

مطالعه‌ی نظری و تاریخی اصول چهارگانه سازمان ديمقراطیک یارسان

کمیسیون انتشارات و تبلیغات

سال چاپ : ۲۰۱۶، ویرایش ۲۰۲۲

مطالعه‌ی نظری و تاریخی اصول چهارگانه سازمان ديمقراطیک یارسان

یارسان و یاری، مارکسیسم و مسئله ملی، سکولاریسم، عدم تمرکز

مؤلف: کمیسیون انتشارات و تبلیغات سازمان ديمقراطیک یارسان

کلیه این اثر برای کمیسیون تبلیغات و انتشارات سازمان ديمقراطیک یارسان محفوظ می‌باشد

فهرست مطالب

پیشگفتار

فصل یک

مقدمه

الف – یارسان و یاری

ب- زن

ج- مدارا

فصل دو

مقدمه

الف- مارکسیسم و مسئله ملی

ب- ریشه ملت

پ- ملت و چند معنی

ت- "ملت" سیاسی و "ملت" فرهنگی

ث- ایران

ج- جامعه ایران از سحرگاه تاریخ

چ- بافت مردمی ایران

ح- مادهای نیاکانی

خ- نامهای هم‌ریشه با واژه‌ی کورد

ر- میترانیسم و یارسان

ز- حکومت‌ها و امارات کوردی

ژ- تعدد گویش در کردستان

س- تعدد ادیان و مذاهب

ش- اعتراف به وجود بحران و قبول آن

فصل سه

مقدمه

الف- سکولاریسم

ب- لائیسیته

فصل چهار

مقدمه

الف- عدم تمرکز

ب خودمختاری

پ- دولت فدرال

پیشگفتار

این دفترچه شامل چکیده‌ای از گفتگوهایی است که اعضای کمیته مرکزی سازمان دموکراتیک یارسان منتخب کنگره ۲ در این ۲ سال داشته و بعداً در کنگره ۴ مورد بازبینی قرار گرفته، نگاه و نظری بر برنامه و فلسفه سیاسی سدی است. در مباحث این دفترچه نگاه سیاسی و فلسفی و چارمجویی‌های عملی سدی در هم آمیخته‌اند، اما به هیچ روی کامل نیست و نقصانی‌هایی دارد، اما سدی با علاقه و کنجکاوی تجربیات، بحث‌ها و نظریات صاحب‌نظران جامعه خود و دیگران را دنبال می‌کند. ما می‌بایست در مورد ارزش‌های چهارگانه خود، مبنی بر اساس جهان بینی و فلسفه سیاسی سدی پاسخ‌های روشن و صریحی داشته باشیم. رفتار سیاسی ما باید در همخوانی با اصول دیدگاهی و نظری ما باشد تا اینکه راهکارهای متناقض در عمل سیاسی ما تضعیف و نابود گردد و "سدی" با یک درک و تبیین مشخص از ارزش‌های زیر در کانون خانواده سیاسی کردستان ایران جایگاه مستحق خود با "عمل" و "کلمه" صریح تثبیت کند.

سدی دارای چهار ارزش است که بر پایه آنها برنامه‌ی سیاسی خود را تنظیم کرده است. بعضی از این ارزش‌ها ریشه در فلسفه یاری دارند و بقیه آنها را می‌توان از سرمایه‌های فکری و اندیشه‌ی غربی‌ها دانست.

یارسان: در دفتر یاری (دیوانه گوره، سرانجام و دفاتر پردیور)، یاری و یارسان دو واژه هستند که بیشتر آمده‌اند و هر دوی آنها دین و مردم را تعریف می‌کنند.

مسئله ملی: "سدی" جامعه یارسان را که دارای آگاهی نهمه‌ومی "ملی" و نهمه‌وایمتی هستند، کورد می‌داند. خود آگاهی و هوشیاری ملی و احساس تعلق به ایران سیاسی بعد از حکومت ماد را می‌توان به دلایل روابط اجتماعی و اقتصادی دیرینه و مشترکات هویتی و ویژگی‌های فرهنگی و زبانی با دیگر ساکنین سرزمین ایران دانست. "سدی" گردان یارسان را دارای هویت مردمی یا نهمه‌ومی "ملی" - تباری "کورد" و متعلق به جامعه‌ی ایران می‌داند (البته در صورت تحقق حقوق سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی جامعه یارسان و بر اساس اعلامیه مربوط به حقوق اشخاص متعلق به اقلیت‌های ملی یا قومی، دینی و زبانی مصوب مجمع عمومی در قطعنامه ۴۷/۱۳۵ مورخه ۱۸ دسامبر ۱۹۹۲)

سکولاریزم یا لائیسیت: سازمان دموکراتیک یارسان باوری عمیق به جدایی دین از دولت دارد. دین می‌تواند مثل همیشه با حضور خود در جامعه بخشی از جامعه مدنی باشد. رُکن اصلی لائیسیت جدایی دین از دولت است. در حالی‌که سکولاریسم- که حاصل رفم در بنیان‌های قدرت کلیسا است- تلاشی برای دنیوی کردن مسیحیت بود. لائیسیت به مثابه یک راه کار سیاسی خیلی روشن و صریح مناسبات دولت را از لحاظ اصولی با دین و روحانیت تعیین می‌کند. در

حالی که سکولاریزم ناظر بر تحول تدریجی در تمام عرصه‌ها، بالاخص کاهش و پایان دادن به نقش دین در همه‌ی عرصه‌ها منجمله سیاست و دولت است.

عدم تمرکز: عدم تمرکز یعنی از مرکزیت در آوردن، توزیع و تقسیم، ایجاد تعادل و توازن، و از نظر اداری – تشکیلاتی، عدم تمرکز نظام و شیوه‌ای عکس نظام تمرکز است. در این نظام امور عمومی (ملی و محلی) را سازمان‌های مرکزی و امور محلی را سازمان‌های محلی که در مراکز جمعیتی و سطوح مختلف تقسیمات کشوری استقرار دارند، اداره می‌کنند. در این نظام، قدرت مرکزی قسمتی از اختیارات خود را به صراحت قانون اساسی، یا قوانین عادی به مقامات و سازمان‌های واجد شرایط محلی واگذار می‌کند.

ریشه ابهام تمرکز و عدم تمرکز در این است که این دو هر شکلی که باشند در یک مورد وجه تشابه دارند؛ یعنی هر دو مظهر شکل و ترکیب قدرت در تصمیم‌گیری هستند. به عبارت دیگر منظور از تمرکز سیاسی، اداری و سازمانی این است که قدرت تصمیم‌گیری در بالاترین سطح نظام سیاسی، اداری و یا سازمانی در دست افراد معدودی قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، وقتی قدرت تصمیم‌گیری در سطوح مختلف نظام سیاسی، اداری و یا سازمانی توزیع شده باشد عدم تمرکز ایجاد خواهد شد. "سدی" با هرگونه تقسیمات اداری و سیاسی مبنی بر زبان، نژاد و دین مخالف است و باور دارد که اینگونه عدم تمرکز منجر به پاکشویی انتیکی می‌شود. سدی باور به عدم تمرکز بر اساس منطقه و جغرافیا است، که مردمان و ساکنین هر شهر امور خود را در تمام زمینه‌ها مدیریت کنند.

فصل یک

مقدمه:

در نظام فکری و جهانبینی یاری موارد زیادی مرتبط با مسائل مختلف هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وجود دارد، اما ما (سدی) ضرور دانسته که بیشتر بر این سه موضوع، در این برهه زمانی، تمرکز داشته باشیم.

یاری و یارسان، اولی نام دین است و دومی مردم و جامعه یا پیروان دین یاری، که در طول تاریخ به وسیله‌ی تاریخ سازان متعصب و مکتبی تحریف شده است. تعصب و تاریک اندیشی جزمی برای جعل و مسخ چهره‌ی واقعی یاری و یارسان خود آگاه و هدفمند باورهای دینی و ارزشی این جامعه را نوعی "غلو" از شیعه علی ترجمه و تعریف کرده‌اند. نام‌هایی چون نصیری، علی الهی، اهل حق و غیره برای تشخیص و اعلام آنها مورد استفاده قرار گرفته است.

الف :

یارسان و یاری

نویسندگان و محققین مسلمان که دارای ملاحظات مکتبی و مطلق‌گرا هستند و تعلق دینی در درک و فهم جامعه شناختی آنها حضور پر رنگ و جانبدارانه دارد در ساختن و ابداع نام‌های فوق الذکر و دیگر معانی و تعبیر انحراف کننده برای جامعه یارسان در محاورات و نوشته‌های خود نقش اولی و اساسی داشته‌اند. دلیل اول ناشی از همان تعلق و باور مکتبی

است و دلیل دوم عدم آشنائی به نوشته نامه‌های دینی یاری است که به زبان گورانی نوشته شده است. دستگاه آکادمیکی وابسته به رژیم اسلامی بدون توجه به روش‌ها و متدهای پژوهشی و تحقیقاتی که مستلزم استفاده از منابع و مآخذ دست اول است، با ذهنیت اسلامی و بر اساس معیاری آن (کافر - مسلمان) به کاوش در مورد یاری و یارسان پرداخته است که نتیجه‌ی آن تولید زندیق و ملحد و کافر برای افراد این جامعه به دنبال دارد. با در هم آمیزی این نظریه با قوانین قدسی و شرعی دست تجاوز، ظلم، قتل، تبعیض و تحقیر نیروهای فعال اسلام سیاسی و در راس آن رژیم اسلامی را علیه جامعه یارسان آزاد می‌کند. قلم و قمه، جنایت اسلام سیاسی تجویزی قانونی و شرعی خود را از قانون اساسی گرفته است. دستگاه تبلیغاتی و امنیتی رژیم تصویری مکروه و ناپسند از جامعه یارسان به مردم مسلمان ایران معرفی کرده است و این اقدام فرصت و امکان زیادی به نیروهای خودسر و بدون پاسخگو می‌دهد، که با پشتیبانی و رجوع به قانون اساسی و نظریه‌های فقه شیعه و سنی عرصه زندگی اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی را بر یارسانی‌ها تنگ کنند. طرفداران و پیروان دین غالب با توجه به جایگاه حقوقی و حقیقی برتر خود رفتار و منش خشن خود علیه افراد جامعه یارسان با پشتیبانی قانون بدون هیچ‌گونه موانع اعمال می‌کنند. درحالی‌که جامعه یارسان در مقایسه با دیگر اجتماعات، نعل‌های فکری، جوامع دینی و مذهبی که تشکیل دهنده موزائیک فکری، دینی و مذهبی ایران هستند، بعد از اسلام دومین و بزرگترین جامعه غیر ابراهیمی است.

یارسان اسمی است مرکب از دو جزء "یار" و "سان". با توجه به گفته‌های دفتر "دیوان گوره" "یار" مترادف "دوست، معشوق، دوست، رفیق، محبوب و آشنا" است و "سان" ظرف یا بستری اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و دینی برای گروهی، جمعی یا انبوهی انسان، یا محدوده جغرافیای و مکان و ماوا است. همان‌طور که "خاسان" (خوبان در لهجه گورانی) یعنی جم "خاس‌ها"، "جم راسان" یعنی جم (راست روان) و یا "کوردسان" به معنی محل زیست "کوردها"، "یارسان" در کلام‌های دفتری اشاراتی دارد که در برهم گیرنده معانی "سرزمین" و "جامعه" است. مترادف‌های دیگری که در دفاتر یاری برای نام یارسان مورد استفاده قرار گرفته است "گوران" (گبر، گهور و گاور که در ترمینولوژی فقه اسلامی به معنی کافر است، یا بزرگان، معنی "اجتماع بزرگان" از "دیوان گوره" متبادر می‌گردد) و "طایفه سان" می‌باشند. در چند مورد نیز نامی از "کاک یان" برده شده است، اما به غیر از این "کاکه" در مورد "پیر بنیامین" به کار گرفته شده است و خیلی دیگر از بزرگان یاری منجمله بابایادگار و شاه ابراهیم یکدیگر را "کاکه" خطاب نموده‌اند. ناگفته نماند که "کاکه" در بعضی از گویش‌های زبان کوردی به معنی "برادر بزرگتر" است. سعی می‌شود اول دو نمونه برای اثبات این گفته آورده شود و بعد به کلام‌های بزرگان یاری در مورد "طایفه سان"، "گوران" و "یارسان" پرداخت.

پیر طومار می‌گوید:

کاکه و کاکیان بزم خاوندکار

عبد و کاکه‌یان نامیما طومار

برگردان:

کاکه و کاکیان به رسم و بزم راه خاوندکاری، نام من طومار است و خدمتگزار کاکایان هستم.

عابدین می‌گوید:

له بو کاکه‌می کریکار

بیکن مدحی کردگار

...

دیاره دینی یارت پاک و بی لافه

له ناو کاکه‌میان هفت قله قافه

...

دین کاکه‌می پاک و بی کینه و دغل

نرگز به عابدین می‌گوید:

میکه وه بیان و کاکه‌میان سفره

...

قولی شیطان‌ت بکر ویرانه

کاکه‌می سنکی سقری نیرانه

در کلام‌های دوره عابدین به کرات از کاکه‌ای به عنوان مترادفی برای مردم یارسان به کار گرفته شده است.

بنیامین می‌گوید:

کاکای کاکانم

دام و شرط دست کاکای کاکانم

من کاکای کاکه‌ها (جم کاکه) و عهده‌دار شرط و شروط (قوانین یاری) هستم.

تیمور می‌گوید:

قوم کاکه‌ای دلشاد مبو

خاطرشان ژه غم کل آزاد مبو

عابدین می‌گوید:

بو طایفه سان صولت دکا

یاری پی جم غیلت دکا

برگردان:

برای طایفه سان اعلام زبردستی و قدرت می‌کند. یاری برای شرکت در جم خود را به کشت می‌دهد.

داود می‌گوید:

عابدین اوه تو کردوته به گوران

اذیتی یارت دابو به آیتی قرآن

برگردان:

عابدین آن چیزهای که تو به گوران روا داشته‌اید و "یار" را با رجوع به آیات قرآن آزار و اذیت کرده‌اید.

احمد می‌گوید:

عابدینه بله تو لم گلی گوران

یا

تو او کردی له کردا ایسا بوی به گوران

برگردان:

عابدین، تو از نزد گوران برو،

تو آن کوردی از کوردان هستی که الآن به گوران پیوسته‌اید.

عابدین می‌گوید:

به من ایژن تو گورانی

کوردی و بو ام رمه شوانی

ریگای گوران بگره له بر

تاسر کوی حتی کوثر

چونکه گوران ری روژنه

ام ری بو گشت پیاو و ژنه

این کلام‌های دفتری جای شک و تردیدی باقی نمی‌گذارند که "گوران" و "طایفه سان" به طور مکرر به جای نام

"یارسان" مورد استفاده قرار گرفته است.

سلطان، ذات یکدانه یا خاوندکار در رابطه با یاری می‌گوید:

هانشا نکران وی دامو دستگاه

چی پردیور یاری مو و پا

برگردان:

از این نظام و دستگاه فکری و ارزشی دست به انکار زنند. در پردیور نظام یاری اعلام موجودیت و حضور می‌کند.

شاه خوشین، دومین خاوندکار بعد از بهلول مادی؟ می‌گوید:

یارسان و را

رای حق راسین، برانان و را

پاکی و راستی و نیستی و ردا

قدم و قدم تا و منزلگاه

برگردان:

یارسانیان (مردم یارسان) به راه افتید. راه حق راست است، به راه افتید. پاکی، راستی و نیستی و ردا. قدم به قدم تا اینکه به مقصد و منزلگاه برسید.

عابدین نیز می‌گوید:

یار و یارسان هر توی سهاک

بو ایمه تان و پوی سهاک

یار و یارسان تو هستی سهاک. تو برای ما تار و پودی.

نعمت می‌گوید:

چاکوی دالاهوت تو کردی طله

یارستان نه جم بون قائله

برگردان:

در کوه دالاهو تو ظهور کردی. یارسان به جم اعتقاد کنند .

صالح می‌گوید:

بکایشان پی گوشو مزگفتان

بدر و دستشان مورو تسبیحان

ماره‌شان نتوی جم یارستان

برگردان:

آنها را به گوشه مسجدها بفرست، و مهر و تسبیح به دست آنها بدهید. آنها را به درون جم یارسان نیاور.

احمد می‌گوید:

هنت گروهی چنیمان دورن

صبح و شامشان تسبیح و مورن

چنی یارسان دایم له زورن

برگردان:

گروهی هستند که از ما خیلی دور هستند (از جنبه باوری). صبح و شام مشغول اجرای نماز می‌باشند. آنها همیشه با یارسان در ستیزند.

داود می‌گوید:

داودنای عبد و یارستان

رهبر و گردین، چرخچی جهان

برگردان:

من داود، عبد یارسان هستم. رهبری همگی و اداره امور جهان به عهده‌ی من است.

باویسی می‌گوید:

عبد و یارسان نامیم باویسی

برگردان:

نام من باویسی، و عبد (خدمتگزار) یارسان هستم.

خلیفه جبار می‌گوید:

خلیفه بودم پری یارستان

از بشم مدو و جم راستان

برگردان:

من به عنوان خلیفه یارسان وظیفه تقسیم نذرها را در میان درست راهان در جم داشتم.

عابدین می‌گوید:

چنی یارستان مویچه جنابی

بو خشتی بتوین هر خوت بنا بی

برگردان:

شما برای یارسان آستان هستید، و بنای خشت بنیان آن بودید.

پیر بنیامین می‌گوید:

سیول مورشان مور چوین مورانا

پادشاه فرماوان پی یارسانا

برگردان:

سییل های آنها دست نخورده است. پادشاه (سلطان) این فرمان را برای یارسان اعلام کرده است.

داود می گوید:

خواجام فرماوان پی یارستانا

اینه بیاو بس ها چه سیروانا

بگردان:

خواجای من (سلطان) به یارسان فرمان داده است که این شرط و پیمان (بیاو بس) کنار رود سیروان می باشد.

بیر موسی می گوید:

خواجا ویش بخشا و یارسانا

بنواردی وی ور کوه و کشانا

برگردان:

خواجا خود این را به یارسان بخشیده است. کوه را نگاه کنید.

سلطان می گوید:

مو اول ازی نرای دوستانم

بکری خدمت رای یارستانم

برگردان:

باید خودم اول در راه دوستانم و یارسانم انجام خدمت و وظیفه کنم .

بنیامین می گوید:

پردیور کاوه پی یارسانا

خوام سلطانا چی هورامانا

برگردان:

پردیور برای یارسان به سان کعبه است و سلطان خدای من است که در هورامان سکنی گزیده است.

حمزه (از یاران بابا ناوس) می گوید:

تا که یارانت نوان سرگردان

نه دست حاضر بو پی گرد یارسان

برای اینکه یاران شما سرگردان نگردند (از نظر فکری و اصول یاری) هر لحظه باید این مواد در دسترس جماعه یارسان باشد.

بابا ناوس می گوید:

نه جمو گوران تکبیر رواهی

در این گفته ها که از بابا ناوس حمزه، سلطان و شاه خوشین و عابدین و دیگران آمده است، به آسانی می توان تشخیص داد که یارسان به پیروان دین یاری گفته می شود و یاری نام دین آنها می باشد و یاری و یارسان در هم تنیده اند و با بیرون کشیدن تار "یار" پود "یارسان" از هم می گسلد. نا گفته نماند که در دفتر دیوان گوره¹ پیر موسی می گوید:

و جار ایوتی بانگ دو و جهانی

تا نظم یاری بوینان چی یارسانی

ایوت حشار به جهانیان بانگ بر آور، تا اینکه نظم یاری را در یارسان ببینند.

سلطان می گوید:

قدم وزمی پاپروه سازانی

وازمی پی آدست سیروان حوضانی

چا پشتو کلی گوران گازانی

برگردان:

به طرف پل سازان قدم بر آوریم، که بتوانیم آن طرف سیروان برویم. در پشت کل گوران برویم.

بیزار چاکسه بی جوز و سرا¹

سلطان مرمو: دیوان گورهم، نام دفترا

از این دو گفته می‌توان برداشت نمود، که یارسان و گوران به مثابه سرزمین بیشتر مورد نظر هستند تا اینکه جامعه یارسان یا گوران، چونکه در گفته‌های بعدی در دفتر، نام شهرها و مناطقی چون شیخان، برزنجه، پاه و نوسود و غیره می‌آید که از مردمان این مناطق دعوت می‌شود تا در جم یاری در پردیور جم شوند و اعلام پایبندی به اصول بیا و بس پردیوری (عهد و پیمان) نمایند و آنها را رعایت کنند.

مبنی بر کلام‌های دفتری "یاری" نام دین یارها و یا مردم یارسان است. "یارسان" بنا به کلام‌های دفتری در مقاطع مختلف زمانی بعضی وقت به معنی بستر و ظرف اجتماعی و فرهنگی یارها به کار گرفته شده است و بعضی وقت دیگر به معنی سرزمین، مکان و محل یارها به کار رفته است. منظور از یارسان ظرف و قالبی اجتماعی - انسانی است با تاریخ فرهنگی - هویتی منحصر به خود. با وجود آنکه فرهنگ شامل تمام ارزش‌های هویتی - اجتماعی واحدها و چینه‌های انسانی می‌باشد، فرهنگ خاص یارسانیان و ارزش‌ها و خصیصه‌های مربوط به آن، با ریشه در و حول دین رایج میان آنها، یعنی یاری، شکل و قوام گرفته و تقریباً تمام منش‌ها، کردارها و معنویات اخلاقی و رفتاری آنها را تحت شعاع قرار داده است.

تمام جنبش‌های اجتماعی یا مبارزات اجتماعی یا سیاسی نجد ایران در قرن‌های دوم، سوم (بالویل، بابا سرهنگ و بابا خوشین) و هشتم و نهم (بابا جلیل، باباناوز و سلطان) شکل دینی داشته و در نقابی از عرفان و دین و مذهب تجلی کرده است و جز این نمی‌توانست باشد. این امر به آسانی از مجموعه مناسبات اجتماعی و دیگر محدودیت‌های تاریخی باید قابل درک باشد، اما یکی، رهبران این مبارزات را مبارزان اجتماعی یا فیلسوف و دیگری آنها را مجاهدان دینی می‌داند. یاری یک دستگاه نظری - فکری و یک ساختار سازمانی خاص دارد. تلاش بالویل و دیگران بعد از او در چارچوب نظام فکری و ساختار سازمانی یاری تلاشی برای احیای قدرت سیاسی، تمدن و گذشته از دست رفته کردها/گورانها بوده است.

بابا سرهنگ می‌گوید:

سرهنگ دودان

از که ناممن سرهنگ دودان

چنی ایرمانان مگیلم هردان

مکوشم پری آیین کوردان

نام من سرهنگ دودان است که با دیگر یاران (شکارچیان قدرت) سراسر سراسر سرزمین‌های سرزمین‌های سخت را می‌گردم تا اینکه دوباره آیین (نظام سیاسی و اجتماعی) گردان را زنده نمایم.

وقتی سلطان از خانه‌ی پدری بیرون رانده می‌شود، روحانف، کشکول، قلم و آتسا با هم در تربیت و پرورش او برای پادشاهی (خاوندکار) همکاری می‌کنند. در برهه‌ای از تاریخ "فره" جای خود را به "ذات" می‌دهد، که همان دانائی و توانائی در راهبری و مدیریت جامعه است.

زمانی که روح‌تاف از کشکول، آتسا و قلم در شاهو جویای نام و نشان می‌شود، آتسا در جواب می‌گوید که :

روح‌تاف ویله نیم

هر سه پی شاباز شاهین ویله‌نیم

جویای پیس و پست کوچ خیل‌نیم

هر له قویتای قویت ای هسیله‌نیم

راگیر ای پیل رای او پیل‌نیم

جویار داغمای متای زیله‌نیم

هایم نه جویار

پی اوستای متاع هایمه نه جویار

تاجران منن ویل نه گه شاری

دکان خالین جه دانه یاری

هیچ کس نممن و رای هوشیاری

عالم هان نه خاو و غفلت تاری

بیداران عشق نین و بیداری

پی عین یکتا هانیم جه زاری

ویلیم نه راگه خانه خماری

کلام فوق وضعیت اجتماعی این دوره را با تمثیل و تشبیهاتی ماهرانه و ذوق هنرمندانه و توانایی سخنوری تحلیل می‌کند، و در نهایت نتیجه‌گیری می‌کنند که باید "عین یکتا" (خاونکار، پادشاه، شهریار) را صاحب دارالاداره کرد، هرچند کشف او طاقت فرسا، و خالی از رنج نیست.

شکی در این نیست که مفهوم "خردمند - شهریار" (پیر و پادشاه) بعد از سفر طولانی و هزار ساله‌ی خود از سرزمین زاگرس به دولت - شهرهای یونان باستان مخصوصاً آتن پایان می‌پذیرد و دوباره به زادگاه خود، زاگرس، باز می‌گردد و به صورت عملی روح‌تاف دانا، کشکوک عادل، آتسا خویشتن‌دار و قلم دلاور در پی کشف پادشاه، شاباز (شهریار) و تربیت او برای اداره‌ی آرمان‌شهر هستند، اما این بار خردمند - شهریار جامه عوض کرده و تبدیل به خاونکار - شهریار شده است. این فلسفه و نظام فکری را می‌توان در کتیبه‌ی بیستون که به امر داریوش حک گردیده جستجو کرد، که

شهریار را نماینده‌ی قدرت سیاسی، پاسدار عدالت، پاسدار خیر، حقیقت، هستی و روشنایی معرفی می‌کند، و این را می‌توان اولین سنگ بنای اندیشه‌ی شهریار - خدا سالار در تاریخ نامید.

واقعۀ مرنو

سلطان، خاونکار، به دلیل دگراندیشی مورد آزار و اذیت قدرت سیاسی و مذهبی حاکم قرار گرفت و مجبور شد با دیگر یارانش خاک نیاکانش، برزنجۀ را ترک کند. اما نیروی ظلم، جهل و تاریکی نه فقط با ترک او راضی نبود، بلکه او و یارانش را مورد تعقیب قرار دادند و آنها را در "مرنو" به محاصره در آوردند و کارزار جنگ علیه آنها به راه انداختند، چونکه نابودی آنها هدف این نیروی شر بود. سپاه شر به سرکردگی شیخ قادر به غیر از نابودی و قتل سلطان و یاران او به چیزی یا نتیجۀ دیگری راضی نبود.

شیخ قادر می‌گوید:

.....

چنی چوار درویش صفاشان بوریم

ایسحاق و شمشیر کرمیش صد نیم

سلطان و یارانش با شعار اجتماعی و اخلاقی پاکی، راستی، نیستی و ردا و با باور به نظام پیر و پادشاهی و اندیشه انسان خاونکاری تلاش در پی ایجاد نظامی اجتماعی سالم، عادل و صلح‌طلب می‌کردند. آنها در این نبرد پیروز شدند و همان‌طور که از پیش برنامه‌ریزی شده بود دیوان یا همان نظام سیاسی و اجتماعی خود را بر اساس جهان‌بینی منحصر به خود در پردیور بنا نهادند و اصول آن را زیر عنوان "بیا و بس پردیوری" تدوین نمودند. خاونکار - شهریار سهاک برای نهادینه اصول سازمانی و ساختاری نظام و دیوان خود در پردیور حوزه وظایف و مسئولیت‌های نزدیکان خود را تقسیم و تشریح می‌کند.

سولتان می‌گوید:

میردان بی راهی

میردان نواچدی قصه بی راهی

بر نلان نه شرط پیرو پادشاهی

موزیتان نه دام تاریک سیاهی

بنیامین پیرن نیشتن او جایی

عطو مگیرو ار بو خطاهی

داود رهبرن ازل بیایی

پیرموسی وزیر و از شیلی

مصطفی قابض اذنش دریایی

قینش چه ویم نینش راهی

هر چوار نه جمدا تیکل کریایی

شرط و نامچه شان اذل زیایی

چه جم ورین ورین وعده دریایی

تا چه پردیور بگیران جایی

نه ژیر ساج نار بششان دریایی

میردان نواچدی بی راهی

سلطان در اینجا به تفکیک قوا، سمت و یا پست سیاسی در نظام پیرو پادشاهی می‌پردازد و رعایت نکردن آن را "موزیتان نه دام تاریک سیاهی" به دنبال دارد.

جامعه یارسان در طول تاریخ هزار ساله‌ی خود، از دوران بالویل (بهلول/سده دوم هجری) تا کنون، در تناسب با موقعیت خود و با توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی غالب با تیزبینی، هوشیاری و دوربینی گزینه‌های ابزار مبارزاتی خود را انتخاب کرده است و هستی گرایی یا خود گوهرگری یارسان به عنوان معنا و هدف زندگی آزاد هسته این نگرش مبارزاتی را تشکیل داده است. آنچه در مرنو اتفاق افتاد چیزی بیش از تلاش‌های مکرر برای احیاء و یا بازسازی مناسبات اجتماعی و نظام سیاسی ماقبل اسلامی در سرزمین گورانها، زاگرس نبوده است.

ب- زن

حقوق زن و موقعیت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی او بخشی مهم از پروژه مبارزه سیاسی تمام جریانات دموکراتیک و مترقی بوده است. حقوق زن اشاره به نقش و موقعیت زن در تمام عرصه‌های زندگی جامعه است. اعلامیه جهانی بشر رایج ترین و عام ترین تعریف از حقوق زن به عنوان انسان است. بنا بر نظریه‌ی حقوق بشر این حقوق انسانی از زمان پا به دنیا نهادن برای تمام بشر اصولاً و ذاتاً رسمیت دارد. زن در طول تاریخ به دلایل فرهنگی، اخلاقی و دینی مورد تبعیض، اجحافات و نابرابری‌های سنگین و انسان ستیز قرار گرفته است. هنوز مبارزه برابر برای به دست آوردن

حقوق ابتدائی، چون داشتن حق دستمزد برابر، حق خود تصمیم‌گیری بودن، آزادی پوشش و بدن، حق مالکیت، حق آموزش و ازدواج و سرپرستی فرزندان در نقاط مختلف دنیا ادامه دارد.

جامعه یارسان بر خلاف جوامع ابراهیمی رویکردی ارزشی انسانی به حقوق زن داشته است. زنانی چون مامه جلاله، فاطمه لُره، خاتون بشیره، دادا ساری و خاتون رزبار در مقاطع زمانی مختلف همگام دیگر چهره‌های جامعه یارسان در میدان عمل به ترویج و تبلیغ باورها و اندیشه‌های انسان محوری یاری پرداخته‌اند. محصول و نتیجه مبارزه آنها منجر به نهادینه کردن حقوق زنان و اعلام آن در دفتر "دیوان گوره" شده است.

سلطان می‌گوید:

کناچه و کوری

توفیرشان نین کناچه کوری

برگردان:

در بین فرزندان دختر و پسر فرقی (حقوقی) وجود ندارد.

سلطان در جای دیگری می‌گوید:

نمو دو هاوسر کرو نکایی

برگردان :

یار نباید دو زن به عقد خود در آورد.

ج- مدارا یا رواداری Toleration

در جوامع متنوع و متکثر دینی و اثنیکی "مدارا" بودن یا "رواداری" یکی از ارزش‌های اصولی و اساسی نظام‌های سیاسی و اجتماعی مدرن و مترقی است. "رواداری" برپایه اصولی چون: تحمل کردن، باز بودن (داشتن نگاه غیر دگماتیک) و عدم قضاوت و پیش‌داوری عجولانه بنیاد نهاده شده است. واژه "مدارا یا رواداری" "Toleration" "ریشه در اصطلاح لاتینی "Tolerantia" دارد که به معنی "تحمل کردن" یا "تاب چیزی آوردن" است.

تاریخ "رواداری" باید بدون مجزاء و تفکیک و در ارتباط و پیوستگی با تاریخ "رواداری دینی" مورد بحث و مطالعه قرار داد. در جریان جنگ‌های خانمان‌سوز و ویرانگر مذهبی که تمدن غرب- مسیحیت (وارث تمدن یونان باستان و روم قدیم) به لبه‌ی پرتگاه نابودی برده بود، "رواداری" اهمیت، نقش و جایگاه عظیمی از زمان "اصلاح دینی" تا پیمان صلح Westfalen و استقالی در سال ۱۶۴۸ در ایجاد و استقرار نظام‌های دینی و سیاسی در اروپا به دست آورد. برای پایان دادن به درگیری‌ها و نزاع‌های دینی اروپاییان به توافق رسیدند که "مذهب امیر یا سلطان، مذهب رعایا است"

"eius religio، Cuius regio". امیران به مرور زمان آزادی نسبی ممارست مذهب برای رعایای خود که پیرو مذاهب دیگر بودند رعایت می‌کردند. با توجه به این روند و تکامل تاریخی "رواداری"، "آزادی دین و عقیده" و حقوق بشر در هم تنیده شد John Locks. با نوشتن کتاب A letter Concerning Toleration مقاله‌ای در باره‌ی بردباری یا رواداری در سال ۱۶۸۹ و Voltaire با نوشتن Traite sur la tolerance رساله‌ای در مورد رواداری یا بردباری در سال ۱۷۶۳) بستر و زمینه‌ی مبانی تئوری "رواداری" در مقابل فناتیسیم مذهبی را به وجود آوردند.

حدود ۷۰۰ سال پیش اندیشمندان یارسانی با فهم و تبیینی جامعه‌شناختی آن زمانی، رواداری را یکی از ارزش‌های با اهمیت فرهنگی و سیاسی برای همزیستی و تعامل و آزاد منشی در جامعه می‌دانستند. پژوهاک روحیه مدارا و عدم تعصب دینی در کلام‌های دفتر "دیوان گوره" سال‌هاست که با بزم تنبور در زاگرس می‌پیچد. "دیوان گوره" سندی ارزشمند برای شناخت روحیات فرهنگی، اخلاقی و دینی مردم یارسان است.

پیرالی می‌گوید:

یاری و مروتا و مهربانی

و صیقه‌و قروان و گیانای گیانی

برگردان:

یاری با مروت و مهربانی و تواضع و فروتنی معنی دارد.

پیر ظاهر اصفهانی می‌گوید:

یوانان کلام و نامینه‌وه

صحبت یاری و کامینه‌وه

برگردان:

کلام را گرامی بخوانید، چونکه صحبت یاری کامجویی است.

پیر حیات می‌گوید:

یاری نکران و جنگ و هرا

وینه سامری خلق کرن گمراه

برگردان:

یاری را با جنگ و ستیز و بشیوه‌ی رفتار فریبکارانه‌ی سامری (تشبیه داستان گوساله طلایی سامری) انجام نمی‌شود.

پیر رستم می‌گوید:

یاری و کلام جای گفتگو

برگردان:

یاری با توجه به کلام‌ها جای/مورد گفتگو است.

سلطان می‌گوید:

عابدین گفتگو، عابدین گفتگو

عابدین شیرینه بی بغض گفتگو

برگردان:

عابدین گفتگو بدون بغض و کینه شیرین است.

بر اساس آموزه‌های کلامی، سدی باور عمیقی به پلورالیسم فرهنگی، سیاسی، دینی و انتیکی دارد و رواداری را ارزشی می‌داند که با عمل و باور به آن می‌توان از این تنوع غنی پاسداری و حفاظت کرد. جامعه یارسان سیاست ذوب و آسیمیلاسیون را در تمام ابعاد خود تجربه کرده است، لذا با تمام توانا علیه آن مبارزه می‌کند و برای تثبیت و نهادینه کردن "رواداری" در جامعه و نهادهای مدیریتی آن می‌کوشد.

فصل دو

مقدمه

ایمه حقیقت ملتی یار بوبینه له جم.....تو ملتی عمر و عثمان مذهبی چواری

(شریفه خطاب به عابدین)

تا قبل از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، خیلی‌ها اعلام کردند که ناسیونالیسم مرحله گذشت از روند تکاملی جامعه بالاخص در اروپا و به طور عام در جهان است. کمونیست‌ها در شرق و لیبرال‌ها در غرب بر سر این ادعا متفق القول بودند. کمونیست‌ها ناسیونالیسم را پدیده‌ای بورژوازی- سرمایه‌داری، و یک تاخیر تاریخی، تفسیر می‌کردند، که در جامعه‌ی سوسیالیستی پایان می‌پذیرد. در آن سو، دیدگاه و چشم انداز جامعه شناسانه‌ی لیبرالی بر این بود که ناسیونالیسم ربط به دوران پیش سرمایه‌داری دارد، و روابط نوین بین الملل، ادغام جهانی، افزایش سطح روابط و تماس و تعامل‌های فرهنگی مقوله ناسیونالیسم را به دکتربینی کهنه و فرسوده تبدیل کرده است. این دو تفسیر و فهم از ناسیونالیسم اشتباه از آب در آمد. ناسیونالیسم در اروپا و جهان بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی تبدیل به داغ‌ترین موضوع سیاسی شد.

با پایان استعمار، که هدف آن "رهائی ملی" بود، ملت‌های زیادی سر بر آوردند. امروز در جغرافیای سیاسی این دولت‌ملت‌ها گروه‌های فرهنگی خود را به عنوان ملت تعریف و تفسیر می‌کنند و خواهان استقلال سیاسی هستند.

الف- مارکسیسم و مسئله ملی

سعی می‌شود به طور اختصار و فشرده نظریه مارکس و انگلس و احکام پایه‌گذاران مارکسیسم، لنین و استالین مورد بازخوانی و بازنگری قرار گیرد. بدون شک نمی‌توان در این رساله تمام تئوری‌های آنها را مورد مطالعه قرار داد، اما سعی می‌شود بخش‌های مهم اساسی در مورد مسئله ملی، که مورد نظر ما هست، را بررسی کرد.

سوسیالیست‌های قرن ۱۹ با نگاه عدالت‌طلبی اجتماعی و احساسات اومانیستی و برابری و هم‌ارزش‌خواه، موضوع استقلال و رهائی سیاسی ملی (به قول آنها خلق‌ها) مردمان زیر سلطه در امپراطوری‌های اروپایی به عنوان اصل و ارزشی مهم و بنیادین سرلوحه‌ی مبارزات سوسیالیستی قرار دادند و پشتیبانی و حمایت از آن در برنامه و نوشته‌ها و گفتارهای آنها متبلور است. گفته مارکس جوان در سال ۱۸۴۷ گویاترین بیان در این مورد است که: "خلق‌ی که بر خلق دیگر ظلم روا دارد، آزاد نیست". مارکس با این سخن خود رابطه خلق‌های ستمدیده و ستمکار را تعریف و تشریح می‌کند. کلام مارکس در زمینه رهائی و آزادی خلق‌ها تبدیل به دکترینی شد که بر موضعگیری‌ها و نگاه‌های سیاسی و ایدئولوژیکی پایه‌گذاران مکتب مارکسیسم و پیروان آن در جهان بعدی کلیشه‌ای بخشید که تا کنون تمام جنبش‌های چپ را در انقیاد و اسارت فکری نگه داشته است.

مارکس و انگلس بر این باور بودند که پرولتاریا امکان و فرصت رشد در کشورهای توسعه یافته و صنعتی دارد، و این به نوبه‌ی خود، هوشیاری و گرایش‌ها و باورهای طبقاتی آنها را تقویت و بالا می‌برد و زمینه‌های انقلاب سوسیالیستی را فراهم می‌کند. زندگی روشنفکری و سیاسی آنها مترادف بود با دوران انقلاب‌ها و جنبش‌های بورژوا-دموکراتیک در اروپا و سر آغاز دوران نوینی از تکامل تاریخی نظام اجتماعی-اقتصادی که جانشین فئودالیسم شد. آنها بر این باور بودند که آسیا و دنیای کهن راه ورود به جهان متمدن (اروپا) باید وارد مرحله شیوه تولید سرمایه‌داری شوند. در مانیفست آمده است: "بورژوازی تمام ملت‌ها را وامی‌دارد تا اگر نخواهند نابود شوند، شیوه تولید بورژوازی را بپذیرند و به اصطلاح، تمدن را در کشورهای خویش رواج دهند و به بیان دیگر، بورژوا شوند"^۲ یا "جامعه بیش از اندازه صاحب تمدن است، بیش از اندازه وسائل معاش و بیش از اندازه صنایع و بازرگانی دارد."^۳ اما مارکس و انگلس بری از تضاد نظری نیستند. آنها با وجود آنکه در مانیفست تمام ملت‌ها، اعم از جوامع سرمایه‌داری و پیش سرمایه‌داری به توسعه در شیوه تولید بورژوازی فرا می‌خواندند، انگلس در نامه‌ای به کائوتسکی رهائی خلق‌های تحت انقیاد امپراتوری‌های مستعمراتی را به آینده موکول می‌کند. او در نامه‌ی به کائوتسکی می‌نویسد: "کلنی‌ها، به معنی اخص کلمه، یعنی

۵۷ مارکس و انگلس "مانیفست حزب کمونیست" ترجمه فارسی: محمد پور هزان صفحه ۲

۵۹ منبع فوق صفحه ۳

کشورهایی که قاطبه جمعیتشان اروپایی است، مثل کانادا، دماغه و استرالیا، همه مستقل خواهند شد. برعکس، در مورد کشورهای تحت انقیاد که نفوس بومی آن می‌چربد، مثل هندوستان، الجزایر و مستملکات هلند، پرتغال و اسپانیا، پرولتاریا (منظورش پرولتاریای اروپاست) می‌باید موقتاً بار آنها را به دوش بگیرد و به سوی استقلال هدایتشان کند.⁴

انگلس کمی دورتر، تأکید می‌کند: "همین که اروپا و آمریکای شمالی تجدید سازمان یافتند، چنان نیروی عظیم و سر مشقی تشکیل خواهند داد که خلق‌های نیمه متمدن خودشان با پای خود به آنها رو بیاورند. تنها همان نیازهای اقتصادی برای تحقق یافتن چنین امری کفایت می‌کند."⁴ انگلس در مقاله "مسئله لهستان چه ربطی به طبقه کارگر دارد" می‌نویسد: "پرولتاریا باید استقلال سیاسی و "حق تعیین سرنوشت" ملت‌های بزرگ و قدرتمند اروپا را به رسمیت بشناسد" و در عین حال یاره بودن "اصل ملیت‌ها" را که عبارت از همتراز شمردن ملت‌های کوچک با ملت‌های بزرگ است، برملا سازد.⁵ می‌توان از دیدگاه فوق به روشنی دریافت که شعار "هر ملت، یک دولت" فقط شایسته و برازنده‌ی ملت‌های بزرگ و امپراتورهای مستعمراتی است. مارکسیست‌ها در مورد خواسته‌ها و مطالبات ملت‌های کوچک بدون توجه به مضمون استقلال خواهی و رهایی بخش آنها، بلکه چگونگی مناسبات آنها با روسیه تزاری برای اتخاذ موضع کافی می‌دانستند. آنها ملت‌های چک و اسلاو که برای رهایی مبارزه می‌کردند و رابطه نزدیکی با روسیه تزاری داشتند، مرتجع می‌خواندند و لهستانی‌ها، مجارها و آلمانی‌ها را ملت‌های انقلابی و مترقی می‌دانستند. مارکس و انگلس در سال‌های ۱۹۴۸-۴۹ مخالف تلاش چک‌ها و اسلاوهای جنوبی (یوگسلاو پیشین) برای استقلال بودند، اما همزمان از مبارزه استقلال طلبی لهستانی‌ها علیه روسیه حمایت می‌کردند. نظریه و متد ایدئولوژی مارکسیستی در مورش مسئله "حق تعیین سرنوشت خویش" دارای نواقص، کمبودهای و تناقض چشمگیر و جدی است. این نظریه چک و اسلاوهای جنوبی را به دلیل اینکه روابط و نزدیکی با روسیه دارند و گرایش‌ها و تمایلات پان اسلاوی مشترک با روسیه تزاری آنها را در یک صف آرمانی قرار داده است "خلق‌های مرتجع" خطاب می‌شوند، ولی در مقابل لهستانی‌ها و آلمانی‌ها "خلق‌های انقلابی" و "لیبرال منش" قلمداد می‌شوند. توم بوتومور در "قاموس اندیشه مارکسیستی" تألیف خویش در تنقید از موضع مارکس و انگلس از مسئله چک‌ها، به درستی می‌نویسد: مارکس و انگلس "تلاش می‌کردند همه نیروهای ناهمگون را در هیجان آن سال‌ها (منظور سال‌های انقلابی ۱۸۴۸-۴۹ است) در قالب سیاه و سفید، مرتجع یا مترقی قرار دهند و از ورای عینکشان، اتریشی‌ها و مجارها، صاف و ساده لیبرال می‌شدند. حال آنکه در واقع، همانگونه که موضع امپراتوری اتریش - مجارستان در ارتباط با اقلیت‌های ملی نشان داد، ملی‌گرا و شوونیست بودند."⁶ مارکس حتی با جدائی ایرلند از انگلیس شدیداً و سرسختانه مخالفت می‌کند، اما چونکه عنادی او در برابر امر واقع و اجتناب ناپذیر قرار می‌گیرد با رد فدرالیسم، راه حل فدراسیونی را اعلام و حمایت می‌کند: همه این مواضع و رفتارهای اولین نظریه پردازان سوسیالیستی در مورد مسئله ملی که پر از تضاد و تناقض بود و با توجه به منافع سیاسی و مصلحت اندیشی کماکان موضوع قدرت و تثبیت نیروی پرولتاریا ملاک قرار می‌داد و هرگز در نظر و منش خود موقعیت پرولتاریا را از اهمیت سرنوشت ساز برخوردار بود. آنها سعی داشتند که با آموزه‌های نظری خود راه را برای تسلط یابی شعور و

۷۰۸ مارکس و انگلس. آثار منتخب یک جلدی به فرانسه. انتشارات پروگرس صفحه ۴

۳۶۷ به نقل از لنین. مقاله "ترازنامه مباحثات پیرامون حق ملل در تعیین سرنوشت خویش" آثار کامل به فرانسه جلد ۲۲ صفحه ۵

۷۸۳ توم بوتومور. قاموس اندیشه های مارکسیستی به انگلیسی صفحه ۶

بلوغ طبقاتی بر آگاهی و هوشیاری ملی هموار و آسان نمایند، تا اینکه پروژه ایدئولوژیکی انقلاب پرولتری سست نگردد. مارکس و انگلس در مانیفست حزب کمونیست اعلام می‌کنند که: "کارگران میهن ندارند"⁷ و "پرولتاریای هر کشوری بدو باید قدرت سیاسی را تصرف کند و به مقام طبقه رهبر ملت ارتقاء یابد، یعنی خود به ملت بدل گردد، از آن رو است که هنوز ملی است"⁸ یعنی تا اینکه طبقه کارگر دارای قدرت سیاسی نشود "هیچ ندارد" نه میهن و نه تعلق ملی. این نظریه خط بطلان بر گذشته تاریخی فرد کارگر که دارای فرهنگ، آداب و رسوم است و او را صرف نظر از صورت بندی طبقاتی دارای ملیت می‌کند، می‌کشد.

بعد از تشکیل و تاسیس جمهوری‌های آذربایجان و مهاباد، که بر اساس تفسیر و قرائت لنین از "حق تعیین سرنوشت خویش" پا به عرصه‌ی حیات سیاسی و اجتماعی گذاشتند، مقوله "ایران کشور کثیرالمله است" وارد ادبیات سیاسی ایران شد و به برنامه‌های جریان‌های سیاسی ایران، مخصوصاً چپ، راه یافت. لنین بر اساس نظریه‌های استالین گرجی دیدگاه خود را در مورد ملت اعلام می‌کند. او می‌گوید: "میهن و ملت مقوله‌های تاریخی‌اند"⁹. لنین بر این باور است که در مرحله تاریخی رشد سرمایه‌داری "دولت-ملت" شکل می‌گیرد و وارد عرصه حیات سیاسی می‌شود. او می‌نویسد: "در تمام جهان، دوران پیروزی نهائی سرمایه‌داری بر فئودالیسم با جنبش‌های ملت توأم بوده است"¹⁰. و به نظر او انگیزه و تمایل هر جنبش ملی عبارت است از "تشکیل دولت‌های ملی تا بتوانند خواست‌های سرمایه‌داری معاصر را به بهترین وجه تأمین کنند"¹¹ اما گرایش و تمایلات جدایی در دوران سرمایه‌داری زمینه‌ها و بستر ادغام ملت‌ها را در سوسیالیسم آماده و امکان‌پذیر می‌کند. "هدف سوسیالیسم تنها این نیست که به تکه تکه شدن جامعه بشری به گونه دولت‌های کوچک و به متمایز کردن ملت‌ها از طریق ویژگی‌های ملی پایان بخشد، هدف سوسیالیسم نه تنها نزدیک کردن ملت‌ها به یکدیگر، بلکه همچنین ادغام آنها در یکدیگر نیز هست"¹². لنین تا آنجا پیش می‌رود که به وسیله روش صورت بندی طبقاتی در جامعه سرمایه‌داری مقوله‌های ملت و فرهنگ ملی را تعریف می‌کند. او می‌نویسد: "ما به همه اجتماعین ملت‌گرا می‌گوییم که هر ملت معاصر در بر گیرنده دو ملت است. هر فرهنگ ملی در بر گیرنده دو فرهنگ ملی است"¹³. و "شعار ما عبارت از فرهنگ بین‌المللی دموکراتیسم و جنبش کارگری جهانی است" و "فرهنگ ملی از عنصرهایی هر چند توسعه نیافته تشکیل می‌شود: یکی فرهنگ دموکراتیک سوسیالیستی است، زیرا در هر ملت، توده‌ای

۴۷ همان منبع ۲ صفحات ۴۶ و ۷

۷ همان منبع ۸

۲۱۶ لنین "نامه سرگشاده به بوریس سووارین" آثار کامل به فرانسه جلد ۲۷ ص ۹

۳۶۹ لنین "در باره حق تعیین سرنوشت خویش" آثار منتخب ۲ جلدی به فارسی، جلد اول قسمت دوم ص ۱۰

۱۰ همان منبع ۱۱

۱۵۹ لنین "انقلاب سوسیالیستی و حق ملل در تعیین سرنوشت خویش" (ترها). ژانویه - فوریه ۱۹۱۶ جلد ۲۲ ص ۱۲

۲۵ لنین "یادداشت‌های انتقادی در مسئله ملی" (اکتبر-دسامبر ۱۹۱۳) آثار کامل جلد ۲۰ ص ۱۳

زحمتکش و تحت استثمار وجود دارد که شرایط زندگی‌اش در او، ایدئولوژی دموکراتیک و سوسیالیستی خلق می‌کند. اما در هر ملت، فرهنگی بورژوازی هم وجود دارد که (در اکثر موارد فوق، ارتجاعی کلیسایی است) که صرفاً در حالت "عصری" نیست، بلکه نقش فرهنگ مسلط را دارد. بدین جهت به طور کلی "فرهنگ ملی" متعلق به ملاکین بزرگ ارضی، روحانیت و بورژوازی است¹⁴. لنین با این تعریف که بر شالوده ایدئولوژی طبقاتی بنا است، گذشته و مشترکات فرهنگی و تاریخی ملت نادیده می‌گیرد. او فرهنگ ملی و ارزش‌های تاریخی و فرهنگی آن را در برابر انترناسیونالیسم کارگران قرار می‌دهد و خواهان مقابله عملی و علمی با آن است. او در مورد "حق ملل در تعیین سرنوشت خود می‌نویسد" که: "ما به سهم خود نه در فکر و ذکر تعیین سرنوشت خلق و ملت‌ها، بلکه برای پرولتاریا از هر ملت‌ایم¹⁵". او در جای دیگر بر فدرالیسم برای ملت‌ها می‌تازد، اما همزمان خودمختاری استانی یا منطقه‌ای را در درون کشورها الزام آور برای دولت مدرن و دموکراتیک می‌داند: "وظیفه پرولتاریا نیست که فدرالیسم و خودمختاری ملی را بستاید. این گونه دعای که ناگزیر به دعوی تأسیس دولت خودمختار طبقاتی منجر می‌شود، به پرولتاریا ربطی ندارد. وظیفه پرولتاریا آن است که صفوف عظیم و فشرده کارگران همه ملیت‌ها را هر چه فشرده‌تر متحد سازد، تا بتوانند بر وسیع‌ترین زمینه ممکن برقراری جمهوری دموکراتیک و سوسیالیسم مبارزه کنند¹⁶". لنین تا آنجا پیش می‌رود و خطاب به کارگران ملل تحت سلطه روسیه می‌گوید که حساب خود را به عنوان طبقه از منافع ملی جدا کنند و اتحاد پرولتاریای سایر ملل را سرلوحه مبارزات خود قرار دهند: "کارگری که اتحاد سیاسی با بورژوازی ملت "خود" را بالاتر از وحدت همه پرولتاریای همه ملت‌ها قرار می‌دهد، علیه منافع خویش، علیه منافع سوسیالیسم و علیه منافع دموکراسی عمل می‌کند¹⁷". و در جای دیگر می‌نویسد: "در عین حال که برابری حقوق و حق مساوی در تشکیل دولت ملی را قبول دارد، در همان حال، اتحاد پرولتاریای کلیه ملل را بالاتر و ذی‌قیمت‌تر از همه می‌داند و هر گونه جدائی ملی را از زاویه مبارزه طبقاتی کارگران ارزیابی می‌کند¹⁸".

موضوع "حق ملل در سرنوشت خویش" را نمی‌توان صرفاً مبحثی مارکسیستی دانست. در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ انقلاب‌ها و حرکت‌های بورژوا-دموکراتیک دارای اصل و ارزش "اصل ملیت" بودند؛ یعنی هر ملت، یک دولت. این اصل در پیوند و ارتباط با انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ باید مورد توجه و بازخوانی قرار گیرد. بورژوازی متوسط، کارگران، کشاورزان و دهقانان در مقابل اشرافیت و کلیسا قرار گرفتند و خواهان حق تعیین سرنوشت خویش شدند و حاکمیت ملت را و دولت ملی را شعار خود قرار دادند. این نوع نگرش رادیکال و انقلابی قدرت و موقعیت سیاسی و اقتصادی دو نهاد اشرافیت، که شاه در راس آن بود، و روحانیت را تهدید به سرنگونی کرد.

¹⁴ ۱۷ همان منبع ۱۳ صفحات ۱۶ و ۱۴

¹⁵ ۳۳۵ لنین "در باره مانیفست اتحادیه سوسیال دموکراتهای ارمنی" آثار کامل به فرانسه جلد ۶ (۱۹۰۳/۲/۱۵) ص

¹⁶ ۱۵ همان منبع

¹⁷ ۲۵۸ لنین "تزهایی در باره مسئله ملی" آثار کامل به فرانسه جلد ۱۹ (۱۹۱۳/۷/۱۳) صفحات ۲۵۷ و

¹⁸ ۱۰ همان منبع

لنین می‌نویسد که سوسیالیست‌ها باید بدون قید و شرط برای آزادی فوری چین و ایران بکوشند و از عناصر و نیروهای انقلابی و حرکت بورژوازی-دموکراتیک آنها پشتیبانی نمایند. لنین با ذکر نام ایران حساب آن را از امپراتوری روسیه تزاری جدا می‌کند. در این گفته او به وضوح می‌توان دید که "حق ملل در تعیین سرنوشت خویش" در تمامیت و چارچوب هر کشوری مثل ایران مطرح است، نه در درون و اجزای تشکیل دهنده آن، اما چپ ایران، تعریف استالین که لنین نیز آن را پذیرفته بود، به عنوان مرجع در مورد مسئله ملی به کار بست. استالین ملت را چنین توصیف می‌کند: "ملت اشتراک تاریخی شکل یافته و پایداری از زبان، سرزمین، زندگی اقتصادی و ساختار روانی است که در اشتراک فرهنگی تجلی می‌یابد"¹⁹. استالین در مقاله "مارکسیسم و مسئله ملی" برای تکمیل حکم نظری فوق خود اضافه می‌کند که: "لازم است تأکید شود که هیچکدام از نشانه‌های قید شده، به تنهایی کافی برای تعریف ملت نیست، و بالاتر از آن نبود حتی یکی از این نشانه‌ها کافی است که ملت دیگر ملت نباشد"²⁰. اگر این حکم نظری استالین مبنای تشکیل ملت قرار دهیم باید هندوستان، ایران، اندونزی، سوئیس و بلژیک و چندین کشور دیگر به چندین کشور کوچک تبدیل شوند. روستو در دائره‌المعارف علوم اجتماعی می‌نویسد: "اگر نقش مربوط به زبانشناسی جهان را با مرزهای سیاسی آن در سال‌های دهه شصت مقایسه کنیم، در می‌یابیم که این دو نقشه تقریباً تنها در مورد بیست کشور انطباق پیدا می‌کند که بیشترین آنها در اروپا قرار دارند. تقریباً در نیمی از کشورهای جهان کمتر از هفتاد درصد مردم به یک زبان سخن می‌گویند و در یک چهارم کشورهای جهان اکثریت زبانی وجود ندارد"²¹. ملت فرانسه که معمولاً جزء ملتهای یکدست و یکنواخت به شمار می‌آید، اختلاطی از سلت‌ها، ایبری‌ها و ژرمن‌هاست، ولی برای گروه‌های اتنیکی خاورمیانه یا ولسرایی فدرالیسم و استقلال سیاسی می‌کند. نظریه استالین دارای ایرادات و اشکالات زیادی است که شرایط کشورها آنها را ثابت می‌کند. به عنوان مثال آمریکای جنوبی (جز برزیل) همه دارای زبان، خاک به هم پیوسته و رشد اقتصادی مشابه هستند و این شروط از آنها یک ملت به وجود نیاورده است. این وضع در مورد اتریش و آلمان و عرب‌ها نیز صدق می‌کند. می‌توان گفته‌ی ارنست رنان را ردهای بر نظریه‌ی بی‌اساس استالین در مورد مسئله ملی به کار گرفت که گفت: "زبان دعوت به وحدت می‌کند، اما مجبور به آن نمی‌کند. در انسان چیز دیگری مافوق زبان وجود دارد. آن هم اراده است"²². ایوانوف نیز می‌نویسد: "بنا به تعریف استالین، ملت باید از پنج معیار برخوردار باشد که فقدان هر یک از آنها موجودیت را از ملت سلب می‌کند، اما تاریخ جنبش‌های بخش در دوران ما این نظریه را تأیید نمی‌کند. می‌بینیم که هر ملت می‌تواند بی‌آنکه به زبان مشترکی حرف بزند، شکل بگیرد و موجودیت بیابد و به مبارزه دست بزند، (نظیر اندونزی، هندوستان، غنا و غیره) یا اینکه زبان مشترک داشته باشد، اما سرزمین مشترک و مناسبات اقتصادی مشترک نداشته باشد (مثلاً در کشورهای عربی شرق میانه) و باز پیش می‌آید که ملتی در جریان مبارزه خلق‌های مختلف علیه امپریالیسم به وجود بیاید و مثال‌های دیگر. سرشت متافیزیکی تعریف استالین و این واقعیت که

۲۶ به نقل از "مارکسیسم و مسئله ملی و مستعمراتی" نوشته‌ای از استالین در مسئله ملی به فرانسه صفحه ۱۹

۳۳ همان منبع ۱۹ صفحه ۲۰

۱۴۳ د. روستو، مقاله "ملت" انسیکلوپدی علوم سیاسی، به نقل از مجله سهند، شماره ۵ و ۶ صفحه ۲۱

۱۸۷ ارنست رنان "ملت چیست" به نقل از "کتاب ارنست رنان و آلمان" مجموعه مقالات به فرانسه صفحه ۲۲

تعریف وی فقط با شرایط ویژه جنبش‌های ملی اروپا مطابقت دارد، هنگامی عیان شد که جنبش‌های رهایی بخش ملی وسعت گرفتند تاریخی و اقتصادی متفاوتی یافتند²³. استالین در رساله‌اش و لنین در نوشته‌هایش می‌نویسند که ملت مقوله تاریخی خاص و محصول دوران سرمایه‌داری است. استالین به دیگران تصریح می‌کند که: "در مرحله قبل از سرمایه‌داری، ملت‌ها وجود نداشتند"²⁴. بی تردید سرمایه‌داری پیامدها و نقش و اهمیت سرنوشت سازی در روند همبستگی و هوشیاری ملی بازی کرده است، اما نباید فراموش کرد که احساسات ملی و عشق به وطن و شکل گیری ملی در کشورهای باستانی نظیر ایران (ملتهای ایران)، چین و هندوستان از سده‌ها قبل از سرمایه‌داری آغاز شده است و ادبیات، دین و تاریخ سیاسی و کشور داری این کشورها مصداق واقعی آن است. آریه می‌نویسد: "می‌توان در بررسی تاریخ ملت‌ها تا زمان‌های خیلی دور، تا جوامع آبی (Hydric Societies) در عهد استبداد شرقی پیش رفت. نمونه چین یا مصر باستان گواهی از وضعی می‌دهند که مختصات طبیعی تولید (وجود شط‌های بزرگ آبیاری) شرایط تاریخی تولید را شکل می‌دادند. در این کشورها، رژیم‌های استبدادی بی‌نهایت متمرکز با طبقه حاکمی مشاهده می‌شود که قوانین خود را تحمیل می‌کرد، فرهنگ ملی ویژه‌ای را شکل داده، گسترش می‌داد و کشور را به ارتشی نیرومند مجهز و سرحدات را معین و امن می‌کرد. به این ترتیب، در این کشورها، مدت‌ها پیش از سرمایه‌داری، ملت‌های واقعی به وجود آمدند"²⁵.

ب- ریشه ایده ملت

ملت لاتینی (Natio) در گذشته و دوران ماقبل سرمایه‌داری معانی دقیق‌تری داشته است. ملت برای تعریف یک مجموعه انسان یا گروه مردمی، که وابستگی آنها به همدیگر از طریق محل تولد به وجود می‌آمد، به کار گرفته می‌شد. مردمانی که جمعیت آن بیشتر از یک خانواده بودند، اما کمتر از یک ایل. رومیان خود را Populus Romanus می‌خواندند، و هرگز خود را ملت نمی‌نامیدند. در زمان رومیان Natio یا ملت برای تحقیر و سرزنش گروه‌های بیگانه و طبقات پایینی جامعه‌ی رومی به کار گرفته می‌شد.

واژه ملت به طور عام برای تعریف و تشخیص گروه‌های مردمی مورد استفاده قرار گرفته است، اما معنی اصلی و قدیمی آن کماکان همان بود که می‌گفت بیگانگان از طریق محل تولد مشترک بهم پیوسته‌اند. در زبان رومی کم کم واژه ملت از لحاظ حقوقی و سیاسی رشد کرد و دیگر نه اینکه به بیگانگان اطلاق می‌شد و یا آنها را تعریف می‌کرد، بلکه تبدیل به اصل و ابزاری برای تشکیل دولت-ملت مستقل شد.

ملت از لحاظ سیاسی از دوران قرون وسطایی در دانشگاه‌ها و جلسات حوزوی کلیسا مراحل رشد و گسترش خود را آغاز کرد. در شهرهای دانشگاهی آنزمان "ملت‌ها" متشکل و مرکب از دانشجویان سازمان یافته بودند، که از مناطق جغرافیای مشترک آمده بودند. تعیین و تشخیص ملت شامل بر اشتراک در ریشه و دیگر اهداف، نظرات و معرفت و

۱۶۹ آریه یا آری " جدال ملی" جلد اول، متن فرانسه، صفحه ۲۳

۱۹ همان منبع

۲۳ همان منبع

تعلق دینی بود. جامعه کاتولیک، زبان مشترک رومی، میراث فرهنگی مشترک مسیحی از اصول این هوشیاری بود. هیچکدام از این "ملت‌ها" ملیت خود را با زبان محلی تعریف نمی‌کردند. ملت فرانسه در دانشگاه پاریس متشکل از رومی زبانان دانشجوی بود، و این نیز شامل ملت ژرمن و انگلیسی‌ها بود. می‌توان گفت که ایده ملت بر اساس جغرافیا و فرهنگ مشترک یک ناهنگمی تاریخی در اروپای قرون وسطی بود.

ملت به قشر ممتاز سیاسی گفته می‌شد و رعایا و طبقات پایین جامعه "مردم" اطلاق می‌شدند. مفاهیم فوق کم کم وارد مرحله‌ی انقلابی و رادیکال شد و حاکمیت ملی را در آستانه دوران تازه و نو قرار داد: انگلیس در قرن ۱۶، مستعمرات آمریکا که خود را در سال‌های ۱۷۷۰ آزاد کردند، فرانسه در جریان و از طریق روشنگری و انقلاب بزرگ، به تعریفی مشخص‌تر از هویت و ایده "حاکمیت ملی" رسیدند. ایده آنکه مردم دارای حقوق سیاسی و حامل حاکمیت هستند، آنها را تبدیل به "ملت" کرد. واژه "ملت" مخصوصاً با انقلاب فرانسه به طور جدی پا به عرصه سیاسی گذاشت. "ملت" تبدیل به مقوله‌ای انقلابی شد که علیه امتیازات دستگاه اشراف و اعیان حاکم مورد استفاده قرار می‌گرفت. بر پایه‌ی این نظریه دولت می‌بایست بر اساس اشتراک ملی بنیان گذاشته شود. هیچ شهروندی نباید دارای امتیازات ویژه باشد. اشرافیت نیز در صورتی که امتیازات خود را منفصل می‌کرد، می‌توانست بخشی از جامعه شهروندی باشد. بدین صورت "ملت" معنی انحصاری خود را از دست داد و با تمام مردم مترادف گشت که تمام اعضای آن از حق برابر و مساوی شهروندی برخوردار بودند. به شکلی که مقوله مردم به سطح ملی ارتقاء یافت و دیگر Populus دارای قیم و نابالغ نبود. ملت دیگر معنی "مردم مستقل" می‌داد.

متعاقباً واژه ملت مستقل از نوع حکومت و اصول قانون اساسی و پارلمانی و دارای حاکمیت یا عدم حاکمیت مورد استفاده قرار می‌گرفت. به این ترتیب جمعیت‌ها در سرزمین‌های مختلف که دارای مشخصات و ویژگی‌های جغرافیایی، سیاسی، تاریخی، فرهنگی و انتیکی و دینی بودند خود را از دیگران متمایز می‌دانستند. این مشخصات تبدیل به بیانی برای "تمایز ملی" شد و واژه‌ی ملی با مشخصات ویژه مردمی تعریف تعیین گشت. از این پس دیگر ملت به معنی "مردم مستقل" نبود، بلکه به معنی "مردم مستقل" با تمایزات و ویژگی‌های منحصر به فرد بود. این به نوبه خود موجب شد که در خیلی زمینه‌ها معانی سیاسی و شهروندی "ملت" به حاشیه رانده شود و مضمون و محتوای فرهنگی و انتیکی آن مسلط گردد. به این دلیل شکافی میان دو معنی متفاوت ملی وارد ادبیات سیاسی و اجتماعی شده است که موجب سوء تفاهم‌ها و ناروشتی‌های زیادی در این زمینه، هم در حوزه سیاست و هم در حوزه دانش و علم شده است.

پ- ملت و چند معنی

در زبان مستفاد و متداول ملت سه معنی اصلی دارد. در "سازمان ملل متحد" معنی ملت با دولت مترادف و یکی هستند. دولت به مثابه واحدی رسمی و مستقل سیاسی از طرف و از طریق قوانین بین المللی و دیپلماسی به رسمیت شناخته شده است. این نوع استفاده از زبان در محاوره روزانه متداول و معمول است. دولت‌ها یا کشورها به عنوان ملت‌ها شناخته و نام برده می‌شوند: سیستم دولت، سیستم بین المللی خوانده می‌شود، درآمد دولت، درآمد سرانه ملی خوانده می‌شود و شهروندان با "ملیت" خود در پاسپورت و دیگر اسناد اداری رسمی مشخص می‌شوند. مبنی بر این، نظام ملت به مثابه پدیده‌ای حقوقی و تعیین شهروندان یا دولت به عنوان واحدی مشخص و محدود جغرافیایی و سیاسی می‌باشد.

در معنی دوم "ملت" متشکل از گروهی مردم است که مشخصات فرهنگی مستقل از مرزهای سیاسی می‌باشد. مردمی که با هم "ملت" را تشکیل می‌دهند، از طریق روابط هویت انتنیک، تاریخ مشترک، دین، زبان و دیگر آداب و رسوم به هم گره خورده‌اند. بعضی از این گروه‌های مردمی یا اینکه دولت-ملی خود را تشکیل داده‌اند، یا دارند برای احقاق آن تلاش و مبارزه می‌کنند. ناگفته نماند که تنوع و تکثر زیادی در ویژگی‌های فرهنگی وجود دارد که هرکدام به نوبه خود در تعریف "ملت" تأثیر گذار است. در برخی موارد زبان تعیین کننده است، هرچند تفاوت‌های زبانی و یا تنوع لهجه و گویش می‌تواند مبهم و ناروشن باشد. در موردی دیگر رنگ پوست، دین یا تاریخ برای تعریف ملت مؤثر هستند. زبان مشترک "ملت آلمان" را تعریف می‌کرد، هرچند این نظریه و تعریف مشکلات زیادی در مورد مسائل مرزی و تحدید حدود آن به وجود آورد. به عنوان مثال: ملت سوئیس جامعه‌ی تاریخی است که از تنوع زبانی و دینی مختلف تشکیل شده است، ملت هند و ملت سامی نتیجه ریشه تباری، نسب و یا سرنوشت مشترک تاریخی هستند. این نشان دهنده‌ی آن است که نه زبان شناسی، انسان یا مردم شناسی و یا واژه شناسی قادر بوده است تعریفی روشن از "ملت" به دست بدهند، اما این سه رشته علمی غالباً برای تعریف "ملت" مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

تعریف سوم از "ملت" مبنی بر معیار ذهنی یا سوبژکتیو است. گروه مردمی که خود را "ملت" می‌پندارد، یا از طرف دیگران به عنوان "ملت" شناخته شود، "ملت" است. در واقع اساس این تعریف و درک در مورد مشترکات زبانی، دینی و دیگر مشترکات فرهنگی غیر ثابت و نامشخص است. می‌توان در جاهایی دید که گروه‌های فرهنگی از لحاظ جغرافیای از هم دور هستند یا در داخل یک واحد سیاسی مستقل قرار نگرفته‌اند یا اینکه در درون مرزهای کشور دست بالا ندارند و در اکثریت نیستند. ما در دنیا کشورهای کمی سراغ داریم که از لحاظ فرهنگی و انتنیک دارای هژمونی و یکنواختی باشند. با توجه به معیارها و ضوابط انتنیک و فرهنگی خطوط مرزی و جغرافیای سیاسی-ملی مسلماً بی‌دردر و ثابت نیست.

ارنست رنان در کتاب مشهور خود در سال ۱۸۸۲ "ملت چیست" ²⁶ از استدلال‌هایی ذهنی برای تعیین و تعریف ملت استفاده کرده است. به نظر او "ملت" از حافظه‌ی جمعی و هوشیاری یا آگاهی جمعی، میل و آمادگی برای ادامه زندگی مشترک و همبستگی و اعتماد متقابل به وجود می‌آید و ربطی به مشخصات مشترک ندارد. به نظر او "ملت یک همه پرسی روزانه است" برای حضور و موجودیت.

ماکس وبر نظر بر این دارد که "دولت" عینی نوع اداری، نهادهای سیاسی، انحصار قدرت است، و "ملت" ایده یا آرمان است که پایه‌های آن بر اساس تعلق و مشترکات فرهنگی استوار است ²⁷. مبنی بر این نظریه "دولت" و "ملت" پدیده‌های تفکیک ناپذیری بودند که یکدیگر را متقابلاً تقویت و تایید می‌کردند. به نظر وبر "دولت" در نتیجه وحدت ملی توانایی بقا و پایداری دارد و "ملت" نیز می‌تواند از طریق حمایت قدرت دولت هویت فرهنگی خود را حفظ و نگه دارد.

رنان بقا و موجودیت ملت را همه پرسی روزانه می‌داند و وبر نهادهای قدرت را ضامن پایداری ملت می‌داند. این بحث "واژه شناسی" نشان می‌دهد که مقوله‌ها و ابزارهای تعریفی ابژکتیو و سوبژکتیو گمراه کننده و قابل دفاع نیستند، چونکه

²⁶ Ernest Renan 1882. Qu'est-ce qu'une nation? Paris

²⁷ Max Weber 1956. Wirtschaft und Gesellschaft, bd. 1 red. J. Winckelmann. Mohr, Tubingen.

هر گروهی، صرف نظر از جمعیت و ویژگی‌های منحصر به فرد، نمی‌تواند خود را ملت اعلام کند و خواهان استقلال سیاسی شود. از سوی دیگر ویژگی‌های فرهنگی خاص بدون داشتن درک جمعی "ملت" را به وجود نمی‌آورد. رنان تمام ویژگی‌های ابژکتیو را رد نمی‌کند، اما آنها را نسبتی می‌پندارد، و تنوع آنها را نشان می‌دهد. مقوله "ملت" نزد ماکس وبر بروشنی ترکیبی از سه تعریف فوق و مذکور "ملت" می‌باشد.

ت- "ملت" سیاسی و "ملت" فرهنگی

فردریک ماینکس بین Statnation و Kulturation فرق قائل می‌شود²⁸. طبق این نظریه "ملت" یا بر اساس اشتراکات و حمایت، حول قواعد بازی سیاسی و نهادهای آن امکان پذیر است، یا بر اساس شباهت‌ها و اشتراکات فرهنگی عینی‌تر به وجود می‌آید. "دولت ملت" یا "Statnation" واحدی فعال و خودگردان است، که با هم‌شهروندی و هوشیاری و تعلق افراد به آن قابل تشخیص است. "ملت فرهنگی" یا "Kulturation" یک اشتراک فرهنگی منفعل است و لزومی ندارد که در چارچوب دولت و یا با خواسته‌های استقلال طلبانه معنی پیدا کند یا تعریف شود. از دولت‌های ماقبل سیاسی که "ملت‌های فرهنگی" بودند می‌توان از یونان باستان و از آلمان و ایتالیا در اوایل قرن ۱۹ نام برد.

"دولت" نه اینکه ضرورتی مهم برای "ملت سیاسی" به حساب می‌آید، بلکه "ملت سیاسی" تبدیل به "دولت مشروع" می‌شود، که حمایت و توجه به نهادها، حکومت و قوانین تصمیم‌گیری از الزامات و پیش زمینه‌های به وجود آوردن آن است. به زبان ساده: "دولت مقدم بر ملت" است. "ملت فرهنگی" آرزوی دولت مشترک می‌کند، اما استقلال سیاسی چندان در واژه ملت اهمیت ندارد. در اینجا وحدت در میراث فرهنگی، زبان، تعلق به خاک نیاکانی، دین، اسطوره، فولکلور، آداب و رسوم و سنت‌های تاریخی اهمیت دارد. در دوران ماقبل "دولت-ملت" این ویژگی‌ها تبدیل به الزامات و ضروریاتی می‌شوند که مردم را کم وادار و هوشیار می‌کنند، که خواهان استقلال سیاسی شوند و ابراز حضور و وجود کنند. دوباره به زبان ساده: "ملت مقدم بر دولت" است.

تقسیم بندی‌های Meineckes برای مشخص کردن انواع "ملت" در مناطق جغرافیای مختلف مورد استفاده قرار گرفته است. کشورهایی مثل فرانسه، انگلیس و آمریکا به عنوان "ملت‌های سیاسی" از آنها نام برده می‌شود. در این کشورها چارچوب‌های دولتی و پروسه‌های سیاسی "وحدت ملی" را در مفهوم فرهنگی آن نیز به وجود آورد. ملت از طریق فرهنگ سیاسی وحدت بخش و اشتراکات شهروندی به وجود آمد. اساس "ملت سیاسی" فرهنگ فوقانی و نخبگان است، که مردم در درون آن فرهنگ پرورده می‌شوند. ایتالیا و کشورهای اروپای مرکزی مثل آلمان به عنوان "ملت‌های فرهنگی" شناخته شده‌اند، به این دلیل که دولت‌های آنان در مناطق فرهنگی خارج از مرزهای سیاسی خود دخالت می‌کردند. این دولت‌ها همیشه به دلیل اختلافات مرزی با دیگران درگیر می‌شدند، چونکه مرزهای سیاسی و دولتی با مرزها و مناطق فرهنگی که دارای تنوع زبانی و دینی و غیره بود، همخوانی نداشت.

²⁸ Friedrich Meinecke 1908. *Weltburgertum und Nationalstas*, 1 utg. R. Oldenburg, Munchen og Berlin

کاوش‌های Hans Kohn²⁹ فرق بین مقوله "ملت" در اروپای غربی و اروپای شرقی قائل می‌شود. به نظر او اروپای غربی "ملت ذهنی یا سوژکتیو" نشان می‌دهد، در حالی‌که اروپای شرقی "ملت عینی یا ابژکتیو" را Anthony D. Smith³⁰ این نظریه را به فرق یا تفاوت "ملت" بین غربیان و غیر غربیان تعمیم می‌دهد. به نظر او "ملت" نزد غربی‌ها، شهروندی و سرزمینی یا میهن است، اما نزد شرقی‌ها انتیکی و تباری می‌باشد.

Liah Greenfeld³¹ نیز از عبارت "ملت شهروندی" در مقابل "ملت انتیکی" استفاده می‌کند. این عبارت بیانی برای ترجمه عبارت کلاسیک Demos در مقابل Etnos است. اولی دال بر بالغ بودن افراد از لحاظ سیاسی است، که شهروندان ملت را تشکیل می‌دهند، و دومی گروه انتیکی است که ملت انتیکی-فرهنگی را به وجود می‌آورد.

به دنبال انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ "ملت" تبدیل به مفهومی انقلابی و رادیکال شد، که دیگر در بر گیرنده تمام آحاد و اقشار مردم بود، نه اقشار مقتدر، متنفذ و دستگاه اشرافیت و روحانیت. ایده فرانسه به عنوان ملت دیگر به وسیله نهاد سلطنتی و شخص پادشاه تعریف نمی‌شد، بلکه "ملت" آن را از طریق و بر اساس قانون اساسی حمل می‌کرد. وحدت جمهوری داشتن، زبان مشترک می‌طلبید. زبان فرانسه کنونی به عنوان زبان انقلاب در مقابل دیگر زبان‌های به اصطلاح زبان‌های محلی مثل باسک، برتون، کاتالان و پروونس رسمیت پیدا کرد. جمهوری تازه فرانسه مجبور بود بر خلاف ایده "وحدت طلبانه" با زور و اجبار زبان فرانسوی را تبدیل به بخشی مهم از سیاسی فرهنگی و سیاست خود برای ساختن "ملت فرانسه" کند. قانون جمهوری فرانسه برای شهروند بودن شروط پوست و ریشه تباری قائل نبود، بلکه در عوض احترام و رعایت قدرت نهادهای اداری جمهوری، زبان فرانسوی و میراث فرهنگ فرانسوی برای پذیرش در جمهوری ضروری می‌دانست.

در مقابل مفهوم "ملی آلمانی" دارای این مضمون بود که ملت به وسیله فرهنگ و محل تولد تعیین می‌شود، و مستقل از اراده و میل و حقوق شهروندان است. این تمایز مرسوم بین مفهوم ملی "آلمانی" و "فرانسوی" خیلی ساده ترسیم شده بود، در حالی‌که هر دو مفهوم دارای خصوصیات و مشخصات یکدیگر هستند.

درک ملی و سیاسی در فرانسه دارای عناصر فرهنگی و زبان استاندارد بود، و در آلمان فرض اساسی برای وحدت سیاسی، از طریق زبان مادری و ریشه تباری- نهادهای مشترک را به وجود می‌آورد. به قول Herder³² ناسیونالیسم آلمانی سیاسی نبود، بلکه درک ملی آلمانی نفوذ و سلطه فرهنگی را مورد قرار داده بود. مبارزه برای زبان آلمانی و آداب و رسوم آلمانی در اصل مبارزه‌ی فرهنگی علیه هژمونی خارجی بود، اما این مبارزه فرهنگی ایده تشکیل دولت و نهادهای سیاسی را در بر نمی‌گرفت.

²⁹ Hans Kohn 1967. The idea of Nationalism. 2. Utg. Collir-Macmillan, New York.

³⁰ Anthony D. Smith 1991. National Identity. Harmondworth, Penguin.

³¹ Liah Greenfeld 1992. Nationalism. Five Roads to Modernity. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

³² About Herder, look Kamenka (red.) 1976. Op.cit., kap. 1.

در رمانتیسیم آلمانی زبان آلمانی جایگاه ممتازی داشت. زبان آلمانی فقط وسیله ارتباط و انتقال افکار نبود، بلکه به وسیله و از جریان این زبان جهان هستی رنگ آمیزی و ساخته می‌شد. بنا بر این نگرش مناطق فرهنگی و بزرگی‌های منحصر به فرد خود را در آلمانی‌ها بر می‌انگیخت. بر اساس این نگرش رمانتیسیم ملی آلمانی بنیان نهاده شد و به زودی نیز شکل سیاسی روشنی به خود گرفت³³ Fichte. در سال ۱۸۰۸ در دانشگاه برلین نطقی ایراد کرد- بعدها تحت عنوان Reden an die deutsche Nation منتشر شد- در اصل اعلام شورش و و قیامی مخفی علیه اشغالگری‌های ناپلئون بود. Fichte نیز مانند Herder بر این باور بود که زبان بیان و نشان‌دهنده کاراکتر مردم است. او همزمان چارچوب نظری Herder را به دو بخش تقسیم کرد. اولاً او زبان آلمانی را زبانی ایده‌آل نامید و آن را زبانی اصیل و برتر از دیگر زبان‌ها دانست. دوماً او بر این باور بود که قدرت دولت و نهادهای سیاسی مستقل برای حفاظت و پاسداری از مناطق فرهنگی آلمان زبان ضروری است. این درک ملی فرهنگی تبدیل به ناسیونالیسم با دو رهیافت شد: استدلال برای برتری ملی و مطالبه‌ی چارچوب سیاسی.

اگر چه این دو مفهوم و گرایش ملی به سمت یک مفهوم مشترک و ترکیبی از شروط فوق رفتند، اما اساس مفهوم ملی آلمانی مبنی بر فرهنگ مردم بود، به همان شیوه که اساس مفهوم ملی فرانسه مبنی بر سیاسی بودن، دولت بودن و فرهنگ نخبگان بود. واژه "ملت" در آلمان که در بین افراد روشنفکر متداول بود و بر اساس رمانتیسیم آلمانی پایه‌گذاری شده بود، پایه‌ی روشن برای ملت را به دست نمی‌داد. این امر در مورد ناسیونالیسم فرانسه نیز صدق می‌کرد. هر دو مفهوم ملی از لحاظ سیاسی غیر ثابت بودند.

ث- ایران

یکی از واقعیات انکارناپذیر جامعه‌ی ایران در هزاره‌ی سوم و قرن ۲۱ که در رقم زدن سرنوشت این جامعه در دوران گذار از نظام کنونی به نظامی دیگر تأثیرات و عواقبی سرنوشت ساز برای تمام گروه‌های ملی، اقلیتی / مردمی به دنبال دارد، همان مسئله‌ی هویت و نقش و مشارکت آنها در تصمیم‌گیری سیاسی است.

هویت اقلیتی: هویت اقلیتی مجموعه خاصی از عوامل عینی و ذهنی فرهنگی، اجتماعی و عقیدتی و روانی است، که در گروه انسانی متجلی می‌شود و آن را نسبت به دیگران متمایز می‌سازد.

گروه اقلیتی: گروه اقلیتی یک گروه انسانی - تباری و واحد اجتماعی است که از زبان و فرهنگ و روش زندگی و دیگر مشخصه‌های ویژه به خود در چارچوب یک شاخه بزرگ نژادی برخوردار می‌باشد، این وجوه تمایز نیز در داخل گروه اقلیتی مورد نظر قابل تعمیم و تشخیص و تفکیک می‌باشد. می‌توان از جامعه یارسان، ایزدی و آسوری و غیره در بطن جامعه‌ی کُرد یا اقلیت کُرد نام برد (ناگفته نماند که کورد در ادبیات و دفاتر یاری مترادف

³³ J.G. Fichte. Reden an die deutsche Nation.

گوران و یارسان است).

در باب تاریخ آمدن آریان‌ها به فلات ایران، بعضی عقیده داشتند که حدود دو هزار سال پیش از میلاد بوده، ولی اخیراً این عقیده قوت یافته که از قرن ۱۴ این مهاجرت شروع شده و تا قرن ۶ امتداد یافته است. خیلیها نیز معتقدند که اصلاً مهاجرتی صورت نگرفته است. راجع به اینکه آریان‌ها بعد از ورود به فلات ایران چگونه منتشر شده‌اند، باید گفت در اوستا اسامی ۱۶ مملکت را ذکر شده، که می‌توان از "آیران واج"، "ورن" (صفحه‌ی البرز) و "پنجاب هند" و غیره نام برد. مردوخ‌نظراتی در مورد پدیدارشناسی واژه‌ی "آریان" در کتاب تاریخ کُرد و گُردستان ارائه نموده است. نویسنده یونانی، اراتستن، نخستین نویسنده خارجی است که قسمتی از ایران را "آریانا" نامیده است. ولی استرابون به دلیل زبان مشترک، قسمت‌های زیادی را به این واحد جغرافیا اضافه می‌کند. در زمان ساسانیان حدود سیاسی و جغرافی ایران یا ایران شهر وسیع‌تر بوده است و به قول یاقوت حموی (معجم البلدان) و مسعودی (مروج الذهب) بی‌دلیل نبود که شاهان ساسانی تیسفون، واقع در میان رودان، را "دل ایران شهر" می‌نامیدند. به گفته‌ی شاهرخ وفاداری پژوهشگر ایران باستان، در کتاب‌های دینی هند که "ودا" نام دارد، با تغییراتی لفظی حدود ۳۰ بار و در "اوستا" حدود ۵۰ بار از آریا نام برده شده است. او اضافه می‌کند که در کتیبه‌های تخت جمشید شاهان هخامنشی خود را "آریایی" می‌دانند. به نظر او در ابتدا یک محقق انگلیسی به نام سر ویلیام جونز (Williams Jones) سال ۱۷۸۶ میلادی در هندوستان به دنبال ارتباط زبانی میان زبان سانسکریت و یونانی کهن و لاتینی بود. به نظر رضا ضیا ابراهیمی استاد رشته تاریخ هرچند در ابتدا تئوری هندواروپایی بر مبنای علمی پی‌ریزی شده بود، اما بعدها با تأثیر روز افزون ایدئولوژی ملیت‌های اروپایی خصوصاً آلمانی‌ها صرفاً جهت منافع سیاسی خود این تئوری جانب علمی خود را از دست داد، و زبان و نژاد به کلی با هم قاطی شدند و به سوی نژادپرستی سیاسی ترسناک آراسته شد. قبلاً آلمانی‌ها در سال ۱۷۷۰ میلادی با لغت Arier آشنا شده بودند، آنها این لغت را از فردی بنام Anquetil Duperron گرفته بودند که او نیز آن را از اوستا و (Regvida منبع هندی کهن) گرفته بود.

مازیار اشرفیان نیاب استاد علم ژنتیک می‌گوید تئوری‌ای وجود دارد که می‌گوید هندواروپایی‌ها جمعیتی بودند که از شرق و جنوب شرق روسیه شروع کردند به مهاجرت به فلات ایران و جایگزین ساکنین بومی آن شده‌اند. او می‌گوید مطالعات ژنتیکی نشان می‌دهد که ردپای اقوام گوناگون در فلات ایران پیدا می‌شود و وجود بخش عمده جمعیت‌های ایرانی به ۵۰۰۰-۱۰۰۰۰ سال پیش برمی‌گردد، که در حاشیه‌ی غربی فلات ایران انقلاب کشاورزی را در دوران نوسنگی به انجام رساندند. به نظر او مهاجرتی صورت نگرفته است، و اگر مهاجرتی صورت گرفته باشد در داخل سرزمینی که به نام "ایران" شناخته شده است، انجام گرفته است.

دکتر رضا مرادی غیاث آبادی می‌گوید که شواهد موثق و تاریخی وجود ندارد که این مردم به اصطلاح بنام "آریایی" که به نجد ایران آمده‌اند دارای چه فرهنگی، چه روابط و مناسبات اجتماعی و اقتصادی و دینی و زبانی بوده‌اند. به نظر او تعریفی برای اصطلاح "آریایی" وجود ندارد. او می‌گوید به دلیل اینکه دانشمندان از "زبان آریایی" و "فرهنگ آریایی" نام می‌برند به ناچار دیگران آن را تکرار می‌کنند. او می‌افزاید که تمایز یا اشتراکات فرهنگی و دیگر ویژگی‌ها بین "بومیان" فلات ایران و "آریایی‌ها" نامشخص و غیر قابل تعریف است.

بهلول ماهی یا مادی (تبدیل "ه" به "د" سابقه دارد) در قرن دوم هجری نیز از ایران نام می‌برد.

هنی مگیلین یک یک شاران

تا زنده کریم آئین ایران (در بعضی نسخه‌ها کوردان آمده است)

فردوسی (قرن چهارم هجری) بیش از ۷۰۰ مرتبه از "ایران"، "ایران زمین" و "ایرانیان" و غیره نام می‌برد. بدین ترتیب می‌توان ادعا کرد که ایران (با نامهای گوناگون چون ایلام، لولوبی، سکا، کاسی و گوتی و غیره) یک واقعیت سیاسی، جغرافیایی، زبانی، فرهنگی، اجتماعی و مردمی تاریخی است، که پیش از ظهور خود (از دوران ساسانیان به بعد و پس از سرکوب قیام گنوماته مادی از طرف داریوش) و پس از آن تطور و تحول یافته و به شکل امپراطوری اداره شده و به همین جهت تا قبل از تأسیس دولت – ملت تقریباً مرز و زبان و قلمرو سیاسی مشخصی نداشته است.

ج- جامعه ایران از سحرگاه تاریخ

باید این واقعیت را پذیرفت که در هیچ دوره و برهه‌ای از زمان یک گروه انتیکی یا نژادی واحد در ایران وجود نداشته، بلکه همه‌ی "ایرانی‌ها" مجموعه‌ای نامتجانس از گروه‌های انسانی مختلف بوده است.

به حکم شیوه‌ی تطور تاریخی و اجتماعی جامعه‌ی باستانی ایران متشکل از گروه‌های متنوع و مختلف انسانی می‌باشد. دلیل این تنوع تباری و انتیکی و فرهنگی را باید در در بطن مهاجرت‌ها، جنگ‌ها، رقابت‌های سیاسی و اقتصادی و جستجوی سرزمین‌های حاصلخیز و مراتع برتر و بهتر پیدا کرد. همه ما می‌دانیم که قبل از مهاجرت آریان‌ها به فلات ایران، تمدن عیلام (ایلام؟) در اوج قدرت و شکوفایی بود. اختلاط تباری – انتیکی با حمله‌ی اسکندر مقدونی به ایران و تسلط ۲۰۰ ساله جانشینان سلوکی او ابعاد گسترده‌تری به خود گرفت. یونانیان، رومیان و دیگر مزدورانی که در سپاه اسکندر بودند به تنوع انتیکی و نسیبی ایران اضافه شدند. به گفته‌ی بعضی نویسنده‌ها، اسکندر مقدونی در شوش و تخت جمشید دستور داد که هزاران تن از سربازان و مزدوران او با زنان بومی "ایرانی" رابطه جنسی برقرار کنند.

در دوران ساسانیان نیز این اختلاط به دلیل جنگ‌های (تقریباً ۷۰۰ ساله با روم) و تورانیان در مشرق و مشرق شمالی ادامه داشت. فرسایش و فساد تدریجی نظام سیاسی، اداری، دینی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ساسانیان ظهور ادیان و باورهای جدید، مانوی، مزدکی و تا حدی احیای میتراپی به دنبال داشت. این تحولات با خون و آتش توأم بود. مسیحیت نیز در این زمان جای پای خود را در این سرزمین باز کرده بود. علاوه بر اشاعه ادیان جدید، اختلاط تباری و انتیکی از طریق ازدواج‌ها افزایش یافت. درون نظام ساسانی دستخوش توطئه‌های خونین درباری، بیگانه و سنت خاندانی و غیره گشت که شیرازه‌ی همه جانبه‌ی جامعه نامتجانس ایران را مختل کرد.

هجوم اعراب به ایران و آوردن دینی تازه و زبانی نو، و باز کردن پای گروه‌های انتیکی و نژادی دیگر که در رکاب سالاران قبایل قریش عرب به رهبری خانواده‌ی بنی هاشم شمشیر می‌زدند، از طریق ازدواج‌های قهری و غیره به اختلاط انتیکی دامن بیشتری زد.

علاوه بر سلطه عرب‌ها در زمان خلفای راشدین و امویان در دوره‌ی اول، ترکان و افغان‌ها در ایران حکومت کردند. سلطه سیاسی این گروه‌ها عمدتاً به نام اسلام انجام گرفت و در مجموع هزار سال طول کشید و تاثیر بسیار عمیقی بر روی دموگرافی به اصطلاح آریایی برجای گذاشت. این تحول هم از طریق تعامل و تجاذب فرهنگی (آکالچوریشن) و هم از طریق ازدواج‌های فرا انتیکی و گروهی انجام گرفت. خیلی از این گروه‌ها تحت تاثیر فرهنگ ایرانی قرار گرفتند و به اسم اسلام و ایران هندوستان را فتح کردند و مسجد گوهرشاد را در کنار قبر امام هشتم شیعیان در مشهد ساختند.

در دوران ۱۴۰۰ ساله‌ی اسلام در ایران گروه‌های انتیکی غیر آریایی با استفاده از زبان فارسی در کنار زبان عربی در این سرزمین حکمرمایی کرده‌اند. سلسله‌های به اصطلاح آریایی سامانیان، صفاریان، طاهریان، زیاریان، زندیه تنها توانسته‌اند در گوشه‌ای از ایران حکومت کنند. فقط پهلوی و تا حدی آل بویه توانسته‌اند بر پهنه‌ی این سرزمین حکمرانی کنند.

در نتیجه ساکنان ایران متشکل از گروه‌های انتیکی، تباری و فرهنگی و دینی و مذهبی هستند که در هیچ دوره‌ای از تاریخ مشترک خود در ایران انسجام و همگونی اجتماعی لازم نداشتند و به همین جهت مسئله‌ی بحران هویتی همیشه در میان آنان وجود داشته است.

به قول فردوسی:

ز ”ایران” و از ”ترک” و از ”تازیان”

نژادی پدید آید اندر میان

نه ”ایران” بود نه ”ترک” و نه ”تازی” بود

سخن‌ها به کردار بازی بود

چ- بافت مردمی در ایران

گروه‌های آریایی و غیر آریایی در درون خود دارای تنوع و تعدد می‌باشند.

- افغان‌ها، هزاره‌ها، گُردها، لُر‌ها، فارس‌ها، اصفهانی‌ها، کرمانی‌ها، گیلانی‌ها و غیره جزء گروه آریایی‌ها می‌باشند. اما هر چند گاهی مشخصه‌ی ”آریایی” این یا آن گروه به مفهوم نژادی-زبانی از طرف این یا آن گروه یا محقق به چالش کشیده می‌شود. در این صورت می‌توان ادعا کرد که غالباً تشخیص و تمیز انتیکی در ایران قشری و غیر علمی و مبنی بر ملاحظات است.

- ترک، قشقایی ترکمن، عرب و آشوری جزء گروه‌های غیر آریایی می‌باشند. اختلاط نیز در اینجا چندان است که نمی‌توان هویت نژادی-نسبی این گروه‌ها را تشخیص داد. گروه‌های ترک خود را ایرانی، تورانی (تورانی ربطی به ترکان ندارد) و یا آذری به حساب می‌آورند. سامی‌ها (اعراب) به نژاد خاص که سامی باشد مربوط نمی‌شوند، زیرا سامی یک گروه زبانی است که خود را در مقابل هندو اروپایی یا ایرانی تعریف می‌کند. آنها در اساس بخشی از نژاد سفید می‌باشند.

- گروه‌های مختلطی نیز به دلیل ازدواج‌ها، فرا انتیکی و نژادی به وجود آمده است. برای مثال سیدهای ایرانی (عرب بر فرد زاگرس نشین اعتبار و حکم سید دارد) که از تمام گروه‌ها زن گرفته‌اند و ژن عرب را از طریق خود در چمن خیلی‌ها پاشانده‌اند، تباری دیگر به این تکرر نصبی افزوده‌اند. فتح‌علی‌شاه با داشتن هزار زوج (زن) به تنهایی نیز در این اختلاط انتیکی سهم بزرگی بازی کرده است.

بعد از استیلای اعراب بر ایران زبان فارسی در کنار زبان عربی به حیات خود ادامه داد، اما مردمان مختلف و متنوع این سرزمین به زبان‌ها و گویش‌ها و خرده گویش‌ها تکلم می‌کردند و هنوز هم می‌کنند. زبان ترکی، زبان کُردی (زبان کُردی وجود ندارد بلکه زبان‌های مختلف وجود دارد که مردم کورد به آن صحبت می‌کنند. میتوان گفت که زبان دفتری هورامی/گورانی زبان نوشتاری و فکری کوردها است)، زبان عبری، بلوچی و عربی فقط برای گروهی قابل فهم می‌باشد و چه بسا که در میان یک گروه انتیکی گویش‌هایی می‌توان پیدا کرد که برای همگی قابل فهم نیست. امروز ایرانی‌ها، به استثناء گروه‌های کوچکی، به زبان عربی عبادت می‌کنند و غالباً به ترکی (آذری، ترکمنی) و کُردی (گورانی، سورانی و بادینی) و بلوچی و غیره صحبت می‌کنند و به فارسی می‌نویسند. با وجود آنکه دین اکثریت ایرانیان کنونی اسلام می‌باشد، می‌توان تنوع و تعدد زیاد ادیان، مذاهب و خرده مذاهب را کشف کرد. می‌توان در میان فارس‌ها، کردها، بلوچ‌ها، ترک‌ها و عرب‌ها سنی (شافعی و حنبلی و غیره) و شیعه چند رقی (امام)، زردشتی، یارسانی، بهایی، آشوری، یهودی و غیره پیدا کرد.

زمام قدرت در ایران اسلامی در دست گروه یا قوم خاصی نبوده بلکه از سلسله‌ای به دیگری رسیده است. این حقیقت هم شامل نادرشاه افشار ترک تبار می‌شود و هم وکیل الراعیایا کریم خان زند لر آریایی. امروز نیز رهبر رژیم آذری، (معاون اول رئیس جمهوری وقت) کُرد می‌باشد. موسوی نخست وزیر و محسن رضائی لر فرمانده سپاه دوران جنگ هشت ساله، ملا حسنی کُرد و خلخالی ترک که در دادگاه‌های انقلابی فرزندان جامعه‌ی کرد را به جوخه‌های دار می‌سپارد را می‌توان به این لیست اضافه کرد.

ح- مادهای نیاکانی

بدون آنکه وارد تاریخ سیاسی و اجتماعی گروه‌های مردمی منظومه‌ی زاگرس از جمله گوتی‌ها، لولوها، کاسی‌ها،

هوریان، ایلامی‌ها و غیره و چگونگی شکل‌گیری حکومت‌های آنان و ساختار اداری و سیاسی و روابط و مناسبات اجتماعی و اقتصادی جوامع تحت حکومت آنها و در نهایت اضمحلال و از میان رفتن از صحنه تاریخ بشویم، بحث خود را از زمان باصطلاح ورود "اقوام آریایی" به فلات زاگرس شروع میکنیم. بنا به روایت‌های تاریخی با وجود کشمکش‌های اولیه بین مادها و پارس‌ها، سرانجام این دو، تحت پادشاهی کوروش اول- پسر کمبوجیه پارسی و ماندانا مادی- متحد شدند و مشترکا سلسله هخامنشیان را به وجود آوردند.

در منابع دیرینه‌شناسان آمده است که مادها و پارس‌ها با هم از بالای غرب آسیا و شرق اروپا به سرزمین جدید وارد شده‌اند و بعدها پارس‌ها با بسیاری از مادها کوچ کرده و به جنوب آمدند و در آنجا ماندگار شدند، چنان که همه‌ی آشنایان با تاریخ می‌دانند، که ما در تاریخ ایران باستان تا زمان ساسانیان و حتی قرن چهارم هجری بسیاری از قبایل ماد کُرد را در اقلیم فارس می‌بینیم.

ما در تاریخ به دو ماد بر می‌خوریم. یکی "ماد بزرگ" که همین کردستان و اکناف و اطراف آن و سراسر ایران می‌باشد و پایتخت آن "اکباتان" "امدانه" یا "هگمتان" "هگمتانه" یا همدان کنونی است و دیگری "مادخُرد" که نام آن "اتروپاتن" که آذربایجان کنونی می‌باشد (حدیقه ناصری).

قبل از نام‌گذاری سرزمین کردها به کردستان، در دوران باستان ماد نامیده می‌شد. در زمان ساسانیان به صورت مای و ماه در آمد (الیاما: ۲۷: ۱۳۷۹³⁴)

پارسیان در پاسارگاد مادها را شکست دادند و کوروش پاسارگاد را به بنای یادبود برای آن خاطره تاریخی تبدیل کرد (استروناخ، کمبریج³⁵: ۱۰۶۴: ۱۳۸۷)

نیکلائوس دمشقی و پلانوس و کتزیاس گویند کوروش پاسارگاد را در همان جایی ساخت که گواه پیروزی بر شاهنشاه ماد بود (شهبازی³⁶: ۱۲۶)

استرابون می‌نویسد که کوروش برای پاسارگاد ارج فراوان قائل بود به سبب آن بود که در همین مکان به آخرین نبردی دست زده بود که ایشتویگو ماد در آن شکست خورده بود (کتاب ۱۵ فصل ۳ بند ۳۷.. ۸) امپراطوری آسیا را در دست او قرار داد و برای آن که خاطره این رویداد زنده بماند کوروش کاخ پاسارگاد را بنیان نهاد

۱۳۷۹: الیما، بئوار، آخرین مستعمره، بحران کردستان ترکیه از آغاز تاکنون، تهران، پژوهنده³⁴

گرشویچ، ایلیا، تاریخ ایران کمبریج. جلد دوم. دوره‌های ماد و هخامنشی. قسمت دوم. ترجمه تیمور قادری. چ ۱. تهران: ۱۳۸۷، مهتاب³⁵

۱۳۵۰: شهبازی، شاپور، جهان‌داری داریوش بزرگ، انتشارات دانشگاه پهلوی³⁶

استرابون یا سترابو، رساله جغرافیا، کتاب پانزدهم، فصل سوم، بند³⁷

(بریان ۱۳۸۰: ۱۳۲³⁸) پاسارگاد محل پیروزی بر آستیاگ مادی، حتی پس از احداث تخت جمشید به دست داریوش پاسارگاد مرکز مذهبی و محل تاجگذاری شاهان هخامنشی باقی ماند (یامااچی³⁹ ۳۶۸)

پاسارگاد کاخ اصلی هخامنشی در فارس، و نام آن از پارس، برگرفته از نام قبیله‌ی کوروش است. پاسارگاد به لحاظ شخصی و سیاسی برای او - کوروش - مهم بود. حتی پس از ساختن تخت جمشید، پاسارگاد به صورت یک معیار مهم برای مشروعیت حکومت و نیز یک مرکز تشریفاتی برای تاج گذاری‌ها، باقی ماند (گارثویت، ۱۰۱۴۰).

به نظر ویسهوفر "اساساً در کتیبه به جای واژه ایران، بیشتر بر روی واژه پارس تاکید دارند، برای اینکه اساساً خود را در مقابل مادها تعریف می‌کرده‌اند" (ویسهوفر⁴¹ ۱۳۴)

از نظر دیاکونوف سرزمین ماد را از لحاظ جغرافیایی و تاریخی به سه بخش مشخص تقسیم می‌گردد. بخش نخست که بخش غربی یا ماد آتروپاتن نامیده می‌شود از رود ارس در شمال تا کوه الوند در جنوب ممتد بوده در ناحیه دریاچه ارومیه - رضائیه - و رودهای جغتو و دیگر رودک‌هایی را که به موازات آن به دریاچه مزبور می‌ریزند و همچنین ناحیه دره رود قزل اوزن - سفیدرود - که جبال البرز را قطع کرده نزدیک شهر رشت کنونی به دریای خزر می‌ریزد، شامل می‌شود. سراسر این ناحیه که اکنون آذربایجان و گوردستان ایران را شامل می‌شود سلسله جبالی که از شمال به جنوب یا از شمال غربی به جنوب شرقی ممتدند، پوشانده است. ماد آتروپاتن به ۱۲ ناحیه جغرافیایی اصلی تقسیم می‌کند:

۱. از رود ارس تا جبال آورین داغ و قره داغ که شامل شهرهای کنونی قنتور، خوی و مرند می‌شود.

۲. دره رود قره سو - شعبه جنوبی رود ارس.

۳. ناحیه دریاچه ارومیه .

۴. دره رود قزل اوزن - سفیدرود - و شعبه‌های آن.

رشته شرقی جبال افقی، از ارومیه تا رود دیاله. ۵. بخش علیای رود زاب کوچک

شهرهای کنونی میاندوآب و بانه و سلیمانیه و ذهاب و سندنجان.

۱۳۸۰، بریان، پیر، شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه ناهید فروغان، ج. اول، تهران: فرزانه روز نشر قطره³⁸

۱۳۹۰، یامااچی، ادوین ام، ایران و ادیان باستانی، ترجمه منوچهر پزشکی، تهران: ققنوس³⁹

۱۳۸۵، گارثویت، جین رالف، تاریخ سیاسی ایران از هخامنشی تاکنون؛ ترجمه غلامرضا علی بابایی، تهران: اختران⁴⁰

۱۳۷۷: ویسهوفر، یوزف، ایران باستان از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پیش از میلاد، ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران، ققنوس⁴¹

۶. بخش علیای رود دیاله. مثلث شهرهای کنونی سلیمانیه، ذهاب و سنج که در این بخش شهرزور نزدیک سلیمانیه پرجمعیت تر بود. جبال زاگرس به سوی همدان.

۷. بخش وسطای مسیر رود دیاله. نزدیک شهر کنونی خاتقین

۸. بخش علیای رود کرخه: ماهیدشت و سیمره و گاماسیاب. کوه‌های لرستان

۹. ماد سفلی و پارتاکانان که شامل همدان و اصفهان و ری و ناحیه. (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۷۹ به بعد)^{۴۲}

هجوم پارس‌ها به این سرزمین که بخش اعظم آن تاری و اصفهان و غیره در دست مادها بود و ماد بزرگ نامیده می‌شد ارض موعود تخیلی خود را به نام ایران به این سرزمین نام نهادند. پارس‌ها که با قدرت نظامی توانستند مادها را شکست و حاکم شوند به قوم برتر تبدیل شدند و اشرافیت حاکم را تشکیل دادند و مادها قوم فروتر و برده یا همان گُرد شدند. ایران‌زمین همان سرزمین مادها است که توسط پارس‌ها و نیزه‌های پارسی تسخیر شد. ایران‌ویچ همان سرزمین‌های متصرف شده توسط پارس‌ها بوده است نه سرزمین پارس‌ها. سرزمین‌هایی که از مادها و غیره با قدرت شمشیر تصرف کرده‌اند و بعداً با سلطه پارس‌ها "ایران" نامیده شد را برده و طبقات صاحبان اصلی این سرزمینی که بعداً فروتر کردند. پارس‌ها از مادی‌های مغلوب در کار بردگی و معماری استفاده می‌کردند. مادها تبدیل به "گُرد" و "انیران" و پارس‌ها تبدیل به "ایرانی" شدند. اسم کردستان اولین بار در قرن ۱۲ م از طرف سلطان سنجر سلجوقی به کار رفت که پایتخت آن شهر بهار در همدان بود. شامل آذربایجان، لرستان، همدان، دینور، کرمانشاه، سنه، شرق زاگرس و شهرزور بود (لازاریف، ۴۹). اما در کتاب جغرافیایی، اولین بار اسم کردستان در کتاب نزه القلوب حمدالله مستوفی به کار رفت شامل: ولایات آرمین، جزیره، اربیل، هولیر و آمد، که مرکزش شهر بهار در شمال همدان بود که شهرهای طاق‌بستان، بیستون، ماهیدشت، دربند تاج خاتون خفتیان، بهار، دینور، شهر ژور کرمانشاه، کنگاور، دربند زنگی و شهر الشتر را توابع آن می‌داند (مستوفی به نقل از تابانی^{۴۳} ۲۶)

همه تاریخ‌نویسان، به ویژه اوجالان در این مورد اتفاق نظر دارند که کوروش سه سال علیه آستیاگ جنگیده است تا توانسته امپراتوری ماد را به دست آورد. تابانی می‌نویسد: «هرودوت در مورد جنگ‌های کوروش با آستیاگ روایاتی قابل پذیرش دارد که هرچند به گفته دیاکونوف بسیار مختصر نوشته شده‌اند، اما نباید در سقم و صحت آن تردید کرد. به هر حال جنگ میان ماد و پارس در ۵۵۰ ق.م با از میان رفتن دولت مادها به پایان رسید. آنچه مسلم است این است که اگر خیانت بزرگمردان دربار ماد، بویژه «هارپاگ» وزیر و همکاری وی با کوروش نمی‌بود - با توجه به اینکه در روزهای آخر هارپاگ فرماندهی کل ارتش ماد را برعهده داشت و آن را به خدمت کوروش در

۱۳۷۹، دیاکونوف، ا. م، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران: عملی فرهنگی^{۴۲}

۱۳۸۰، تابانی، حبیب اله، وحدت قومی کرد و ماد، تهران: گسترده^{۴۳}

آورد - شکست مادها چندان آسان نبود (تابانی ۱۳: ۲۰۶، ۴۴).

گاهنامه نبونید و نیکالی دمشقی نیز جنگ‌های زیادی به مدت سه سال را در جدال میان مادها و پارس‌ها که به شکست نهایی مادها منجر شد ذکر کرده‌اند. به طور کلی ۱۹ قیام علیه پارس‌های بعد از کوروش انجام گرفته که اکثراً از سوی اقوام غیر ماد هم بوده و سه قیام به ویژه «فره‌ورتیش، گنوماته و چیثر تخمه مادی» از سوی کردها بوده است. این قیام‌ها و شورش‌ها به سرکوب شدید شاهان پارسی- ایرانی مواجهه شد. داریوش با دست‌های خود گوش و بینی دو پادشاه مادی فره‌ورتیش و چیثر تخمه را برید و چشم‌های آنها را در آورد و پوست همکاران آنها را کند (یونگ ۷۴: ۱۳۸۵-۷۵، ۴۵).

همان‌طور که دامنادایف اشاره دارد، تمامی آثار تاریخی اشاره دارند که قیام گنوماتا در صدد بود، سلطنت مادها را بر ایرانی‌ها احیا کند. اشراف و اعیان ایران از این نیت آگاه شدند و به رهبری داریوش، پسر دروغی کوروش را کشتند به‌این نحو سلطه و اقتدار ایرانیان را بر مادها تثبیت نمودند (دامنادایف ۱۳۸۶: ۱۷۱ و ۱۹۴، ۴۶).

طبق کتیبه بیستون و نظریات هرودوت نیز بردیا از سرزمین ماد بوده و سعی داشته مجدداً حکومت مادی‌ها را برقرار سازد و او به عامه آزادگان و مادی‌ها تکیه داشته است (دیاکونوف ۳۸۷: ۱۳۸۸، ۴۷).

هرودوت کودتای گنومات را انتقال قدرت از پارس به ماد می‌داند (هرودت ۲۳۰: ۱۳۸۷، ۴۸).

افلاطون (XII, III، ۱۲) افلاطون می‌نویسد کمبوجیه حکومت خود را به مادها باخت.

همچنین وی تاکید می‌کند که گنوماتای مغ مادی از پارسیان نفرت داشت و کمبوجیه را تحقیر می‌کرد (افلاطون به نقل از علی اف ۴۴۹: ۱۳۸۸، ۴۹).

سترووه، نیبرگ، اشپیگل، هرتل، هرتسفلد، ویدن‌گرن، جکسن، پراشک، اوپرت ویزگی مادی بودن قیام گنومات را می‌پذیرند (دامنادایف، همان ۱۹۴، ۵۰).

⁴⁴ حبیب الله تابانی، وحدت قومی کرد و ماد، تهران ۱۳۸۰، نشر گستره

⁴⁵ ۱۳۸۵ یونگ، پیتر یولیوس، پادشاه پارسی داریوش یکم، ترجمه داود منشی زاده تهران نشر ثالث

⁴⁶ داندامایف، محمد، تاریخ ایران در دوران نخستین پادشاهی هخامنشیان، ترجمه روحی ارباب، تهران: عملی فرهنگی

⁴⁷ دیاکونوف، ا. م، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران: عملی فرهنگی

⁴⁸ هرودت، تواریخ، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: دنیای کتاب

⁴⁹ ۱۳۸۸ علی اف، اقرار، پادشاهی ماد، ترجمه کامبیز میر بهاء، تهران: ققنوس

⁵⁰ داندامایف، محمد، تاریخ ایران در دوران نخستین پادشاهی هخامنشیان، ترجمه روحی ارباب، تهران: عملی فرهنگی

و.ا. تیورین می‌نویسد: (گئومات به نفع اشراف ماد آنچنان ویرانی به وجود آورد که موجب تهدید نیروی جنگی ایرانیان می‌گردید. معافیت خدمت نظام برای مدت سه سال به منظور ایجاد نفاق و پریشانی در ارتش ایران بوده است، یعنی همان قشونی که در مصر بودند و این تکیه گاه کمبوجیه را از لحاظ نیروی نظامی مختل می‌ساخت. ایرانیان مخالف گئومات اما توان اقدام نداشتند. عدم مقاومت ارتش هم ناشی از آن بود که در آن زمان در مصر بود (تیورین در دامنادیف، همان ۱۹۸-۱۹۹⁵¹)

ج استین معتقد است کل کتیبه بیستون درباره شورش ماد علیه ایرانیان سخن رانده است .

گ هر مس نوشته است: گئومات همه ملل تحت حکومت هخامنشیان را دعوت می‌کرد تا از ایرانیان جدا شوند . هم‌چنین آغاز زبان ایرانی به شکل مکتوبش کتیبه بیستون است.⁵² (Kent, ۱۹۵۳, ۴۳) بنا بر روایت والتر هینتس داریوش پس از پیروزی بر فره‌ورتیش و یاد آن پیروزی در کتیبه بیستون ابتدا به زبان عیلامی و بابلی، بعد به فکر فرو رفت که چرا به زبان قوم حاکم خاطره پیروزی حک نشود.

پس از نگارش کتیبه به دو زبان عیلامی و اکدی، ننگین از اینکه چرا خود (پارس) خطی ندارد.

به منشیان عیلامی و آرامی خود فرمان داد تا خطی ایرانی اختراع کنند.

منشیان از میان عناصر همه خط‌های میخی، عمودی و افقی نشانه‌هایی برگرفتند و با خط الفبای آرامی درهم آمیختند.. یعنی زبان پارسی آمیخته‌ای از دو خط بود و یک شبه به وجود آمد. بدون اینکه تکامل طبیعی داشته باشد." (هینتس ۱۳۸۶، ۴۰، ۴۱⁵³).

بنابراین، اساساً فلسفه وجودی زبان پارسی به شکل مکتوبش در مقابل شورش مادها و یادآور خاطره پیروزی پارس بر ماد است.

اوجالان در دفاعیه سومر خود در مورد تغییر امپراتوری ماد به پارس نوشته «در برابر شیوه حکومتی پارسی اعتراض چندانی بروز نکرده است شورش‌هایی به وقوع نپیوست» (اوجالان ۱۴۳⁵⁴).

⁵¹ منبع ۴۱ را نگاه کنید

⁵² R.G. Kent , Old Persian- Grammer, text, lexicon. New Haven 1953

⁵³ هینتس، والتر، داریوش و ایرانیان، تاریخ فرهنگ و تمدن هخامنشیان، کتاب اول و دوم.. ترجمه پرویز رجبی. تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۶

⁵⁴ اوجالان، عبدالله، از دولت کاهنی سومر به سوی تمدن دموکراتیک، ترجمه مرکز ترجمه اتحادیه روشنگری دموکراتیک، ناشر: اتحادیه ۱۳۸۱: روشنگری دموکراتیک

اوجالان در جایی دیگر می‌نویسد که "آستیگ رئیس کنفدراسیون ماد از سوی خواهرزاده‌اش، کوروش، در جریان یک کودتای درباری عزل شد" (همان ۱۴۲: ۵۵)،

به عقیده اوجالان "مادها و پارس‌ها در دوره‌های بعدی سهم یکسانی در اداره‌ی نظم امپراتوری داشته‌اند و در ایالت‌های بیست و دوگانه ایران، مادها نیز همچون پارس‌ها از جایگاه مشابهی برخوردار بودند. پارس‌ها برخلاف آشوریان با دخالت دادن اقوام دیگر در اداره حکومت یک سیاست واقع بینانه و انعطاف پذیر داشتند. پارس‌ها امارت خودمختار به اقوام تحت حاکمیت خویش اعطا می‌نمودند. هر قومی تحت نام خویش، به غیر از دادن خراج و سرباز، از یک اقتدار کاملاً مستقل برخوردار بود. در دوره اقتدار پارسی تمام اقوام و ملل خاورمیانه از لحاظ سیاسی مستقل و تمامی فرهنگ‌ها امکان رشد پیدا نمودند. نظام برده داری اصلاح شد" (همان ۱۴۲-۱۴۳: ۵۶).

اما بریان این نظریه اوجالان در مورد اشتراک ماد-پارس را به چالش می‌کشد "اگر از سلطه ماد-پارس سخن گوئیم راه افراط پیموده‌ایم تمامی نویسندگان باستان کوروش را به این علت بزرگ می‌دارند که برتری را از مادها گرفته و به پارسیان منقل کرده است. اهمیت میراث ماد در تشکیلات اداری کوروش، با فاصله باید ارزیابی شود تاثیر عیلامیان در پارسیان به طور قیاس ناپذیری عمیق‌تر است. نام ماد به خسترپاون نشین تغییر یافت و برخلاف پارس مانند هر خسترپاون دیگری بایست خراج می‌پرداخت و وجود هیچ خسترپاونی که خاستگاهش ماد باشد تایید نشده است و فرماندهان نظامی ماد که مادها صرفاً در مناصب نظامی مورد استفاده پارسی بودند می‌بایست با فرماندهان پارسی و غیره همکاری می‌کردند" (بریان ۱۲۵ و ۱۲۶: ۵۷).

کوک نیز می‌نویسد که "در حالی که به غیر از هارپاگ که به دلیل خدمت به کوروش و خیانت به مادها در هخامنشی استثناء است همه دیگر ساتراپ‌های هخامنشی پارسی بودند. پانزده افسر داریوش نیز همگی پارسی و از چهل افسر رده بالا همگی پارس بودند. حکومت هخامنشی به موضوعی خانوادگی تبدیل شده بود که از اقوام نزدیک و فامیل استفاده می‌کردند" (کوک ۳۳۴: ۵۸).

هرودوت قیام گنومات را که سمردیس نام می‌برد، قیام مغان مادی و در جهت احیای امپراتوری ماد بر علیه سلطه پارسیان معرفی می‌کند (هرودوت، مازندرانی، ۱۳۸۷، ۲۲۵ به بعد). افلاطون می‌نویسد که کمبوجیه حکومت را به مادی‌ها باخت (افلاطون (III, XII, ۱۲) و غیره. پژوهشگران معاصر: (نیرگ، ۱۵۸-۱۵۷، ۱۸۴۷)

منبع ۵۲ را نگاه کنید⁵⁵

منبع ۵۲ را نگاه کنید⁵⁶

۱۳۸۰، بریان، پیر، شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه ناهید فروغان، ج. اول، تهران: فرزانه روز نشر قطره⁵⁷

۱۳۸۹، کوک، ج. مانوئل، تشکیل شاهنشاهی هخامنشیان، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: ققنوس⁵⁸

(Dunker, ۱۸۶۷, ۸۱۶-۸۱۷) (Spiegel, ۱۸۷۳, ۳۱۰)
 (Prasek, ۱۹۰۶, ۲۶۱). (Justi, ..., ۵۰). (oppert, ۱۸۷۹, ۱۶۷) استروه قیام گنومات را قیام اشراف مادی بر
 علیه سلطه پارسیان می‌داند (استروه ۳۷۴، ۱۹۴۱-۳۷۵). (ای. اودی یف. ۵۴، ۱۹۵۳،
 . (Herzfeld, ۱۹۳۸, ۱۰۷) علیه اف هم آن را قیام ماد و احیای امپراطوری ماد بر علیه سلطه اشراف پارسی
 می‌داند (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۲۲ به بعد). ((نیرگ (Dunker, ۱۸۶۷, ۸۱۶-۸۱۷). . (Dunker, ۱۸۴۷, ۱۵۷-۱۵۸،
 (Spiegel, ۱۸۷۳, ۳۱۰) (oppert, ۱۸۷۹, ۱۶۷) (Justi, ..., ۵۰)

شورش چیتر تخمه در غرب کردستان آن زمان از سوی داریوش شکست خورد و چیتر تخمه در اربیل/هولیر
 امروزی را دستگیر کرد و کشت. بعضی‌ها معتقد هستند که بزرگان ماد از این شورش‌ها پشتیبانی نکردند، زیرا از
 حاکمیت دوباره خاندان دیاکو و پشتیبانی نکردن مردم می‌ترسیدند.

بعد از سرکوب و کشتن گنوماته مادی توسط داریوش و اشراف پارسی، فرمورتیش و چیتر تخمه رهبری عصیان
 مادها را به عهده گرفتند. بعد از کشتن گوماتا به دست داریوش و اشراف دیگر پارسی، تمام ملل زیر سلطه پارسیان،
 بر علیه داریوش و در دفاع از گوماتا و اقدامات او دست به شورش زدند. سرکردگان شورشی نام شاهی بر خود
 نهادند که توسط کوروش از حکمرانی افتاده بودند. یعنی از سرگرفتن جریان تاریخ محلی و خاتمه دادن به سلطه
 هخامنشیان (بریان، فروغان، ۱۳۸۰: ۱۸۲-۱۸۳). سخت‌ترین شورش، شورش فرورتیش از خاندان دیاکو بود که
 سعی در بازآفرینی سلطنت ماد داشت. در سر داشت دولت ماد را از نو زنده کند (یونگ. منشی زاده، ۱۳۸۵: ۶۸).
 قیام فرمورتیش در همان محل هلاک شدن بردیا و به خاطر انتقام جویی و تحت فشار قرار دادن پارسیان بود (علی
 اف. میربها، ۱۳۸۸: ۴۶۷). هدف قیام (فرورتیش) احیای نظامات زمان بردیای دروغین بود (دیاکونوف،
 کشاورز، ۱۳۸۸: ۴۰۰). در کتیبه بیستون داریوش اول گفته است که مردم سلحشور ماد که در جماعت‌ها بودند پیرو
 فرمورتیش گشتند. (همان: ۴۰۰) شکی نیست که افراد عادی ماد در عصیان همگام با فرمورتیش بودند و در جنبه
 عمومی و ملی قیام علیه داریوش تردید نمی‌تواند داشت. (همان: ۴۰۱. علی اف، همان: ۴۶۶). جنبش فرمورتیش
 جدی‌ترین جنبشی بود که تا پارت گسترش یافت. که با سرکوب شورش‌ها امید برای احیای امپراطوری ماد نقش بر
 آب شد (کوک، کمبریج، قادری، ۱۳۸۷: ۲۵۷). شورش ماد بارزتر و اهمیت استراتژیک بیشتر داشته است در
 ساگارتیا سرکرده شورشی خود را مانند فرمورتیش از خاندان هوخستره معرفی کرد و داریوش شورش پارت-
 هیرکانیا را هواخواه فرمورتیش می‌نامد طولانی شدن نبرد در ارمنستان هم با شورش ماد بی ارتباط نبود. داریوش
 خطر ماد را به خوبی دریافته، به همین دلیل در ماد مستقر می‌شود تا ضد حملات را دفع کند. به علت شورش ماد
 است که هرودوت بر قیام ماد هنگام شرح انقیاد اکباتان به دست کوروش تاکید می‌کند «بعدها مادها از کرده خود
 افسوس خوردند و بر داریوش شوریدند. (کتاب ۱ بند ۱۳۰ و دیودوروس سیسیلی کتاب ۱۱ فصل ۶ بند ۳، به نقل از
 بریان، فروغان، ۱۳۸۰: ۱۸۱). در اهمیت شورش ماد همین بس که هرودوت از میان ۱۹ شورش فقط از شورش

ماد خبر داشته است (داندامایف، روحی ارباب، ۱۳۸۶: ۲۹۰). تلفات در ماد بیش از پنجاه هزار نفر بود. این واقعیت که داریوش از میان همه شورش ها شکنجه رهبر شورشیان ماد را در بیستون شرح داده است بیانگر عمق نفرت او نسبت به فرورتیش است که با دستان خود او را به طرز وحشیانه‌ای شکنجه داده بود (علی اف، همان: ۴۶۸). در قسمت مادی شده آشور در پایتخت خود اربیل یکی از دیاکوها بنام چیتر تخمه شورش کرد داریوش برای ترساندن مادها و از بین بردن قدرت قدیم ماد فره‌ورتیش را با دماغ و زبان و گوش بریده در هگمتانه گرداند و بعد مصلوب کرد و همکاران او را در قلعه‌ی هگمتانه پوست کنند (یونگ، منشی زاده، ۱۳۸۵: ۷۴-۷۵). مجازات سخت فره‌ورتیش و چتر تخمه مادی مناسب روحیه داریوش آریایی نبود و اگر این کارو کرد دلیل آن خطر بی‌نهایت بزرگ ماد برای پارس بود (همان: ۲۰۶). چون چیتر تخمه می‌خواست سلطنت دیاکو را تجدید کند به همان طریق فره‌ورتیش قصاص شد، چون از ماد برخاسته بود در هگمتانه او را مثله کردند دور شهر گرداندند و در اربیل به دار آویختند (همان: ۷۶). داریوش درباره پیروزی بر فره‌ورتیش از ۳۴۴۲۵ کشته و ۱۸۰۰۰ اسیر را ذکر می‌کند، اما در نسخه آرامی در مصر رقم ۱۰۸۰۱۰ اسیر نوشته شده است (کوک، ثاقب فر، ۱۳۸۳: ۱۱۲). داریوش بقیه شاهان را فقط اعدام کرد اما فره‌ورتیش و چیتر تخمه را که شاهان مادی بودند با دست‌های خود گوش و بینی و چشم آن‌ها را در آورده و پوست همکاران آن‌ها را کند (یونگ، منشی زاده، ۱۳۸۵: ۷۴-۷۵) و در تمامی امپراتوری گرداند و حداقل ۳۴ هزار کشته و ۱۸ هزار اسیر به جا گذاشت (کوک، ثاقب فر، ۱۳۸۳: ۱۱۲). «وه یزداته» اگر چه حق شاهزادگان هخامنشی را ادعا کرده بود مانند فره‌ورتیش و چیتر تخمه مجازات شدید نشد (یونگ، همان: ۷۸). بی‌گمان این جنگ بزرگی بوده است که دو قوم پارس و ماد بر سر فرمانروایی بر امپراطوری با یکدیگر داشته اند (کوک، همان: ۱۱۲). داریوش به همراه سپاه پارسی علیه قیام کنندگان مادی وارد کارزار شد (علی اف، همان: ۴۶۷). نبرد فره‌ورتیش مهم‌ترین نبرد داریوش بود و در نبرد دو قوم ماد و پارس، وی نمی‌توانست به مادی‌ها اعتماد کند. به همین دلیل سپاه مادی خود را به مبارزه علیه «وه یزداته» فرستاد و با سپاه پارسی خود به جنگ فره‌ورتیش رفت (هینتس، رجبی، ۱۳۸۶: ۱۸۶). اما اگرچه بزرگان ماد با پارس توأم شدند اما عامه مردم ماد وجود شاهنشاهی پارس برای ایشان بار سنگینی بود. (دیاکونوف، کشاورز، ۱۳۸۸: ۴۰۶). داریوش نه تنها با سپاه نظامی خویش، بلکه در کشتار مادی‌ها از حمایت قوم پارس نیز برخوردار بود. حمایت ملت پارس از او که نمی‌خواستند امتیاز ملت حاکم و معاف از مالیات را از دست بدهد در پیروزی او نقش داشت (علی اف، همان: ۴۶۸). همان‌طور که هرودوت اشاره کرده است در مرگ گئوماتا تمامی آسیا به غیر از پارس‌ها در مرگ وی گریستند. پارس‌ها از اشرافی و عامه از داریوش در مقابل مادها حمایت کردند. برخلاف نظر برخی از مورخان مانند داندامایف، شورش «وه یزداته»، شورش پارسی نبود و همان‌طور که مارکوارت به درستی خاطر نشان کرده است شورش وه یزداته شورش مهاجران و اوتی‌های ساکن در پارس بود نه خود پارس‌ها بوده است. به همین دلیل داریوش، اوتی‌ها و پیروان وه یزداته را بعد از سرکوبی شورش، از پارس جدا کرد. لاجرم عامه مردم پارس نیز از سرکوب‌های داریوش بر علیه سایر اقوام حمایت کردند⁵⁹.

⁵⁹ <http://www.akhbar-rooz.com/article.jsp?essayId=67071>

مادها تنها گروه انتبکی آریایی زبان بودند که توانستند اولین امپراتوری و دولت (تأسیس ۷۰۱ یا ۷۰۸) را در سرزمین ماد که بعد از سقوط مادها ایران نام گرفت پایه گذاری کنند که به قول هرودوت ۱۵۰ سال دوام آورد. کتزیاس یونانی دوام این دولت را دو برابر می‌داند. با برداشتن امپراتوری آشور از سر راه خود، امپراطوری ماد تبدیل به بزرگترین و قدرتمندترین امپراطوری شناخته تاریخ شد. دسیسه و توطئه داخلی بخشی از اشرافیت ماد زمینه‌های هجوم به امپراتوری ماد و اشغال آن از طرف پارسیان به رهبری کوروش مهیا کرد و در نتیجه آغاز سلطه‌ی پارسیان منجر به پایان اقتدار و آزدگی مادها شد. واژه کُرد از کرتاش، به معنای برده، که در کتیبه‌های هخامنشی، خطاب به کارگران و سنگ تراشان کاخ‌های شاهنشاهی، به کار می‌رفت، ریشه دارد. گردوئن بطليموس، از گرده، معادل کورتش به معنی کارگر است. واژه کورت (کرت)، از همان کورتش عیلامی است (مفرد کهلان ۱۳۷۵:۳۲۵⁶⁰).

خ- نام‌های هم ریشه با واژه‌ی کورد/کُرد

راهبران و بزرگان یاری در کلام‌های خود ریشه‌ی "نمته‌وه‌یی" و تباری خود را کورد اعلام کرده‌اند. سلطان آخرین تجلی "خاونکار" و از تدوین کنندگان اصلی اصول "بیاوبس پردیوری" می‌گوید:

اصلمن چه کرد

کردیونان اصلمن چه کرد

و یا شاه ویسقلی می‌گوید:

اصلمن جه کرد

بابوم کردنان، اصلمن جه کرد

بابا سرهنگ در دوران ماقبل از بابا ناوس و سلطان نیز تلاشهای خود و "دستگاه یاری" را برای احیای گذشته و میراث تاریخی کوردان اعلام می‌کند. بابا سرهنگ می‌گوید:

نگرش افراطی برخی روشنفکران کرد و فارس

در نقد نظر اوجالان در باره مادها

رامتین صبا

۱۳۷۵، ۱ مفرد کهلان، جواد، گزارش زادگاه زرتشت و تاریخ اساطیری ایران، تهران: نگین، ج ۶۰

از که ناممن سر هنگ دودان
چنی ایرماتان مگیلم هردان
مکوشم پری آیین کوردان

در جای دیگر پیر میکائیل می گوید:
شاه بنیامین بی چوگا نو زمان
وینه کورد گرد مشی نه میدان

در آنزمان شاه بنیامین بود و مانند پهلوان کورد به میدان کارزار می رفت.

محمد امین زکی در کتاب تاریخ کورد و کوردستان در "اعلام المختلفه" تطور نام کورد را در گویش نزدیک و شبیه یکدیگر به زبان اقوام مختلف قدیم، از دیرباز تا ظهور اسلام بدین صورت آورده است. اسامی مختلفی به قوم کرد داده شده ناشی از آن بوده که کردها چون خود دولت فراگیر و فاقد کتیبه و نوشتار بوده‌اند توسط دیگران، هر بار با اسمی خاص نام گذاری شده‌اند و یا هر وقت که قبیله‌ای از کردها حاکم شده است کل منطقه را به اسم آن قبیله نام گذاری کرده‌اند.

سومری:

گوتی، جوتی، جودی

آشوری و آرامی‌ها:

گوتی، کوتی، کورتی، کارتی، کاردو، کارداکا، کاردان، کارکتان، کارداک

پارس و پارت‌ها:

کورتیوی، سیرتی، کوردراها

یونانیان و رومیان:

کاردوسوی، کاردخوی، کاردوک، کردوکی، کردوخی، کاردویکا

ارمنی‌ها:

کوردوئین، کورچیخ، کورتیخ، کرخی، کورخی

عرب‌ها:

کردی، کاردوی، باکاردا، کارتاپه، جوردی، جودی

د- پهلوانان کورد و شاهنامه

نخستین جایی که در شاهنامه به نام کوردها بر می‌خوریم، داستان اژی دهاک (بعضی از نویسندگان غربی که نام و منابع آنها در این بخش آمده است معتقدند که اژی دهاک همان آستیاک می‌باشد که سر فرزند هارپاک وزیر خود را به تهمت نافرمان‌بری و عدم قتل نوه‌اش کورش کبیر، از تن جدا کرده و بعد از تهیه‌ی آن به خورد او می‌دهد) و کاوه و فریدون است.

فردوسی نصب کورد را یکی از دو جوانی می‌داند که به تدبیر ارمایل و گرمایل نجات می‌یابد و رو به کوهستان‌ها می‌کند. فردوسی می‌گوید:

کنون کورد از آن تخمه دارد نژاد

کز آباد ناید به دل برش باد

مادر فریدون از نژاد پسرش فریدون می‌گوید:

تو بشناس کز مرز ایران زمین

یکی مرد بود نام او آبتین

ز تخم کیان بود و بیدار بود

خرمند و گرد و بی آزار بود

ز تهمورس کورد بودش نژاد

پدر بر پدر بر همی‌داشت یاد

حکیم عمر خیام در نوروزنامه می‌نویسد: روزی فریدون "کورد" ضحاک را اسیر کرد و ایران از شر او رهانید و مردمان جشن گرفتند.

دولتشاهی و کیخسروی مدعی هستند که تمام وقایع و حوادث شاهنامه در منطقه کوردستان و کرمانشاه امروزی رخ داده است. فردوسی می‌گوید:

به گیتی در، از پهلوانان کرد

پی زال زر کس نباید شمرد

پیر میکائیل دودانی می‌گوید:

نوزرشای کیان

شام بی نه نهو دم نوزرشای کیان

شاه بنیامین بی، چهو گا نهو زمان
وینهی کورد گورد مهشی نه میدان
شام خاونکار و تدبیر بی نیشان
و پنش پادشام دادیش کرد عیان

د- یاری و پهلوانان باستان

در زیر به مواردی اشاره می‌شود که کم تا بیش خوانش یاری را از قهرمانان اسطوره و تاریخ ایران باستان و قرابت
بینشی آن با میترائیسم معرفی می‌کند و پیوندها و قرابت‌های فلسفی و تاریخی این دو نگرش مورد اشاره قرار
می‌گردد. ما در اینجا از وارد شدن به جزئیات بیشتر دوری می‌جویم بلکه مواردی کلی با استناد به کلام‌های دفتر
دیوان گوره برجسته می‌شوند که زمینه‌ی قرائت‌های بیشتری را آسان می‌کند.

در دفاتر یاری به نام‌های رستم، جمشید، کاوه، زال، فریدون، لهراسب، اسفندیار، کاوه، ایرج، سلم، فرامرز و دیگر
پهلوانان بر می‌خوریم.

پیر ملوان از ۷۲ پیره می‌گوید:

نه نه کوی جمشید
بارگهی شام وستن نه نه کوی جمشید
ویش بی مهنوچهر چاوهر و ئومید
جهمشیر زمرده‌بام بی چا ماوا و مر زید
چوار تن ههفته‌نان شو نشان پر زید
قوباد بنیام و وزیر و شاهید
داود بی کاوه ئوستاده و حمید
فریدون روچیار دهفته‌رش ته‌مجید
شیده موسته‌فا روخسارش چوین شید
رهمزبار زهرین گول دایه‌ی ئیره‌ج وید

در جای دیگر پیر سفر می‌گوید:

هس نهو جامه بی پاک کمرده‌ش ژنگان
روسته‌م نه یورت بنیامین سەنگان

عالی قلندر می‌گوید:

سه دونم چیین ئمو تهشت تهلا

ئمول سیاومخش دویمین یه‌حیا

به روایت تاریخ بخارا، ساکنان بخارا در روز اول سال نو برای سیاوش خروس قربانی می‌کنند.
مرگ بابایادگار را می‌توان تجلی مرگ سیاوش دانست.

ر- میترائیسم و یارسان

راهبران یاری بکرات در کلام‌های خود متذکر بوده‌اند که آنها در تلاش برای احیا باورهای ماقبل اسلامی هستند.

بابا سرهنگ دودان می‌گوید:

سرهنگ دودان

از که ناممن سرهنگ دودان

چنی ایرمانان مگیلم هردان

مکوشم پری آئین کردان

تولد میترا، شاه خوشین و بابایادگار

قربانی گاو و کله‌زمرده

اهمیت ”مر” یا غار در هر دو بینش

عقاب یا شاهباز نماد فر یا ذات است. شهباز به هر کس روی آورد شهریار می‌شود. جمشید وارغن از او جدا می‌گردد، یعنی ذات را از دست می‌دهد، و فریدون فر شهریاری را از وارغن می‌گیرد.

قله‌م می‌گوید:

نییعت پهی کامین حاسلا نهرجو

وشیاره زیلم شابازمان مه‌یو

کاکا ردا می‌گوید:

ئمو شقه‌ی شه‌هبال شه‌ه‌باز سفید

بروز کرد ذات نه دانه‌ی ئومید

احمد می‌گوید:

دامش بی زوال

دامیار بنیامین دامش بی زوال

نینا تهنش نه و مرهو شاهبال

شهابزیش گرتن خواجه یار کهمال

در جای دیگر می‌گوید:

نمز وه شونه پای پیر جهمداری

معلوم پهی جویای شای خاوندکاری

ویم فردا چه توی نا ساجناری

دیم که شا نیشتن نه دلی ناری

عابدین می‌گوید:

نمز انوم نهسیم کارخانه ی زاته

خور که لیسک مدهو سلهوات سلهواته

خور که لیسک مدهو جههانگیر مهوؤ

شوقمش چه جهمال پیر و پادشاه مهوؤ

شیخ موسی می‌گوید:

روحاف تافیه

روحاف شابازمان او تخت تافیه

نه حلق و خاتون او لوظ صافیه

نه بطنش او رنگ بشر بافیه

ز - حکومت‌ها و امارات کوردی

اشکانیان نظام اداری-سیاسی ساتراپی (ملوک الطوائفی یا همان خستریاوان یا شهریان که در دوران ماد و بعداً در دوران خاندان هخامنشی پارسی به عنوان سیستم اداری و تقسیمات کشوری مورد استفاده قرار می‌گرفت) را ایجاد کردند. این نظام در عمل خودمختاری سنتی در چارچوب امپراطوری حاکم در ایران منطبق بود. این نظام سیاسی-اداری تا دوران ممالک محروسه و سیستم ایالات و ولایات امتداد داشت. در دوران اسلامی ما دارای تقریباً ۳۷ امارات و حکومت کوردی هستیم. امارات کلهر، ماهیدشت و درتنگ و حلوان در جغرافیای (کرمانشاه و اطراف آن)

مورد نظر قرار دارد.

ژ- تعدد گویشی در کردستان

داود می‌گوید:

نامیم بیا کرد لفظ کردیم وات

دون و دون آمایم ورو دکات

محققین زبان کوردی را دارای ۴ شاخه‌ی مشخص می‌دانند که عبارتند از:

۱. کرمانجی (۲)

۲. گورانی و اورامانی (۷ شاخه‌ی کوچک)

۳. لری (۴)

۴. کلهری یا کرمانشاهی (۵)

اما این گویش‌های ۴ گانه خود به شاخه‌های کوچکتری تقسیم می‌شوند.

س- تعدد ادیان و مذاهب

در این بخش از کُردستان ادیان، مذاهب و طریقه‌هایی وجود داشته و دارند که عبارتند از:

شبک‌ها، بجوران‌ها، چشتیه، مولویه، شاذلیه، بکتاشیه، حیدریه، نعمت‌اللهیه، خاکساریه، قادریه، نقشبندی، یاری، شیعه، سنی.

ش- اعتراف به وجود بحران و قبول آن

بحران هویت اتنیک‌ی شامل تمام گروه‌های آریائی و غیر آریائی در جامعه‌ی ایران می‌شود. این بحران بصورت‌های مختلف و در صفت میهن دوستی، احساس بیگانگی، عدم باور به یکدیگر، جدایی، آسیمیلیسیون، تمام خواه، منطقه‌گرا و بالاخره مخالفت مسلحانه در سطح کشور ظاهر می‌شود.

سازمان دمکراتیک یارسان مردم و جامعه‌ی یارسان را بخشی اصیل از "نمته‌وه‌ی کورد" می‌داند که به حکم و شرایط تاریخی و طی فراز و نشیب‌هایی در جغرافیای سیاسی تحمیلی ایرانی قرار گرفته است (همانطور که در این بخش با

استناد به منابع تاریخی اشاره شد، سرزمین کنونی ایران، سرزمین ماد است که بعد از شکست و اشغال ماد به دست پارس ها، ایران نام گرفت) که نتیجه اشغال سرزمین نیاکانی و سقوط حکومت صد و چند ساله ماد می باشد.

همانطور که در دفاتر یاری نیز اشاره شده است و این بخش مبحث با یک بند کلام در این مورد شروع می شود، "ملت" به معنی "دین" است. در ادبیات فارسی نیز "ملت" را برای تعریف "دین" به کار برده اند.

منوچهری:

و آنان که مفسدان جهانند و مرتدان از ملت محمد و توحید و کردگار.

فرخی: امیر عالم عادل محمد محمود، جلال دولت و ملک جمال ملت و دین.

ناصر خسرو: از روزگار خلق ملولم کنون از آن پشتم بر کردگار رسول و ملتش.

نوروزنامه: شمشیر پاسبان ملک است و نگهبان ملت.

کلیله و دمنه: در ترجیح دین و تفضیل مذهب خویش سخن می گفتند و گر در تقبیح ملت و نفی مخالفان می گفتند.

سعدی: جوری که تو می کنی به اسلام در ملت کافری ندیدم.

مولوی: ملت عشق از همه دین ها جداست، عاشقان را مذهب و ملت خداست.

تاریخ غازان: چون به دین اسلام در آمد و ملت نبوی و دین حنفی را به گوش و هوش و سمع رضا القا فرمود.

به نظر سازمان دموکراتیک یارسان استفاده و به کار بردن "قوم"، "گهل"، "خه لک" و "ملت یا میلهت" برای "نمتهوه" کورد تحریف و جعل هویت تاریخی کورد است. "نمتهوه" به معنی "ریشه"، "نسب"، "دودمان" و "خویشاوند" در کوردی است.

فصل سه

سکولاریزم یا لائیسیته؟

در این بخش سعی می شود به طور مختصر این دو واژه را از لحاظ تاریخی و نظری از نظر گذارند و مورد پردازش قرار داد. ناگفته نماند که اصل جدایی "دین از دولت" تبدیل به یکی از اصول و خواسته های سیاسی جریانات مخالف شده است، اما تعریفی روشن و مشخص از این واژه ها و مفاهیم ندارند و به آسانی می توان دید که اکثر به اتفاق آنها "سکولار"، "سکولاریسم" و "لائیسیته" و "لائیک" را همسان و مترادف یکدیگر می دانند یا تمایزی دقیق و قاطع میان آنها مشخص نمی کنند و توجه چندانی به ریشه های تاریخی و نظری آنها ندارند؛ که این به نوبه خود منجر به بدفهمی و یا کج فهمی از این اصطلاحات می شود و اختلاف و ویژگی های منحصر به فرد آنها فراموش می شود.

الف- سکولاریسم واژه‌ی مبهمی است. تفسیر و ترجمه آن بستگی به آن دارد که چه کسی آنرا تعریف می‌کند. می‌توان آنرا ۱. دکترونی سیاسی ترجمه کرد که دولت را در مورد ادیان و باورمندان بی‌طرف می‌داند و دین را جدا از دولت و بخشی از حوزه‌ی خصوصی می‌پندارد. ۲. یا یک جهانی‌بینی مشخص.

(George Jacob Holyoake (۱۸۱۷-۱۹۰۶ بریتانیایی اولین کسی بود که در سال ۱۸۵۱ واژه سکولاریسم را معرفی کرد. او با الهام گرفتن از فلسفه سودمندگرایی یا اصالت نفع (Utilitarian Philosophy) مرکز جامعه سکولار را بنیان نهاد. این مرکز انسان‌ها را تشویق می‌کرد که بدون استدلال باور به هیچ‌گونه ادعایی نکنند و پرستش نیروهای "ما فوقانی/فراادستی/فراذهنی/ماوراطبیعه" را مردود می‌دانست.⁶¹

کم کم بعد از جنگ‌های ۳۰ ساله‌ی دینی بین کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در سرزمین‌های رومی-کاتولیک واژه‌ی "سکولاریسم" وارد ادبیات سیاسی شد و سکولاریسمون مخصوصاً معطوف به انتقال املاک کلیسا به پادشاهان اروپایی بود. پس از قرارداد Westfalen در سال ۱۶۴۸ و تأسیس دولت-ملت‌ها سنگ بنای نظم نوین در اروپا بر اساس روابط مسالمت آمیز بین کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها گذاشته شد. صلح Westfalen اولین گامی بود که به سوی ایجاد نظامی اروپایی با حمایت سیاستی سکولار.

فلیسوف کانادایی، Charles Taylors، تأکید می‌کند که مفهوم "سکولار" اساساً مفهومی مسیحی است و باید آنرا در چارچوب کونتکست مسیحی درک کرد.⁶² (Taylor 1999a:31) مفهوم "سکولار" از اصطلاح saeculum مشتق شده است که اشاره به "سده" یا "زمان" دارد. Saeculum را می‌توان به عنوان یک مفهوم بنیادی مسیحی دید، که جهان و کلیسا و نیز کلیسا و دولت را متعلق به حوزه‌های جداگانه می‌داند. اساس و سرآغاز سکولاریسم مدرن را می‌توان دوران اصلاح مذهبی و جنگ‌های اروپایی در سده‌ی ۱۵ و ۱۶ دانست. از وقایع کلیدی آن می‌توان از صلح Augsburg ۱۵۵۵ نام برد که بر اساس "eius religio cuius regio" (شهریار هر منطقه دین رعایا خود را انتخاب می‌کند) منعقد شد. صلح ۱۵۵۵ شامل حقوق اقلیت‌های پروتستان نبود. این تحول به نوبه خود موقعیت و نفوذ بالقوه‌ای به لوترانیسم در مناطق قبلی رومی-کاتولیک داد که منجر به آزار، تبعیض و تعقیب مذهبی آناباپتیست‌ها یا بازتعمیدی‌ها و کالوینیست‌ها در جنگ‌های (۱۶۱۸-۱۶۴۸) ۳۰ ساله شد.

Taylor برای استقرار سکولاریسم مدرن قائل به تمایز بین دو استراتژی می‌شود. به نظر او استراتژی اول تحت عنوان "استراتژی پلاتفورم مشترک" یا "common ground strategy" ریشه در درک مسیحی دارد و بر اساس فلسفه اخلاقی که باور به همزیستی مسالمت آمیز دارد و نظم سیاسی آن استوار بر دکترین‌های مشترک تمام فرق و سکت‌های مسیحی است. او استراتژی دوم به عنوان "independent political etic strategy" استراتژی اخلاق سیاسی مستقل توصیف کرده است. این استراتژی بر خلاف استراتژی اول "یزدان گرایانه" نیست. استراتژی اول مدعی آن نیست که

⁶¹ Madan, T.N 1993. "Whither Indian Secularism?", *Modern Asian Studies* 27 (3), 667-697.

⁶² Taylor, Charles. 1999a. Modes of Secularism. I Bharagava, Rajeev (red) *Secularism and its critics*, s.31-53. New Delhi: Oxford University Press.

دین و اعتقادات مذهبی ربطی به زندگی عمومی و سیاست ندارند. آن مدعی است که دولت باید عادلانه و مساوی با تمام جوامع دینی و فرقه‌های مذهبی را رفتار کند و دینی را بر دینی و فرقی مذهبی بر فرقه‌ی مذهبی دیگر رجحان ندهد. استراتژی دوم مدعی است که دولت باید از تمام ادیان دوری جوید و مستقل از آنها باشد و اهداف مذهبی خاصی را ترویج و تبلیغ نکند و دولت باید به وضوح جدا از دین و نهادهای آن باشد. استراتژی‌های مذکور را نمی‌توان بخشی از واقعیات پنداشت، بلکه باید آنها را ایده‌هایی دانست که برای تولید مدل‌های جامعه‌شناختی دین مورد استفاده قرار می‌گیرد. وقتی به دقت سکولاریسم مدرن را در جوامع معاصر مورد مطالعه قرار می‌گیرد، می‌توان به آسانی دریافت که استراتژی‌های Taylor را نمی‌توان بطور خالص در هیچ کجای دنیا پیدا کرد. به هر صورت به نظر Taylor شمولیت "inclusion" و تعادل "equidistance" جوهر سکولاریسم هستند. او معتقد بود که سکولاریسم محصول و نتیجه تلاشی برای ایجاد بستر و پلاتفرمی برای همزیستی مسالمت آمیز در اروپا بعد از جنگ‌های دینی قرن ۱۵ و ۱۶ میلادی بود.⁶³ (Taylor 1999a: 38)

مفهوم سکولاریسم یک دکترین سیاسی مدرن و یا ایدئولوژی است، که بر جدایی دولت و دین اشاره دارد. این به این معنی است که باور و اعتقادات مذهبی شهروندان یک موضوع خصوصی است. همچنین بدان معنی است که سیاست‌ها و قوانین نمی‌تواند منحصرأ از اعتقادات مذهبی و یا فلسفی خاصی سرچشمه گیرند.

سکولاریزاسیون، در اصل برای مصادره اموال کلیسا در زمان حکومت سکولار استفاده می‌شد. سکولاریزاسیون به عنوان یک اصطلاح حقوقی از زمان صلح Westfalen در سال ۱۶۴۸ مورد استفاده قرار گرفت. از سال ۱۹۲۰ به بعد سکولاریزاسیون به معنی رهایی فرد، فرهنگ و زندگی عمومی از سلطه و هنجارهای دین استفاده شده است. سکولاریزاسیون در اروپا در اواخر قرون وسطا و شروع دوران رنسانس آغاز شد، دقیقاً زمانی که وحدت فرهنگی مسیحی رو به اضمحلال نهاد و "اعتراف به هدف و معنی انسان" در بستر تاریخی محدود و واقعی پا به عرصه‌ی حیات گذاشت. به خصوص الهیات لوتری سهم زیادی در جهت سکولاریزه کردن و تمایز قائل بودن بین حوزه‌ی "معنوی" و "سکولار" داشت.

سکولاریزم سیاسی نمی‌تواند با جدایی مطلق بین دین و دولت مشخص شود. این به این معنی است که کشورهایی مانند آلمان، انگلیس و نروژ دارای دولت‌هایی سکولار هستند، اما کلیسای لوتر-پروتستان همچنان از یارانه‌های دولتی برای ادامه حیات خود بهره‌مند است. هنوز ملکه در انگلستان به عنوان "پاسدار دیانت" در رأس کلیسای انگلیکن قرار گرفته است. دولت و پروتستانتیسم استقلال یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند، اما نباید از یاد برد که کلیسا موقعیت ممتاز، قدرت و هژمونیک خود را به لحاظ سیاسی از دست داده است و بیشتر به عنوان عاملی فرهنگی، معنوی و اجتماعی در کنار دیگر عوامل و نیروهای جامعه مدنی ایفای نقش می‌کند و ادامه به حیات اجتماعی خود می‌دهد.

منبع ۶۱ را نگاه کنید ⁶³

لائسیته را می‌توان مشتق از کلمه یونانی " لایکوس " دانست که به معنی " عام "، " فرد دنیوی " و " غیر روحانی " است. لائسیته از آزادی باور و وجدان و آزادی دین حمایت می‌کند. عدم حضور دین به عنوان دین رسمی و جدایی کامل دین و دولت مبرم‌ترین پیش نیاز آزادی باور و عقیده است. لائسیته را نباید با Anticlericalism یا ضد روحانی‌گری یکی دانست که فعالانه علیه نفوذ و قدرت روحانیت عمل می‌کند. لائسیته بین حریم خصوصی که دین به آن تعلق دارد و حوزه عمومی که هر فرد بایست بدون تعلقات دینی، جنسی، ملی، قومی و سایر متغیرها و تنها به عنوان شهروند با حقوق برابر با دیگران به نظر رسد، تمایز قائل است. این بدان معنی است که دولت باید از اتخاذ کردن مواضع نسبت به مواضع و رویکردهای دینی و صرفاً از پرداختن به مسایل دینی دوری جوید، مبدا که چنین رفتار و مواضعی منجر به عواقب نادرستی برای شهروندان گردد. لائسیته یعنی جدایی دین و دولت و عاری بودن دولت (بخش عمومی) از هرگونه نماد و سمبل‌های دینی. دولت مشروعیت خود را از مردم کسب می‌کند و نه از نهادی دینی و یا روحانیت. رفتار دولت با شهروندان براساس قوانین متعارف کشور است و نه مبنی بر احکام و قوانین دینی. دولت در امور نهادهای دینی (اگر رفتاری مغایر با قوانین کشوری انجام دهد مورد پیگرد قانونی قرار خواهد گرفت) دخالت نمی‌کند و همانطور که خود را مستقل از آنها می‌داند به استقلال آنها احترام می‌گذارد. دولت لائیک بر اصل تكثر یا پلورالیسم باوری و اعتقادی استوار است و به باور و شعائر دینداران و بی‌دین‌ها احترام می‌گذارد و فعالیت و آزادی‌های سیاسی و سازمانی آنها را در چارچوب قانون تضمین می‌کند.

لائسیته به عدم مداخله دین در امور دولتی گفته می‌شود همانطور که دولت در امور دینی مداخله نمی‌کند.⁶⁴

عباس آریانپور می‌نویسد که: " لائیک واژه‌ای انگلیسی است، به معنای وابسته به شخص دنیوی بودن، و لائیسیم یعنی غیر روحانی بودن⁶⁵ ". مصاحب می‌نویسد: " لائیک، جدایی سیاست از آثار و علائم دین و معنویت است، اما به این معنا نیست که شخص در درون خداپرست نباشد⁶⁶ ".

واژه laic به معنی جدا از دین یا دین جدا و Laicism به معنی دین جداگری یا دین جدایی و واژه Laity به معنی عامه، مردم غیر روحانی، عموم ناحرفه‌ای‌یان و مردم ساده ترجمه شده است.⁶⁷

⁶⁴ Religion and Society in Modern Europe» René Rémond translated by Antonia Nevill. Blackwell 1999

⁶⁵ ۶۰۱ عباس آریانپور کاشانی، فرهنگ فشرده انگلیسی به فارسی صفحه

⁶⁶ غلامحسین مصاحب، دائرة المعارف فارسی، ج ۱ ص ۴۲ با تلخیص

⁶⁷ ۲۰۱. فرهنگ علوم انسانی، آشوری، ص

ایران از دوران صفوی دارای دین رسمی شیعه و نهاد مقتدر و متنفذ روحانیت بوده است. در ایران لامذهبیان و پیروان دیگر ادیان همیشه مورد تبعیض و تعقیب قرار گرفته‌اند و از هیچگونه حمایت و ضمانت‌های قانونی برخوردار نبوده‌اند. اگر در ایران نیروهای دینی با قدرت‌ها و موقعیت‌های برابر و همسطح اجتماعی، سیاسی و اقتصادی وجود داشت، آن وقت می‌توان سکولاریسم را به عنوان عاملی با نقش دآوری در میان ادیان و مذاهب مناسب دانست. اما مذهب مسلط شیعه در ایران خیلی قدرتمند و با نفوذ است و بدین دلیل باید دخالت آن را در دولت و بخش عمومی جامعه (مدارس، دانشگاه‌ها، ادارت دولتی و دیگر نهادها که با زندگی عمومی مردم سرکار دارند) مهار کرد، تا اینکه پیروان دیگر ادیان و مذاهب بتوانند در فعالیت‌های جامعه مدنی نقش خود را بدون جلوگیری، محدودیت و موانع و با آزادی کامل ایفا نمایند. با توجه به واقعیت‌های ایران، که با واقعیت‌های فرانسه و دیگر کشورهای کاتولیک قرون وسطی شبیه است، لائسیته جوابگو و راه حل جامعه‌ی پلوارل و متنوع دینی، قومی، ملی و فرهنگی ایران است. (برای اطلاعات بیشتر در مورد لائسیته به ضمیمه رجوع کنید).

فصل چهار

عدم تمرکز

نهادها هنگامی ارزش و اعتبار دارند که به حقوق شهروندان احترام بگذارند و این الزام و اقتضای آزادی است⁶⁸. تمرکززدایی راه دمکراتیک کردن جامعه است زیرا تصمیمات جمعی شهروندان را به هم نزدیک کرده و کمک موثری برای ایجاد دمکراسی محلی است⁶⁹.

الف- خودمختاری ریشه در مفاهیم یونانی "autos" خود و "namos" قانون، حکومت یا انجمن دارد. خودمختاری در ابتدا در مورد دولت-شهرها که شهروندان قوانین خود را وضع می‌کردند مورد استفاده قرار می‌گرفت. خودمختاری بعد از آن نیز در مورد افراد استفاده شد.

خودمختاری هنوز هم برای واحدهای جمعی، دولت‌ها و یا سازمان‌ها استفاده می‌شود. به عنوان مثال نروژ، به عنوان یک کشور که دارای حاکمیت مستقل است، خودمختار است.

خودمختار را همچنین می‌توان در مورد مناطقی که استقلال کامل ندارند استفاده کرد، اما این مناطق می‌توانند در بعضی از زمینه‌ها دارای استقلال باشند. جزایر فارو، که متعلق به دانمارک است، اما دارای درجه زیادی از استقلال می‌باشد و

خوبروی پاک، محمدرضا نشر چشمه، ۱۳۸۴ ص ۷۹ و ۸۰. تمرکززدایی و خودمدیری⁶⁸

منبع ۶۷ را نگاه کنید⁶⁹

یک منطقه خودمختار است. به طور مشابه، در کانادا و سوئیس، استان‌ها و کانتون‌ها دارای خودمختاری زیاد و قابل توجهی هستند.

ب- دولت فدرال، فدراسیون و دولت متشکل از چندین ایالات بر کشورهایی اطلاق می‌شود که متشکل از چند واحد می‌باشند (زبانی، دینی یا جغرافیایی). ایالات را می‌توان دولت نامید state، در آمریکا، استان province در کانادا، کانتون canton در سوئیس و کشور land در آلمان که همگی از طریق قانون اساسی به هم پیوند خورده‌اند.

دولت فدرال نقطه مقابل دولت واحد است. دولت فدرال استوار بر تقسیم قدرت است. واحدهای محلی بخشی از قدرت خود را به حکومت مشترک و مرکزی می‌دهند. این بدین معنی است که واحدهای محلی در دولت فدرال کمتر از قدرت خود را در نظام کنفدراسیون حفظ می‌کنند، اما بیشتر از قدرت خود را نسبت به آنچه در دولت فدرال دارند از دست می‌دهند.

پ- در نظام اداری و سیاسی کنفدراسیونی دولت‌ها، گروه‌ها و جوامع حاکمیت رسمی خود را حفظ می‌کنند. امروز فدراسیون به واحدی اطلاق می‌شود که دولت‌های ملی نهادها و ارگان‌های مشترک تصمیم‌گیری ایجاد کرده‌اند، اما هرگونه تصمیم‌گیری باید یا با موافقت همه و یا با موافقت اکثریت اعضا باشد. اتحادیه اروپا را می‌توان کنفدراسیون نامید که دارد کم کم و تدریجی به سوی فدرالیزم می‌رود. سوئیس هم اکنون خود را رسماً به عنوان کنفدراسیون می‌شناسد.

سازمان دمکراتیک یارسان همانطور که در مقدمه آورده شده است، با هرگونه تقسیمات اداری و سیاسی مبنی بر زبان، نژاد و دین مخالف است، و باور دارد که این‌گونه عدم تمرکز منجر به پاکشویی انتیکی می‌شود. سدی باور به عدم تمرکز بر اساس منطقه و جغرافیا است که مردمان و ساکنین هر شهر امور خود را در تمام زمینه‌ها مدیریت کنند. سازمان دمکراتیک یارسان با الهام از "اعلامیه مربوط به حقوق اشخاص متعلق به اقلیت‌های ملی یا قومی، دینی و زبانی مصوب مجمع عمومی در قطعنامه ۴۷/۱۳۵ مورخ ۱۸ دسامبر ۱۹۹۲) نظر خود مورد "عدم تمرکز" در ۵ ماده زیر اعلام می‌کند:

۱ - ما مردم‌سالاری را به معنی حق برابر همه ایرانیان در حکومت بر خود توسط نهادهای انتخابی آنان می‌دانیم. همی ساختار حکومتی و سازمان‌بندی اجتماعی باید به اراده و در خدمت مردم و برای دفاع از حقوق افراد جامعه باشد.

۲ - ملت ایران از ملت‌ها و اقوام، ادیان و مذاهب و عقاید گوناگون تشکیل شده است.

۳ - حقوق ملت‌ها و اقوام، ادیان، مذاهب و عقاید در یک نظام مردم‌سالار مبتنی بر اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های آن می‌توانند زیر یک حکومت مرکزی با یک قانون غیر مذهبی و لائیک به سر برند و فرهنگ و هویت ویژه خود را نیز در پناه همان قانون نگهداری کنند.

۴ - عدم تمرکز به معنی تقسیم اختیارات میان حکومت مرکزی و حکومت‌های محلی برای کارایی و دموکراسی بیشتر ضرورت دارد. تصمیم‌گیری امور محلی در هر محل باید تا پایین‌ترین واحد تقسیمات کشوری توسط مردم محل انجام گیرد. سازمان ما حکومت‌های محلی را در سطح استان و شهرستان و دهستان و روستا پیشنهاد می‌کند. ایران از یک مرکز اداره نخواهد شد و واحدهای تقسیمات کشوری، امور محلی را از اجرای قانون تا خدمات اجتماعی مانند آموزش و بهداشت و امور شهری و اجرای طرح‌های توسعه و مانده‌های آن که در صلاحیت حکومت مرکزی نیست با ارگان‌های انتخابی خود اداره خواهند کرد.

۵ - در تقسیم‌بندی استان‌های ایران که جنبه قومی و ملی داشته است، اما به دلایل سیاسی و یا فرهنگی امروز دارای ادغام است و سدی امروزه توجه به تقسیمات جغرافیایی دارد، علاوه بر نظر مردم هر محل، ملاحظات مربوط به توسعه اقتصادی باید در نظر گرفته شود. در تخصیص منابع ملی یا نه‌تومویی میان استان‌ها و شهرستان‌ها به آنها که از امکانات کمتری برخوردارند باید بیشتر داده شود تا به میانگین سراسری یا نه‌تومویی برسند. در ادامه سیاست عدم تمرکز، یک مجلس سنا با نمایندگان برابر از همه استان‌ها در کنار مجلس ملی یا نه‌تومویی در قانون‌گذاری شریک خواهد بود.

در غیر این صورت این وطن، چه ایران باشد و چه کُردستان، برای یک یارسانی مترادف با ذلت و تبعیض می‌باشد، اما هیچ یارسانی، همانطور که تاریخش گویای آن است، در هیچ سرزمینی ولو مقدس با خواری نخواهد زیست.

این شعر سعدی شیرازی محک واقعیت حب وطن است که می‌گوید:

”سعدیا“ ”حب وطن“ ”گر چه حدیثی است شریف

نتوان مرد به خواری که من اینجا زادم!

ضمیمه: ۱

اعلامیه‌ای که ترجمه‌ی فارسی آن اینک برای نخستین بار از نظر خواننده می‌گذرد، چند سال پیش به مناسبت صدومین سالگرد تصویب قانون «جدایی دولت و کلیساها» در فرانسه در دسامبر ۱۹۰۵ – که به قانون لائیسیته معروف است- با امضای ۲۵۰ تن از روشنفکران ۳۰ کشور جهان به چند زبان خارجی انتشار یافت. فکر اصلی اعلامیه را ابتدا سه جامعه‌شناس و استاد دانشگاه صاحب نظر در زمینه‌ی لائیسیته - از فرانسه، کانادا و مکزیک (۱) - مطرح می‌کنند. افزون بر آن‌ها که نویسندگان اصلی اعلامیه هستند، متفکران دیگری از کشورهای مختلف جهان، از انگلستان، ایالات متحده آمریکا، آرژانتین، ویتنام، نروژ و روسیه و غیره، در کار تهیه و نگارش متن مشارکت می‌کنند (۲). صدومین سالگرد قانون لائیسیته در فرانسه فرصتی به دست می‌دهد که این روشنفکران لائیک از طریق تدوین چنین بیانیه‌ای اعلام کنند که لائیسیته بر خلاف تصویری کمابیش رایج، «استثنایی فرانسوی» نبوده بلکه در هر جامعه‌ای می‌تواند انکشاف یابد. اعلامیه جهانی درباره‌ی لائیسیته در سده‌ی بیست و یکم در ۹ دسامبر ۲۰۰۵ در مجلس سنای فرانسه با حضور نمایندگان پارلمان این کشور و رسانه‌ها خوانده و معرفی می‌شود ..

اعلامیه‌ی جهانی در باره‌ی لائیسیته در سده‌ی بیست و یکم (*)

Déclaration universelle sur la laïcité au XX¹ème siècle

دیباچه

با توجه به گوناگونی فزاینده‌ی اعتقادات دینی و اخلاقی در جوامع امروزی که دولت‌های مدرن را در پشتیبانی از همزیستی موزون به چالش می‌کشد؛

با توجه به ضرورت محترم شمردن تكثر باورهای دینی، غیر دینی، لادری و فلسفی و لزوم تقویت رایزنی‌های دموکراتیک و مسالمت‌آمیز با روش‌های مختلف؛

و با توجه به حساسیت روزافزون انسان‌ها نسبت به آزادی‌ها و حقوق اساسی‌شان که دولت‌ها را از یکسو ملزم به پاسداری از توازن میان اصل به رسمیت شناختن کثرت‌گرایی و از سوی دیگر ادغام (انتگراسیون) شهروندان در ساحت عمومی می‌کند؛

ما دانشگاهیان و شهروندان کشورهای مختلف جهان، اعلامیه زیر را در برابر تامل همگان جهت رایزنی عمومی قرار می‌دهیم.

اصول اساسی

ماده‌ی 1 تمام افراد بشر از حق آزادی عقیده و اعمال آن به صورت فردی یا جمعی برخوردارند. این حق مستلزم آزادی گرویدن به دین یا فلسفه‌ای خاص (به ویژه خداناباوری و لادری‌گری)، به رسمیت شناختن استقلال عقیده و وجدان فردی و همچنین آزادی شخصی افراد بشر از هر دو جنسیت و انتخاب آزاد آن‌ها در زمینه‌ی دین و عقیده است. این حق هم‌زمان مستلزم به رسمیت شناختن استقلال و خودمختاری ادیان و اعتقادات فلسفی توسط دولت در محدوده‌ی نظم عمومی دموکراتیک و احترام به حقوق اساسی افراد است.

ماده‌ی 2 برای آن که دولت‌ها قادر به تضمین رفتاری برابرانه با افراد بشر، ادیان مختلف و اعتقادات گوناگون (در محدوده‌های تعیین شده) باشند، نظم سیاسی باید در تدوین هنجارهای جمعی، بدون سلطه‌ی مذهب یا عقیده‌ای خاص بر قدرت سیاسی و نهادهای جمعی، آزاد باشد. ادیان و گروه‌های عقیدتی می‌توانند آزادانه در رایزنی‌های جامعه‌ی مدنی شرکت کنند، اما در عوض به هیچ‌رو نباید بالاسر جامعه باشند و از پیش دکترین‌ها یا رفتارهایی را بر جامعه تحمیل کنند.

ماده‌ی 3 برابری تنها صوری نیست بلکه باید خود را در عمل سیاسی از راه هوشیاری دایم آشکار سازد تا هیچ تبعیضی بر افراد بشر در بهر‌موری از حقوق‌شان، به ویژه حقوق شهروندی‌شان، قطع نظر از اعتقاد یا عدم اعتقادشان به مذهب یا فلسفه‌ای خاص، اعمال نشود. برای رعایت آزادی اعتقادات دینی یا غیر دینی هر کس در جامعه، انجام برخی «توافقات منطقی» میان سنت‌های ملی گروه‌های اجتماعی در اکثریت و گروه‌های اجتماعی در اقلیت لازم به نظر می‌رسد.

لائسیته چون اصل بنیادین دولت قانون‌گرا

ماده‌ی 4 ما لائسیته را چون هماهنگی سه اصل نام فوق و در شرایط اجتماعی-تاریخی و جغرافیایی - سیاسی گوناگون تعریف می‌کنیم: احترام به آزادی عقیده و مذهب و کاربست فردی یا جمعی آن؛ خودمختاری و استقلال سیاست و جامعه‌ی مدنی نسبت به هنجارهای مذهبی و فلسفی خاص و عدم تبعیض مستقیم یا غیر مستقیم نسبت به افراد بشر.

ماده‌ی 5 به این ترتیب فرایند لائسیسته هنگامی نمایان می‌شود که دولت مشروعیت خود را از دین یا تفکری خاص کسب نکند و همه‌ی شهروندان بتوانند در اعمال حاکمیت خود بر اجرای قدرت سیاسی آزادانه، به صورتی مسالمت‌آمیز و با برخورداری از حقوق و منزلت برابر، رایزنی کنند. چنین فرایندی، با احترام به اصول یاد شده، در پیوند فشرده با تکوین هر دولت مدرنی که قصد تضمین حقوق اساسی شهروندان را داشته باشد انجام می‌پذیرد. بنابراین، عناصر لائسیسته ناگزیر در هر جامعه‌ای که بخواهد مناسبات اجتماعی متأثر از منافع یا جهان‌بینی‌های اخلاقی و مذهبی گوناگون را هماهنگ سازد، نمایان می‌شوند.

ماده‌ی 6 لائسیسته، در چنین مفهومی، عنصر کلیدی زندگی دموکراتیک را تشکیل می‌دهد. لائسیسته به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر بر سیاست و حقوق تأثیر می‌گذارد و در همراهی با پیش‌روی دموکراسی، حقوق اساسی افراد و کثرت‌گرایی و پذیرش سیاسی و اجتماعی این کثرت‌گرایی را به رسمیت می‌شناسد.

ماده‌ی 7 لائسیسته نه تنها در انحصار فرهنگ، ملت، کشور یا قاره‌ای خاص نیست بلکه می‌تواند در کشوری که استفاده از چنین واژه‌ای در آن جا مرسوم نیست، وجود داشته باشد. فرایندهای لائسیزاسیون در فرهنگ‌ها و تمدن‌های گوناگون به وجود آمده‌اند و می‌توانند به وجود آیند بدون آن که ناگزیر به این نام خوانده شوند.

مباحث لائسیسته

ماده‌ی 8 وجود «حریم‌های مقدس مدنی» که در پیوند با شکل‌هایی از دین مدنی قرار می‌گیرند چون تاریخ‌های مذهبی در سالنامه‌ی عمومی، مراسم رسمی خاک‌سپاری و غیره و به طور کلی توازن میان آن که ریشه در میراث تاریخی دارد و آن که با چنگانگی امروزی در زمینه‌ی مذهب و اعتقادات در جامعه‌ای معین سازگاری دارد، همه‌ی این‌ها را نمی‌توان مسائلی حل شده و تغییرناپذیر دانست و تفکر درباره‌ی‌شان را پس‌رانند. این‌ها بر عکس موضوع بحث و گفت و گویی لائیک، دموکراتیک و مسالمت‌آمیز را تشکیل می‌دهند.

ماده‌ی 9 سه اصل احترام عینی به آزادی عقیده و وجدان، خودمختاری و استقلال سیاست و جامعه‌ی مدنی نسبت به هنجارهای خاص و عدم تبعیض را باید در بحث‌های ضروری امروزی به کار گرفت. از آن جمله‌اند روابط تن با جنسیت، بیماری و مرگ، رهایی زنان، برابری زن و مرد، تعلیم و تربیت کودکان، ازدواج‌های مختلط، مسائل مربوط به شرایط اقلیت‌های مذهبی و غیر مذهبی و سرانجام آزادی عقیده و اندیشه‌ی کسانی که اعتقادات مذهبی ندارند و یا آن‌ها که منتقد دین هستند.

ماده‌ی 10 توازن میان سه اصل تشکیل دهنده‌ی لائسیسته در عین حال مشی راهنمایی برای دیگر مباحث دموکراتیک می‌باشند، همچون: آزادی به جا آوردن مذهب، آزادی بیان، آزادی اظهار اعتقادات مذهبی و فلسفی، مسائل مربوط به تبلیغ دین و محدودیت‌های آن توسط اصل احترام به دیگری، مساله‌ی تداخل و تمایز میان حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی، الزام‌ها از یک سو و برخی ملاحظات و توافقات منطقی از سوی دیگر در زمینه‌ی تحصیل و اشتغال.

ماده‌ی 11 مباحثات در باره‌ی (پرداختن به) این پرسش‌های گوناگون مسائل دیگری را نیز مطرح می‌کند و به میان می‌کشد. مسائلی چون بازنمایی هویت ملی، قواعد بهداشت عمومی، تعارض‌های ممکن موجود میان قانون مدنی، بازنمودهای اخلاقی شخصی و آزادی انتخاب فردی و سرانجام اصل سازگار بودن آزادی‌ها. در هیچ کشوری و هیچ جامعه‌ای لائیسیتته‌ی مطلق وجود ندارد. با این همه، پاسخ‌های گوناگونی که ارائه می‌شوند به هیچ رو با هم برابر و همسان در زمینه‌ی لائیسیتته نیستند.

لائیسیتته و چالش‌های سده‌ی بیست و یکم

ماده‌ی 12 به واقع، بازنمایی حقوق اساسی از زمان انتشار اعلامیه‌های حقوق بشری (در پایان سده‌ی هیجدهم) بسیار متحول شده است. نقش عمده در این اعلامیه‌ها را معنای مشخص منزلت برابرانه‌ی افراد بشر و برابری حقوق آن‌ها ایفا می‌کند. از این رو چارچوب دولتی لائیسیتته امروز در برابر مسائل گوناگونی قرار گرفته است. مسائلی همچون موقعیت‌های اجتماعی خاص و حقوق مدنی، تضادهای قانون مدنی با برخی هنجارهای مذهبی و اعتقادی، سازگاری میان حقوق والدین و آن چه که در میثاق‌های بین‌المللی حقوق کودک شناخته شده است و همچنین حق «کفرگویی».

ماده‌ی 13 از سوی دیگر، در کشورهای مختلف دموکراتیک، فرایند لائیسیزاسیون از نظر بسیاری از شهروندان به یک ویژگی ملی تبدیل شده است تا حدی که هر گونه تردید نسبت به آن مردمان این سامان‌ها را به هراس می‌اندازد. افزون بر این لائیسیزاسیون فرایندی دراز و تعارضی بوده است و در نتیجه هراس از تغییرات در این زمینه می‌تواند خود را متجلی کند. اما تحولات ژرف اجتماعی در حال شدن می‌باشند و لائیسیتته نیز نمی‌تواند خشک و ساکن باقی بماند. بنابراین برای یافتن پاسخ‌های نوین در برابر چالش‌های جدید باید از تعصب‌ها و هراس‌ها اجتناب ورزید.

ماده‌ی 14 فرایندهای لائیسیزاسیون، در آن جا که به وقوع پیوسته‌اند، از لحاظ تاریخی منطبق با زمانی بوده است که سنت‌های مذهبی نظام‌های مسلط اجتماعی را تشکیل می‌داده‌اند. توفیق این فرایندها مایه‌ی نوعی خصوصی شدن امر دینی و اعتقادی شده است به طور که اکنون بُعدی از آزادی انتخاب فردی را تشکیل می‌دهد. بر خلاف هراسی که در برخی از جوامع وجود دارد، لائیسیتته به معنای لغو دین نبوده بلکه آزادی انتخاب در زمینه‌ی مذهب است. به موجب آن امروز و در هر جا که لازم باشد، دین از تحمیل خود به اجتماع و سیاست چون امری مسلم دست برمی‌دارد. اما هر آن کس که می‌گوید آزادی انتخاب، همچنین می‌گوید آزادی امکان اصالتی دینی یا اعتقادی.

ماده‌ی 15 ادیان و اعتقادات فلسفی، به این‌سان، از جهت اجتماعی مکان‌های قابلیت‌های فرهنگی را تشکیل می‌دهند. لائیسیتته در سده‌ی بیست و یکم باید امکان هم‌سازی چندگانگی فرهنگی و انسجام سیاسی و اجتماعی را به وجود آورد. هم چنان که لائیسیتته‌های تاریخی توانستند چندگانگی مذهبی را با انسجام سیاسی و اجتماعی آشتی دهند. با حرکت از این شرایط کلی است که برآمدن شکل‌های نوین دین‌خویی را می‌بایست مورد تجزیه و تحلیل قرار داد، چه آن‌هایی که از سرهم‌بندی سنت‌های دینی و آمیخته‌ای از مذهب و غیر مذهب ساخته شده‌اند و چه گفتمان‌های جدید مذهبی و یا اشکال متنوع رادیکالیسم دینی. همچنین در این شرایط خصوصی شدن امر دینی است که باید دریافت چرا خلاصه کردن دین تنها در به جا آوردن کیش کار دشواری است و چرا لائیسیتته به منزله‌ی چارچوب عمومی هم‌زیستی موزون بیش از همیشه شایسته است.

ماده‌ی 16 امروزه این باور که ترقی علمی و فنی می‌تواند موجب پیشرفت اخلاقی و اجتماعی شود رو به افول نهاده است. این امر آینده را نامعلوم می‌سازد، ارائه‌ی تصویری روشن از آن را دشوارتر می‌کند و خوانایی بحث‌های سیاسی و اجتماعی را کاهش می‌دهد. پس از توهمات درباره‌ی ترقی، خطر این است که به طور یک‌جانبه برای خاستگاه افراد مزیت قایل شویم. این وضعیت ما را وادار می‌دارد که در چارچوب لائیسیته خلاقیت نشان دهیم و شکل‌های نوینی از پیوند سیاسی و اجتماعی را ابداع کنیم، که بتوانند از عهده‌ی این اوضاع احوال جدید برآیند و برای تاریخی که با هم می‌سازیم مناسبات نوینی بیافرینند.

ماده‌ی 17 فرایندهای گوناگون لائیسیزاسیون منطبق با رشد و توسعه‌ی گوناگون دولت‌ها بوده‌اند. افزون بر آن، لائیسیته‌ها بنا بر این که دولت تمرکزگرا بوده یا فدرال، در شکل‌های گوناگونی نمایان شده‌اند. ایجاد مجموعه‌های بزرگ فرادولتی و جدا شدن نسبی اما واقعی امر قضایی از امر دولتی شرایط نوینی را ایجاد کرده‌اند. دولت، با این حال، شاید بیشتر در مرحله‌ی موتاسیون باشد تا افول. گرایش دولت در این جهت است که در ساحت بازار کمتر دخالت کند و حداقل بخشی از نقش «دولت رفاهی» را که در برخی کشورها کم و بیش ایفا می‌کرده است، از دست بدهد. اما دولت، در عوض، در ساحت‌هایی دخالت می‌کند که تا کنون خصوصی و حتی شخصی تلقی می‌شدند. دولت امروز شاید بیش از گذشته به درخواست‌های حفظ امنیت که برخی از آن‌ها می‌توانند آزادی‌ها را تحدید کنند، پاسخ می‌دهد. در نتیجه ما باید میان لائیسیته، عدالت اجتماعی و آزادی‌های فردی و جمعی که باید تضمین و تقویت شوند، پیوندهایی نوین کشف کنیم.

ماده‌ی 18 در عین مراقبت از لائیسیته که در اوضاع و احوال کنونی جنبه‌هایی از یک مذهب مدنی جدید به خود نگیرد و کم و بیش خود را مقدس نکند، فراگیری اصول تفکیک ناپذیر لائیسیته می‌تواند به فرهنگ همزیستی اجتماعی و مسالمت‌آمیز کمک رساند. چنین امری اما مسلزم آن است که لائیسیته به عنوان یک ایدئولوژی ضدمذهبی و جامد تفهیم نشود. تنها برداشتی لائیک، دینامیک و ابداعی از لائیسیته می‌تواند در برابر چالش‌های اصلی سده‌ی بیست‌ویکم پاسخی دموکراتیک ارائه دهد. چنین مفهومی از لائیسیته است که به آن امکان خواهد داد به طور واقعی به عنوان اصل بنیادین با-هم- زندگی کردن ظاهر شود، در شرایط دنیای امروزی که کثرت‌گرایی جهان‌بینی‌ها را نباید چون خطر بلکه غنیمتی حقیقی به شمار آورد.

این اعلامیه‌ی توسط 120 نفر از دانشگاهیان کشورهای مختلف در 9 دسامبر 2005 در مجلس سنای فرانسه انتشار یافت.

(1) خانم میشلین میلو Micheline Milot از کانادا و آقایان ژان بوبرو Jean Baubérot از فرانسه و روبرتو بلانکارته Robert Blancarte از مکزیک.

(2) برای مطالعه متن اعلامیه به زبان فرانسه و یا انگلیسی می‌توان از جمله در آدرس‌های زیر رجوع کرد:

http://www.aidh.org/txtref/2005/Images/declaration_bauberot.pdf

ترجمه: شیدان وثیق

ضمیمه: ۲

ماده ۱

- 1- ملل عضو موجودیت و هویت اقلیت‌های ملی و قومی، فرهنگی، مذهبی و زبانی را در محدوده مرزهای این اقلیت‌ها حفظ و شرایط حمایت از حفظ هویت آنان را فراهم خواهند نمود.
- 2- ملل متبوع کلیه تمهیدات لازم قانونی و تصمیمات ضروری را در جهت نیل به این هدف اتخاذ خواهند نمود.

ماده ۲

- ۱- افراد متعلق به اقلیت‌های ملی و قومی، مذهبی و زبانی (که از این پس اقلیت‌ها خوانده می‌شوند) در حوزه شخصی و اجتماعی حق دارند که آزادانه بدون هیچ نوع اعمال تبعیض یا مزاحمت از فرهنگ خود برخوردار شده مذهب خود را علناً ابراز داشته و مراسم آنرا انجام دهند و زبان خود را به کار گیرند.
- ۲- افراد متعلق به اقلیت‌ها حق دارند که به گونه‌ای موثر در حوزه‌های فرهنگ، مذهبی، اقتصادی، اجتماعی فعال بوده و در زندگانی عمومی شرکت جویند.
- ۳- افراد متعلق به اقلیت‌ها حق دارند که به طور موثر در تصمیمات ملی شرکت داشته و در سطح محلی در اقلیتی که به آن تعلق دارند و یا در محلی که در آن زندگی می‌کنند در تصمیمات (تا آنجائیکه با قوانین ملی در تضاد نباشد) شرکت کنند.
- ۴- افراد متعلق به اقلیت‌ها حق دارند که انجمن‌های مخصوص به خود را ایجاد و راه اندازی نمایند.
- ۵- افراد متعلق به اقلیت‌ها حق دارند که بدون هیچ تبعیض و اجحافی تماس‌های آزادانه و صلح آمیز خود را با اعضاء دیگر گروه خود و با افراد دیگری که به اقلیت آنان تعلق دارند برقرار نموده و ادامه دهند و همچنین با اتباع ملل هم مرز که با آنان قرابت ملی قومی و یا مذهبی و زبانی دارند تماس داشته باشند.

ماده ۳

- ۱- افراد متعلق به اقلیت‌ها منفرداً یا با دیگر افراد گروه به حالت اجتماع می‌توانند بدون هیچگونه اعمال تبعیض و اجحاف کلیه حقوق خود را منجمله آنچه که در این بیانیه اعلام شده است اعمال نمایند.
- ۲- اعمال و یا عدم اعمال حقوق اعلام شده در این بیانیه دارای هیچ نتیجه منفی برای افراد متعلق به اقلیت‌ها نمی‌باشد.

ماده ۴

- ۱- ملل متبوع کلیه اقدامات لازم را هر جا که ضروری باشد برای اطمینان افراد متعلق به اقلیت‌ها در تامین به اعمال

موثر حقوق انسانی و آزادی‌های اساسی آنان و برابری در مقابل قانون بدون هیچگونه اجحاف و تبعیض اعمال خواهند داشت .

- ۲- ملل متبوع اقدامات لازم را برای خلق شرایط مناسب در مورد افراد متعلق به اقلیت‌ها در جهت ابراز ویژگی‌های آنان و ترویج فرهنگ، زبان، مذهب، سنن و لباس‌های آنان اعمال خواهند داشت؛ مگر آنجا که انجام آن مورد خاص با قوانین ملی یا استانداردهای بین‌المللی مغایرت داشته باشد .
- ۳- ملل متبوع در صورت امکان باید اقدامات لازم را در اینکه افراد متعلق به اقلیت‌ها فرصت‌های مناسبی برای یادگیری زبان مادری و یا دریافت قوانین و مقررات به زبان مادری خود داشته باشند ایجاد نماید .
- ۴- ملل متبوع در صورت امکان تمهیدات لازم را در زمینه تحصیل به زبان مادری و تشویق در کسب معلومات تاریخی سنت‌ها، زبان و فرهنگی که در درون مرزهای آن اقلیت‌ها وجود دارد اعمال خواهند نمود .
- ۵- ملل متبوع باید اقدامات لازم را برای شرکت کامل افراد متعلق به اقلیت‌ها در توسعه اقتصادی و پیشرفت ملی در کشورشان بنمایند .

ماده ۵

- ۱- سیاست‌ها و برنامه‌های ملی باید در جهت تحقق بخشیدن به منافع مشروع اشخاص متعلق به اقلیت‌ها برنامه‌ریزی و تعبیه شوند .
- ۲- برنامه‌های تعاون و همکاری بین ایالات باید در تحقق بخشیدن به منافع مشروع افراد متعلق به اقلیت‌ها برنامه‌ریزی و تعبیه شوند .

ماده ۶

ایالات باید در مسایل مربوط به افراد متعلق به اقلیت‌ها با در نظر گرفتن دیگر مسایل باید در زمینه تبادل اطلاعات و تجارب برای تشویق متقابل و کسب تفاهم و اطمینان در بین آنان نیز کوشا باشند .

ماده ۷

ملل متبوع باید در جهت تحقق حقوق مشروحه در این اعلامیه برای اقلیت‌ها کوشا باشند .

ماده ۸

- ۱- هیچ چیز در بیانیه حاضر نباید مانع تحقق تعهدات بین‌المللی ملل متبوع در رابطه با افراد متعلق به اقلیت‌ها باشد. خصوصاً ملل متبوع با اعتقاد کامل تعهدات و الزاماتی را که در معاهدات و موافقت‌نامه‌های بین‌المللی پذیرفته‌اند انجام خواهند داد .
- ۲- تحقق عملی حقوق مندرج در این اعلامیه نباید مانع بهره‌وری افراد از حقوق مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر و آزادی‌های اساسی آنان شود .
- ۳- اقدامات انجام شده به وسیله ملل متبوع برای تحقق موثر برخورداری از حقوق اعلام شده در این بیانیه نباید در درجه نخست طوری تفسیر شود که در تخالف با اصل برابری افراد متخذ از اعلامیه جهانی حقوق بشر قرار گیرد .

۴. هیچ چیز در بیانیه حاضر نباید بنیان هیچ فعالیتی در مخالفت با اهداف و اصول سازمان ملل متحد قرار گیرد علی الخصوص حق ملل در برابری در حاکمیت تمامیت ارضی و استقلال سیاسی ملل را خدشه دار نماید .

ماده ۹

آژانس‌های تخصصی و ارگان‌های دیگر سازمان ملل متحد باید در تحقق کامل حقوق و اصول مندرج در این بیانیه در حیطه صلاحیت‌های مربوطه خودشان شرکت نمایند .

پایان