

دموکراسی و مسأله حقوق اقلیتهای قومی

(۱)

گفتمان دموکراسی خواهی و دفاع از حقوق بشر بدون بحث درباره حقوق اقلیتهای قومی ناتمام به نظر می رسد. اما بحث درباره حقوق اقلیتهای قومی کار آسانی نیست. از یک سو، صورتبندی، تبیین، و توجیه حقوق اقلیتهای قومی با دشواری های نظری جدی روبروست، و بر آن دشواریها نمی توان فائق آمد مگر آنکه با شکیبایی اهل مدرسه به موشکافی دقیق آنها نشست، و از سوی دیگر، بحث درباره حقوق اقلیتهای قومی مطلقاً در سطح بحثهای نظری آرام و فارغدانه نمی ماند و بی درنگ با زندگی واقعی و روزمره مردم سروکار می یابد، و با انبوهی از عواطف شورمندانه درمی آمیزد.

تلاش من در این نوشتار آن است که مسأله حقوق اقلیتهای قومی را در بستر گفتمان کلان تر حقوق بشر و دموکراسی مورد بررسی قرار دهم، و نهایتاً استدلال کنم که دموکراسی عادلانه بدون برسمیت شناختن حقوق ویژه اقلیتهای قومی تحقق پذیر نیست.

(۲)

مهمترین پیش فرضهای مقدماتی من در اینجا آن است که (نخست)، نظامهای حقوقی و سیاسی در سطح ملی و بین المللی فقط در صورتی مشروع اند که بر بنیانهای اخلاقی دفاع پذیری استوار باشند، و (دوم) مهمترین فضیلت زندگی جمعی انسانها التزام به اصل عدالت است. لازمه پیش فرض دوم آن است که نهادهای سیاسی، اجتماعی، حقوقی و غیره در سطح ملی و بین المللی در صورتی مشروع اند که از جمله عادلانه باشند، و غایت اصلی آنها حفظ و تضمین عدالت باشد. بنا بر این پیش فرضها، مشروعیت دولتها در سطح ملی و بین المللی بر مبنای میزان التزام آنها به مقتضیات اصل عدالت تعیین می شود.

متأسفانه نظام حقوق بین الملل در روزگار ما همچنان بر مبنای تأمین و تضمین صلح سامان یافته است. یعنی غایت اصلی این نظام حقوقی برقراری صلح و ثبات ناشی از آن است. از همین روست که در نظام حقوق بین الملل هر دولتی که بتواند در قلمرو حاکمیت خود اعمال قدرت کند و شهروندان را به اطاعت وادارد، و از این طریق نظم و ثباتی نسبی در آن قلمرو برقرار نماید، دولت مشروع بشمار می آید، و دولتمردان آن حق می یابند که به نمایندگی از شهروندان خود در صحنه روابط بین الملل طرف عقد پیمانها و معاهدات بین المللی واقع شوند. به بیان دیگر، در چارچوب نظام حقوقی کنونی، مشروعیت دولتها عمدتاً بر مبنای قدرت تعریف می شود.

اما در مدل عدالت محور، غایت نظام حقوقی و سیاسی بین الملل تأمین و تضمین عدالت است. در این مدل غایت اصلی صلح نیست، صلح عادلانه است. در چارچوب این مدل، صرف قابلیت اعمال قدرت و برقراری نظم و ثبات، دولت را مشروع نمی کند. در اینجا، دولت مشروع باید دست کم واجد دو شرط اساسی باشد: (نخست آنکه) این دولت باید از طریق نوعی نظام مشورتی طولی آرا و منافع گروههای گوناگون را در قلمرو حاکمیت خود نمایندگی کند، و لذا قدرت خود را بر مبنای توافق ضمنی یا صریح شهروندان به نحو اخلاقاً موجهی اعمال نماید. (دوم آنکه) نظم و ثباتی که می آفریند باید عادلانه باشد، یعنی در آن، دست کم حقوق اساسی تمام شهروندان محترم داشته شود، و امکان بهره مندی از مضمون آن حقوق برای تمام شهروندان به یکسان تأمین و تضمین شده باشد. بنابراین، در اینجا مشروعیت دولت ناشی از قدرت آن نیست، برآمده از اقتدار آن است. دولت مشروع دولت صاحب اقتدار است، نه صاحب قدرت.

بنابراین، در چارچوب مدل عدالت محور، نظام سیاسی و حقوقی عادلانه از جمله حافظ حقوق اساسی انسانهای تحت حاکمیت خود است. به بیان دیگر، تأمین و تضمین حقوق بشر شرط لازم برای تحقق عدالت اجتماعی است. نظامی که در آن حقوق انسانی شهروندان به نحو گسترده و سیستماتیک نقض می شود، ناعادلانه و لذا فاقد مشروعیت است. لازمه این مدعا آن است که نظام حقوق بین الملل نباید دولتهای ناقض حقوق بشر را در جرگه اعضای محترم جامعه جهانی بشمار آورد، و نیز نباید تصمیمات دولتمردان این گونه دولتهای نامشروع را در عرصه روابط بین الملل واجد اعتبار حقوقی تلقی نماید.

یکی از مهمترین حقوق اساسی انسانها حق مشارکت مؤثر ایشان در تصمیم گیریها و سیاستگذاریهای است که بر زندگی ایشان (خصوصاً بر امنیت و معیشت آنها) تأثیر جدی برجای می گذارد. در واقع "حق مشارکت مؤثر" را باید قلب "حق تعیین سرنوشت خود" دانست. انسانها نمی توانند سرنوشت خود را رقم زنند

مگر آنکه بتوانند در فرآیند تصمیم‌گیریها و سیاستگذاریهایی که مستقیماً بر زندگی ایشان تأثیر می‌گذارد، به نحو مؤثری مشارکت ورزند.

(۳)

در روزگار ما دموکراسی یکی از مهمترین و کامیاب‌ترین شیوه‌های تأمین و تضمین "حق مشارکت مؤثر" یا "حق تعیین سرنوشت خود" است. بنابراین، دموکراسی مطلوبیت ذاتی ندارد، مطلوبیت آن از آن روست که می‌تواند در قیاس با سایر مدل‌های بدیل به نحو مؤثرتری حقوق اساسی شهروندان را تأمین و تضمین نماید، و از این راه به تحقق عدالت در متن جامعه یاری رساند. بنابراین، مطلوبیت دموکراسی در گرو مطلوبیت عدالت است.

اما از دموکراسی دست کم دو تلقی مهم وجود دارد:

تلقی اول را می‌توان "تلقی صوری" نامید. در این تلقی، دموکراسی بیشتر بر مبنای نظام انتخاباتی و سیستم رأی‌گیری تعریف می‌شود. به بیان دیگر، مطابق این تلقی، نظام دموکراتیک نظامی است که در آن انتخابات آزاد برگزار می‌شود، و رأی اکثریت مبنای تصمیم‌گیریها و سیاستگذاریها و نیز داور نهایی مناقشات عرصه عمومی است. اما این تلقی از دموکراسی اخلاقاً قابل دفاع به نظر نمی‌رسد. رأی اکثریت به تنهایی لزوماً مبنای اخلاقاً موجهی برای مدیریت عرصه عمومی نیست. مهمترین مخاطره این تلقی از دموکراسی آن چیزی است که گاه از آن به "دیکتاتوری اکثریت" یاد می‌کنند.

تلقی دوم از دموکراسی می‌کوشد بر کاستی‌ها و مخاطرات تلقی صوری فائق آید. مطابق تلقی دوم، نظام دموکراتیک نظامی است که دست کم به سه شرط زیر ملتزم باشد:

شرط اول- نظام دموکراتیک نظام ملتزم به منطق گفت و گوی عقلانی در عرصه عمومی است. به بیان دیگر، در نظام دموکراتیک نظام‌های سیاسی، اجتماعی و حقوقی چنان سامان می‌یابد که امکان گفت و گوی عقلانی در عرصه عمومی گشوده باشد. در اینجا فرض بر آن است که خواست و خرد جمعی در متن یک گفت و گوی عقلانی عمومی به بهترین وجه آشکار می‌شود. بنابراین، در متن یک نظام دموکراتیک (۱) تمام شهروندان و گروه‌های اجتماعی واجد صدا هستند؛ (۲) تمام صداها در عرصه عمومی شنیده می‌شود؛ (۳) تمام صداها می‌تواند بر سرنوشت عرصه عمومی مؤثر واقع شود.

شرط دوم- التزام به قاعده اکثریت است. در کوران اختلاف نظرهای پایان‌ناپذیر در عرصه عمومی، ضرورت‌های عملی ایجاب می‌کند که در مقام عمل، یعنی در مقام تصمیم‌گیری، سیاست‌گذاری، و اجرا، قاعده ای فیصله‌بخش در کار باشد. در نظام دموکراتیک این قاعده "قاعده اکثریت" است. البته قاعده اکثریت صرفاً فیصله‌بخش اختلافات در مقام عمل و اجراست نه در مقام نقد و نظر.

شرط سوم- اما قاعده اکثریت باید به یک قید مهم مقید شود: رعایت حقوق اقلیت. به بیان دیگر، اکثریت نمی‌تواند/ نمی‌باید قوانین الزام‌آوری را در عرصه عمومی وضع کند که حقوق اساسی اقلیت (از جمله حق ایشان را برای آنکه بتوانند به اکثریت تبدیل شوند) نقض نماید. زیرا، مطابق مدل عدالت محور، حکومت برای تأمین عدالت تأسیس شده است، و مشروعیت آن ناشی از رعایت مقتضیات عدالت (از جمله تأمین و تضمین حقوق اساسی تمام شهروندان) است. بنابراین، حکومتی که به هر نحوی (از جمله به اعتبار رأی اکثریت) حقوق اساسی شهروندان خود (یا گروهی از ایشان) را نقض کند، بر سر شاخ نشسته و بن می‌برد، یعنی دلیل وجودی و مبنای مشروعیت خود را نقض می‌کند. بنابراین، رأی اکثریت فقط در محدوده حقوق بشر اعتبار و حجیت دارد. اکثریت نمی‌تواند هیچ قانون یا قاعده‌ای را در عرصه عمومی الزام آور کند که نتیجه آن نقض حقوق اساسی گروهی از شهروندان آن جامعه باشد.

اما حتی این مدل از دموکراسی هم خالی اشکالاتی نیست. به نظر من یکی از مهمترین مشکلات مدل دوم پدیده‌ای است که می‌توان آن را "مسأله اقلیتهای دائمی" نامید. در بسیاری موارد اقلیتهایی در جامعه وجود دارند که تقریباً مسلم است که هرگز نمی‌توانند به اکثریت تبدیل شوند، و بنابراین، این اقلیتها هرگز نمی‌توانند از طریق نظام رأی‌گیری به پاره‌ای از خواسته‌های اساسی خود که برای ایشان بسیار مهم و ارزشمند است دست یابند. البته مطابق مدل دوم، حقوق اساسی این اقلیتها محترم است، اما می‌توان فرض کرد که در نظام ارزشی ایشان پاره‌ای از امور است که از جمله مصادیق حقوق اساسی انسانی و شهروندی نیست، اما حفظ آنها برای ایشان از اهمیت بسزایی برخوردار است، و برای مثال، ضامن تداوم هویت فرهنگی، دینی، یا سیاسی ویژه ایشان به مثابه یک گروه بشمار می‌آید. آیا در این شرایط اکثریت در قبال این "اقلیتهای دائمی" مسؤلیت ویژه‌ای دارد؟

به نظر من پاسخ مثبت است. در شرایطی که پاره ای از ارزشهای بنیادین یک اقلیت دائمی، به دلیل اقلیت بودن، همواره در معرض مخاطره است، و هیچ تضمینی وجود ندارد که آن ارزشها در برابر تهدید رأی اکثریت محفوظ و محترم بماند، اکثریت وظیفه دارد تدابیری بیندیشد تا آن ارزشها (دست کم تا آنجا که به زندگی آن اقلیت مربوط است) محفوظ و محترم بماند. برای مثال، چه بسا لازم باشد که در متن قانون اساسی به آن اقلیتها حقوق ویژه ای اعطا شود تا به اعتبار آن بتوانند پاره ای از ارزشهای بنیادین خود را (که لزوماً از مصادیق حقوق اساسی ایشان نیست) از تیررس تهدید رأی اکثریت ایمن بدارند. البته در اینجا حدّ رواداری را حقوق بشر تعیین می کند، یعنی فقط آن دسته از ارزشهای بنیادین اقلیتها دائمی می تواند از این امتیاز ویژه برخوردار شود که ناقض حقوق بشر نباشد.

به بیان دیگر، به نظر می رسد که مدل دوم از دموکراسی، حقوق فردی شهروندان را به صفت فردی ایشان تأمین و تضمین می کند، اما احتمالاً نسبت به پاره ای از حقوق گروهی ایشان به مثابه گروه حساسیت کافی نشان نمی دهد. مقصود من از "حقوق گروهی" حقوقی است که (۱) صاحب آن نه فرد که گروه است؛ (۲) مکانیسم احقاق یا سلب آن فردی نیست، گروهی است (یعنی فرد به صفت فردی خود نمی تواند آن حق را مطالبه کند یا آن را به دیگری واگذارد، این گروه یا نمایندگان گروه هستند که واجد این حق هستند)؛ و (۳) مبنای توجیه آن حقوق منافع فردی نیست، منافع تمام یا اکثریت گروه است.

(۴)

یکی از مهمترین مصادیق این قبیل حقوق گروهی، حقوق مربوط به "اقلیتهای قومی" است. در اینجا مقصود من از "قوم" گروهی از انسانهاست که واجد زبان، مذهب، آداب و رسوم، اسطوره ها، و ادبیات مشترک و خاص خود هستند، و ارزشهای خود را از طریق آن قوالب مشترک بیان می کنند، و از این راه به زندگی خود هویت و معنا می بخشند.

در اینجا، مفهوم "اقلیت" را می توان به دو معنا متفاوت تلقی کرد: "توصیفی" یا "ارزشی". مطابق تلقی توصیفی، مفهوم "اقلیت" صرفاً فحوای عددی دارد. بر این مبنای، "اقلیت قومی" صرفاً به معنای قومی است که از حیت عدد در اقلیت است. اما مطابق معنای "ارزشی" "اقلیت قومی" لزوماً ربطی به شمار افراد آن قوم ندارد. چه بسا افراد آن قوم از حیث عدد در اقلیت نباشند، اما در مقام تدبیر عرصه عمومی ای که ایشان بخشی از آن بشمار می روند، "به حاشیه رانده شده" اند، یعنی قدرت تصمیم گیری، تصمیم سازی، و سیاستگذاری ایشان در اموری که به مقدرات ایشان مربوط است بشدت محدود شده است. به بیان دیگر، "اقلیت قومی"، مطابق تعریف ارزشی، ناظر به قومی است که حق مشارکت مؤثر ایشان در اموری که (دست کم) با امنیت و معیشت آنها سرکار دارد محترم داشته نشده است.

من در اینجا مفهوم "اقلیت قومی" را به معنای دوم به کار می برم. بنابراین، مقصود من از "اقلیتهای قومی" به طور مشخص آن اقوامی است که از "حق تعیین سرنوشت خود" محروم شده است. در اینجا مفهوم "خود" را در دو سطح می توان فهمید:

در سطح نخست، "خود" ناظر به افراد آن قوم به صفت فردی ایشان است. مادام که مقصود ما از "خود" افراد به صفت فردی و بدون در نظر گرفتن تعلقات گروهی ایشان باشد، یک دموکراسی عادلانه و معطوف به حقوق بشر می تواند حق تعیین سرنوشت "خود" را برای ایشان فراهم آورد.

اما در سطح دوم، "خود" ناظر به هویت گروهی آن قوم به صفت گروهی ایشان است. در این صورت دموکراسی معطوف به حقوق بشر (مادام که مقصود از حقوق بشر حقوق "افراد" بشر باشد)، برای تأمین و تضمین حق تعیین سرنوشت "خود" کافی به نظر نمی رسد. در اینجا، عدالت حکم می کند که نظام دموکراتیک علاوه بر حرمت نهادن به حقوق فردی شهروندان، حقوق گروهی ایشان را نیز به مثابه یک گروه برسمیت بشناسد. بنابراین، "حق تعیین سرنوشت خود" را برای اقلیتهای قومی باید در دو سطح تعریف کرد: سطح فردی، که از این حیث هیچ تفاوتی میان شهروندان از آن حیث که شهروند هستند وجود ندارد؛ و سطح گروهی، که از این حیث اقوام به صفت گروهی خود باید واجد حقوق ویژه ای باشد که لزوماً از طریق تأمین حقوق فردی افراد آن قوم به مثابه شهروندان احقاق نمی شود.

در سطح گروهی، "حق تعیین سرنوشت خود" برای اقلیتهای قومی مستلزم دو حق دیگر است: حق نخست، "حق حفظ هویت فرهنگی" است. حفظ هویت فرهنگی، در واقع برای صیانت از "خودگروهی"، و تداوم و تعالی بخشیدن به آن است. فرهنگ قوم نقش مهمی در هویت آفرینی و معنا بخشی به

زندگی گروهی قوم دارد. از جمله پیامدهای مهم برسمیت شناختن این حق، حق تحصیل فرزندان به زبان مادری ایشان است. البته هر فرهنگی در خور حفظ و حراست نیست. فرهنگها تا آنجا محترم اند که حقوق اساسی انسانها را پاس بدارند و دست کم به نحو حداقلی با موازین عدالت سازگار باشند.

حق دوم، "حق خودگردانی" است. از جمله حقوق اساسی "خودگروهی" آن است که بتواند به نحو مؤثر در تعیین سرنوشت خود و تدبیر اموری که بر زندگی او تأثیر جدی می نهد نقش مؤثر داشته باشد. "حق خودگردانی"، به این معناست که قوم به صفت گروهی بتوانند مقررات "خود گروهی" خود را آنچنان که با شرایط و ارزشهای ویژه ایشان تناسب بیشتری دارد، تدبیر کنند. حق خودگردانی هم تا آنجا موجه است که حقوق انسانی افراد قوم محترم باشد، و امکان خروج آزادانه از گروه برای اعضا فراهم باشد.

مایلم در اینجا به دو نکته مهم در خصوص "حق تعیین سرنوشت خود" اشاره کنم:

نکته اول آنکه، باید بروشنی میان "حق تعیین سرنوشت خود" و "حق جدایی طلبی" تمایز نهاد. در غالب موارد حق تعیین سرنوشت خود را می توان بدون جدایی طلبی محقق ساخت. به بیان دیگر، حق تعیین سرنوشت لزوماً به معنای حق حاکمیت سیاسی تمام عیار و تأسیس یک حوزه اقتدار سیاسی و قضایی مستقل نیست. برای مثال، ممکن است که قانون اساسی یا دولت مرکزی این حق را برای اقوام تحت حاکمیت خود برسمیت بشناسد که آن اقوام در قلمرو خاص خود زبان محلی شان را به عنوان زبان رسمی به کار برند، یا سرزمین شان به عنوان استان یا ایالتی در یک فدراسیون برسمیت شناخته شود، یا نمایندگان ایشان نسبت به تغییر قانون اساسی یا وضع و تغییر پاره ای قوانین فدرال حق و تو داشته باشند.

نکته دوم آنکه، برسمیت شناختن "حق تعیین سرنوشت خود" را که از جمله مستلزم "حق حفظ هویت فرهنگی"، و "حق خودگردانی" است، نباید بر مبنای ذهنیتی برآمده از نوعی قوم گرایی پدرسالارانه تلقی کرد. قوم گرایی پدرسالارانه بر عنصر قومیت و نژاد تأکید می ورزد، و بر مبنای توهمات برتری جویانه نژادی خواستار استقلال و خودمختاری است. این ذهنیت تا حد زیادی در واکنش به ملی گرایی پدرسالارانه دولت مرکزی شکل گرفته که آن هم به نحوی بیمارگونه بر برتری نژادی قوم مرکزی تأکید می ورزیده است. ملی گرایی و قوم گرایی هر دو بر مبنای افسانه های موهوم شکل یافته اند، و بیش از هر چیز به آتش غرورهای توهم آمیز و توخالی دامن می زنند، و بیش از آنکه به همزیستی مسالمت آمیز و توأم با احترام متقابل مردم بینجامند، بر فاصله ها و دشمنی ها می افزایند.

در مقام بازسازی عرصه سیاسی باید فرض بر این باشد که مردم در ضمن یک قرارداد عادلانه (فرضی یا واقعی) تصمیم می گیرند که در کنار یکدیگر کلّ واحدی را سامان بخشند. بنابراین، اساس ملت را نباید قصه های مربوط به آبا و اجدادی اسطوره ای تلقی کرد. اساس ملت یک قرارداد اجتماعی خردمندانه و عادلانه مبتنی بر احترام متقابل و برای تأمین منافع تمام شرکای این ملک مشاع است. و در بستر این گفتمان حقوقی عدالت محور است که اقوام مختلف می توانند بحق "حق تعیین سرنوشت خود" را مطالبه نمایند.

(۵)

اما اگر تشکیل ملت را بر مبنای نوعی قرارداد بدانیم، در آن صورت در متن هر قرارداد عادلانه ای باید شرایط فسخ قرارداد نیز گنجانیده شود. یکی از مهمترین شروط ضمن عقد ازدواج سیاسی برسمیت شناختن حق طلاق سیاسی است. به بیان دیگر، در ضمن عقد باید روشن شود که تحت چه شرایطی آن قرارداد از اعتبار ساقط است، یا یکی از طرفین حق دارد به نحو یکطرفه از قید آن قرارداد آزاد شود.

متأسفانه پدرسالاری وجه غالب فرهنگ ما در سطوح مختلف آن بوده است. پدرسالاری سنتی در عرصه زندگی های فردی نهاد خانواده را "مقدس" می خواند تا در پوشش آن زنان را از حق طلاق محروم سازد. زنان پس از ورود به عقد ازدواج از حق خروج از این قرارداد محروم می شوند، هرچند حق اخراج ایشان از این قرارداد برای مردان محفوظ می ماند. پدرسالاری فرهنگی، برسمیت شناختن حق طلاق را برای زنان به مثابه تهدید نهاد "مقدس" خانواده تلقی می کند، چرا که زنان را در تشخیص مصالح خود ناتوان می داند، و بدن ایشان را ملک طبیعی پدر (پیش از ازدواج) و شوهر (پس از ازدواج) بشمار می آورد. در عرصه زندگی جمعی هم پدرسالاری مدرن در قالب ملی گرایی مام وطن را "مقدس" می خواند تا در پوشش آن اقوام غیرمرکزی را از حق طلاق سیاسی محروم سازد. در اینجا نیز اقوامی که به اختیار یا به زور به قید این عقد درآمده اند از حق خروج از این قرارداد محروم می شوند. ملی گرایی پدرسالارانه اقوام تحت حاکمیت دولت مرکزی را از تشخیص مصالح و تدبیر مستقل امور خویش ناتوان می داند، و سرزمین ایشان را ملک طبیعی خود بشمار می آورد. "مام

مقدس وطن" در غالب موارد سرپوشی فریبنده بر بی عدالتی ای است که بر اقوام تحت قیمومت دولت مرکزی روا می شود.

اما حقیقت این است که آنچه تقدس نهاد خانواده یا حرمت مام وطن را تهدید می کند "حق طلاق" نیست، بی عدالتی است. برسمیت شناختن حق طلاق برای زنان به این معنا نیست که زنان به زندگی خانوادگی خود ادامه نخواهند داد، و خانواده ها بی درنگ از هم فروخواهد پاشید، بلکه به این معناست که از این پس زنان هم امکان می یابند که برای حفظ کرامت خود از متن یک رابطه خانوادگی ناعادلانه و تحقیرآمیز خارج شوند. نفی حق طلاق برای زنان لزوماً به حفظ نهاد خانواده نمی انجامد، بلکه صرفاً محرومیت و بی عدالتی های موجود در خانواده را تداوم می بخشد. برای حفظ نهاد خانواده شیوه شایسته سلب حق طلاق زنان نیست، حرمت نهادن به حقوق طرفین عقد است. بر همین قیاس، برسمیت شناختن حق طلاق سیاسی هم به این معنا نیست که اقوام به مشارکت خود در ساختار سیاسی ملی خاتمه خواهند داد، بلکه به این معناست که از این پس امکان می یابند که برای حفظ کرامت خود از متن یک رابطه سیاسی ناعادلانه و تحقیر آمیز خارج شوند. برای پیشگیری از نیروهای گریز از مرکز به جای نفی حق طلاق سیاسی، باید بر گسترش عدالت در ساختار ملی تأکید ورزید، و از جمله حق تعیین سرنوشت خود را برای اقوام گوناگون در چارچوب ساختار ملی برسمیت شناخت.

اما تحت کدام شرایط است که حق جدایی طلبی یا طلاق سیاسی موضوعیت می یابد؟

پیش از پاسخ به این پرسش مایلیم به دو نکته اشاره کنم:

نکته اول آنکه، باید میان دو تلقی از "حق جدایی طلبی" تمایز نهاد: گاهی مقصود از "حق جدایی طلبی" حق طغیان علیه دولت مرکزی و تلاش برای جدا شدن از دولت مرکزی است. گاهی هم مقصود از "حق جدایی طلبی" حق طغیان علیه دولت مرکزی و تلاش برای جدا شدن از آن و تأسیس یک دولت مستقل است. مطابق تلقی دوم، به محض آنکه معلوم شود قومی حق جدا شدن از دولت مرکزی را یافته است، آن قوم حق دارد پس از جدا شدن از دولت مرکزی دولت مستقل خود را تأسیس کند و جامعه جهانی نیز موظف است که آن دولت را برسمیت بشناسد. اما تلقی اول، فقط تلاش برای جدا شدن از دولت مرکزی را تحت شرایط معینی برسمیت می شناسد نه لزوماً حق تأسیس یک دولت مستقل را.

در اینجا، مقصود من از "حق جدایی طلبی" تلقی اول است: صرف اینکه قومی حق می یابد از دولت مرکزی جدا شود لزوماً به این معنا نیست که حق تشکیل دولت مستقل را نیز یافته است. زیرا اگر برای مثال، قوم جدا شده بکوشد دولت مستقلی بنا کند که خود ناقض حقوق بشر است، در آن صورت جامعه جهانی حق دارد که حق تأسیس چنان دولتی را برسمیت نشناسد.

نکته دوم آنکه، حق جدایی طلبی یا طلاق سیاسی به دو نحو قابل تصور و تحقق است: گاهی طلاق توافقی است، یعنی طرفین عقد به این نتیجه می رسند که پیوند سیاسی ایشان به سود هیچ یک از طرفین نیست، و شیوه های موجود و ممکن حل اختلافات به نتیجه نمی رسد، لذا هر دو تصمیم بر جدایی می گیرند. گاهی هم طلاق یکطرفه است. یعنی یکی از طرفین به این نتیجه می رسد که پیوند سیاسی به زیان او عمل می کند، و شیوه های موجود و ممکن برای حل اختلافات ناکام است. به نظر می رسد که تصدیق طلاق توافقی چندان دشوار نباشد. از این رو بحث من فقط ناظر به شرایط "طلاق سیاسی یکسویه" خواهد بود.

تحت کدام شرایط طلاق سیاسی یکسویه موجه است، و یک قوم می تواند بدون جلب رضایت دولت مرکزی از ساختار سیاسی ملی جدا شود؟

به نظر می رسد که دست کم در سه مورد طلاق سیاسی یکسویه موجه است و نظام حقوق بین الملل موظف است که آن موارد را برسمیت بشناسد:

مورد اول که در قوانین جاری بین الملل نیز برسمیت شناخته شده است، ناظر به شرایطی است که یک قوم خاص و سرزمینهای ایشان به زور و غاصبانه به دولت مرکزی ضمیمه شده باشد. در این شرایط، برسمیت شناختن طلاق یکسویه مصداق عدالت جبرانی است.

مورد دوم ناظر به شرایطی است که دولت مرکزی به نحو گسترده و سیستماتیک حقوق اساسی یک قوم خاص را نقض می کند. در این شرایط، برسمیت شناختن طلاق یکسویه مصداق عدالت توزیعی است.

مورد سوم ناظر به شرایطی است که دولت مرکزی در ضمن قراردادی معین به قومی خاص در قلمرو حاکمیت خویش حق خودگردانی داده، و خود را به رعایت آن حق متعهد ساخته است، اما شرایط مورد توافق را به نحو یکسویه مستمراً نقض می کند.

البته توجه به این نکته مهم است که در غالب موارد (و نه لزوماً همیشه) حق جدایی طلبی یا طلاق سیاسی در شرایطی موجه است که قوم جدایی طلب ادعای موجهی نسبت به سرزمینهایی که در آن زیست می کند

داشته باشد. اگر حق مالکیت قوم بر سرزمینهایی که در آن زیست می کند روشن و محرز نباشد، جدایی طلبی غالباً (و نه لزوماً همیشه) موجه نخواهد بود.

(۶)

حاصل آنکه، در چارچوب یک نظام حقوقی عدالت محور در عرصه بین الملل، و در متن یک نظام دموکراتیک عادلانه در سطح ملی، مشروعیت سیاسی از جمله در گروه تأمین و تضمین حقوق فردی و گروهی مردم تحت حاکمیت سیاسی است. از جمله حقوق گروهی اقوام در متن یک ساختاری سیاسی دموکراتیک عادلانه برسمیت شناختن حق تعیین سرنوشت خود است. و در شرایط خاصی که دولت مرکزی این حق را برسمیت نمی شناسد حق تعیین سرنوشت خود می تواند مبنای توجیه نوعی حق جدایی طلبی یا طلاق سیاسی باشد. اما جدایی طلبی در غالب موارد فرآیندی پرهزینه و خونبار برای تمام طرفین درگیر است، و از این رو بهترین شیوه برای پرهیز از مطالبات جدایی طلبانه و رویارویی با گسترش نیروهای گریز از مرکز آن است که حق مشارکت مؤثر اقلیتهای قومی در سطح ملی و منطقه ای به معنای واقعی تأمین و تضمین شود. دموکراسی عادلانه بدون حرمت نهادن به حقوق ویژه اقلیتهای قومی دست یافتنی به نظر نمی رسد.

آرش نراقی
۲۲ آوریل ۲۰۱۱
کالج موراوین

* متن حاضر تحریر سخنرانی ای است که در تاریخ ۹ آوریل ۲۰۱۱ در محل دانشگاه جورج واشنگتن ایراد شده است.