیان، صفر (۱۳۸۴)، خاطرات صفرخان (صفر قهرمانیان، در گفتگو
با علی‌اشرف درویشیان، تهران: نشر چشمه، چاپ پنجم.
کاستلز a، مانوئل (۱۳۸۵)، عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و
فرهنگ (جلد ۱، ظهور جامعه شبکه‌ای)، ترجمه‌ی احد علیقلیان،
افشین خاکباز، حسن چاوشیان؛ ویراسته‌ی علی پایا. تهران: طرح نو،
چاپ پنجم.
کاستلز b، مانوئل (۱۳۸۵)، عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و
فرهنگ (جلد ۲، قدرت هویت)، ترجمه‌ی احد علیقلیان، افشین
خاکباز، حسن چاوشیان؛ ویراسته‌ی علی پایا. تهران: طرح نو، چاپ
پنجم.
کاستلز c، مانوئل (۱۳۸۵)، عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و
فرهنگ (جلد ۳، پایان هزاره)، ترجمه‌ی احد علیقلیان، افشین خاکباز،
حسن چاوشیان؛ ویراسته‌ی علی پایا. تهران: طرح نو، چاپ پنجم.

گلیورچمرکوهی، رضا (۱۳۸۱)، شنود اشباح؛ مروری بر کارنامه‌ی سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی»، تهران: انتشارات کلیدر.

لاکلاو، ارنستو (۱۳۷۹)، واسازی، عملگرایی، هژمونی، ترجمه‌ی جوادعلی صدوقی، در م، تاجیک (گردآورنده)، گفتمان و تحلیل گفتمانی، تهران، فرهنگ گفتمان.

لنین، ولادیمیر ایلیچ (۱۳۸۴)، مجموعه آثار [ترجمه شده به فارسی]»، سه جلد، ترجمه‌ی محمد پورهرمزبان، ویراسته‌ی عزیزالله علیزاده، تهران: انتشارات فردوس.

لیدمان، سون اریک (۱۳۸۴)، تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس، ترجمه‌ی ابراهیم حقیقی، تهران: نشر اختران، چاپ دوم.

ماتیوز، اریک (۱۳۷۸)، فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم»، ترجمه‌ی محسن حکیمی، تهران: انتشارات ققنوس.

مارکس، کارل (۱۳۸۶)، سرمایه: نقدی بر اقتصاد سیاسی»، جلد اول، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران: نشر آگه.

مرادی مراغه‌ای، علی (۱۳۸۲)، از زندان رضاخان تا صدر فرقه دمکرات آذربایجان: بررسی زندگی و آراء سید جعفر جوادزاده پیشه‌وری با نگاهی دوباره به ظهور و سقوط فرقه دمکرات آذربایجان، تهران: نشر اوحدی.

مک دانل، دایان (۱۳۷۹)، نظریه‌های گفتمان، از ایدئولوژی تا گفتمان: موضع آلتوسری، ترجمه‌ی حسینعلی نوذری در م، تاجیک (گردآورنده)، گفتمان و تحلیل گفتمانی، تهران، فرهنگ گفتمان.

میلر، پیتر (۱۳۸۴)، سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی، چاپ دوم.

میلز، سارا (۱۳۸۲)، گفتمان» ترجمه‌ی فتاح محمودی، زنجان: هزاره سوم.

وایس، جان (۱۳۸۰)، سُنّت فاشیسم»، ترجمه‌ی عبدالمحمد طباطبایی یزدی، تهران: انتشارات هرمس.

ون دایک، تئو (۱۳۸۲)، مطالعاتی در تحلیل گفتمان، از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی» ترجمه‌ی پیروز ایزدی و دیگران، ویراسته‌ی

خوانشِ گفتمان ناسیونالیستی در آذربایجان ایران

مهران مهاجر و محمدنبوی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز
مر مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

هارلند، ریچارد (۱۳۸۰)، ابرساخت‌گرایی: فلسفه ساختارگرایی و
پساساختارگرایی» ترجمه‌ی فرزاد سجودی، تهران، سازمان تبلیغات
اسلامی، حوزه‌ی هنری.

هارلند، ریچارد (۱۳۸۰)، ابرساخت‌گرایی: فلسفه ساختارگرایی و
پساساختارگرایی»، ترجمه‌ی فرزاد سجودی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و
هنر اسلامی، سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه‌ی هنری.
هاروی، دیوید (۱۳۸۶)، تاریخ مختصر نئولیبرالیسم»، ترجمه‌ی محمود
عبدالله‌زاده، تهران: نشر اختران.

هانت، ای. ک. (۱۳۸۱)، تکامل نهادها و ایدئولوژی‌های
اقتصادی: مالکیت و رسالت»، ترجمه‌ی سهراب بهداد، تهران: نشر آگه.
هورت، دیوید (۱۳۷۹)، درآمدی بر تحلیل گفتمان» در م،
تاجیک (گردآورنده)، گفتمان و تحلیل گفتمانی، تهران، فرهنگ گفتمان.
منابع لاتین:

Althusser, Louis (۲۰۰۲), Reading Capital, translated in English by
Ben Brewster, prepared for the Internet by David J. Romagnolo,
is Accessible at djr@marx2mao.org

Althusser, Louis (۲۰۰۶), For Marx, translated in English by Ben
Brewster, prepared for the Internet by David J. Romagnolo, is
Accessible at djr@marx2mao.org

Balibar, Etienne (۲۰۰۲), The Basic Concepts of Historical
Materialism, In Louis Althusser and Etienne Balibar, Reading
Capital, translated in English by Ben Brewster, prepared for the
Internet by David J. Romagnolo, PP. ۱۹۹-۳۲۵ is Accessible
at djr@marx2mao.org

Poulantzas, Nicos (۱۹۷۳), On Social Classes. New Left Review,
۷۸: ۲۷-۳۵, ۳۷-۳۹, ۴۷-۵۰.