

هویت به مثابه فرایندی سیال و ناتمام لایه‌های هویتی ایرانی‌های بهوپال در هند

جبار رحمانی^۱

زهره اشرفی زاده^۲

تاریخ دریافت: ۹۱/۰۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۰/۲۸

چکیده

در طول تاریخ، ایرانیان بسیاری به سرزمین هند مهاجرت کرده‌اند. این جماعت‌های مهاجر در مواردی با جامعه میزبان ادغام شده‌اند و در مواردی نیز همچنان در لایه‌های هویتی خودشان، مؤلفه ایرانی را دارند. یکی از این جماعت‌های مهاجر ایرانی به هند، گروهی هستند که حدود یک قرن پیش، از منطقه‌های اطراف کرمان به هندوستان رفتند، و زندگی حاشیه‌نشینی را دنبال کردند. این جماعت‌ها، به «ایران»، «غریبه» و «بلوچی» معروف هستند که البته از از بلوچ‌های منطقه بلوچستان متمایز هستند. یکی از مراکز خاص تمرکز این جماعت، در شهر «بهوپال» است. واکنش خاص این گروه کوچک در دوره جنگ ایران و عراق، و تمایل آنها برای آمدن به ایران و جنگیدن با صدام، پرسش مهمی را در مورد درک آنها از هویت خودشان مطرح می‌کند.

ایرانی‌های بهوپال با اینکه خود را هندی می‌دانند، اما در عین حال برای دفاع از وطن اجدادی، خواهان سفر به ایران بودند. این مسئله، پرسش از نوع و نحوه تجربه هویتی و فرهنگی این جماعت را مطرح می‌کند. هویت به مثابه فرایندی سیال و پویا، و اهمیت تجربه ترکیبی و گفتمانی از هویت، نه تنها مختص جامعه مدرن بلکه مختص جامعه سنتی چندفرهنگی نیز می‌تواند باشد.

در این مقاله با در نظر گرفتن هویت به مثابه امری سیال و مبتنی بر تجربه ترکیبی و گفتمانی، به هویت و فرهنگ ایرانی‌های بهوپال پرداخته شده است. حضور عناصر

هویت‌بخش ایرانی (لباس، غذا، زبان، روش باستانی، خاطره جمعی) تداوم هویت ایرانی را در محیط هندی برای این افراد امکان‌پذیر ساخته است، با این تفاوت که در تجربه‌ای گفتمانی از هویت هندی‌شان، بازتولید شده‌اند. واژگان کلیدی: ایرانیان مهاجر، هند، بهوپال، بلوچی‌ها، هویت، فرهنگ.

مقدمه

زمانی که جنگ هشت‌ساله ایران و عراق آغاز شد، در همان روزهای ابتدایی که خبرهای آن به سراسر دنیا مخابره می‌شد، توجه مجامع جهانی و به‌ویژه مراکز سیاسی هرچه بیشتر معطوف به انقلاب ایران بود. در عرصه سیاست، کشورهای مختلف هرکدام بر حسب شرایط و موقعیت سیاسی‌شان در نظام جهانی، نسبت به این مسئله موضع‌گیری کردند. در این میان و در عرصه هیاهوی ناشی از هزارتوی جهان سیاست، عده‌ای به سفارت ایران در دهلی‌نو مراجعه کردند. آنها می‌گفتند: «ما هم ایرانی هستیم» و مدعی بودند امام خمینی رهبر آنها نیز هست. این افراد می‌خواستند به ایران بازگردند و به همراه سایر رزمندگان ایرانی علیه عراق جنگ کنند. سفارت ایران در آن روزها، پاسخی به تقاضای این مردان نداد. همه مدارک هویتی این افراد، هندی بود و شهروند هندی محسوب می‌شدند. آنها حتی به تعدادی از نهادهای دولتی هند نیز مراجعه کردند تا شاید از آن طریق بتوانند به ایران بروند، اما نتیجه‌ای نگرفتند و دوباره به گوشه‌ای از سرزمین هفتاد و دو ملت رفتند تا زندگی را ادامه بدهند.

این گروه کوچک، جمعیتی از مهاجران ایرانی هستند که در حدود صد سال پیش - اواخر دوره قاجار و اوایل پهلوی - از ایران به هند رفته‌اند. این جماعت پیش‌تر به شیوه کولی‌ها زندگی می‌کردند و هنوز هم اقلیتی از آنها این‌گونه زندگی می‌کنند. آنها در حاشیه شهرها به طور موقتی اسکان پیدا می‌کردند و سپس بعد مدتی به شهر دیگری می‌رفتند. این افراد را می‌توان در حواشی راه‌آهن‌ها دید، اما بعدها بسیاری از آنها در شهرها ساکن شدند. امروزه مهم‌ترین و بزرگ‌ترین اجتماع آنها در شهر بهوپال^۱، مرکز ایالت مادیا پرادش (MP) در نواحی مرکزی هند وجود دارد. جمعیت امروز آنها حدود ۷۰۰ نفر است و در زمان جنگ نیز عده‌ای که به سفارت ایران مراجعه کرده بودند، از اجتماع ایرانی‌های بهوپال بودند. به نظر می‌رسد که سه دهه پیش، جمعیت آنها بسیار کمتر بوده است. در سایر نقاط شهرهای نیمه‌شمالی هند نیز می‌توان اثری از آنها دید. در لاکنو حدود ده خانوار، در محمودآباد پنج خانوار و در حسین تکرری حدود ۳۰



1. Bhopal

خانوار ساکن هستند. آمار دقیقی از تعداد آنها وجود ندارد. این آمار نیز بنا به مشاهدات میدانی نگارنده تهیه شده است.

زمانی که آن عده کوچک از این مهاجران ایرانی به سفارت مراجعه کرده بود، مردانی بودند که ایران را ندیده بودند و صرفاً تصویرهایی در خاطره از سرزمین ایران داشتند. اما پرسش اینجاست که چرا این جماعت تا این اندازه به سرزمین اجدادی خود وابستگی نشان دادند و حتی حاضر شدند زندگی و کاشانه خود را رها کنند تا به عنوان سرباز در راه وطن اجدادی شان بجنگند. این موضوع پرسش از مسئله هویت و به عبارت دقیق تر هویت اجتماعی، فرهنگی و تاریخی خرده فرهنگها و اجتماعات محلی را مطرح می کند. زمانی که ماجرای ایرانی های بهوپال را در زمینه ایرانی های مهاجر به هند بررسی می کنیم، برجستگی خاصی پیدا می کند و خاص بودگی آن مشخص می شود. رفتار این جماعت که ایرانی الاصل بوده و به نام های «ایرانی، بلوچی، و غربتی» معروف هستند، پرسش مهمی را درباره فرهنگ و هویت آنها ایجاد می کند که چگونه در عین اینکه هندی بودند و خانواده هایشان در هند ساکن بودند، خود را ایرانی نیز می دانستند و حاضر شدند برای جنگ با عراق به ایران بیایند؟ هویت فرهنگی و اجتماعی آنها چگونه و با چه ویژگی هایی برساخته شده بود که به آنها این امکان را می داد تا همزمان هم ایرانی باشند و هم هندی؟ این مقاله به دنبال یافتن پاسخ این پرسش است. به این منظور، با اتکا به روش های کتابخانه ای برای مطالعه در مورد نظریه های هویت، و همچنین بر اساس داده های حاصل از تحقیق میدانی در میان بلوچی های هندی به ویژه در شهر بهوپال در ایالت مدیاپرادش، به تحلیل هویت ایرانی های بهوپال به عنوان جماعتی هندی - ایرانی می پردازیم

روند مهاجرت ایرانیان به هند، امر تازه ای نیست؛ گویی همیشه سرزمین هند به مثابه سرزمینی آرام و اسرارآمیز، مأمن گروه ها و اقلیت های ایرانی مختلف بوده و در طی تاریخ، تاروپودهای عمیقی در لابه لای جماعت های ایرانی و هندی از جنس مردم شکل گرفته است. مهاجرت های شاخه هایی از آریایی های مهاجر که عده ای به ایران و عده ای به هند آمدند، تا مهاجرت زرتشتی ها و پارسیان به هند، پس از حمله اعراب، بیانگر روندی عمیق و گسترده بود که قرن ها ادامه داشت (حکمت، ۱۳۳۷: ۱۸-۲۲؛ پراکاش، ۱۹۶۷؛ تاپار، ۱۳۸۷). در دوره های مختلف تاریخی، همیشه عده ای از ایران به هند مهاجرت کرده اند، به همین سبب در لایه نگاری آثار فرهنگی ایران در هند می توان معادل ها و نشانه هایی از تحولات مختلف جامعه ایرانی و تاریخ ایران را مشاهده کرد. حکومت های محلی ایرانی از قرن ۱۰ میلادی تا قرن ۱۸ میلادی



در هند، از یک سو بستری برای جذب بیشتر ایرانیان و از سوی دیگر زمینه‌ای برای تثبیت و تعمیق اثر فرهنگ ایرانی در اقیانوس فرهنگ هندی بوده است (شیمل، ۱۳۸۶؛ نیشابوری، ۱۹۹۸). عموم این اجتماعات که معمولاً هویت ترکیبی از دو مؤلفه مذهب و فرهنگ است، در نقاط مختلف هند ساکن هستند. پارسیان، دو مؤلفه فرهنگ ایران باستان و مذهب زرتشتی را دارند و صوفیان ایرانی و حکام ایرانی و خراسانی، دو مؤلفه مذهب اسلام و فرهنگ ایرانی را که نمایانگر آن، گروه‌های مختلف شیعه، سنی، اسماعیلی و سلسله‌های عرفانی در هند هستند که روزگاری در منطقه‌های مختلف هند دارای قدرت بودند (در مورد مهاجرت‌های ایرانیان به هند ر.ک: ارشاد، ۱۳۷۹). در قرن بیستم نیز این روند مهاجرت وجود داشته است. پس از انقلاب اسلامی، برخی بهایی‌ها به هند مهاجرت کردند و امروزه در آنجا زندگی می‌کنند و معبد لوتوس یا نیلوفر در دهلی، حاصل این مهاجرت است.

برخی از این اجتماعات هنوز نوعی خودآگاهی نسبت به تبار ایرانی دارند و در مناطقی که حکامی با منشأ ایرانی مانند حکام دکن،/وده یا کشمیر وجود داشته‌اند، می‌توان آثار زیادی از فرهنگ ایرانی را مشاهده کرد. نکته مهم در پس این تنوع اجتماعات ایرانی، واکنش خاص ایرانی‌های بهوپال به تاریخ معاصر ایران است که شاید بتوان گفت خاص‌ترین واکنش بوده است.^۱ از آنجاکه واکنش ایرانی‌های بهوپال عملی جمعی و برخاسته از اراده جمعی یک اجتماع کوچک بوده، نمی‌توان آن را به ساختارهای روان‌شناختی این عده تقلیل داد، بلکه واکنش آنها ریشه در ساختار فرهنگ و هویت اجتماعی آنها و خودآگاهی جمعی‌شان نسبت به این هویت دارد.

اقلیتی مهاجر که از دو - سه نسل قبل در محیط‌های مختلف هندی سکونت داشته و به شدت تحت تأثیر نظام فرهنگی هندی بوده‌اند، همچنان در لابه‌لای هویت فرهنگی خود، تار و پودی از ایرانی‌بودن دارند. شاید این مسئله را بتوان در نوعی ساده‌سازی صوری میان هویت هندی و هویت ایرانی قرار داد، اما روند زندگی این جماعت و رویکرد آنها در فرهنگ و هویت‌شان بیانگر پیچیدگی خاص این موضوع است؛ بنابراین نمی‌توان درکی یک سویه و خطی از هویت و فرهنگ را مبنای فهم آنها قرار داد؛ از این رو برای فهم این موضوع، نیازمند رویکرد عمیق‌تر و چندبعدی‌تری به هویت خواهیم بود. از این طریق می‌توان به این مسئله پرداخت که چگونه هویت آنها تولید و بازتولید می‌شود و چه عناصری در آن مؤثر هستند.

۱. از آنجاکه گزارش خاصی از این قبیل موضوعات در مراکز ایرانی هند وجود ندارد، نمی‌توان این ادعا را مطلق دانست، اما در حال حاضر برای نگارندگان مورد دیگری شبیه این مورد پیدا نشده است. این فقدان اطلاعات تا حدودی ناشی از ساختار نهادها و مراکز رسمی ایرانی در هند است که متأسفانه سیاست‌گذاری فرهنگی آنها در دهه‌های اخیر در راستای احیای سرمایه‌های فرهنگ ایرانی در هند، عموماً مطلوب و موفق نبوده است.



رویکرد نظری به هویت

مفهوم هویت بیانگر یکی از موضوعات مهم مطالعات اجتماعی است. از آنجاکه به نظر می‌رسد «داشتن هویت» یکی از عمومی‌ترین نیازهای انسان باشد (بومان^۱، ۲۰۰۰)، فاصله گرفتن از واژه هویت در علوم اجتماعی بسیار دشوار است؛ به طوری که هر کدام از نظام‌های نظری از دوره کلاسیک تا نظریات پُست‌مدرن به نحوی با مسئله هویت سروکار داشته‌اند و بنا به شرایط و ویژگی‌های گفتمان‌های مسلط نظری در علوم انسانی و اجتماعی، مفهوم هویت و مفاهیم مرتبط به آن را به نوعی تعریف کرده‌اند.

نظریه‌پردازان در رویکردهای کلاسیک، تصویری یکدست و ثابت از هویت داشتند. در این رویکردها از منظری ذات‌گرایانه و تک‌بعدی به هویت توجه شده، و آن را امری که بیانگر یکدستی، همسانی و ثبات در یک اجتماع است، تعریف کرده‌اند. در انسان‌شناسی، این موضوع بیش از همه در مطالعه سایر فرهنگ‌ها و هویت سنتی آنها مورد توجه بوده، و در جامعه‌شناسی نیز بیشتر در موضوع هویت گروه‌ها و اجتماعات شهری دنیای مدرن مدنظر بوده است. هر کدام از شاخه‌های دیگر علوم انسانی نیز به شکل خاصی به این مسئله پرداخته‌اند. فهم هویت و عوامل مؤثر در شکل‌گیری آن، و مؤلفه‌های ترکیبی آن با سایر عناصر و عرصه‌های اجتماعی سبب شده متفکران مختلف، بر ابعاد مختلفی از آن تأکید داشته باشند. مهم‌ترین مفهوم مرتبط با هویت، مفهوم فرهنگ است؛ به طوری که هویت به مثابه امری فرهنگی و بیش از همه متأثر از فرهنگ تعریف می‌شود (ری^۲، ۲۰۰۱: ۳) و در بررسی عوامل مؤثر بر تولید و بازتولید هویت‌ها، مؤلفه‌های فرهنگی بیشترین نقش را دارند. با وجود آنکه کاربردهای انسان‌شناسی مفهوم هویت مهم هستند، این واژه از یک سو نوعی اشاره به محتوای فردی و منحصر به فرد بودن است که سبب تمایز می‌شود و از سوی دیگر، بیانگر کیفیت یکدستی و یکسان بودن است که سبب پیوند با یک مجموعه می‌شود (برنارد و اسپنسر، ۲۰۰۲: ۴۴). در نظر گرفتن فرهنگ به مثابه نظام نمادین (گریتز، ۱۹۷۰: ۱۷) و لزوم مطالعه تفسیری آن ایجاب می‌کند که مفهوم هویت و ابعاد آن نیز از این منظر مورد مذاقه قرار گیرد.

هویت در سطح فردی و جمعی، در فضاهای خاصی به طور نمادین تولید و بازتولید می‌شود. هویت به مثابه یک برساخته اجتماعی و فرهنگی، از طریق فضاهای نمادین خاصی در هر فرهنگ و اجتماعی مانند فضاهای مناسکی، نظام ارزشی، نظام اساطیر، مذهب و غیره

1. Bauman
2. Ray



تولید و بازتولید می‌شود. صورت‌بندی هویت به عنوان فرایند تشخیص‌یابی، فرایندی مشروط به موقعیت است؛ یعنی بیشتر مربوط به ساختن فضاها و نمادین است هویت از خلال نظام‌های نمادین رفتاری و زبانی خاصی بیان می‌شود (هانتینگتون، ۱۹۹۸: ۱۷-۸).

مفهوم هویت، همیشه بیانگر مفهوم مرزبندی میان من (ما) و آنها بوده است. هویت فردی مرزهای من و هویت اجتماعی - فرهنگی، مرزهای ما را در مقابل دیگری یا آنها تعریف می‌کند. مرز، سازه مفهومی خاصی است که در مواقع مختلف مردم در جهان خودشان با آن علامت‌گذاری می‌کنند (بارث^۱، ۲۰۰۰: ۱۹). این موضوع همیشه بیانگر فاصله و تمایز با سایرین و دیگران (انسان‌ها و جهان پیرامون) است. مهم‌ترین مؤلفه در تعریف هویت، دیگری است؛ امری که هویت در رابطه با آن شکل می‌گیرد. دیگری یک عنصر اساسی در تعریف و تفسیر خود است. این مسئله بیانگر فهم خود از دیگری و در عین حال، فهم و بازشناسی دیگری از خود است (اسد، ۲۰۰۰: ۱۲).

آنچه در مباحث نظری پیرامون مفهوم هویت مطرح است، پیچیده‌تر شدن این مفهوم در دنیای مدرن و شرایط جدید و تحول رویکردهای جدیدتر برای فهم نظری آن است. سیالیت و پویایی دنیای مدرن، سبب شده تا درک خطی، ثابت و یکدست و منسجم از مفهوم هویت نیز دچار تحول شود. جهان امروز به مثابه موزاییکی سیال و متحول، نیازمند هویتی موزاییکی نیز هست. فناوری‌ها و رسانه‌ها، موجب «مرزشکنی» شده‌اند. شکستن مرزهای بیگانه برای خود و ورود به دنیاهای آنها و تخطی از مرزهای هنجاری رایج از یک سو و شکسته شدن مرزهای خود توسط بیگانگان و دست‌اندازی آنها به محتوای منحصر به فرد خود و اشتراک آنها در این مؤلفه از سوی دیگر، نوعی لایه‌بندی مارپیچی از هویت در دنیای مدرن ایجاد کرده است. درک ترکیبی از هویت (هویت ترکیبی) را می‌توان در نظریه‌های خاصی دید که استوارت هال در صدد بسط آن بوده است (کولدری^۲، ۲۰۰۰: ۵۶). در میان نظریه‌پردازان مفهوم هویت، استوارت هال رویکرد چندبُعدی و سیال‌تری را برای مفهوم هویت بیان کرده است. هال به پیروی از فوکو معتقد است آنچه ما برای فهم موضوعات فرهنگی و مسئله هویت احتیاج داریم، نظریه شناخت سوژه یا موضوع نیست بلکه نظریه تجربه گفتمانی است. استوارت هال میان دو گونه فهم طبیعت‌گرایانه^۳ و گفتمانی^۴ از فرایند تشخیص‌یابی یا هویت‌یابی تمایز قائل



1. Barth
2. Couldry
3. Naturalistic
4. Discursive

می‌شود. طبق رویکرد اول، تشخیص‌یابی و هویت‌یابی بر مبنای پشتوانه‌ای از شناخت، منشأ مشترک یا مشخصه‌های مشترک با گروه یا فرد دیگر، یک آرمان، یا نوعی خودکفایی طبیعی از جنبه انسجام و وفاداری که بر این مبنا و پشتوانه قرار دارد، ساخته می‌شود. بر مبنای رویکرد دوم، هویت‌یابی یک برساخته است؛ فرایندی که هیچ‌گاه تمام نمی‌شود و همیشه در جریان است. از نظر او هویت هرگز یکدست نمی‌شود بلکه - به‌ویژه در دوران مدرن - به بخش‌هایی تقسیم می‌شود و همچنین به طور چندگانه و اغلب به طور متقاطع و رقابت‌آمیزی، از خلال موقعیت‌ها، تجارب و گفتمان‌های مختلف ساخته می‌شود. چون هویت‌ها از خلال گفتمان‌ها ساخته می‌شوند، لازم است آنها را به مثابه محصول عرصه‌های تاریخی و نهادی خاصی در میان تجارب و صورت‌بندی‌های گفتمانی خاصی و توسط استراتژی‌های مبنایی خاصی مورد فهم و تحلیل قرار دهیم (هال، ۲۰۰۰: ۱۷-۱۶).

به عنوان نتیجه نهایی می‌توان گفت یک واقعیت اولیه درباره فرهنگ در جهان امروز، عدم تعین از یک سو و دسترسی‌پذیری جهانی به محصولات و الگوهای فرهنگی سایرین از سوی دیگر است. هویت‌های فرهنگی متمایز بر اثر زنجیره بلندی از فرایندهای ثانویه انتخاب، نگهداری و بازترکیب انتخابی ایجاد می‌شوند. لذا تصویر امروزی برای فهم فرهنگ به تعبیر باومن، شبیه یک گرداب است تا جزیره. هویت‌های فرهنگی امروزی بر مبنای منحصربه‌فرد بودن ویژگی‌های خود بنا نمی‌شود، بلکه بر ترکیب فزاینده‌ای از راه‌های متمایز انتخاب، سازماندهی مجدد عناصر و اموری که برای همه مشترک هستند - یا حداقل پتانسیل در دسترس بودن برای همگان را دارند - بنا می‌شوند. این ویژگی، بیانگر توان تغییر و تحرک است، نه توان وفاداری به یک شکل خاص و ثابت برجسته‌شده و محتوای آن. همین مسئله تداوم آن را تعیین می‌کند (باومن، ۲۰۰۰).

با توجه به تأکیدهای متفکران متأخر بر مسئله هویت، نمی‌توان آن را به یک فرم یکدست و ثابت از عناصر فرهنگی - هویتی تقلیل داد. سیالیت و پویایی و زمینه‌مندی هویت و وجه گفتمانی تولید و بازتولید آن و حتی رویکرد گفتمانی در فهم آن، نشانگر آن است که هویت در مفهوم عام و هویت فرهنگی یا سایر هویت‌های ترکیبی و خاص مانند قومی، علمی، و تاریخی به واسطه تجربه‌ای گفتمانی از عناصر و داده‌های مختلف در دسترس تعریف می‌شوند. این داده‌ها از یک سو بیانگر میراث سنتی هستند و از سوی دیگر عناصر در دسترس امروز و فردا. عناصر و ویژگی‌های فرهنگی‌ای مانند ساختارهای خویشاوندی، خاطره تاریخی و قومی،



نظام ارزشی، عناصر مناسکی و آیینی خاص، نظام اساطیری و مذهبی، ساختارهای سیاسی و اقتصادی و میراث اجتماعی یک اجتماع و اقلیت، در تجربه گفتمانی و ترکیب و بازتفسیر خلاقانه این عناصر در فرم خاص آن اجتماع، هویت فرهنگی و اجتماعی و به تعبیری کلی‌تر هویت را تعیین می‌کند. فرایند تعریف هویت، فرایندی ناتمام و همیشه در حال رخداد است. موقعیت‌ها و زمینه‌ها در تبلور و تجلی وجوه خاص آن و لایه‌های مختلف آن بسیار مهم‌اند. با این رویکرد به موضوع ایرانی‌های بهوپال و مسئله هویت در آنها خواهیم پرداخت. لذا لازم است در ابتدا اطلاعات مختصری از آنها داده شود.

نگاهی به بلوچی‌ها یا ایرانی‌های بهوپال

شهر بهوپال مرکز ایالت UP، یکی از مناطق تحت سلطه نواب‌های اهل سنت بوده است (حکمت، ۱۳۳۷: ۴۴۸). برخی از این نواب‌ها، تعصب زیادی در حوزه مذهب داشته‌اند و بدین خاطر تشیع و سایر فرقه‌ها را سرکوب می‌کردند. این موضوع سبب شده بود تا بسیاری از شیعیان به خاطر حفظ جان و مال تقیه پیشه کنند. تقیه تشیع و شرایط دشوار منطقه بهوپال، به کاهش تدریجی تعداد شیعیان در آن منطقه انجامید. در ذیل فرایند تقیه، عده‌ای از شیعیان در نسل‌های بعدی به جامعه اهل سنت پیوستند و عده‌ای دیگر نیز از آنجا مهاجرت کردند. در این فضای مذهبی شهر بهوپال، عده‌ای مهاجر ایرانی وارد شهر شدند و در حاشیه راه آهن سکنی گزیدند. این گروه‌ها که از جانب هندی‌ها به عنوان «ایرانی»، «بلوچی» یا «غربتی» شناخته شدند، جمعیت اندکی داشته و در حدود نود خانوار هستند که در حدود سه نسل قبل و پیش از استقلال هند به این شهر آمدند. شیوه زندگی آنها به سبک کوچندگی و حاشیه‌نشینی مقطعی در شهرها بوده است. هرچند این مردم هم به بلوچی معروفند، اما تفاوت‌هایی با سایر مردمان بلوچ در ایران و پاکستان و افغانستان دارند.

دهخدا در تعریف واژه بلوچ آورده «طایفه‌ای در میان کرمان و سیستان، ولایت ایشان را بلوچستان گویند و در ملک کج و مکران و مگس و قلات و پامپور و کنار بحر سند سکونت دارند (آندراج). مردمانی‌اند میان این شهرها [بعضی از شهرهای کرمان] نشسته بر صحرا. این مردمان بسیار بودند (حدود العالم). طایفه‌ای باشند چون اکراد و آنان را بلادی وسیع باشد میان فارس و کرمان در سفح جبال قفص (کوچ). نام طوایفی چند که در بلوچستان ایران و نیز در سیستان و در سند و پنجاب، و همچنین عده قلیلی از آنها نزدیک مرو در ترکمنستان شوروی سکنی دارند. زبان آنها بلوچی است. بلوچ‌های ایران منقسم به چند طایفه است که بعضی



منقسم بر چندین تیره است. بلوچ‌ها ظاهراً مقارن با حمله سلجوقیان به کرمان، از کرمان به ناحیه مکران درآمدند. کرمان را مسلمانان به سال ۲۳ ه. ق. فتح کردند و در کوه‌های کرمان با اقوام بیابانگردی به نام کوچ یا قُفص و بلوچ یا بلوص مواجه شدند. بلوچ‌ها هیچ‌وقت مملکتی تشکیل ندادند، بلکه حکومت قبیله‌ای داشتند و رؤسای آنان غالباً با هم در جنگ بودند (از دایرةالمعارف فارسی) (لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه بلوچ)».

در توصیف بالا، به وجه عشایری زندگی این قوم و به کرمان به عنوان یکی از مراکز اصلی سکونت آنها اشاره شده است. تفاوت مهمی که میان این بلوچ‌ها با بلوچ‌های شناخته‌شده در ایران و پاکستان وجود دارد این است که ایرانی‌های بهوپال به زبان بلوچی صحبت نمی‌کنند بلکه به زبان فارسی و به لهجه کرمانی صحبت می‌کنند.

گزارش دیگری از پاتینجر در مورد این قوم چنین آورده است: «نیمی از زبان بلوچی یا بلوچیکی از فارسی گرفته شده و لهجه و شیوه تکلم آنها به مقدار قابل توجهی از زبان فارسی جدید سهم می‌گیرد، ولی بسیاری از کلمات آن تحریف شده و بسیار تغییر هویت داده‌اند و تلفظی غریب دارند... از نظر مذهب به استثنای افراد معدودی که در قسمت غربی به سر می‌برند، بلوچ‌ها مسلمان سنی مذهب‌اند... طبع جنگجویی و غارتگری به دلیل شرایط محیطی در این مردم به شدت رایج است... ساختار قبیله‌ای دارند» (پاتینجر، ۱۳۴۸: ۶۹-۵۴). این تعریف پاتینجر نیز مصداق بلوچی‌های بهوپال نیست زیرا آنها شیعه هستند. البته از لحاظ زبانی تا اندازه‌ای توصیفات او صادق است زیرا آنها با لهجه خاصی به فارسی صحبت می‌کنند.

وقتی از خودشان و به‌ویژه رئیس طایفه به نام *منابابا*^۱ که بسیار مسن است و به قول خودش صد سالی دارد، در باب تاریخچه خودشان پرسیدم می‌گویند که اهل کرمان ایران هستند، و هنوز هم اسنادی از املاکشان در ایران دارند. حدود صد سال قبل به هند آمده‌اند و حدود ۶۰ سال قبل هم در بهوپال ساکن شدند. اوایل بسیار مورد آزار و اذیت حکام محلی هند بودند؛ تاجایی که عده‌ای از مردان جانشان را در این آزارها از دست دادند. اما در دوره سلطه انگلیسی‌ها، زندگی به نسبت آرام‌تری داشتند و پس از استقلال هند نیز اوضاع زندگی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی‌شان بهتر شده است. امروز هم زندگی راحتی دارند. حدود ۱۰۰۰-۷۰۰ نفر خودشان را تخمین زده‌اند. آمارهای اینترنتی^۲ نیز بیانگر جماعت ۳۰۰-۲۰۰ نفری از آنهاست که به شیوه زاغه‌نشین زندگی می‌کنند.

1. Menna-Baba

۲. در اسناد و کتب مربوط به اقوام هندی مطلب خاصی در مورد آنها یافت نشد. عموماً اشاره‌ای به بلوچ‌های گجرات است که از لحاظ قومی ریشه در بلوچستان دارند؛ اما این گروه احتمالاً بلوچ نیستند، اما به بلوچی هم شهرت دارند که در ادامه مقاله وجه تسمیه این نام برای آنها توضیح داده خواهد شد.





بعدها در مطالعات میدانی در شهر حسین تکرری در ایالت مدیا پرادش، لاکنو و محمودآباد در ایالت اوتار پرادش و با صحبت‌هایی که با برخی از اعضای این گروه ایرانی‌ها داشتیم توانستیم تخمینی تقریبی از جمعیت اینها در برخی از شهرهای هندی به دست آوریم. طبق گفته اطلاع‌رسان‌های ما در این شهرها، می‌توان جمعیت و پراکندگی ایرانی‌ها یا بلوچی‌ها در هند را بدین ترتیب برشمرد: در لاکنو حدود ۱۰ خانوار، محمودآباد ۵ خانوار، ایتارسی ۳۰ خانوار، پاچماری ۳۰ خانوار، رای پور ۵۰ خانوار، بلاس پور ۵۰ خانوار، چتیس گر ۷ خانوار، کلیان در کنار بمبئی ۵۰ خانوار، کشنگنج در بیهار ۳۰ خانوار، دیوبند ۱۵ خانوار، بوساوال ۳۰ خانوار، پونا ۴۰ خانوار، بیدر ۲۰ خانوار، پلبرگه ۲۰ خانوار، جارچوکرا ۳۰ خانوار، راج چی در چارگنج ۶ خانوار، مظفرپور ۳۰ خانوار، مرشدآباد ۱۵ خانوار، پندسیر ۲۰ خانوار، گندی کل ۲۰ خانوار، فرق آباد ۲۰ خانوار، برار ۲۰ خانوار، شاه دل ۵ خانوار، بارلی ۱۵ خانوار، گونا ۴۰ خانوار، آکولا ۳۵ خانوار، حسین تکرری ۲۰ خانوار، چندار در بلارشاہ ۱۵ خانوار، راگرم ۱۰ خانوار، اسلامپور ۳۵ خانوار، جوگی رامپور ۳ خانوار، بنارس - دلی پورا ۱۵ خانوار، و شاه گنج ۵ خانوار. (در مجموع ۷۴۶ خانوار یعنی حدود ۳۷۰۰ نفر به همراه ۷۰۰ نفر اهل بهوپال در کل حدود ۴۴۰۰ نفر بلوچی در کل هند ساکن هستند). البته اطلاع‌رسان‌های ما مدعی بودند که آمارهای ایرانی‌های این مناطق احتمالاً دو برابر اعداد فوق است و همچنین آنها می‌گفتند که ایرانی‌ها در مناطق دیگری هم هستند که فعلاً به یاد ندارند. آنچه سبب شده این جماعت پراکنده این چنین از سایر هم‌گروهی‌ها اطلاع داشته باشند، روابط خانوادگی آنهاست. آنان در بیشتر این مناطق اقوامی و آشنایانی دارند.^۱ به نظر من این آمار تا ۷۰ درصد مقرون به صحت است، زیرا با شناختی که از نحوه توصیف عددی اطلاع‌رسان‌های هندی در میدان تحقیق می‌توان به دست آورد، معمولاً ۴۰-۳۰ درصد در آماردهی غلو دارند. در این نوشتار به طور خاص به ایرانی‌ها بهوپال می‌پردازیم.

خاطرات اولیه ایرانی‌های بهوپال از حکام محلی هند، خاطراتی سخت و رنج‌آلود است، اما ویژگی‌های فرهنگی‌ای داشته‌اند که موجب بقای آنها شده است. به نظر می‌رسد بتوان ویژگی‌های آنها را که از یک سو بیانگر سبک زندگی و ساختار فرهنگی آنها بوده و از سوی دیگر ممیزه هویت آنها در جامعه هندی است، این گونه برشمرد:

۱. زبان فارسی به لهجه کرمانی قدیم: این جماعت هنوز زبان فارسی را در درون خودشان به کار می‌برند. وقتی با خودشان صحبت می‌کنند، لهجه کرمانی زبان فارسی را به کار می‌برند،

۱. متأسفانه سفارت و خانه فرهنگ ایران در هند نه تنها اطلاعاتی از اینها ندارد، بلکه بعضاً اطلاعی هم از وجود این گروه ایرانیان در هند ندارد!

البته برای ارتباط با جهان پیرامون غالباً از اردو استفاده می‌کنند و نسل جوان و تحصیل کرده آنها که در مدارس هندی و انگلیسی‌زبان درس خوانده‌اند، زبان انگلیسی نیز می‌دانند. بسیاری از ویژگی‌های فرهنگی درونی آنها از خلال زبان فارسی همچنان در زیست‌جهانشان ادامه دارد. اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های فارسی و اسامی ایرانی خاص بر افراد طایفه نیز بیانگر تداوم فرهنگی آنها از خلال زبان است. البته کاربرد دوگانه زبان (زبان فارسی در درون جامعه خودشان و زبان اردو در بیرون جامعه‌شان و گاهی در درون اجتماعشان) سبب شده جهان ذهنی - زبانی آنها در دو حوزه فارسی - اردو قرار گیرد. البته سلطه زبان‌های هندی به‌ویژه اردو بر روابط اجتماعی آنها سبب ورود واژگان بسیاری از زبان‌های هندی و اردو به زبان فارسی‌ای شده که در درون اجتماعشان جریان دارد.

همان‌طور که گفته شد، هر چند این جماعت به بلوچی‌ها معروفند، اما به نظر می‌رسد نباید از بلوچستان ایران باشند. اشاره خودشان به منشأ کرمانی می‌تواند تا اندازه‌ای این معضل را حل کند. در اطراف کرمان مردمی هستند که به «بلوچ کار» معروف هستند. هم نام بلوچی دارند و هم زبان فارسی به لهجه کرمانی که باید این مردم از تبار آنها باشند. در حافظه تاریخی این مردم، معلوم نیست به چه دلیلی به هند مهاجرت کرده‌اند، اما با توجه به سایر تجارب تاریخی می‌توان گفت ظلم حکام محلی و قحطی عاملی بوده که بسیاری از ایرانیان از جمله این گروه‌ها را به سرزمین هند کشانده است.^۱

۲. ساختار خویشاوندی و نظام اجتماعی طایفه‌ای: این جماعت مهاجر ایرانی به صورت یک قبیله یا طایفه زندگی می‌کنند. گاهی آنها خود را یک قبیله می‌دانند. ساختار خویشاوندی درون‌همسری آنها سبب شده تا صرفاً به ازدواج درون‌گروهی محدود باشند. در موارد محدودی و در ازدواج‌های عاشقانه، ممکن است بپذیرند که پسری از طایفه‌شان با دختری از جماعت‌های دیگری ازدواج کنند. به عنوان مثال یکی از نوادگان پسری منابابا با دختری سنی مذهب که پس از ازدواج شیعه شد، ازدواج کرد.^۲ این ساختار طایفه‌ای بسته در نظام کاستی هند که امتزاج خون‌ها در آن بسیار دشوار است، آنها را به یک شبه کاست فرعی محدود در جامعه کلان هندی تبدیل کرده است؛ لذا در نوعی طرد متقابل و دوسویه با سایر کاست‌ها و قشریندی‌های جامعه هندی، و به واسطه خویشاوندی درون‌همسری، این جماعت به مثابه یک اقلیت بسته از لحاظ فرهنگی - خویشاوندی، توانسته‌اند همچنان میراث زیست‌شناختی و فرهنگی خودشان را باز تولید کنند.

۱. در زمینه مهاجرت‌های ایرانیان به هند و دلایل آن ر.ک. به ارشاد (۱۳۷۹).

۲. داده‌های میدانی این مقاله در سال ۱۳۸۸ گردآوری شده است.



۳. خاطره و حافظه فرهنگی و خودآگاهی جمعی به هویت ایرانی: این جماعت از لحاظ خاطره فرهنگی نسبت به منشأ خود، خویشتن را ایرانی و دارای منشأ ایرانی می‌دانند. همان‌طور که گفته شد در جامعه هندی، اینها به «ایرانی» هم شهرت دارند. در خودآگاهی تک‌تک اعضای این قبیله، ایرانی بودن مؤلفه مهمی از هویت آنهاست. در این حافظه فرهنگی و خودآگاهی جمعی، همیشه «ما»ی ایرانی در برابر سایرین تعریف می‌شود. در مناسبت‌های مختلف نیز این خاطره برای آنها بازگویی می‌شود. البته افراد مسن‌تر این گروه در مواردی تجربه‌ای از ایران داشته‌اند، و جوان‌ترها تا این اواخر صرفاً تصویری ذهنی از ایران داشتند. یکی از عوامل مهمی که این خاطره و خودآگاهی را بیشتر پویا کرده، مسافرت‌های زیارتی سال‌های اخیر بزرگان این طایفه برای زیارت به ایران یعنی سرزمین اجدادی‌شان بوده که نوعی حس وطن‌دوستی را در آنها زنده کرده است. گویی خاطرات اجدادشان از ایران را امروزه، دوباره خودشان تجربه کرده‌اند و زیسته‌اند و خاک و وطن را دوباره حس کرده‌اند.

۴. خاطره تاریخی تلخ از هند: خاطره تاریخی رنج‌آوری که از سال‌های اولیه زندگی در هند داشته‌اند، سبب شده که هیچ‌گاه رنج‌های آغازین مهاجرت به هند را فراموش نکنند. به‌رغم اینکه آنها خود را ایرانی می‌دانند، این مسئله را در تقابل با سایر اجتماعات هندی بیان می‌کنند، به‌طوری‌که در رابطه با یک خارجی، خود را هندی و ایرانی معرفی می‌کنند. به عبارت دیگر هویت هندی آنها در کنار هویت ایرانی و البته در عمل مقدم بر آن تعریف شده است، لذا رسماً ملیت هندی و پاسپورت هندی دارند و این کشور را سرزمین امروزی خودشان می‌پندارند؛ در عین حال ایران را سرزمین اجدادی و اصلی‌شان می‌دانند. نکته مهم این است که تمایلی به خروج از هند ندارند بلکه شرایط زندگی به نحوی است که به خاطر مسائل اقتصادی و اجتماعی، هند را برای زندگی امروزشان پذیرفته‌اند. نسل جدیدتر نیز بیشتر ایرانی بودن را امری تاریخی در هویت‌شان می‌دانند.

۵. برچسب «ایرانی» از جانب سایر اجتماعات هندی: در جامعه هندی، این جماعت بیشتر به عنوان ایرانی‌ها یا بعضاً بلوچی‌ها معروف هستند. نقش «دیگری» (جامعه هندی) در تولید و بازتولید هویت خودی را در اینجا می‌توان دید. تناظر دقیقی میان خودآگاهی قومی آنها به هویت ایرانی‌شان، و برچسب ایرانی از سوی سایر گروه‌های جامعه هندی به آنها وجود دارد. عموم مردم بهوپال، با نام ایرانی‌ها آشنا هستند و آنها را به‌رغم اقلیت‌بودنشان می‌شناسند.

۶. وجود برخی عناصر خاص فرهنگی پیوندهنده آنان به هویت ایرانی: یکی از این



سنت‌های فرهنگی بسیار مهم، «فرهنگ پهلوانی» است. منابابا، رئیس قبیله که خود پهلوان بوده، هنوز از خاطرات و شنیده‌هایش از پهلوان‌های ایرانی صحبت می‌کند و از بزرگواری و روحیه پهلوانی آنها می‌گوید. هنوز هم می‌توان در وسایل آنها میل‌های ورزش باستانی را دید. تا چندی پیش نیز فضایی ساده شبیه زورخانه داشته‌اند. مسن‌ترها ورزش باستانی را تمرین می‌کرده‌اند، اما جوان‌ترها به باشگاه‌های بدن‌سازی می‌روند. روحیه پهلوانی همچنان در آنها زنده است. از لحاظ فیزیکی نیز اندام‌های درشت و ورزیده آنها زمینه‌ای برای تمایل آنها به ورزش‌هایی از این قبیل است. به دلیل آنکه سنت پهلوانی در جامعه هندی وجود نداشته، لذا این سنت به عنوان مشخصه فرهنگی خاص این جماعت باقی مانده است، هنوز هم منابابا هر ایرانی را که می‌بیند به شوخی با لهجه خاص خودش به او می‌گوید «حاضری با من کشتی بگیری».

روحیه پهلوانی به همراه قدرت فیزیکی و اجتماعی‌شان در شرایط سیستم اجتماعی قبیله‌ای که همبستگی بالایی بین آنها ایجاد کرده، سبب شده تا در منازعات اجتماعی یکی از گروه‌های قدرتمند باشند. این موضوع در ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی هند پیامدهای مثبت زیادی را برای آنها به همراه داشته است. هرچند بسیاری از مردم بهوپال این جماعت را مردمی سرکش و خشن می‌دانند، اما ضرورت‌های معیشت سبب شده آنها از این پتانسیل به نحو بهتری استفاده کنند. به عنوان مثال در جامعه هند، مستاجری که بیش از یک سال در یک ملک ساکن باشد، بیرون‌کردنش بسیار دشوار است، لذا بسیاری از املاک به دلیل عدم تمایل مستأجر به جابه‌جایی، از اعتبار ساقط هستند و چون قابل فروش نیستند و مشتری‌ای آنها را نمی‌خرد، و مردم عادی نیز توان فیزیکی لازم برای بیرون کردن مستأجر را ندارند و از لحاظ قانونی نیز این قضیه یا امکان‌پذیر نیست یا اینکه چندین سال طول می‌کشد، همه موجب می‌شود تا صاحب زمین، از ملک خود صرف نظر کند. این قبیله، املاکی از این دست را به قیمت کمتر می‌خرند، و سپس با توسل به آرامش و یا زور، مستأجر را بیرون کرده و سپس ملک را به قیمت بالاتری به فروش می‌رسانند. گاهی اوقات از این نیروی فیزیکی جمعی‌شان برای احیای قرض‌ها و گرفتن بدهی‌ها، به شرط ۷۰/۳۰ یا ۵۰/۵۰ استفاده می‌کنند. این موضوع به تدریج آنها را به یک قدرت فیزیکی، اجتماعی و اقتصادی خُرد در جامعه بهوپال تبدیل کرده است. این گروه برای حل این موضوع، با سایر رؤسای شهر هماهنگی لازم را انجام می‌دهند و آنها نیز مانع کارشان نمی‌شوند. در کنار این فرایند، موضوع دیگری هم بوده که به ترقی اقتصادی این جماعت ایرانی کمک کرده است. آنها در اوایل سکونت در بهوپال در حاشیه راه آهن و سایر زمین‌های حاشیه‌ای شهر



ساکن شدند، ولی امروزه این زمین‌ها در داخل شهر قرار گرفته‌اند و ارزش اقتصادی بالایی دارند. دولت دموکراتیک هند نیز با توجه به تأکیدی که بر حقوق اقلیت‌ها دارد، از لحاظ قانونی این زمین‌ها را به آنها داده است. تحول اقتصادی این گروه را می‌توان در سفرهای زیارتی آنها دید. رئیس قبیله و همسرش پنج بار به سفر حج رفته و چند بار هم به ایران آمده‌اند. سایر اعضا نیز به نوبه خود سفرهایی به ایران و عراق داشته‌اند.

۷. مذهب شیعه: از سال‌ها قبل، در فضای مذهبی بهوپال این گروه توانسته‌اند به طور جدی مذهب خود را ابراز کنند و یکی از مهم‌ترین مراکز اجتماعات شیعی در بهوپال باشند. در شهر بهوپال، اقلیت شیعه تنها یک مسجد دارد که در آن نماز جمعه برپا می‌شود و پنج حسینیه دارند که کار مسجد را انجام می‌دهند. در هند حسینیه را «امام‌باره» یا «عزاخانه» می‌گویند. امام‌باره ایرانی‌ها در محله ایرانی‌ها یکی از مهم‌ترین مراکز شیعی بهوپال است. محله اصلی ایرانی‌ها، پشت ایستگاه راه‌آهن بهوپال، زمینی به وسعت تقریبی یک هکتار است که نبش خیابان را عموماً مغازه ساخته‌اند و اجاره داده‌اند، و مابقی را یک میدان کوچک مرکزی و دور تا دور آن خانه‌های اعضای طایفه است. در میدان مرکزی این محله، یک «سبیل سکینه» هست که معادل فارسی ایرانی آن «سقاخانه حضرت رقیه» می‌باشد (سبیل معادل سقاخانه بوده و در تشیع هندی حضرت رقیه، به سکینه معروف است). در کنار سبیل، یک سکوی مرتفع، یک متر بالاتر از سطح زمین و به شکل مستطیلی پنج متر در هشت متر قرار دارد که دور آن نرده کشیده شده و از جهت عرض‌ها مسیر ورود و خروج دارد. این مکان مختص مراسم آگ پر ماتم^۱ یا «راه رفتن عزاداران محرم روی زغال‌های افروخته» است. در گوشه جنوبی این محوطه نیز امام‌باره ایرانی‌ها با مساحت تقریبی ۱۰ متر در ۳۰ متر قرار دارد که نیمی از آن دو طبقه است و طبقه بالایی برای زنهاست. در نمای سنگ‌کاری شده امام‌باره، ورودی آن را به فرم گلدسته و مناره به طور دوبعدی ساخته‌اند. در سردر آن شعر معروف عارف چشتی برای امام حسین (ع) نوشته شده است:

«شاه است حسین؛ پادشاه است حسین؛ دین است حسین؛ دین پناه است حسین»

در داخل نیز محلی شبیه روضه امام حسین، چند علم و چند تصویر سنتی از امام حسین، حضرت عباس و حضرت علی هست و تعدادی پارچه و پرچم که از عراق آورده شده است. تمام کارهای مذهبی این مردم در این امام‌باره انجام می‌شود و در ایام اصلی مانند شب ۲۱ رمضان و عاشورا، بسیاری از شیعیان هندی بهوپال نیز برای مراسم به اینجا می‌آیند. این



مرکزیت ایرانی‌ها به واسطه قدرت فیزیکی و اجتماعی‌شان سبب تقویت شیعه در این شهر شده است.

این امام‌باره که بر سنگ‌نوشته یادبود بنا، سال بنای آن ۱۹۶۱ است، مرکز سیاسی و اجتماعی و مذهبی ایرانی‌های بهوپال است. در کنار آن، منزل رئیس قبیله قرار دارد که همراه همسرش و فرزندان و نوادگانش روزگار می‌گذرانند. در سایر مناطقی که تنها اجتماع شیعی، همین ایرانی‌های مهاجر یا بلوچی‌ها هستند، مهم‌ترین کانون شیعی محسوب می‌شوند. در حسین تیکری در ایالت مادیا پرادش نیز جماعت کوچکی از ایرانی‌ها حضور دارند. زمانی که در سال ۱۳۸۷ برای انجام کارهای میدانی خودم به آنجا رفته بودم، به دنبال جمع کردن کمک‌های مردمی برای تکمیل امام‌باره خودشان بودند. این گروه مهم‌ترین کانون تشیع در منطقه‌ای بودند که اهل سنت وجه غالب را دارند.

در کنار این عناصر می‌توان مؤلفه‌های فرهنگی دیگری را برشمرد که بیانگر هویت هندی-ایرانی آن‌هاست. هرچند لباس‌های امروزی آن‌ها هندی است، اما هنوز در زنان مسن می‌توان برخی لباس‌های ایرانی و دامن‌های پرچین ایرانی را دید. در غذاهای آن‌ها، آبگوشت ایرانی که در محیط هندی، لفل به آن اضافه شده، را می‌توان یافت و سایر عناصر خرد و بزرگ دیگر. به هر حال عناصر زندگی روزمره و فرهنگ آن‌ها دارای مؤلفه‌هایی از ایران و مؤلفه‌های بیشتری از هند است.

شاید در نگاه اول، با توجه به توصیف‌های گفته‌شده بتوان این افراد را ایرانی نامید، و عملکرد آن‌ها در سال‌های آغازین جنگ و رفتن به سفارت ایران در دهلی برای آمدن به ایران و جنگیدن علیه صدام را دلیلی بر این مدعا دانست. با توجه به آنکه آن‌ها هیچ‌گاه تمایلی برای بازگشت همیشگی به ایران نداشته‌اند، نمی‌توان مسئله فوق را صرفاً ناشی از تصویری یکدست و ساده از هویت ایرانی-هندی آن‌ها دانست. همان‌طور که گفته شد، نمی‌توان هویت را امری ثابت و دارای فرمی یکدست دانست. همان‌طور که زندگی و فرهنگ، امری سیال و موزاییکی هستند، هویت نیز این‌گونه است.

تجربه خاص ایرانی‌های بهوپال بیانگر آن است که کلیت فرهنگی آن‌ها در مجموع، از عناصر مادی و غیرمادی ایرانی و هندی شکل گرفته است. زندگی در زمینه هندی، به آن‌ها آموخته که باید هندی‌بودن را بپذیرند و با توجه به اینکه آن‌ها زمانی ایران را ترک کرده‌اند که امکان بقای اجتماع‌شان در ایران نبوده، در نتیجه جامعه هند را مأمّن امنی برای تداوم جامعه کوچک



خودشان می‌دانند. از سوی دیگر، زیستن در میان تمایزها نسبت به دیگر اجتماعات هند و تبدیل شدن جامعه مهاجر بلوچی‌ها به یک شبه‌کاست، به آنها این فرصت را داده تا ایرانی بودن خود را همچنان تداوم دهند. تجربهٔ برچسب ایرانی بودن را نباید به مثابه یک امر جغرافیایی درک کرد. «ایرانی» صرفاً نمایی نیست که بیانگر خاطره قومی و تاریخی آنها باشد، بلکه در تجربه روزمرهٔ آنها، نامی است که بر امروز آنها نیز دلالت دارد. آنها ایرانی هستند، اما بدون مؤلفه جغرافیا؛ به این معنا که در زمینه هندی، این ایرانی بودن صرفاً به معنای غیرهندی بودن نیست بلکه در جامعه هفتاد و دو ملت هند، این مردم قبیله‌ای هندی هستند که ایرانی هستند. مردم نیز آنها را بیگانه در نظر نمی‌گیرند بلکه هندی‌هایی هستند که مانند بسیاری از اقوام دیگر هندی، منشأ تاریخی غیر هندی دارند اما امروزه برای همه مردم، آنها هندی محسوب می‌شوند. زمانی که از ریشه‌های تاریخی بحث می‌شود، آنها خود را متعلق به ایران - به معنای تاریخی و جغرافیایی می‌دانند - اما وقتی از جامعه امروز هند صحبت می‌شود و در تعاملات روزمره مردم، آنها ایرانی به معنای یک اجتماع کوچک هندی هستند. به همین سبب باید در فهم رفتارهای فرهنگی این مردم، دلالت‌های زمینه‌ای دوگانه واژه «ایرانی» را در مورد این قوم دانست. از سوی دیگر سبک زندگی آنها که بیش از همه در شخصیت مذهبی - پهلوانی منابابا رئیس قبیله تجلی یافته، سبب شده آنها در تعریف از «خویشتن فرهنگی و اجتماعی‌شان»، همچنان بر خاطره قومی و تاریخی‌شان تأکید داشته باشند. آنچه این خاطره را به طور خاص در آنها تداوم می‌دهد، مؤلفه شخصیتی پهلوان است که الگوی ضمنی تربیت و کنشگری آنها در جامعه است. در این مرام پهلوانی آنها باید خود را وفادار به منش خاصی بدانند؛ منشی که یک وجه مهم آن اندیشه‌های شیعی - ایرانی است.

از سوی دیگر، تجربه به آنها آموخته که برای بقا باید بسیاری از قالب‌های فرهنگ هندی را در رفتارهای روزمره و رفتارهای کلان سیاسی و اجتماعی بپذیرند. لباس هندی، غذای هندی، دوستان و رفقای هندی و غیره، و مهم‌تر از همه باور به نظام حقوقی و قانونی دموکراسی هندی که پس از مدت‌ها به آنها این امکان را داد تا از زندگی حاشیه‌نشینی بیرون آمده و مالک زمین شوند. به همین سبب ایرانی‌های بهوپال، بنا به تجربه نظام هند را مانند چهارچوبی برای تداوم حیات اجتماعی و اقتصادی‌شان پذیرفته‌اند. قدرت اجتماعی آنها نیز سبب شد تا به تدریج بتوانند از یک گروه حاشیه‌نشین منفعل، به یک گروه فعال و مهم در مناسبات اجتماع بهوپال تبدیل شوند. این پذیرفته شدن آنها در جامعه هندی که به سبب زمینهٔ تکثرگرایانه فرهنگ



هندی بوده، به آنها این امکان را داده تا وجه هویتی هندی بودن خود را به عنوان راهکاری برای بقا تقویت کنند. به همین سبب آنها امروزه یک جماعت قبیله‌ای ایرانی (به مفهوم اجتماعی آن) هستند که به عنوان بخشی از جامعه هندی در هندوستان زندگی می‌کنند.

نتیجه‌گیری

ترکیب سیال و موزاییکی عناصر هویتی ایرانی و هندی را می‌توان در سرتاسر زندگی ایرانی‌های بهوپال دید. این مردم هرچند در درون زبان فارسی دارند اما در جهان اجتماعی بیرونی، به زبان اردو گفت‌وگو می‌کنند؛ هرچند در پیرترها برخی لباس‌های ایرانی می‌پوشند، اما بیشتر لباس‌هایشان هندی است؛ غذای ایرانی دارند، اما بیشتر غذاهایشان و سبک خوردنشان هم هندی است؛ اگرچه خود را ایرانی می‌دانند، اما حاضر نیستند برای همیشه به ایران برگردند. ایران وطن آبا و اجدادی آنهاست و هند وطن امروزی آنها. مذهب تشیع هم علقه مذهبی - سیاسی آنها به ایران را بیشتر کرده است. به قول رئیس قبیله «امام خمینی جان و دل من است». این مسئله بیانگر تعلق ایدئولوژیک آنها به ایران است. ایران زمان جنگ با صدام، از یک سو برای آنها به مفهوم ملی‌گرایانه مطرح است و از سوی دیگر به رهبری امام خمینی در مفهوم مذهبی آن؛ لذا در آن واکنش به جنگ ایران و عراق، علقه‌های مذهبی در کنار علقه‌های تاریخی و ملی قرار داشته‌اند. به همین سبب آنها نه صرفاً خود را ایرانی می‌دانند و نه صرفاً هندی. با هندی‌ها (سنی، هندو و غیره) همزیستی مسالمت‌آمیزی دارند. به تجربه آموخته‌اند که همزیستی لازمه بقای آنها در جامعه کلان هندی است. نظام طایفه‌ای و قشربندی و فرهنگ قبیله‌ای همچنان در آنها زنده است زیرا هم حامی تک‌تک اعضاست و هم مبنای منزلت اجتماعی آنها. برای تداوم در جامعه هندی به تداوم نظام اجتماعی طایفه‌ای‌شان نیاز دارند؛ در نتیجه ساختار قبیله‌ای همچنان در آنها بازتولید می‌شود. در ساختار کاستی جامعه هند، آنها هم به نوعی یک کاست فرعی محسوب می‌شوند.

به پیروی از استوارت هال باید هویت این گروه را ذیل تجربه گفتمانی آنها فهمید. نظامی از گفتمان‌های فرهنگی، سیاسی و مذهبی در شرایط مختلف و نسبت به مواضع مختلف، هویت آنها را به طور سیال تعریف کرده است. آنها در جامعه هند، هندی - ایرانی هستند. از آنجاکه نظام اجتماعی هند، بر مرزبندی‌های درون خودش تأکید خاصی دارد، مرزهای این اجتماع با



عنوان ایرانی، هم از چشم افراد بیرونی و هم از چشم افراد درونی تعریف شده است؛ اما این مرز در بستر کلان مؤلفه هندی بودن تعریف شده است. در مقابل علقه‌هایی که آنها را ایرانی معرفی کرده، علقه‌های بیشتری نیز آنها را هندی معرفی می‌کند. به همین دلیل هم در زمان جنگ، این جماعت خواستار کوچ به ایران برای همیشه نشده بودند بلکه برای مدت کوتاهی و صرفاً مردان آنها می‌خواستند برای جنگ راهی ایران شوند. این کنش آنها از یک سو مبتنی بر انگیزه‌های غیرت پهلوانی و مرام و تعصب پهلوانی در دفاع از وطن، و از سوی دیگر ذیل تعلقات ایدئولوژیک مذهبی و تاریخی به ایران و انقلاب و امام خمینی بوده است.

واکنش آن روز آنها در پیوندی از هویت روان‌شناختی (روحیه پهلوانی)، هویت تاریخی ایرانی (تبار و نیاکان ایرانی و خودآگاهی جمعی به ایرانی بودن) و هویت مذهبی شیعی (شیعه بودن و پیرو امام خمینی و انقلاب شیعی ایران بودن) شکل گرفته است. ترکیب سه‌گانه این عناصر در بستر شرایط تاریخی خاص، سبب واکنش آن روزهای جماعت ایرانی شده است. عملکرد آن روز هم امری فردی (هویت فردی) و هم امری جمعی (هویت اجتماعی - فرهنگی) و در پیوند متقابل آنها بوده است. اینکه آنها بعدها نخواهند به ایران بازگردند و هنوز هم هند را برای زندگی ترجیح می‌دهند - در عین حال ایران را هم وطن خود می‌دانند - بیانگر همین مطلب است. وطن و هویت برای آنها امری یک‌بُعدی و تثبیت شده نیست. آنها به طور سیاسی از من و مای ایرانی و هندی صحبت می‌کنند، بی‌آنکه خودشان را به یکی از این دو تقلیل دهند. بسته به زمینه و بستر اجتماعی - سیاسی و بر مبنای نوعی کنشگری استراتژیک برای تأمین منافع فرهنگی، سیاسی و اقتصادی خودشان، آنها بر یکی از طرفین هویت‌شان (ایرانی - هندی) تأکید بیشتری دارند، اما تأکید موضعی و کنش خاصی که ناشی از آن باشد، علاوه بر زمینه و شرایط موجود به داشته‌ها نیز وابسته است. شاهد این فرضیه این است که جماعت‌های ایرانی دیگری هم در هند بوده‌اند که یک یا دو مؤلفه از این سه مؤلفه را داشته‌اند؛ به عبارتی یا از ایران باستان بوده‌اند و یا ایرانی - شیعی بوده‌اند، اما تنها در این جماعت انگیزه‌ها و هویت روان‌شناختی خاص فرهنگ ایرانی یعنی روحیه و فرهنگ پهلوانی وجود داشته است. این روحیه پهلوانی، امری روان‌شناختی - جمعی است که در برانگیختن سایر مؤلفه‌ها و فعال شدن آنها بسیار مهم بوده است. غیرت مردانه پهلوانی، در بستری از هویت شیعی - ایرانی آنها سبب شده تا عده‌ای از مردان برای دفاع از وطن اجدادی‌شان - که حتی برخی از آنها هیچ‌گاه آن را ندیده‌اند - حاضر شوند به میدان جنگ بروند. البته گفتنی است که به نظر می‌رسد در کنار



ایرانی‌های مقیم در حیدرآباد، ایرانی‌های بهوپال تنها اقلیت مهاجر ایرانی به هند هستند که هنوز هم در درون‌شان به فارسی صحبت می‌کنند.

به پیروی از استوارت هال، باید از هویت ترکیبی این جماعت یاد کرد. رویکرد ترکیبی و گفتمانی در فهم کنش‌های هویتی قبیله ایرانی‌های بهوپال، بیش از هر رویکرد دیگری می‌تواند در فهم موضوع هویت و هویت فرهنگی آنها، ما را یاری می‌کند. شاید ورود عناصر هرچه بیشتری از فرهنگ هندی در زبان، خوراک، پوشاک و ورزش‌های بدن‌سازی مدرن سبب کم‌رنگ‌تر شدن بُعد هویت ایرانی این قبیله کوچک ایرانی شود، اما تا زمانی که زبان فارسی و عناصر زبانی دیگر مانند برجسب هویتی هم از جانب خودی‌ها و هم از جانب دیگری‌ها به آنها اطلاق شود و خاطره قومی و خودآگاهی جمعی آنها از تبار ایرانی‌شان وجود داشته باشد، می‌توان وجه معاصری از هویت ایرانی را همچنان در هویت آنها جست‌وجو کرد.

تجربه هویتی ایرانی‌های بهوپال بیانگر آن است که هویت امری سیال و موزاییکی است و در شرایط و موقعیت‌های ترکیبی، به‌خوبی می‌تواند در فرایندی پویا و خلاق خودش را بازتولید کند و هویت ترکیبی را در بستری از تجارب گفتمانی مختلف بسازد؛ اما نکته اصلی در اینجا برجسته شدن، کم‌رنگ شدن، حذف یا بقای هر بخش از هویت یک اجتماع است که به شرایط و میراث گذشته، امروز و آینده آن اجتماع بستگی دارد. موزاییک هویت هیچ‌گاه نمی‌تواند شکل ثابتی به خود بگیرد، زیرا هیچ‌گاه نمی‌تواند در شرایط ثابت قرار بگیرد. هویت فرایندی همیشه ناتمام و همیشه در حال بازسازی است.

آنچه در مبحث نظریه‌های هویت می‌توان با تأکید مورد ایرانی‌های بهوپال افزود این است که رویکردی که هال به وجه سیال و گفتمانی هویت در دنیای مدرن دارد، تنها مختص جامعه مدرن نیست بلکه در جامعه‌های سنتی مانند اجتماعات مهاجر به هند نیز قابل مشاهده است. تنها در دنیای امروز نیست که هویت در ترکیبی سیال با مجموعه‌ای از عناصر مختلف قرار می‌گیرد، بلکه در جهان سنتی نیز این شرایط وجود دارد؛ لذا در فهم هویت اجتماعات سنتی نیز می‌توان رویکرد هال را به کار برد.



کتابنامه

ارشاد، فرهنگ (۱۳۷۹)، *مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

آقا احمد بن محمدعلی بهبهانی (۱۳۷۲)، *مرآت الاحوال جهان‌نما*، تصحیح: علی دوانی، تهران: مرکز فرهنگی قبله.

پاتینجر (۱۳۴۸)، *سفرنامه پاتینجر*، مترجم: شاپور گودرزی، تهران: کتابفروشی دهخدا.

تاپار، رومیلا (۱۳۸۷)، *تاریخ هند*، جلد اول، مترجم: همایون صنعتی‌زاده، تهران: نشر ادیان.

حکمت، علی‌اصغر (۱۳۳۷)، *سرزمین هند*، تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.

رنو، لویی (۱۳۷۰)، *ادبیات هند*، مترجم: سیروس ذکاء، تهران: انتشارات بزرگمهر.

شیمل، آنهماری (۱۳۸۶)، *در قلمروی خانان مغول*، مترجم: فرامرز نجد سمیعی، تهران: امیرکبیر.

عنایت‌خان (میرزا محمد طاهرخان آشنا) (۲۰۰۹)، *ملخص شاه جهان‌نامه*؛ تصحیح: جمیل الرحمن، دهلی

نو: مرکز تحقیقات فارسی رایزنی فرهنگی ایران.

فتوحی، محمود (۱۳۸۵)، *نقد ادبی در سبک هندی*، تهران: سخن.

کشمیری، محمدعلی آزاد (۱۳۸۲)، *نجوم السماء فی تراجم العلماء*، تصحیح: میرهاشم محدث، تهران:

چاپ و نشر بین‌الملل.

لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه «بلوچ».

میرحامد حسین (۲۰۰۹/۱۳۸۸)، *از هندوستان تا حریم یار: گزیده‌ای از سفرنامه اسفار الانوار*، مترجم:

محمدعلی مقدادی، دهلی نو: رایزنی فرهنگی ایران.

نجم‌الغنی رامپوری، علامه محمد (۱۹۷۹)، *تاریخ اوده*، تلخیص: دکتر ذکی کاکوری، لاکهنو: اداره فروغ اردو.

نیشابوری، قاسم علی (۱۹۹۸/۱۴۱۹)، *تاریخ شاهیه نیشابوریه*، تصحیح: دکتر شاه عبدالسلام، رامپور: رضا

لانبری.



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۳۴

دوره پنجم

شماره ۲

تابستان ۱۳۹۱

Asad, Talal (2000), "Muslims and Europeans Identity: Cin Europe Represent Islam", in: *Hallam & Street*, 2000: pp. 11-28.

Barth, Fredrick (2000), "Boundaries and Connections" in: *Cohen*, 2000: pp. 17-35.

Bauman, Zygmunt (2000), *Culture as Praxis*, London: Routledge.

Bernard, A. & Spencer, J. (2002), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London: Routledge.

Cohen, Anthony, P. (2000), *Signifying Identities*, London: Routledge.

Couldry, Nick (2000), *Inside Culture*, London: Sage.

Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, NewYork: Basic Books Publishers.

Gray, P. & Evans, J. & Redman, P. (2000), *Identity: a Reader*, London: Sage.

Hall, Stuart (2000), "Who needs identity?" in: *Gray & Evans and Redman*, 2000: pp. 15-30.

Hallam, E. & Street, B. V. (2000), *Cultural Encounters*, London: Routledge.

Hetherington, Kevin (1998), *Expressions of Identity: Space, Performance, Politics*; London: Sage.

Howarth, Toby, M. (2005), *The Twelver Shi'a as a Muslim Minority in India*, London: Routledge.

Newman, Andrew J. (2006), *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, London: I.B.Tauris.

Parkash, B (1964), *Political and Social Movement in Ancient Panjab*, Delhi.

Ray, William (2001), *The Logic of Culture*, Osford: Blackwell.

Rizvi, Sayis Athar Abbas (1986), "A Socio- Intellectual History of the Isna Ashari Shi'is in India", *Australlia: Munshiram Manoharlal Publishers Rappaport*, Vol. 1 & 2.

Roy A. (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press.

Rizvi, Sayyed Ali Hussein (2001), *History of Shias of Ali*; Lucknow: Abbas Book Agency.

Ruthven, M & Nanji, A (2004), *Historical Atlas of the Islamic World*, Malise Ruthven Publisher.

Sharar, Abdul Halim (2006), *Lucknow: the last Phase of an Oriental Culture*, New Dlehi: Oxford

Tarling, Nicholas (2008), *The Cambridge History of Southeast Asia*, Cambridge University Press.

Tassy, Garcin de (1997), *Muslim Festivals in India and Other Essays*, Delhi: Oxford University Press.



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۳۵

هویت به مثابه
فرایندی سیال..