

## جهانی شدن، حاکمیت ملی و تنوع قومی در ایران

علی اصغر صباغ پور\*

### چکیده:

"جهانی شدن" که گویا فرایندی ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر است، جوامع رو به توسعه را با چالش‌های متعددی روبه‌رو کرده و می‌کند. از ابعاد مهم این رویارویی، وضعیت بحران‌زای اقلیت‌های قومی در این جوامع است. بحرانی که می‌تواند "تهدید" و یا "فرصت" تلقی شود. در مجموع، استحاله فرهنگی در فرایند یکسان‌سازی جهانی، بزرگ‌ترین خطری است که صاحب‌نظران برای آینده فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها پیش‌بینی می‌کنند. گذشته تاریخی ایران، شاهد حضور مسالمت‌آمیز اقوام و خرده‌فرهنگ‌ها در کنار یکدیگر است. قلع و قمع اقوام و نابودی فرهنگی آنها سابقه‌ای مؤثر در تاریخ ایران ندارد. با این همه نمی‌توان به شعارهای مبتنی بر افتخارات کهن بسنده کرد؛ چرا که جهان امروز و عصر فردا بقای دولت - ملت‌ها را در فرایند "جهانی شدن"، تنها مشروط به التزام و تعهد به میثاق‌های بین‌المللی و حفظ حقوق همه شهروندان در چارچوب نظامی مردم‌سالار و دموکراتیک ممکن ساخته است.

**کلید واژه‌ها:** تجزیه‌طلبی، جهانی شدن، حق تعیین سرنوشت، خرده‌فرهنگ، قوم، قومیت، مشروعیت، میثاق‌های بین‌المللی، نظم بین‌المللی

**مقدمه**

اگر "جهانی شدن" در آغاز دهه ۱۹۷۰م. و به دنبال طرح "دهکده جهانی" مارشال مک لوهان، مقوله‌ای بدیع و ناآشنا بود و صرفاً در حیطه رسانه‌های جمعی به - خصوص تلویزیون - مصداق می‌یافت و از این رو در "جامعه‌شناسی ارتباطات" موضوعیت داشت، اکنون چنین نیست؛ چرا که "جهانی شدن" به مثابه امری فراگیر در تمام حیطه‌های علوم انسانی، تجربی و فنی، به فراوان مورد بحث قرار گرفته و محل چالش‌ها و نزاع‌های جدی در پهنه اندیشه بشری شده است.

اندیشمندان و نخبگان در برخورد با چنین پدیده‌ای، از همه نحله‌های فکری - فرهنگی و مکتب‌های سیاسی - اقتصادی، متناسب با حیطه اندیشه خود، نسبت به امر "جهانی شدن" موضع گرفته خطوط و مرزهای مورد نظر خود را ترسیم کرده‌اند. عده‌ای به سمت مقدر دانستن و ناگزیر بودن آن میل کردند و برخی نیز به مقابله با آن پرداختند؛ مقابله‌ای که علاوه بر نمایندگی منظر و خاستگاه چالشگران، بیانگر تباین‌های فکری دوران مابعد مدرنیته است. از جمله مباحثی که در چالش با مقوله "جهانی شدن" دغدغه‌هایی را آفریده است، مسأله امکان حیات هویت‌های قومی و ملی و بحران‌زایی و جداسازی در این عرصه است. مقاله حاضر، تلاشی در بیان نوع دیگری از نگرش پیرامون این امر است.

**"هویت جهانی" و "جهانی شدن" در دوران معاصر**

جهانی شدن در مفهوم امروزی آن، برای نخستین بار در حیطه اقتصاد در کنفرانس "برتن وودز"<sup>۱</sup> به منظور ایجاد ثبات در اقتصاد جهانی بعد از جنگ، مطرح شد و در آستانه پایان جنگ جهانگیر دوم، "صندوق بین‌المللی پول"<sup>۲</sup> و "بانک جهانی"<sup>۳</sup> تأسیس شدند. این دو ارگان مالی، که منشأ آمریکایی داشتند و ساز و کارشان "اقتصاد آزاد" سرمایه‌داری بود، نخستین طراحان "جهانی شدن" - به مفهوم اخیر - بودند. مباحثی که در حوزه ارتباطات و رسانه‌ها مطرح شده است، ابتدا ماهیتی فرهنگی داشت که بعدها به مثابه پشتوانه تئوریک نگاه اقتصادی "جهانی شدن" تلقی گشت. صندوق بین‌المللی پول در مه ۱۹۹۷

1- Berton Woods

2- International Monetary Fund

3- World Bank

“جهانی شدن” را تعریف کرد. در این تعریف، مفهوم مورد نظر صرفاً در چارچوب “اقتصاد باز” تبیین شده است:

«وابستگی روزافزون کشورها - در سرتاسر جهان به علت افزایش حجم و تنوع مبادلات کالا و خدمات بین کشورها، گردش جهانی سرمایه، و هم‌زمان با آنها، اشاعه سریع و گسترده تر فناوری» (www.inf.org)

اما آن‌چنان که به نظر می‌رسد، این موضوع بسیط و بی‌دغدغه نیست. دو اتفاق مهم و تعیین کننده، هم‌اکنون به موازات یکدیگر و مرتبط با حوزه این اندیشه، در حال تکوین و رشد است که شاید بتوان آنها را اساسی‌ترین چالش فکری تاریخ بشر دانست. اتفاق نخست، فرایندی گریزناپذیر - با تعاریفی متفاوت - به نام “جهانی شدن” است که به زعم اغلب صاحب‌نظران، وقوع آن اجتناب‌ناپذیر است. اتفاق دیگر، مقاومتی همه جانبه - ولی با دیدگاه‌های متباین - در برابر این امر، جهت حراست از “هویت”‌های ملی و قومی است.

“جهانی شدن”<sup>۱</sup> از سه جهت فکری مورد بحث جدی قرار گرفته است. این سه دیدگاه کلی را می‌توان بدین ترتیب خلاصه کرد:

دیدگاه نخست ایجابی است؛ منتها از دو منظر. منظری که ساموئل هانتینگتون و فرانسیس فوکویاما شاخص‌ترین نمایندگان آن به شمار می‌روند، بر این مبنا استوار است که “جهانی شدن” فرایندی مثبت در جهت تکامل و تعمیم اصلاح‌گرایانه سرمایه‌داری مدرن است. اینان بر این نظر پای می‌فشارند که از اواخر دهه هشتاد و به خصوص در نخستین سال‌های دهه نود میلادی، پس از فروپاشی اردوگاه سوسیالیسم، مردم جهان در دنیای واحد به سر می‌برند که مبنای روابطشان “اقتصاد بازار آزاد” است. در این دیدگاه، پیروزی اقتصاد باز به معنای له شدن شهروندان جهان نوین نیست؛ بلکه گسترش اطلاعات و امکانات ارتباطی بیشتر باعث خواهد شد که انسان‌ها از رنج‌های جامعه سنتی رها شوند و انسانیت دمکراتیک در همه جا قدر بیند و بر صدر نشیند. (نصری، ۱۳۸۰: ۲۸۴ و ۳۰۲)

منظر دیگر از دیدگاه نخست، که آنتونی گیدنز و اولریش بک و جوزف نای نمایندگان برجسته آن هستند، بر آن است که “جهانی شدن” تداوم عصر مدرن و مجموعه التزامات آن است که ویژگی عام “جامعه باز” تلقی می‌شود. از نظر این اندیشه‌گران، فرایند “جهانی شدن” منحصر به اعتلا و تعمیم سرمایه‌داری نیست؛ بلکه تعمیم حقوق بشر و آزادی‌های انسانی، در چارچوب التزامات و میثاق‌های پذیرفته شده بین‌المللی نیز در پی آن

اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. (همان: ۳۰۲) این نگرش، برخلاف منظر پسامدرنیته، از مفاهیم مطرح در لیبرالیسم کلاسیک در می‌گذرد و - به تعبیر دقیق‌تر - آن را در می‌نوردد؛ چرا که بسیاری از التزامات اخیر که مورد تأیید این دیدگاه است، محصور در چارچوب محدود دولت‌های قانونگرا نبوده و از آن فراتر رفته است.

دیدگاه دوم که سرژ لاتوش و هارولد شومان از جمله نظریه‌پردازان آن قلمداد می‌شوند، نگرشی منفی به "جهانی شدن" دارد؛ بدین لحاظ که آن را تبانی عناصر اصلی سرمایه‌داری و در رأس آن ایالات متحده آمریکا می‌داند. این صاحب‌نظران همگرایی جهانی را نابرابر و صرفاً به نفع سوداگران جهانی برآورد می‌کنند. (لاتوش، ۱۳۷۹: ۵۲ و نصری، همان) دیدگاه سوم، که پل باران و ایمانوئل والرشتاین (متفکران مارکسیسم نوین) آن را عرضه کرده‌اند، معتقد است که "جهانی شدن" حلقه‌ای اجتناب‌ناپذیر از فرایند سرمایه‌داری است؛ با این توجیه که:

«سرمایه‌داری برای گریز از فروپاشی ناگزیر است بحران ناشی از انباشت سرمایه و (نیز) بحران مشروعیت را در جهان پخش کند تا لایه‌های نامکشوف جهان را به انحصار خویش در آورد.» (نصری: ۲۸۳)

آنچه در این دیدگاه‌ها مشترک است، پذیرش "ناگزیر و جبر جهانی شدن" است. حتی مخالفان نظریه‌پرداز این امر نیز به دنبال مقابله با پیامدهای "جهانی شدن" اند و نه در صدد پیشگیری از آن. این گروه در صورتی که موفق شوند نگرش‌های مثبت را در امر "جهانی شدن" دگرگون سازند و ساختارهای نوین اندیشه را در حیطه فرهنگی - سیاسی این فرایند، آن هم در نسبت‌هایی متفاوت و غیرهمتراز تعدیل نمایند، به مقصود خویش نایل آمده‌اند.

مقاومتی که متفکران پست مدرن از جمله میشل فوکو و ژاک دریدا و متفکران چپ نو همچون ادوارد سعید و نوام چامسکی سامان داده‌اند، حول تلاش برای رسمیت دادن و الزام به شناسایی پراگماتیک تعدد و تکثر قومی و فرهنگی دور می‌زند. پیش از بحث در حوزه اصلی، ضرورت دارد که در برخی تعاریف تجدیدنظر کنیم و یا در جای خود به عموم و خصوص بودن بعضی از مفاهیم، توجه نماییم.

### هویت‌های قومی و ملی در چالش با "هویت جهانی"

به‌رغم آنکه به نظر می‌رسد واژه "قومیت" از اصطلاحات واضح و بی‌ابهام باشد، در تعریف آن وحدت نظر و جامعیت وجود ندارد. ماکس وبر، گروهی را که اعضایش نسبت

به پیشینه تاریخی، فرم فیزیکی، آداب و رسوم و خاطرات مشترک، باور مشابه یا یکسانی داشته باشند، "گروه قومی" می‌داند. (Borgatta, 1992: 575-583) قومیت از نظر آدام کوپر مقوله‌ای بنیادی در سازمان اجتماعی است که اساس آن "عضویت" و "تعلق" مبتنی بر اشتراک در ریشه‌های تاریخی، فرهنگ، مذهب و زبان است. (Kupper, 1999: 260) دیوید رابرتسون قومیت را ترکیب پیچیده‌ای از ویژگی‌های فرهنگی، نژادی و تاریخی می‌داند که با تکیه بر آن، جوامع به خانواده‌های سیاسی مجزا و گاه خصمانه تقسیم می‌شوند. (Robertson, 1993: 169)

یکی از جامع‌ترین تعاریف، از آن توماس هیلاند است. از نظر وی "قومیت" یک هویت اجتماعی است که از ابعاد سیاسی، سازمانی و سمبلیک برخوردار است. از ویژگی‌های گروه‌های قومی، تمایل به اسطوره‌هایی با ریشه مشترک است. باور به ریشه و تاریخ مشترک، خود را متمایز از دیگران دیدن، از فردیت و تعین برخوردار بودن در فرهنگ جمعی و احساس همبستگی و سرنوشت مشترک، بارزترین مشخصه‌های یک قوم است. (Hylland, 1993: 17-20) به یک معنا اصطلاح "قوم" شامل مجموعه‌ای محدود از انسان‌هایی با هویت فرهنگی مشترک است که به‌عنوان اقلیت در چارچوب ملی حضور دارند. به‌عنوان مثال می‌توان از اقوام کرد، بلوچ، ترکمن، لر و ... در چارچوب مرزهای شناخته شده ایران نام برد.

در این میان، اقوام واحدی که در چند کشور پراکنده‌اند و در مجموع، به‌رغم تفاوت‌های فاحش در آداب و زبان و سنن، مدعی یک هویت واحدند (مثل اکراد ترکیه، ایران، سوریه و عراق) می‌توانند به پدیده "جهانی شدن" به مثابه یک فرصت بنگرند؛ فرصتی که امکان بروز ناسیونالیسم را در میان این اقوام تشدید می‌کند. از این‌رو کشورهایایی که هر یک جمعیت پراکنده‌ای از یک قوم واحد را در خود جای داده‌اند، با چالشی به مراتب شدیدتر از گذشته روبه‌رو خواهند شد. با توجه به این مفروضات، دو نوع چالش متفاوت محتمل است:

۱- ادغام و استحاله هویت قومی در هویت ملی؛ که الگوی "هماندسازی"<sup>۱</sup> شاخص‌ترین ابزار آن است.

۲- ادغام و استحاله هویت ملی در هویت جهانی.

نوع نخست چالش مفروض، در حیطه دنیای ماقبل "جهانی شدن" امری تجربه شده و شکست خورده است. تجارب شوروی سابق در سراسر خاک خود - از سیبری تا مرزهای اروپایی روسیه - برای اثبات این مدعا کفایت می‌کند. انتقال چنین تجربه‌ای در دنیای ما بعد "جهان شدن"، به‌رغم تغییرات بنیادی که در ساختار توتالیتر حکومت‌ها صورت گرفته،

نتیجه‌ای نخواهد داشت. نوع دوم چالش مفروض، از مدت‌ها پیش شروع شده و همچنان ادامه دارد؛ به خصوص که از مفهوم "هویت جهانی"، برداشت‌های گوناگونی می‌شود که اغلب معطوف به سوابق امپریالیستی دنیای آزاد یا غرب است و ابزار اصلی آن، رسانه‌های ماهواره‌ای، رایانه‌ها و سایت‌های اینترنتی است.

## میتاق‌های بین‌المللی، زیرساخت جامعه جهانی

### پذیرش حق تعیین سرنوشت اقوام در چارچوب یکپارچگی ملی

در کنار بدبینی‌ها و دیدگاه‌های منفی نسبت به امر "جهانی شدن"، که به‌طور مشخص معطوف به سلطه‌طلبی و استیلای فنی و اطلاعاتی غرب و به خصوص آمریکا است و استحاله فرهنگی و قومی را در نظر دارد، آینده در نگاه منتقدانی چون سرژ لاتوش چندان تیره نیست.

جوهر نظریه "استحاله فرهنگی در فرایند یکسان‌سازی جهانی" را می‌توان در تصویر دهشتناکی که دنیس گولت ارائه می‌دهد، مشاهده کرد. وی بر آن است که عناصر مقتدر همانندسازی، به مجموعه ارزش‌های فرهنگی هجوم برده‌اند؛ فرهنگ‌های مختلف را یکسان و کمرنگ کرده و در نهایت به صورتی تزیینی، بی‌اثر و حاشیه‌ای وانموده‌اند. فناوری به خصوص فناوری وسایل ارتباط جمعی، اولین مهاجم همانندسازی است. تلویزیون، ویدئو، رادیو، موزیک الکترونیک، رایانه‌ها و تلفن‌هایی که به راحتی به شبکه‌های جهانی وصل می‌شوند، همه در این جهت قرار دارند تا فرهنگ‌های پیشین و لایه‌های ارزشی - اخلاقی را به فردیت، خودمحوری، دامن زدن به مصرف هر چه بیشتر و نوعی کودنی در فهم و اندیشه تبدیل نمایند. (Goulet, 1990) از سوی دیگر، "حال" و "آینده" به رغم همه آن‌چه گفته می‌شود، چندان تاریک نیست.

به رسمیت شناختن "بشریت متکثر" - که شاید میراث خرد رهایی بخش باشد - راه باریکی است که وضع "غرب‌آمیز" آن شایسته است که از میان آشفتنی عمیق، آوارها و امیدهایی که موجب تجزیه غرب می‌شود، نجات یابد. (لاتوش: ۱۸۴)

لاتوش، ضمن نقد "غربیت" (به مثابه پدیده‌ای فراگستر) به این مهم اشاره دارد که به همان اندازه‌ای که فناوری میراث غرب است، "حقوق بشر" و ارج نهادن به "کرامت انسان" نیز به آن میراث تعلق دارد. (همان: ۱۸۱) در تعبیر لاتوش، تحقق "همگانیت" یا پذیرش

تکثر فرهنگی - ملی - قومی، جز با یک اجماع "واقعا" همگانی ممکن نیست؛ که ساز و کار این اجماع نیز گفت‌وگوی فرهنگ‌ها و تمدن‌هاست:

«این همگانیت با یک "گفت‌وگو"ی واقعی بین فرهنگ‌ها صورت می‌پذیرد. یک چنین گفت‌وگویی ممکن است؛ زیرا امکان ارتباط وجود دارد.

این گفت‌وگو نمی‌تواند موفق شود مگر آنکه هر کس آماده باشد که حقوقی را به دست آورد. ما در این اعتقاد سهیم هستیم که هر فرهنگ، برای آموختن به دیگران، چیزهای بسیار(ی) دارد و می‌تواند (خود نسبی) از مشارکت‌های بسیار غنی برخوردار شود ...

چون هیچ‌امیدی نیست که یک شبه همگانیت ارزش‌های تقلبی پایدار (که با خشونت، تحمیل و با نفی دیگری دایمی شده) پی‌ریزی شود، یک گونه همزیستی برادرانه - که باید کشف و ساخته شود - امکان پذیر خواهد بود.» (همان: ۱۸۸)

از جمله بسترهای قابل پیش‌بینی در روند "جهانی شدن"، در مقوله‌های محل نزاع "قوم" و "ملت"، وجود میثاق بین‌المللی و تثبیت یافته "حق تعیین سرنوشت" است. در دو پیمان مکمل اعلامیه جهانی حقوق بشر، این جمله که "کلیه افراد حق تعیین سرنوشت دارند"، درج شده است. یکی از این دو پیمان، "پیمان بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی" با ۲۷ ماده است. این میثاق، با جزئیات بیشتر و دقت فزون‌تر نسبت به "اعلامیه جهانی حقوق بشر"، انواع حقوق و آزادی‌ها را تشریح و تعریف نموده و به تعهدات دول عضو تصریح کرده است. این میثاق در سال ۱۹۶۶ در مجمع عمومی سازمان ملل به تصویب رسید و از ۲۳ مارس ۱۹۷۶ لازم‌الاجرا شد. ماده ۲ این میثاق، الزام قاعده‌مند دولت‌ها را نسبت بدان، این‌گونه بیان می‌کند:

«دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که حقوق شناخته شده در

این میثاق را درباره کلیه افراد مقیم در قلمرو تابع حاکمیت خود، بدون هیچ

گونه تمایزی از قبیل نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا

## 1- The Right to Self - Determination

\* مقررات بین‌المللی، به‌مثابه اصول و قواعدی که کشورهای عضو سازمان ملل متحد در قالب کنوانسیون‌ها و بیانیه‌ها و میثاق‌ها بدان گردن می‌نهند، جهانی‌اند و تمامی دولت‌های عضو ملزم به تبعیت از آن هستند.

عقیده دیگر، اصل و منشأ ملی یا اجتماعی، ثروت، نَسَب و یا سایر وضعیت‌ها محترم شمرده و تضمین کنند.» (کولیور، ۱۳۷۹: ۱۸۰)

حقوق بیان شده در میثاق مزبور عبارت است از: حق حیات، حق رهایی از رفتار غیرانسانی، منع برده‌داری و اعمال مربوط به آن، آزادی و امنیت شخصی، رفتار انسانی با اشخاصی که از آزادی محروم‌اند، منع حبس به خاطر عدم توانایی در عمل به تعهدات و الزاماتی که از قراردادها ایجاد می‌شود، آزادی نقل و انتقال، آزادی اتباع بیگانه از اخراج اجباری و بی‌دلیل، حق برخورداری از رسیدگی عادلانه در محاکم، حق داشتن زندگی خصوصی، ممنوعیت عطف به ماسبق کردن قوانین جزایی، آزادی تفکر و مذهب، حق شهرت و حرمت و آسایش، حق آزادی عقیده و بیان، منع تبلیغ نفرت و انزجار ملی و نژادی و مذهبی، حق برگزاری اجتماعات صلح‌آمیز، حق ازدواج و تشکیل خانواده، حق مشارکت در امور اجتماعی، حق تساوی در برابر قانون و حقوق مربوط به اعضای اقلیت‌های مذهبی و زبانی. (تُرنبری، ۱۳۷۹: ۵۲-۵۱)

این حقوق، که مبانی یک جامعه دموکراتیک و مدنی‌اند، ابهام چندانی ندارند؛ به خصوص که به این امر تصریح شده که قانون اساسی و قوانین عادی کشورها نحوه اعمال و اجرای این حقوق را مشخص خواهند کرد. در خصوص "حق تعیین سرنوشت" اندکی اختلاف در برداشت و قرائت وجود دارد؛ اما شیوه قضایی متقنی، پشتوانه ممانعت از هرج و مرج مفهومی این اصل بوده است. همین امر وجهه‌ای حقوقی به "حق تعیین سرنوشت" داده است تا موضوعاتی مانند "تجزیه‌طلبی" با این اصل خلط نشود. این توضیح لازم است که از نظر برخی، این حق یک امر خارجی است و به امور داخلی کشورها ربطی ندارد؛ و از نظر بعضی "حق تعیین سرنوشت" مصداق داخلی نیز می‌یابد.

پیش از آنکه این بحث پی گرفته شود، اولین مصادیق تاریخی و نخستین نظریه‌های مربوط به حق تعیین سرنوشت را مرور می‌کنیم. همه این موارد مربوط به سنوات قبل از تشکیل سازمان ملل است:

- ۱- اولین مصداق کلی اجرا شده "حق تعیین سرنوشت" (پیش از آنکه در میثاق جهانی قید گردد) استقلال آمریکا در سال ۱۷۷۶ است.
- ۲- نخستین استفاده حقوقی از این اصل، موکول کردن امر الحاق "ونای سین"، "ساوی"، "نیس" و "اویگنون" به فرانسه (پس از انقلاب کبیر ۱۸۷۹) به فراندوم توسط ساکنان این سرزمین‌هاست؛ فراندومی که انجام گرفت و در آن رأی به الحاق داده شد.



۳- استقلال یونان در اوت ۱۸۲۲، استقلال بلژیک در اوت ۱۸۳۰، و تغییر جغرافیای سیاسی اروپا و استقلال چند کشور در پی انقلابات سال ۱۸۴۸، موارد بعدی تن دادن به "حق تعیین سرنوشت" ملت‌ها است.

۴- این نظریه که "هر ملتی بایستی دارای یک دولت باشد" (و این در واقع سنگ بنای احترام به اصل مورد بحث است) نخستین بار توسط جوزپه مانجینی، بانی وحدت ملی ایتالیا، در اواخر قرن نوزدهم (پس از اغتشاشات ۱۸۷۰) بیان شد. (نقیب‌زاده، ۱۳۶۹: ۳۹)

۵- لنین، رهبر انقلاب روسیه و ویلسون، رئیس جمهور آمریکا در دوران جنگ جهانی اول، نخستین دولتمردانی بودند که این اصل را در سطح بین‌المللی مطرح کردند که "حق تعیین سرنوشت" باید معیاری کلی برای آزادی ملت‌ها باشد. (بهبادی، ۱۳۵۱: ۷۰-۶۹)

۶- اولین بار این اصل، به صورت یک قانون، در بند ۲ از ماده نخست "منشور آتلانتیک" در ۱۹۴۱ بدین صورت درج گردید: "توسعه روابط دوستانه در سطح بین‌الملل، بر مبنای احترام به اصل تساوی حقوق و اصل تعیین سرنوشت مردم و انجام سایر اقدامات مقتضی برای تحکیم صلح جهانی". (Emeson, 1971: 463)

از مارس ۱۹۷۶ که "پیمان بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی" به اجرا گذاشته شد (و شاید از زمان درج عبارت "اصل حق تعیین سرنوشت مردم" در "منشور آتلانتیک")، مسأله "حق تعیین سرنوشت" به مثابه یک اصل لازم‌الاجرا در حقوق بین‌الملل پذیرفته شد. این امر پیوسته از دو منظر مطرح بوده است: "تعیین سرنوشت خارجی"، به مفهوم تعیین وضعیت یک سرزمین توسط ساکنان آن و "تعیین سرنوشت داخلی"، به مفهوم حق داشتن یک حکومت مردم‌سالار و دموکراتیک.

اغلب صاحب‌نظران و به خصوص متخصصان جامعه‌شناسی سیاسی بر این باورند که پس از دوران استعمارزدایی، "حق تعیین سرنوشت" حیطة اجرایی محدودی داشته و دارد و از این روست که وقوع هرج و مرج قومی و "تجزیه طلبی" با سوءاستفاده از این حق، ممنوع خواهد بود.

---

\* منشور آتلانتیک Charter of Atlantic که بدان "منشور ملل متحد" نیز گفته می‌شود، نخستین سنگ بنای سازمان ملل متحد بود. متن اصلاح شده "منشور ملل متحد" (Charter of the United Nations) در اکتبر ۱۹۷۰ توسط مجمع عمومی به تصویب رسید.

جمعی از حقوقدانان معتبر جهانی، از جمله خانم روزالین هیگنیز (عضو دیوان بین‌المللی دادگستری)، اصل تعیین سرنوشت خارجی را صرفاً در ساز و کار استعماری کلاسیک پذیرفته و قابل اعمال می‌دانند. از نظر این حقوقدانان، با پایان دوره استعمارزدایی، حقوق بین‌الملل به گروه‌های قومی اجازه جدا شدن را نمی‌دهد.

در رویکردی دیگر که آلن بوکانان نظریه پرداز آن است؛ و شاید رهیافتی در جهت رفع یا پیشگیری هرج و مرج احتمالی در آینده باشد: "حق جدایی طلبی مشروط" مطرح است. بوکانان "تجزیه طلبی" را حقی تلقی می‌کند که بازتاب بی‌عدالتی‌ها و ظلمهای سیستماتیک و برنامه‌ریزی شده علیه یک گروه قومی است. در این رویکرد، حق تعیین سرنوشت مردم یک کشور و حق تعیین سرنوشت (و تجزیه طلبی) یک قوم اقلیت، از منشأ واحدی برخوردار نیستند.

بوکانان و دیگر حقوقدانان حامی رویکرد فوق، با استخراج نتایج "موافقت‌نامه کپنهاگ" در ۱۹۹۰ (با شرکت ۳۵ کشور اروپایی و آمریکایی) و به استناد پاراگراف آخر اعلامیه "اصول حقوق بین‌الملل مربوط به روابط دوستانه و همکاری کشورها براساس منشور ملل متحد" (مصوب مجمع عمومی - ۱۹۷۰)، نظریه "حق جدایی طلبی مشروط" را تحکیم می‌بخشند. نتایج استخراجی "موافقت‌نامه کپنهاگ" بدین قرار است:

۱- "تجزیه طلبی" درون یک کشور و دولت مشروع، قابل قبول نیست.

۲- کشور و دولتی مشروع است که مردم سالار باشد.

۳- "جدایی طلبی" درون یک کشور غیر مردم سالار (نامشروع) اشکالی ندارد.

متن پاراگراف آخر اعلامیه "اصول حقوق بین‌الملل..." نیز بدین شرح است:

**هیچ یک از بندهای فوق [مبتنی بر درخواست به رسمیت شناختن حق**

**استقلال مردم و سرزمین‌های مستعمره از سوی کشورهای استعمارگر] مشوق**

**تجزیه و یا خدشه دار کردن جزئی یا کلی تمامیت ارضی و یا وحدت**

**سیاسی دول حاکم و مستقل، که نمایندگی کل مردم متعلق به سرزمین خود**

**را بدون تمایز از حیث نژاد و عقیده یا رنگ پوست به عهده دارند، نخواهد**

**گردید.**» (Cassés, 1995: 27-33)

پشتوانه این متن و نتایجی که به صورت نظریه "حق جدایی طلبی مشروط" ارائه شده است، رویه قضایی است. در سال ۱۹۲۰، برای بررسی وضعیت حقوقی "جزایر آلاند"، "کمیته بین‌المللی حقوقدانان" که توسط شورای جامعه ملل تأسیس شده بود، در پاسخ به این سؤال که آیا ساکنان سوئدی زبان جزایر آلاند می‌توانند از فنلاند جدا شده و به سوئد

ملحق شوند، جواب منفی داد. مستند کمیته این بود که فنلاند حقوق ساکنان جزایر مزبور را رعایت نموده است و مردم این جزایر نیز ابراز نارضایتی نکرده‌اند. (Ibid)

اگر سؤال شود که چرا - فی‌المثل - کردهای ترکیه، به رغم فشاری که روی آنهاست و اتحادیه اروپا نیز آن را تقبیح می‌کند، یا جریان‌های مشابه آن برای "جدایی‌طلبی" مورد حمایت جامعه بین‌المللی قرار نمی‌گیرند، شاید بتوان این جواب را داد که آلترناتیو قومی طرف دعوا نیز باید در روند مبارزه و مناسبات درونی خود، از ساز و کار دموکراتیک برخوردار باشد و التزامات ملی و بین‌المللی را گردن نهد.

### همزیستی تاریخی اقوام، اقلیت‌های مذهبی و خرده‌فرهنگ‌ها در ایران

در گذشته تاریخی ایران (که مروری بدان خواهیم داشت)، اقوام و خرده‌فرهنگ‌ها، به شیوه‌های مبتنی بر تسامح ملی - آیینی مستظهر بوده‌اند و هرگاه - پس از یورش بیگانگان و قتل و غارت مردم و شهرها - آرامشی پدیدار می‌گشت، همزیستی‌ها نیز تداوم می‌یافت. اکنون، در آستانه ورود به هزاره سوم میلادی، همزیستی‌هایی از آن دست، زمانی تحقق خواهد یافت که حقوق همه ایرانیان - از هر قوم و با هر گویش - در چارچوب حکومتی مردم‌سالار و متکی بر میثاق‌های پذیرفته شده و مصوب بین‌المللی تأمین شود.

مردم ما دهها - و در مواردی - صدها سال است که از درگیری‌های قومی دیگر سرزمین‌ها، مطالب زیادی شنیده و خوانده‌اند. برای آنکه به راه دور نرویم، مشکلات نزدیک‌ترین کشورها به ایران را فهرست می‌کنیم:

- ۱- کشمکش طولانی دهها ساله هند و پاکستان در مسأله کشمیر؛
- ۲- جنگ هند و پاکستان در ۱۹۷۰ و در نتیجه، تجزیه پاکستان شرقی و تأسیس "بنگلادش"؛
- ۳- جنگ‌های دهها ساله کردهای عراق با دولت آن کشور؛
- ۴- کشتار ارمنه توسط دولت عثمانی.

در این سو، قرن‌ها ایران با تنوع قومی و مذهبی روبه‌رو بوده و این تکرر به‌عنوان یک واقعیت انکارناپذیر اجتماعی، مورد پذیرش مجموعه مردم قرار داشته است. مردم ایران، به رغم تکرر و اختلاف نژادی و مذهبی و زبانی، هزاران سال با یکدیگر در مسالمت به سر برده‌اند و برخی منازعات قومی، که در تاریخ ایران - به خصوص در دوران اسلامی آن - رخ داده، اغلب ریشه در یکی از دو فرض زیر داشته است:

اول - هجوم اقوام غارتگر خارجی

دوم - قدرت طلبی حاکمان محلی و سوءاستفاده از زور در گسیل داشتن مردم به میادین جنگ‌های ایلی و قومی.

در غیر این دو فرض، جامعه کثرت‌گرای ایرانی، بی‌آنکه هیچ یک از اقوام و گرایش‌ها حضور "دیگران" را غیرقابل تحمل بدانند، در کنار یکدیگر به مسالمت زیسته و این تفاوت را نیز برای یک سرزمین پهناور امری "ذاتی" می‌دانستند. مادها، پارس‌ها و پارت‌های خراسان شمالی، از نخستین روزهای تاریخ ایران زمین، در این سرزمین زندگی می‌کردند و به جهت فرهنگی، به نوعی "کثرت‌گرایی" یا "پذیرش تکثر قومی" گردن نهاده بودند. برخلاف اغلب ملل، در تاریخ ملت ایران، سلسله‌هایی که قدرتی جهانی بشمار می‌رفتند، هرگز دست به قلع و قمع قومی نزدند.

### الف) ایران پیش از اسلام

امپراتوری هخامنشی، خصلتی منعطف و سازش‌پذیر داشت و برخلاف امپراتوری‌های کوچک‌تر گذشته، مانند بابل و آشور، لشکرکشی‌هایش بسا هدف انهدام و غارت اقوام و فرهنگ‌های دیگر نبود. (ثلاثی، ۱۳۷۹: ۵۲-۵۱) هخامنشیان، برخلاف امپراتوری‌های بابل و آشور و بعدها امپراتوری روم، با اقوام مغلوب به گونه‌ای دیگر رفتار می‌کردند. مقایسه‌ای اجمالی بین مکتوبات شاهان آشور و الواح هخامنشیان بی‌فایده نخواهد بود. یکی از اسلاف آشور بانیپال، پیروزی‌های خود را در عیلام چنین تصویر کرده است:

«من از شهرهای عیلام، آن اندازه ویران کردم که برای گذشتن از آنها یک ماه و بیست و پنج روز وقت لازم است. همه جا (برای) بسایر کردن زمین) نمک و خسار افساندم... و بانگ آدمیزاد و اثر پای گله‌ها و چهارپایان و نغمه شادی را از مزارع برانداختم.» (دورانت، ۱۳۷۰: ۳۱۵)

شرح آشور بانیپال در بیان جنایاتش، نشان می‌دهد که نفس کشتار و انهدام و نابودی، بار ارزشی بزرگی برای پادشاهان آشور داشته است. (همان: ۳۱۸ و ۳۲۳ و ثلاثی: ۲۰۵-۲۰۴) گیرشمن، معروف‌ترین مورخ تاریخ بین‌النهرین، می‌نویسد که معمولاً سفرهای جنگی آشوریان، تهاجماتی به شهرها برای اسیر گرفتن افراد، غارت کردن، سوزاندن و جنایاتی از این قبیل بوده است. به تصریح ویل دورانت، در فتح بابل، همه مردمی که در دسترس لشگریان آشور بودند - از زن و مرد و کوچک و بزرگ - قتل عام شدند. (گیرشمن، ۱۳۴۹: ۸۶ و دورانت: ۳۱۴)

در این سو، سیاست‌های بنیاد شده بر مدارا، که کورش درباره مردم سرزمین‌های مفتوح اعمال می‌کرد، شهرت یافته که برجسته‌ترین آن، نجات مردم بابل از دست آشوریان بوده و در تورات نیز بدان تصریح شده است. (ویلسهوفر، ۱۳۷۷: ۶۴-۶۳) یکی از صاحب‌نظران در تحلیل مدارای هخامنشیان با اقوام مغلوب می‌نویسد:

«... این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که کورش سیاست جلب قلوب اقوام دیگر را در پیش گرفته بود و اصل کثرت‌گرایی فرهنگی را در امپراتوری خود پذیرفته و آن را در سراسر جهان زیر فرمانش به اجرا گذاشته بود.» (ثلاثی: ۲۰۸)

بنا به نقل گرنفون، مورخ جهان باستان، کورش در حضور اسرا و زندانیان مغلوب خطاب‌های ایراد می‌کند که قسمتی از آن چنین است:

«شما در همان خانه‌هایی که بودید سکونت خواهید کرد؛ همان خاک را کشت خواهید کرد؛ با همان زنان خواهید بود و بسر فرزندان خود همان اقتداری را خواهید داشت که امروز دارید. فقط دیگر نه با ما و نه با هیچ کس دیگر به جنگ نخواهید پرداخت.» (بریان، ۱۳۷۷: ۹۶۰)

پیش از آنکه در دوره ساسانیان به بهانه حمایت از مذهب رسمی، تعصب و آزار مذهبی برای نخستین بار در فلات ایران مشاهده شود، در دوره نزدیک به پانصد ساله حکومت اشکانیان، اقوام گوناگون مورد احترام قرار داشتند و باورمندان به مذاهب و آیین‌های مختلف می‌توانستند بدون فشار و آزار و برخورداری از آزادی زندگی کنند. (فرای، ۱۳۷۷: ۳۲۱-۳۲۰)

در همین دوران بود که آموزش‌های مسیحیت به تدریج در قلمرو سلسله اشکانی رواج پیدا کرد. در مرزهای شمال شرقی (بلخ و افغانستان فعلی) کیش بودا پیروان فراوانی یافت و دین یهود در پایتخت اشکانیان مستقر شد و گروه‌های کلمی، با اختیارات وسیع، پا گرفتند. (دیاکونف، ۱۳۵۱: ۱۲۱) تیسفون، پایتخت اشکانیان - که بعدها مرکز حکومت ساسانیان نیز شد - یک کلانشهر جهانی بود که اقوام مختلف مقدونی، یونانی، آفریقایی (حبشی و زنگباری)، چینی و هندی در آن زندگی می‌کردند. (ثلاثی: ۲۱۸)

در دوران ساسانیان، بیشتر فشارها - تحت عنوان دین رسمی - در دوران سلطنت شاپور دوم اعمال می‌شد. به عبارت دیگر، تا سال ۳۲۳ میلادی که کنستانتین، امپراتور بزرگ روم، مسیحیت را دین رسمی اعلام نمود، آیین زرتشت - آن هم به شکل دگرگون شده آن - در ایران رسمیت نیافته بود. (فرای، ۱۳۵۱: ۲۹۱ و کریستن سن، ۱۳۵۱: ۲۹۱)

میزان آزار و فشار علیه مخالفان در ایران ساسانی، در هیچ حوزه‌ای قابل قیاس با آنچه که در یونان گذشته و در همان زمان در روم می‌گذشت نبود؛ ولی سرانجام ایرانیان همان فشارها را نیز تحمل نکرده و از آیینی استقبال کردند که پیامبرش فرموده بود: "الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالُ اللَّهِ" (خلایق - همگی - خانواده خداوندند) و "النَّاسُ سِوَاءُ كَاسِنَانِ الْمَشْطِ" (مردم مانند دانه‌های شانه با یکدیگر برابرند).

### ب) ایران دوران اسلامی

بدون تردید، این ایرانیان مسلمان بودند که پس از دو قرن سلطه امویان، که حکومت‌شان رنگ عربی گرفته بود، با در دست گرفتن رهبری فکری و عملی و مبارزه با امویان، شعارهای اسلام اولیه را احیا کرده، تبعیض‌های نژادی و قومی و - حتی - عقیدتی را کنار گذاشته و فضایی پدید آوردند که خلیفه عباسی، مأمون، مجالس مباحثه و گفت‌وگوی بین ادیان را با حضور علما و متکلمان مسیحی، کلیمی، زرتشتی، زروانی، مانوی و مسلمان (چه شیعه و چه سنی) در مرو برقرار کرد. (اشپولر، ۱۳۴۹: ۲۳۹ و ۲۴۵)

"ایران اسلامی"، جز در دوره ایلغار مغول‌ها (که اینان نیز پس از ویرانی ایران زمین و قتل عام مردم بسیاری از مناطق - به خصوص شهرهای خراسان بزرگ - سرانجام در فرهنگ ایران هضم شدند و مهار حکومت‌شان در دست فرهیختگانی همچون خواجه نصیرالدین طوسی و عظاملک جوینی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله قرار گرفت) هرگز با فجایعی از این دست مواجه نشد.

سلسله‌های ایرانی نخستین سده‌های هجری (صفاریان در سیستان، طاهریان در خراسان، سامانیان در ماوراءالنهر، دیلمیان، آل بویه و آل زیار) در شمال و مرکز و جنوب ایران) و پیشروان نهضت شعوبیه، آنها در چارچوب دولت‌های مستقل و اینان به صورت جنبش‌های مردمی، یک هدف را تعقیب می‌کردند و آن اخذ وجهه‌های مبتنی بر تساهل و مدارا و نیز نفی عربیت و امتیاز نژادی، با قرائتی منعطف از اسلام و به خصوص تشیع و حفظ فرهنگ و روح ایرانی بود.

از زمان سلسله‌های مستقل تا حمله مغول و بعد از آن، تا دوران مشروطه و پهلوی، چیزی به نام "ملیت‌ها" و "خلق‌ها" در ایران مطرح نبود و به‌ویژه اقلیت‌های دینی و مذهبی و قوم‌ها و عشایر که به زبان و گویشی غیرفارسی سخن می‌راندند، با مسالمت و پذیرش یکدیگر، در این سرزمین می‌زیستند.

### توهم بحران قومی در ایران

بنا بر نظر مستند یکی از پژوهشگران، مسأله‌ای به نام خلق‌ها و ملیت‌ها در ایران، به صورت "نظری"، نخستین بار توسط کمونیست‌ها مطرح شد و بعدها ایران‌شناسان شوروی نیز ۲۹ ملیت گوناگون در ایران کشف کردند! تنوع گویش‌های مختلف، فرهنگ‌ها یا خرده‌فرهنگ‌های قومی<sup>۱</sup>، عشایر و طوایف، بهانه‌ای برای تحلیل‌گران شد تا مدعی شوند که تنوع قومی در ایران، یک بحران است. (ثاقب‌فر، ۱۳۷۰: ۲۹)

برخی دیگر نیز گروه‌های قومی را به سه دسته احصا کردند و آنها را بدین‌گونه تقسیم‌بندی یا - به تعبیر خودشان - گروه‌بندی نمودند:

الف) گروه آریایی‌ها: شامل افغان‌ها، هزاره‌ها، بلوچ‌ها، بختیاری‌ها، فارس‌ها، اصفهانی‌ها، کرمانی‌ها، یزدی‌ها، گیلانی‌ها، مازندرانی‌ها، تالشی‌ها، کردها و لرها؛

ب) گروه غیرآریایی‌ها: ترک‌ها، قشقایی‌ها، ترکمن‌ها، مغول‌ها، ارمنی‌ها، سامی‌ها (عرب‌ها)، یهودی‌ها و آشوری‌ها؛

ج) گروه‌های مختلط. (الطائی، ۱۳۷۸: ۲۰۳)

این واقعیت قابل اثبات است که تبدیل "حضور عرفی و طبیعی اقوام ایرانی" به "مشکل خلق‌ها و ملیت‌های مظلوم مقیم ایران"، جز به اراده استعمار نبوده است. سرلشکر حسن ارفع در خاطرات خویش به قول یک دیپلمات انگلیسی استناد می‌کند که انگلیسی‌ها در میانه دو جنگ جهانی قصد داشتند تا ایران را به جمهوری‌های مختلف کردستان، مازندران، گرگان، گیلان، آذربایجان، خوزستان، بختیاری، فارس و غیره تقسیم کنند و هدف‌شان را کمک به اقلیت‌های قومی که زیر ستم فارس‌ها می‌زیسته‌اند عنوان نموده‌اند!

(همان، به نقل از: Arfa, 1964)

از آن سو، به تصریح یکی از پژوهشگران، مسأله "خلق‌های ایران" - و به خصوص "خلق آذربایجان" - نه در زمان مشروطیت و قیام ستارخان و باقرخان یا هنگام شورش شیخ محمد خیابانی مطرح شد و نه در کنگره اول "حزب کمونیست ایران" در انزلی؛ همان کنگره‌ای که سیدجعفر جوادزاده (پیشه‌وری)، سلطان‌زاده و حیدر عمواغلی، عناصر اصلی تشکیل دهنده آن بودند.

... اما مسلم است که این مسأله در کنگره دوم (کنگره ارومیه) پیشنهاد شد و این کنگره در برنامه خود - به اصطلاح - "مسأله ملی" را نیز گنجانده بود و در آن از شعار "حق ملی ایران بر استقلال کامل خود، حتی تا مجزا شدن از حکومت مرکزی" حمایت می‌شد. این زمان درست مصادف بود با قدرت گرفتن "استالین" و اعمال نظریات او، نه تنها در خود شوروی بلکه در تمام احزاب کمونیست جهان از طریق کمیترن. (همان: ۳۰، به نقل از مجله دنیا، شماره ۴)

در مطالعات ایران معاصر، به نام‌هایی برمی‌خوریم که همه "ایرانی"‌اند و به رغم آنکه نخبگان قوم خویش‌اند، هرگز داعیه غیرایرانی نداشته‌اند. ستارخان و باقرخان، شیخ محمد خیابانی، سیدحسن تقی‌زاده، احمد کسروی، اعتصام‌الملک، حسین کاظم‌زاده، دکتر نقی ارانی، خلیل ملکی، آیت‌الله شریعتمداری، آیت‌الله حاج میرزا جواد ملکی تبریزی، علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، حاج عباسقلی بازرگان، مهندس مهدی بازرگان، دکتر محمدامین ریاحی، دکترعباس زریاب خویی، مهندس ناصح ناطق، کاوه بیات، دکتر عنایت‌الله رضا، پروفسور فضل‌الله رضا و ... از آن جمله‌اند. آذریان را از آن جهت یاد کردیم که بیشترین چالش قومی در سده اخیر در خصوص اینان مطرح بوده است.

حوادثی که پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در مناطق مختلف کشور روی داد، نشانگر خودجوش نبودن بحران "خلق‌های ایران" می‌باشد اگر ادعاهای نمایندگان "پوزسیون قومی" درست بوده و مسأله "خلق‌ها" آن قدر جدی بود که ادعا شده است، وضعیت قومی در ایران نیز، در پی بحران‌های قومی اواخر دهه ۱۹۸۰ و اوایل ۱۹۹۰، تشدید می‌یافت.

### الزامات تثبیت وضعیت ایران در فرایند جهانی شدن

چنانکه اشاره شد، در صورتی که "مشروعیت" یک حکومت از اصول موضوعه بین دول باشد، لطمه زدن به تمامیت ارضی آن، غیرممکن است. علاوه بر این، شرط دیگر بقای دولت - ملت‌ها در فرایند "جهانی شدن"، تعهد آنها به میثاق‌های بین‌المللی و گردن نهادن به اصول مورد اتفاق همه ملل و دول در حوزه حقوق بشر است. بنابراین نمی‌توان بسا اتکا به اقتدار نظامی و شیوه‌های سنتی مغایر با ساز و کار دموکراتیک، که مدعی محجور بودن



جامعه و لزوم قیمومیت بر آنان است و در واقع تداوم حاکمیت پاتریمونیاال و مطلقه را می‌طلبد، یک کشور را حفظ کرد؛ به خصوص در جهانی که به قول کیت نش:

*«چشم‌اندازهای قومی، به‌گونه‌ای فزاینده، به وسیلهٔ قوانین بین‌المللی حقوق بشر قاعده‌مند شده‌اند و سازمان‌هایی که به نیابت از گروه‌های قومی عمل می‌کنند، برای دور زدن دولت - ملت‌ها، حقوق اقلیت‌ها را در مجامع بین‌المللی دنبال می‌نمایند.»*

*«چشم‌اندازهای قومی، فراموشی هستند و مقررات وضع شدهٔ آن در سطح بین‌المللی، گسترهٔ پذیرفته شده‌ای را به اجرا می‌گذارند.» (نش، ۱۳۸۰: ۱۲۰)*

بهبانها و دستاویزهای "حقوق بشر"ی چنان‌چه کارکرد نداشته باشند و مشروعیت حاکمیت - در سطح جهانی - امری پذیرفته شده باشد، نگران کننده نیستند، زیرا قدرت‌هایی که داعیهٔ برقراری "نظم بین‌المللی" در چارچوب منافع استراتژیک خود را دارند، در صورتی توفیق می‌یابند کشورهایی چون ایران را در منگنه‌های فشار به ظاهر مشروع قرار دهند که حاکمیت مردم در چنین کشورهایی به طور آشکار نقض شود. تجربهٔ تاریخی نشان داده که هر نظمی که مبتنی بر تنفر و انتقام و انکار جایگاه سایر ملل و یا در جهت تحمیل ملت‌ها با برخورد نامناسب نسبت به حیثیت و ارزش‌های مردم و براساس دروغ و یا زور بنا شود، نتیجه و عاقبتی جز شکست حیثیت در بر نخواهد داشت. (Behzadi, 1994: 238-239) این نکته از آن رو حائز اهمیت است که حفظ "تمامیت ارضی" کشورهای عضو سازمان ملل متحد و احترام به این اصل، بر همهٔ دولت‌های عضو فرض است. بنابراین قرار نیست که در عصر "جهانی شدن"، تعاملات مبتنی بر تفاهم بین دول و تعهد صادقانه به میثاق‌های بین‌المللی، کنار گذاشته شده تلقی شود.

احترام به حاکمیت و تمامیت ارضی یک کشور، برای هر گونه پیشرفت مشترک بین‌المللی، امری حیاتی است؛ ولی زمان حاکمیت مطلق استثنایی سپری شده و از این‌رو رهبران جوامع باید ضروریات و مصالح داخلی خویش را درک نموده، بین این ضروریات و مصالح با الزامات جهانی توازن و تعادل برقرار نمایند.

(Secretary-General of U.N., 1992: 5-7)

مآخذ:

- ۱- اشپولر، برتولد (۱۳۴۹)، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲- الطایبی، علی (۱۳۷۸)، *بحران هویت قومی در ایران*، تهران، شادگان.
- ۳- بریان، پی‌یر (۱۳۷۷)، *تاریخ امپراتوری هخامنشیان*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، زریاب.
- ۴- بهزادی، حمید (۱۳۵۱)، *ناسیونالیسم و تأثیر آن بر روابط بین‌الملل*، تهران، دنیای کتاب.
- ۵- نرنبری، پاتریک (۱۳۷۹)، *حقوق بین‌الملل و حقوق اقلیت‌ها*، ترجمه آزیتا شمشادی و علی‌اکبر آقایی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ۶- ثلاثی، محسن (۱۳۷۹)، *جهان ایرانی و ایران جهانی*، تهران، مرکز.
- ۷- نائب‌فر، مرتضی (دی ماه ۱۳۷۰)، "ناسیونالیسم ایرانی و مسأله ملیت‌ها در ایران"، *ماهنامه نگاه نو*، شماره ۴.
- ۸- دیاکونوف (۱۳۵۱)، *اشکانیان*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام.
- ۹- دورانت، ویل و آریل (۱۳۷۰)، *مشرق زمین گهواره تمدن*، تهران، آموزش انقلاب اسلامی.
- ۱۰- فرای، ریچارد (۱۳۷۷)، *میراث باستانی ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۱۱- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۵۱)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ابن‌سینا.
- ۱۲- کولیور، ساندارا (زمستان ۱۳۷۹)، "آزادی، حق و امنیت"، ترجمه و تلخیص علی‌اکبر آقایی، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال سوم، شماره چهارم.
- ۱۳- گیرشمن، رمان (۱۳۴۹)، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۱۴- لاتوش، سرژ (۱۳۷۹)، *غربی‌سازی جهان*، ترجمه امیررضایی، تهران، قصیده.
- ۱۵- *مجله دنیا* (ارگان تئوریک و سیاسی کمیته مرکزی حزب توده ایران)، سال اول، شماره ۴.
- ۱۶- نش، کیت (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، کویر.
- ۱۷- نصری، قدیر (پاییز ۱۳۸۰)، "در چستی جهانی شدن: تاملی نظری در سمت و سرشت آهنگ جهانی"، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال چهارم، شماره سوم.
- ۱۸- نقیب‌زاده، احمد (۱۳۶۹)، *تحولات روابط بین‌الملل (از کنگره وین تا امروز)*، تهران، قومس.
- ۱۹- ویلهوفر، یوزف (۱۳۷۷)، *ایران باستان*، ترجمه مرتضی نائب‌فر، تهران، ققنوس.

- 21- Borgatta, E. (1992), *Encycolopedia of Sociology*, N.Y, Macmillan Publishing Company, Vol 2.
- 22- Casses, A. (1995), *Self – determination of People a Legal Reallisal*, Cambridge Univercity Press.
- 23- Emeson, R. (1971), "Self – determination", *American Journal of Inter Law*, Vol 65.
- 24- Goulet, D. (1990) "Culture and Development for the Future". *The Futures of Culture*, Vol, 1: Mitting of the Working Group in the Futures of Culture (9-10 January), Paris, Future – oriented Studies Programme.
- 25- Hylland, T. (1993), *Ethnicity and Nationalism, Anthropological Perspective*, London, Pluto Press.
- 26- *International Forum on Globalization* – <http://www.ifg.org>.
- 27- Kupper, A. & J. Kupper (1999) *The Social Science Encyclopedia*, London, Routledg, 2nd, ed.
- 28- Robertson, D. (1993), *A Dictionary of Modern Politics*, Europa Publication Ltd, 2nd ed.
- 29- Salar-Behzadi, A. (1994), "The World Orders: Old and New", *Iranian Journal of International Affairs*, No. 1-2.
- 30- Secretary General of U.N. (1999), *A Gender for Peace*.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

مطالعات

ایرانشناسی

دکتر محمود زند مقدم

پرتال جامع علوم انسانی



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی