

نوشته: ریچارد. ال. تاپر  
ترجمه: مهندس سیدابوالقاسم حسینیون / عباس جلالی  
شماره مقاله: ۴۳۳

## قومیت، جایگاه و معنای آن در مردم‌شناسی ایران و افغانستان<sup>۱</sup>

Author: Richard. L. Tapper

Translated: Seyyed Abolghasem Hossiniun

Abbas Jalali

### **Ethnicity Order and Meaning in the Anthropology of Iran and Afghanistan**

This article presented at colloquim on "Le Fait Ethnique en Iran et en Afghanistan.

The author has tried to explain the concept of ethnicity "qowmiyat" in two neighbours country comparatively, which have many things in common. In this process he has given many definitions and a brief background about them. Some examples are in following;

---

۱- در سال ۱۳۶۵ از مترجمین محترم خواهش کردم مقاله ارزشمند ریچارد تاپر را ترجمه کنند. این مقاله در مجموعه مقالات کنفرانسی تحت عنوان (Le Fait Ethnique En Iran Et en Afgahanistan) که در پاریس توسط C. N. R. S برگزار گردیده چاپ شده بود. چاپ دیر هنگام آن در فصلنامه، تردیدی بود که هیأت تحریریه در این باره داشت؛ از سویی باور بر این بود که ریچارد تاپر یکی از برجسته‌ترین قوم و تیره‌شناسان روزگار ماست با نوشته‌هایی بسیار پربار و موشکافانه و بناگزیب سنگین و پیچیده که چندان هم برای دانشجویان شناخته نیست و این ترجمه می‌توانست آغازی باشد در این راه. از دیگر سو برگرداندن یک سخنرانی که هیچ تمهیدی در شیوه نگارش بر آن مترتب نیست، بویژه با آن ویژگیهای نویسنده (گوینده‌اش) کاری است دشوار. حاصل کار این است که پیش روی شماست با همه کم و کاستیهایی که از این گذر در ترجمه رخنه کرده است.

دکتر محمدحسین پاپلی یزدی

Ethnicity, like 'tribe' is a cultural category. Ethnic boundaries are cultural not territorial constructions."

"An adequate academic analysis of 'ethnicity' in a given geographical area must relate it to other local schemes of identity construction, including for example kinship, gender, tribe, occupation, class, language, religion...."

"Iran, however, has always been more a city - oriented society, Afghanistan more a confederation of tribal groups".

"During the twentieth century, the rulers of both Iran and Afghanistan have been concerned with the 'national integration' heterogeneous population, hoping, as have other newer nations, that economic and political development would bring the withering of ethnicity and tribalism."

#### مقدمه

برای آغاز بحث از چند عبارت که در (Problématique Générale) توسط برگزارکنندگان

این سمینار عنوان شده است شروع می‌کنم:

۱- اقوامی که جمعیت ایران و افغانستان را تشکیل می‌دهند گاه از گروههایی همانند می‌باشند و در هر صورت به یک خانواده زبانی تعلق دارند. اما این دو کشور هر یک دارای یک قوم مسلط می‌باشند.

به نظر من عبارات این چند جمله متضمن پرسشهایی مهم در مورد قومیت است: مفهومی که در این جا از جمعیتهایی شامل گروههای قومی معین، محدود و حتی مشخص به کار رفته چقدر می‌تواند مفید باشد؟ آیا ما می‌توانیم گروهها یا تشابهات قومی را متعلق به خاندانهای زبانی بدانیم؟ آیا از تشابه قومی که در دو کشور مختلف یافت می‌شود، لزوماً چیزی حاصل می‌گردد؟

۲- وضعیت جمعیتهایی که از یک قوم مسلط در هر کشور تشکیل یافته‌اند شاید محققین علوم انسانی و اجتماعی را در ایران و افغانستان بیش از هر منطقه دیگر به تجزیه و تحلیل شکلهای قومی (قوم‌شناسی) و تماسها و منازعات قومی هدایت کرده باشد. مطمئناً محققین این دو کشور به دلایل قابل درک تا حدی دیرتر از سایر مناطق به قومیت علاقمند شده‌اند. در طی

سالهای ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ که مردم‌شناسان در نقاط دیگر در پی توسعه نظرات مربوط به قومیت و واحدهای قومی بودند، تحقیق ما در ایران و افغانستان بر جوامع عشایری و تا حدی بر جوامع دهقانی و شهری و اوضاع و احوال آنان تمرکز یافت و فقط همین مفاهیم محدود به کار برده می‌شد. تنها به دنبال تحول کلی گرایشها، تغییر روال و جهت بحث در میان دانشمندان علوم اجتماعی و سیاسی است که ما چارچوب تحقیقات خود را بر حسب قومیت تغییر داده‌ایم؛ تحولی که به نظر من به واسطه ماهیت پیچیده واقعیات اجتماعی و فرهنگی در ایران و افغانستان در این مورد، به عوض تسریع، به تأخیر افتاده است.

۳- به هر حال من با این پیشنهاد موافقم که اکنون زمان ارزیابی ارتباط مفاهیم قومیت و گروه قومی برای درک و تفسیر جامعه و تحولات این دو کشور فرا رسیده است. اما فکر می‌کنم لازم است قبلاً بدانیم تا چه حد با تغییرات جامعه سر و کار داریم و چقدر با تغییر بیان سیاسی یا با دگرگونی در برداشت و روش کار تحلیلگران اجتماعی روبرو هستیم؟

نه تنها در بحثها تحولی در تعریف قومیت بلکه در مفاهیم و راهبرد به مسأله قومیت نیز تغییر پدید آمده است، تغییری که از بررسی گروههای قومی به صورت تقسیمات عینی جمعیت گرفته تا راهبردی ذهنی‌تر و فرهنگی از قومیت به صورت گفتگویی درباره هویت راه، در بر می‌گیرد. ماهیت قوم‌گرایی و مفاهیم قومیت به نحوی هستند که نمی‌توان آنها را در قالب نقشه‌ها یا فهرست مشخصات و خصوصیات بطور علمی بیان کرد، زیرا این مفاهیم ذاتاً مبهم بوده و حاوی عناصری است متغییر که برای تعبیر و تفسیر چنین هویتی متأثر از اشخاص، کارگزاران و رؤسا و کارشناسان مسایل اجتماعی است.

به عبارت دیگر قومیت مانند قبیله یک مقوله فرهنگی است. مرزهای قومی ساختارهای فرهنگی هستند نه سرزمینی. انتساب یک هویت قومی به یک گروه یا فرد، بستگی به زمینه بحث سخنران، به شنوندگانش دارد. هر انتسابی به هویت‌های قومی یک اظهار نظر سیاسی است که هم بیانگر موضع سخنران و ارتباط او با مستمعین است و هم مشخص‌کننده وضع گروهها و افرادی است که به این طریق متسبب شده‌اند. هویت‌های قومی در ارتباط بین گروههای رقیب، جوامع محلی و دولت، طبقات اجتماعی و بین نمایندگان دولتهای مختلف، از جمله بین

مردم‌شناسان و راهنمایان‌شان ایجاد می‌شوند. توصیف، طبقه‌بندی، شمارش و به نقشه درآوردن گروه‌های قومی اقداماتی سیاسی هستند که با برتری دادن به یکی از الگوهای متعدد شناخت و یا مدل‌های مختلف محیط اجتماعی، برای اهداف و مقاصد دانشگاهی و یا دولتی، به ایجاد نظم و آسان نمودن سلطه، می‌پردازند. تحلیلی آکادمیک و مناسب از «قومیت» در یک ناحیه جغرافیایی معین، بایستی ارتباطی بین قومیت و الگوهای محلی دیگر از جمله فامیل، جنس، طایفه، شغل، طبقه، زبان و مذهب که هویت را پدید می‌آورند مشخص کند و ساختهای مختلف محلی و دولتی تشکلهای (نهاده)، رتبه‌بندی و ارتباط هویت‌های قومی و درجه تأثیر عوامل مختلف را بر تعیین این مدلها و ساختارها به حساب آورد.

### دیدگاه‌های قومیت از نظم تا معنا

تا چندی پیش دیدگاه مسلط آن بود که گروه قومی را جمعیتی (تقریباً از لحاظ زیستی قائم به خود) تلقی کنند که دارای عناصر فرهنگی مشترک بوده و هویت خود را مقوله‌ای جداگانه می‌داند و دیگران نیز هویتی جداگانه برای آن قایل باشند (رجوع کنید به بارث<sup>۲</sup>). این دیدگاه اساساً عینی، که در آن قومیت عمده معادل همزاد خود «نژاد» تلقی می‌شود، اساس طبقه‌بندی کالت-یونیت<sup>۳</sup> (نارول<sup>۴</sup>، ۱۹۶۸ و ۱۹۶۴) است و پیشرفتی در سنت قدیمی اما جاافتاده مربوط به مردوک<sup>۵</sup> و همکارانش به شمار می‌آید، و در آن فرهنگ هم‌ارز با «جامعه»، «مردم» و «قبیله» تلقی می‌شود. همچنین این دیدگاه بیانگر نظریه «قومی» جدید در شوروی (برملی<sup>۶</sup>، ۱۹۸۰ و دراگادزه<sup>۷</sup>، ۱۹۸۰) است و در حال حاضر طرفداران دیگری نیز دارد که در میان علاقمندان به دانش جدید زیست‌شناسی اجتماعی کم نیستند (مانند فن دن برگ<sup>۸</sup>، ۱۹۸۱ رجوع کنید به: اسمیت<sup>۹</sup>، ۱۹۸۳). اگرچه پیروان این دیدگاه از قومیت، فرضیات بیولوژیکی را مویه‌مونی پذیرند، اما بازهم گرایش زیادی به برداشتی از مردم دارند که در آن مردم به گروه‌های قومی مشخص، متمایز و دارای حدود رسمی تقسیم شده‌اند و هر شخص به یکی از این گروه‌ها تعلق دارد. زمینه

2- Barth

3- Cultunit

4- Naroll

5- Murdock et. al.

6- Bromley

7- Dragadze

8- Van Den Berghe

9- Smith

عمده این دیدگاه، تقابل فرهنگی، اهداف آن تطبیقی و روش آن طبقه‌بندی دقیق تیبها است. مفروضات ضمنی این دیدگاه در مورد ماهیت جامعه توسط (لیچ<sup>۱۱</sup>، ۱۹۵۴ و ۱۹۶۴)، مرمین<sup>۱۲</sup> (بارث<sup>۱۲</sup>، ۱۹۶۴) مورد انتقاد قرار گرفته است. منتقدان جدیدتر به دو قطب فرهنگ‌شناسان، که این دیدگاه را بیش از حد عینی می‌دانند و مادّیون، که این دیدگاه از نظرشان به حد کافی عینی نیست، تقسیم می‌شوند. مشکلات این دیدگاه توسط آ. کوهن<sup>۱۳</sup> به شکل واحد [قومی] (این که مقوله‌های به کار رفته جهت تشخیص گروه‌های قومی برای اعضای آنها واجد معنایی باشد یا نه) و مشکل زمینه (این که روابط بین گروه‌ها از دیدگاه‌های مختلف بطور روزافزونی به عنوان عنصر عمده در تشکیل گروه انگاشته شود)، خلاصه شده است. همان‌طور که کوهن اشاره می‌کند علاقمندی به قومیت در میان مردم‌شناسان همراه با روی گرداندن از بررسی‌های قبیل‌ای به سوی مطالعات شهری و فرهنگی و تحول‌گرایش نظری از گروه به شبکه، از «شناخت» وضعیت به «بررسی» روابط متقابل، از ساخت به روند و بتازگی، از کارکرد به معنا تغییر جهت داده است (کریک، ۱۹۷۶).

تشریح جامع دیدگاه مقابل این برداشت عینی از قومیت در سال ۱۹۶۹ توسط دو مردم‌شناس آشنا به خاورمیانه بطور مستقل ارائه شد. علی‌رغم تفاوت‌هایی در اصطلاحات و تأکیدات، بارث و کوهن از نظر ماهیت ذهنی، ایدئولوژیکی و فرهنگی در هویت قومیت و نامربوط بودن عوامل عینی یا بیولوژیکی عمده با یکدیگر توافق دارند. برداشت بارث از گروه‌های قومی مرهون تجربه‌های عملی وی در میان قبایل پاتان، گُرد، باصری و بلوچ در داخل یا نزدیک دو کشور مورد نظر ماست:

«مقوله‌های انتساب و هویت خود نقش‌آفرین هستند، از اینرو دارای خصوصیت سازماندهی متقابل بین مردم می‌باشند. یک مقوله انتسابی یک انتساب قومی است وقتی که یک فرد را بر حسب کلی‌ترین هویت اساسی خود، که توسط ریشه و زمینه اصلی تعیین می‌شود، طبقه‌بندی می‌کند و هنگامی که نقش‌آفرینان به منظور روابط

متقابل، از هویت‌های قومی برای طبقه‌بندی خود استفاده می‌کنند از دید سازمانی تشکیل گروه‌های قومی می‌دهند (۱۹۶۹، ۱۰، ۱۳ و ۱۴)».

مطالعه تحلیلی باید به مرزها توجه داشته باشد که در برگیرنده استمرار وضعیت و روابط متقابلی است که پایداری تفاوت‌های فرهنگی را ممکن می‌سازد.

آ. کوهن در بررسی پیش‌تازانه خود از جامعه هاوزا<sup>۱۵</sup> در ایبادان<sup>۱۶</sup> نیجریه، که بی‌شک تحت تأثیر تجارب قبلی وی در مرزهای قومی (ناپایدار) اعراب اسرائیل نیز قرار دارد، یک گروه قومی را به این صورت تعریف می‌کند که:

«یک گروه همسود غیررسمی که اعضای آن از سایر گروه‌های جامعه، مانند فامیل و مذهب، متمایز بوده، آن چه اسمیت «نهادهای اجباری» می‌خواند و می‌توانند به راحتی در میان خود ارتباط برقرار کنند. واژه قومیت اشاره به تلاشی دارد که بین چنین گروه‌های قومی در جریان پافشاریشان بر هویت و تمایز از دیگران برقرار است... اما ما تنها هنگامی می‌توانیم بگوییم با قومیت سر و کار داریم که یک گروه قومی در یک چارچوب رسمی دولت ملی، یا تشکیلات رسمی دیگری بطور غیررسمی به سازماندهی خود برای فعالیت‌های سیاسی پردازد.» (۱۹۶۹: ۴ و ۲۰۰).

در حالی که بارث بر پایدار ماندن مرزهای قومی، بویژه از طریق و بدست آوردن جایگاه مناسب خود تأکید دارد، کوهن به شرایطی می‌پردازد که در آن تفاوت‌های قومی در سازماندهی گروه‌ها و در جریان «بازگشت به قبیله‌گرایی» در جوامع امروزی جنبه سیاسی و تضادگونه پیدا کرده است. مطالعات بارث و کوهن به یک سلسله بررسی‌های مردم‌شناسی در باره مسایل قومی انجامیده است. به هر حال، به جز چند مورد استثنایی، چنین بررسی‌هایی در خاورمیانه با تأخیر صورت گرفته است. برداشت رایج میان دانشمندان علوم اجتماعی و سیاسی و نیز مردم‌شناسان، تا همین اواخر مبتنی بر پذیرش مدل کلاسیک عمده عینی و موزاییک‌وار<sup>۱۷</sup> کوهن

(۱۹۵۸) از «تنوع جوامع و فرهنگها» بوده است.

هدف عمده قوم‌نگاری<sup>۱۸</sup> ماهیتی تاریخی و جغرافیایی دارد: تعیین هویت «واقعی» گروه‌های قومی با استفاده از نقشه پراکندگی جغرافیایی، ردیابی زادگاه و حرکات آنها در طول زمان و تهیه فهرست ویژگی‌های اساسی آنهاست. فناوری و سازه‌ها و مصالح مورداستفاده در چنین اقداماتی شامل باستان‌شناسی، زبان‌شناسی، اسناد تاریخی، ژنتیکی و تحلیل عوامل فرهنگی است. با توجه به این‌که مسایل تاریخی، هویت و تمایز گروه‌های قومی در ایران نه از نوع ژنتیکی است و نه دارای عناصر تبارشناختی، من موقع را برای نقل قول از نیکیتن<sup>۱۹</sup> مناسب می‌دانم:

«به محض آن‌که انسان وارد زمینه قوم‌شناسی آسیایی می‌شود، واحد قومی و سازمان سیاسی، مفاهیم همگون خود را از دست می‌دهند. در لحظاتی انسان متوجه می‌شود که برخی واحدهای قومی گاهی در یک کنفدراسیون گسترده جمع می‌شوند و زمانی به همان سادگی از آن خارج می‌گردند. حتی نامها هیچ‌گونه ثبات و اطمینانی را ارایه نمی‌کنند. یک نام ممکن است از آن رئیسی در زمان قدرت و رفاه باشد که در طول زمان جای خود را به نام دیگری می‌دهد. مشکل و ظرافت کار تحقیق با توجه به این تجزیه و تفرق و پیوند دایمی در طول تاریخ مشخص می‌گردد (۱۹۲۹: ۳-۱۲۲)، نقل شده در تاپر ۱۹۷۴: ۳۲۳».

اندرسون<sup>۲۰</sup> بررسی‌های انجام شده در مورد افغانستان بر مبنای مدل موزاییک را بدینگونه مورد انتقاد قرار داده است:

«روش تشریحی این توضیحات و ترکیب‌گرایش به تأکیدی دارند که بر ریشه‌یابی قومی<sup>۲۱</sup> و تحلیل ذخایر فرهنگی به عنوان توضیحی کامل برای تمایز و ناهماني پافشاری می‌کند. ... این برداشت با توجه به تأکیدی که بر طبقه‌بندی دارد تنوع را به همان صورت که هست پذیرفته و به جای بحث در مورد واقعیت اجتماعی آن به کمک سایر عناصر، سعی در توجیه آن دارد. تلقی گروه‌های محلی از ماهیت خود و یا در اغلب موارد تلقی همسایگان از آنان، به جز از دیدگاه

تاریخی، به جای این که مورد تحلیل قرارگیرد، به همان صورت پذیرفته می شود.» (۱۹۷۸: ۱).  
نقشه های «گروه های قومی» قادر به تصویر «واقعتهای عینی» نیستند: «پیچیدگیهای واقعی پراکندگی جمعیت با این روشهای تصویری به جای روشن شدن دستخوش ابهام می شوند. هرچه این نقشه ها تفصیل بیشتری می یابند این واقعیت ساده که مرزها یک دست نبوده و بسته به مورد تغییر می یابند، بیشتر نادیده گرفته می شود.» (۱۹۷۸: ۳)

نکات مشابهی نیز به وسیله پییر سانلیور<sup>۲۲</sup> در یک رشته مقالات ارایه شده که به دنبال بررسیهایی (به اتفاق میشلین سانلیور-دمون) در شمال افغانستان منتشر شده بر اساس ارایه پاره ای از استدلالهای مختلف وی: گروههایی که معمولاً «قوم» گفته شده و در نقشه های قوم نگاری آورده شده اند قابل مقایسه با یکدیگر نیستند زیرا که دارای معیار مشترکی برای تعریف نمی باشند؛ در یک مورد معیار مورد بحث زبان و در مورد دیگر مذهب یا هویت سیاسی یا تاریخی است؛ نقشه ها واقعیات را می پوشانند؛ کاربرد برجسبهای قومی<sup>۲۳</sup> و هویت های قومی موضعی و دولت گرا<sup>۲۴</sup> است؛ قومیت باید اصولاً یک اصطلاح تلقی شود، ارایه یک مردم شناسی عامه پسند چه «برای آنها» و چه «برای ما» (۱۹۷۶ الف، ۱۹۷۶ ب، ۱۹۷۹ و ۱۹۸۰).

در بررسی که اخیراً از مطالعات قومی در خاورمیانه به عمل آمده است ایکلمن<sup>۲۵</sup> کوششهای بارث را به عنوان تجدید نظری اصلاحی از برداشتهای قبلی زیست شناختی و موزاییکوار از گروه های قومی مورد ستایش قرار می دهد، اما برای آن به چند لحاظ محدودیتهایی نیز قایل است. برای مثال [به نظر ایکلمن، بارث] «با محدود کردن بحث خود به پاتانهای سنتی و گروه های اجتماعی که با نحوه بهره برداری از موقعیت خاص اکولوژیکی خود مشخص می گردند، برخی از مهمترین معیارهای طبقه بندی قومیت را در موارد پیچیده ای که امروز بچشم می خورد نادیده می گیرد» (۱۹۸۱: ۱۵۹). بی شک دیدگاه ایکلمن اشتراک بیشتری با کوهن دارد، گرچه به این امر اشاره ای نمی کند. وی با نقل قول مفصلی از پژوهشهای رسام<sup>۲۶</sup>

22- Pierre Centlivres

23- Ethnonyms

24- Stategic

25- Eickelman

26- Rassam



در باره وضع پیچیده قومی در شمال عراق بر آن تأکید دارد که «درک جامعه شناسانه قومیت، مستلزم شناخت تاریخی نحوه تبیین و توجیه هویت قومی است (۱۹۸۱: ۱۶۱)». «این هویتها باید در چارچوب خاص تاریخی که در آن دوام و تحول پیدا کرده و تجدید حیات یافته‌اند، مورد تحلیل واقع شوند، نه به عنوان واحدهایی یکپارچه در یک بافت غیرتاریخی (۱۹۸۱: ۱۷۳)». از این گذشته ایکلمن با استفاده از مطالعات رُزن<sup>۲۷</sup> در باره قومیت بربرها، اعراب و یهودیان در مراکش، نشان می‌دهد که هویت‌های قومی لزوماً اساسی و همه‌گیر نیستند بلکه می‌توانند متحول و تغییرپذیر باشند. «هویت‌های قومی همچون زبان، فرقه، ملیت، خانواده و شکل‌های دیگر هویت‌های اجتماعی می‌توانند تنها در چارچوب مفروضات فرهنگی کلی‌تری که در یک جامعه خاص در ارتباط با هویت زندگی اجتماعی و روابط اجتماعی وجود دارند، شناخته شوند (همان مأخذ)». ما باید انواع وجوه مختلف مقوله‌سازی و وجوهی را که در هر زمینه و فرهنگ خاص مورد تأکید قرار می‌گیرند، مورد بررسی قرار دهیم.

اندرسون و همکارانش با این امر موافقت و هویت‌های قومی را در چارچوب وسیع‌تر «فرآیند شکل‌گیری روابط بین گروهی» (۱۹۷۸: ۳) قرار می‌دهند. کانفیلد<sup>۲۸</sup> یکی از همکاران وی پیشنهاد کرده است که در مورد افغانان تفاوت‌های فرقه‌ای از تمایزات قومی اهمیت بیشتری دارد. نویسندگان دیگر در مورد افغانستان نظر متفاوتی دارند. برای مثال سانلیور بر آن عقیده است که قومیت مسلط‌ترین وجه هویت، روابط و تضاد اجتماعی است (۱۹۸۰: ۳۱). به هر حال، همان‌طور که اندرسون می‌گوید واقعیت آن است که آگاهی ما از مقوله‌های فرهنگی هویت و روابط بین گروهی افغانان کم است. این امر در مورد آگاهی ما از ایران نیز صادق است.

جوامع ایران و افغانستان مانند بسیاری از کشورهای جهان به لحاظ معیارهای عینی مختلفی مانند زبان، مذهب، فرقه، وابستگی محلی و قبیله‌ای، فعالیت اقتصادی، ثروت و مانند آن‌گونه‌گونه و نامتجانسانند. وسعت و نحوه پراکندگی گروهها بر پایه چنین معیارهایی را می‌توان در جدولها و نقشه‌ها نشان داد. اما این معیارها برای مردمی که توسط آنها طبقه‌بندی شده‌اند و

گروههایی که بر این مبنا مشخص شده‌اند، بویژه این که بتوان آنها را گروههای «قومی» نامید، به سادگی پذیرفته نمی‌شود. تحلیلگرانی که از چنین اسامی قومی استفاده می‌کنند به ندرت در کاربرد واقعی آنها دقیق می‌شوند. برای مثال به سادگی تصور می‌کنند که بلوچها، کردها و پاتانها هویت‌هایی قابل مقایسه هستند و یا در هر کجا که بکار گرفته شوند معنی و مفهوم یکسانی خواهند داشت. مفهومی که نمایانگر وحدت «واقعی» در خاستگاه و فرهنگ می‌باشند.

اطلاعاتی که برای طبقه‌بندی جمعیت به کار می‌روند در نهایت بر عبارات و کاربردهای محلی مبتنی هستند. در این جا باید مقوله‌هایی را که بطور رسمی توسط عوامل دولتی به منظورهای اداری به کار می‌روند، از مقولاتی که مورد استفاده مردم هستند، جدا کرد.

### برداشتهای رسمی از هویت

مقوله‌های رسمی که برای تقسیم و دسته‌بندی جمعیت در ایران و افغانستان به کار می‌روند، همچون جغرافیای فرهنگی و طبیعی آنها، با یکدیگر اختلاف بسیاری دارند، که در این جا این تفاوتها بطور خلاصه ذکر می‌شوند. سیمای غالب طبیعی افغانستان استخوانبندی کوهستانی آن است که اقلیتهای گوناگون مذهبی، زبانی و عشایری، از جمله شیعیان دوازده امامی، اسماعیلی و بت پرستان سابق نورستان در آن سکونت دارند. اکثریت سنی از پاتانها و پشتونها درست شده‌اند که از برتری سیاسی برخوردارند. اقلیتهای ازبک و تاجیک ساکن شهرها هستند و یا در روستاهای واقع در استپها، فلاتها و تپه‌های پیرامون شهرها زندگی می‌کنند. تمام گروههای عمده در دو طرف مرزهای ملی استقرار یافته و خویشاوندانی در ایران، پاکستان یا کشورهای آسیای مرکزی دارند. این امر قوم هزاره شیعه را نیز در بر می‌گیرد که در داخل مرزها قرار گرفته‌اند و به همکیشان خود در ایران چشم دارند.

از طرف دیگر مرکز ایران فلات وسیعی است که بارشته کوهها و استپها احاطه شده است. نواحی عمده سکونت در کناره‌های فلات واقع است که در آن جوامع شهری، روستایی و عشایری متعلق به اکثریت شیعه یا اقلیتهای غیر شیعه هستند. کوهها و استپهای دورتر عمده توسط اقلیتهای زبانی، که اغلب سازماندهی عشیره‌ای داشته و سنی مذهب‌اند و نیز بیشتر در دو طرف مرز پراکنده شده‌اند، اشغال شده است.

فارسی‌زبانی است که بیش از همه در دو کشور فهمیده می‌شود، گرچه گروه‌های عمده قومی، خاندانهای سلطنتی حاکم (قبل از سلسله پهلوی در ایران و تا سال ۱۹۷۸ در افغانستان) از ابتدا فارسی‌زبان نبودند. اکثر شهرها مدت‌ها مراکز تکلم و فرهنگ فارسی بوده‌اند و اغلب ثابت کرده‌اند که در بلندمدت از فرهنگ‌های قبایل مهاجم قوی‌ترند. به هر حال ایران همواره جامعه‌ای بیشتر شهرگرا بوده و افغانستان بیشتر اتحادیه‌ای از گروه‌های قبیله‌ای است. تضاد حاکم در جامعه ایران تا همین اواخر، بین ترک‌ها (قبایلی که در طول قرن‌ها از نظر نظامی حاکم بوده اما اغلب چادرنشین بوده‌اند) و تات یا تاجیک (شهریان و روستاییان اسکان یافته اما زیردست) تا حدودی مشابه شکافی در افغانستان است که، نه بین عشایر و غیرعشایر یا بین چادرنشینان و یکجانشینان بلکه، بین افغان‌های پاتان و سایر جامعه‌های شهری، روستایی یا عشیره‌ای وجود دارد. به نظر می‌رسد که در افغانستان برداشت رسمی از کشور؛ وطن، *heywad* و مملکت است که دارای ملت/فلوس<sup>۲۹</sup> است که به گروه‌های مختلف مردم (قوم، طایفه) تقسیم شده‌اند و هر گروه گرچه ممکن است شغل یا طبقه متفاوتی نداشته باشد از هویت زبانی، مذهبی، زادگاه و یا سکونتگاه جداشناخته‌ای برخوردار است. قوم بزرگ (به جز تاجیک‌ها) از نظر طایفه‌ای دارای گروه‌بندی فرعی است، اما بحث از قبایل (قوم، طایفه، قبیله)، به تقسیم‌بندی‌های طایفه‌ای پشتون اطلاق می‌شود که به صورت حامیان و یا مخالفان سنتی فرمانروایان درانی پشتون جلوه‌گرند.

در ایران برداشت رسمی از کشور (کشور، وطن، میهن) یعنی این که دارای مردمانی است (ملت، مردم، قوم). تقسیم‌بندی مردم با وضوح کمتری قابل تشخیص است. تا همین اواخر تنها گروه‌هایی که به آنها اصطلاح «اقلیت» گفته می‌شد غیرمسلمانانی بودند (مسیحیان، یهودیان، زرتشتیان) که نقشی عمده‌تر از اقلیتها در افغانستان داشتند. واژه‌های دیگری که برای تشخیص گروه‌های مختلف به کار می‌رود عبارتند از طبقه، گروه، جماعت که تقریباً معادل طبقه و گروه اجتماعی و جامعه است. طبقه (طبقه اجتماعی به مفهوم وسیع) به خصوص در بین جمعیت شهری کاربرد جافتاده‌ای دارد و پسوند‌هایی چون «نشین» (مانند شهرنشین، ده‌نشین،

تات‌نشین، چادرنشین، کوچ‌نشین) و «زبان» برای طبقه‌بندی مردم به صورت کلی بر اساس نحوه سکونت و تکلم به کار می‌رود. ممکن است واژه قوم یا طایفه در مورد گروه‌های عمده زبانی یا عشایری بکار رود، اما در افغانستان از آن استفاده بسیار کمتری می‌شود.

بخش عمده‌ای از جمعیت، ایلات و عشایر هستند که ظاهراً اقلیت‌های زبانی و منطقه‌ای غیرقبیله‌ای را در بر می‌گیرند. ایلات گروهی رسمی هستند که توسط خانها و سرکردگان ایل سازمان یافته و دارای یک جهان‌بینی خویشاوند باوری و زندگی دامداری می‌باشند، در پیشینه تاریخی طولانی خودشان نه تنها بر برداشت سایر گروه‌های خارجی غیرقبیله‌ای تأثیر داشته‌اند بلکه سازمان اجتماعی و سیاسی خود این گروه‌ها را نیز تحت تأثیر قرار داده‌اند.

یکی از علل تأخیر نسبی در علاقمند شدن محققین ایران و افغانستان به تحلیل قومیت نسبت به سایر مناطق می‌تواند همین برداشت مقامات رسمی از هویت قبایل در این دو کشور باشد که فاقد مقوله‌هایی بوده‌اند که بتواند بیانگر مستقیم «قومیت» یا گروه قومی باشد. اصطلاحات مرسوم در ایران مانند طبقه و یا ایلات معنای محدودی دارند اما در افغانستان گرچه اصطلاح قوم به «گروه قومی» ترجمه می‌شود اما مفهوم آن بسیار وسیع‌تر و مبهم‌تر است. یک برداشت نظری ظاهراً درست، بر آن است که مفاهیم اقلیت، عشایر و گروه قومی از عملکرد دولت‌ها ناشی می‌شوند. شاید در این مورد بایستی بین یک حکومت و یک امپراتوری از نظر رابطه‌شان با اقلیتها تمایز قایل شد (همان‌طور که من در مورد دیگری این تفاوت را قایل شده‌ام، تاپر ۱۹۸۳)، دقیقتر بگوییم، برای یک حکومت وجود و فعالیت سیاستهای نیمه‌مستقل و خودمختار در محدوده قلمرواش قابل قبول نیست، اما یک امپراتوری برحسب تعریف برای امنیت اقتصادی و کسب درآمد، اهمیتی بیش از سلطه سیاسی قایل است. در عمل سیاستهای دولت مرکزی، با اتکای به ایدئولوژی (عرف از طرف مردم یا مشروعیت الهی) و قدرتشان، از یکپارچگی کامل و اجباری در فرهنگ مسلط جامعه، تا تحمل آزادمنشانه تجلی فرهنگی از طریق رسانه‌های عمومی، سیاست تفرقه بینداز و حکومت کن و انواع سیاستهای مختلف امپریالیستی ادغام و

اختلاط<sup>۳۰</sup> مانند کنترل غیرمستقیم یا وجود نمایندگان اقلیت در دولت مرکزی تفاوت می‌کند. قدرت مرکزی با داشتن محرک (حفظ نظم) و وسایل لازم کنترل نیروها، رسانه‌های همگانی، (نهادهای اداری) مانند آموزش و پرورش، شاید مهمترین تعیین کننده هویت قومی بشمار آید.

طی قرن بیستم فرمانروایان ایران و افغانستان نگران یکپارچگی ملی جوامع نامتجانس خود بوده و مانند سایر ملت‌های چند قومی امیدوار بوده‌اند که توسعه اقتصادی و سیاسی منجر به تحلیل رفتن قومیت و قبایل گردد. دولت‌های این دو کشور سیاست‌های تبعیض آمیز علیه اقلیت‌های زبانی و فرهنگی اعمال کرده‌اند؛ برای مثال تحصیلات و انتشارات را تنها به زبان رسمی مجاز شمرده‌اند. رژیم پهلوی سعی در فارس کردن جمعیت ایران داشته و حکومت افغانستان بویژه داود (۱۹۵۳-۱۹۷۳) سعی در پشتو کردن افغانستان داشت. اقلیت‌های مذهبی نیز در این دو کشور هر از چندی فشارهایی را تحمل کرده‌اند. رضاشاه در ایران شدیدترین فشارها بر عشایر کوچرو که نه‌دید سیاسی عمده تلقی می‌شدند، وارد آورد و با شدت عمل خاصی آنها را خلع سلاح نمود، رؤسای آنها را به زندان انداخت و سپس به تخت قاپو کردن آنان پرداخت. گاهی اوقات چنین سیاست‌هایی عکس‌العمل ایجاد کرده و به حرکت‌های جداخواهانه‌ای انجامید که پیش از آن وجود نداشت و یا این که به صورت نهفته بود، گاه نیز مخالفت‌هایی را پدید آورد که بر عوامل دیگری چون طبقه اجتماعی مبتنی بود.

در دهه‌های اخیر گرایش‌های جدیدی ظاهر شده است. دولت‌های هر دو کشور سیاست‌های نسنجیده «یکپارچگی ملی» را کنار گذاشته و بطور آشکار تنوع فرهنگی را پذیرا شده‌اند. این سیاست‌ها احتمالاً علی‌رغم اهداف خود، منجر به نوعی تجدید قبیله‌گرایی بین اقلیت‌های ملی شده و تا حدودی از خطرات ناشی از ظهور مخالفت‌های فرقه‌ای و طبقاتی برای دولت و قدرتمندان محلی کاسته است. در ایران در سال‌های ۱۹۷۰ پس از چندین دهه فشارهای سیاسی و اقتصادی و نادیده گرفتن اقلیت‌های قبیله‌ای و منطقه‌ای، تهدید آنها نسبت به حکومت رسماً پایان یافته تلقی شد و فرهنگ آنان بویژه توسط دربار به عنوان یک موضوع مورد علاقه دانشگاهیان یا توریست‌ها

مطرح گردیده است. اما افزایش مخالفت علیه رژیم پهلوی گرچه بیشتر در شهرها صورت گرفت بین اقلیتهای زبانی و طایفه‌ای به خصوص در بین گروههای سنی مذهب که در دو سوی مرزهای کشور استقرار یافته‌اند شدیداً بازتاب داشت. نهضتهای مختلف، علی‌رغم رنگ و بوی سیاسی مختلفشان، انزجار فزاینده‌ای علیه تبعیضهای سیاسی در سطح محلی و ملی، انتصاب افراد غیربومی در مواضع قدرت ابراز می‌کردند که با آرمانهای مشروطی از نوعی خودمختاری منطقه‌ای و حق متجلی ساختن استقلال فرهنگ خود همراه بود.

در افغانستان نیز، طی سالهای ۱۹۷۰ پذیرش مختصری از حقوق اقلیتهای مانند ازبکها و بلوچها در مورد حق ابراز هویت فرهنگی، به عمل آمد (مثلاً در برنامه‌های رادیو). از ۱۹۷۸ دولت به پیروی از «سیاست ملیتها»، به تعقیب روش اتحاد شوروی، پرداخته است؛ ظاهراً با این هدف که اتحاد مخالفان رژیم را متزلزل کرده و زمینه را برای ادغام نهایی گروههای غیرپشتون شمال، در میان ملیتهای شوروی آسیای میانه آماده سازد. در هر حال اهمیت این رژیمها و سیاستهای آنها به تقویت هویت مذهبی گروههای مختلف زبانی و طایفه‌ای متفاوت کمک کرده است.

### برداشت عامه از هویت

برداشتهای عامه با برداشتهای رسمی تفاوت دارند گرچه از آن متأثر شده و خود نیز برای برداشتهای رسمی اثرگذارند. در این جا نیز باید بین مقولاتی که نشان دهنده مبانی هویت هستند و نامها و برجسبهایی؛ از جمله اسامی قومی که تشکیل دهنده این هویتها می‌باشند تفاوت قایل شد. منابع موجود نشان می‌دهند که برداشت عامه در افغانستان سه واژه عمده را به عنوان اساس هویت به کار می‌برد: قوم، وطن و مذهب. هر سه این واژه‌ها مبهم بوده و یا هر یک به درجات مختلف دارای چند معنا هستند. در این میان مذهب از همه قطعیت و ابهامش در وسعت دامنه آن است. مانند سنی، شیعی، اسماعیلی و... . کانفیلد عقیده دارد که مذهب مبنای اولیه هویت در افغانستان است (۱۹۷۳، ۱۹۸۷، ۱۹۸۴). ممکن است این امر صادق باشد، اما مطمئناً این مسأله بخشی از یک برداشت متداول و تنها در مناطق خاص و در زمینه‌های تضاد و تقابل بین سنی و شیعی و بین دوازده امامی و اسماعیلی است. در این ارتباط شیعیان مانند بسیاری از همسایگان سنی خود فارسی صحبت می‌کنند. در مناطق دیگر تضاد منافع سیاسی و اقتصادی، سنی‌ها را به

گروه‌های مختلف تقسیم می‌کند که از نظر زبان، فرهنگ یا قبیله نیز با هم تفاوت دارند و هر گروه دیگری را به «لامذهبی» متهم می‌کند، در حالی که خود با گروه‌های محلی شیعه متحد شده است (تاپر ۱۹۸۴ الف و ۱۹۸۴ ب). می‌توان گفت که دین نه تنها از نظر مقابله خارجی با غیرمسلمانان، بلکه به عنوان معیاری برای ارزیابی رفتار همکیشان، از مذهب نیز اهمیت بیشتری دارد.

وطن به گفته‌ای ساده‌تر «جا» و مکان هم از نظر وسعت دامنه (روستا، درّه، ناحیه، استان، منطقه، ملت) و هم از نظر گستره زمان (زادگاه یا محل سکونت) دارای ابهام هستند.

برای اغلب مردم هویتی که مبتنی بر وطن باشد اهمیت زیادی دارد. حتی کوچ‌نشینان خود را با وطنشان (معمولاً محل قشلاق) و مردم مختلفی که در آن زندگی می‌کنند مشخص کرده، خود را از سایر افراد هم قبیله یا سایر کوچ‌نشینان مناطق دیگر جدا تلقی می‌کنند.

در نهایت قوم شاید متداولترین واژه بین افغانها (و پژوهشگران) برای تشخیص گروه‌های اجتماعی و تعیین هویت است. این واژه متضمن زادگاه مشترک و وحدت اساسی فرهنگی و هویت است. متداولترین نشانه‌های عضویت قومی، قالبهای زبان، لباس، سنتهای غذایی، رفتار و قیافه‌شناسی<sup>۳۱</sup> (مراجعه کنید به سانلیور، ۱۹۸۰: ۳۶) است. از معانی دیگر آن «گروه قومی» و «قبیله»<sup>۳۲</sup> است، اما معنای آن می‌تواند محدودتر یا وسیعتر از اینها باشد: نه تنها «ملت» بلکه گروه‌های نسبی<sup>۳۳</sup> و تقسیم‌بندیهای فرعی‌تر آن تا گروه‌های خانوادگی، زبانی، منطقه‌ای و شغلی، فرقه، فرقه مذهبی و... در برگیرد (بارث، ۱۹۶۲). شاید این واژه بیشتر از همه متضمن هویت زبانی و یا قبیله‌ای باشد. قوم، مفهومی بسیار مبهم و انعطاف‌پذیر بوده و امکان گسترده‌ای برای کاربردهای استراتژیک هویت دارد.

اصطلاح مشترکی که شامل همه مقوله‌های شغلی و طبقاتی به عنوان مبنای هویت باشد وجود ندارد (به جز اصطلاح کسب و کار)، اما معمولاً مقوله‌های مختلفی از شغل و موقعیت بطور سلسله مراتب عنوان می‌شوند. در پاره‌ای محیطهای شهری به خصوص در مناطقی که نوعی تشکیلات صنفی وجود دارد تجارت، صنعتگری و سایر مشاغل ممکن است مبنای

اساسی هویت بوده مسلط بر یا شامل مقوله‌های دیگر باشند (مراجعه کنید به سانلیور، ۱۹۷۲). در غیراین صورت لااقل تا اواخر سالهای ۱۹۷۰ وضع عینی طبقاتی (مبتنی بر شغل یا ارتباط با ابزار تولید) متضمن پیوندهای قوی تری از وفاداری ناشی از قوم، وطن یا مذهب نبوده است. در ایران نیز دین و مذهب از نظر هویت همان اهمیت اساسی را که در افغانستان دارد داشته و تنها در زمینه‌های محدودی از ارتباط، اجزای بالقوه یک برداشت را تشکیل می‌دهند. اقلیتهای غیرمسلمان (ارمنی‌ها مسیحیان، زرتشتیان و یهودیان) عمده فارسی‌زبان و ساکن مناطق شهری می‌باشند. اغلب آنها به فعالیت‌های اقتصادی خاصی اشتغال دارند. روابط بین شیعه و سنی، به خاطر آن که گروه‌های سنی (بلوچ، ترکمن، اغلب اکراد و بخشی از اعراب و سایرین) از نظر جغرافیایی در نواحی حاشیه‌ای مستقر بوده و اقلیتهای عشایری و (برخلاف شیعیان، افغانستان) زبانی را تشکیل می‌دهند، پیچیده‌تر است.

در بین اکثریت شیعه مبانی تمایز و هویت در اسامی و مقوله‌های مورد استفاده مستتر بوده و واژه‌هایی چون قوم و وطن کاربرد محدودتر و نامتعارف‌تری از آنچه در افغانستان رایج است دارند. وطن و ملت در مورد کشور و مردم ایران رواج بیشتری دارد. قوم ممکن است به یک گروه زبانی عمده گفته شود اما بیشتر به مفهوم محدودتر گروه فامیلی - نسبی است. در مواجهه با بیگانگان، زبان، منطقه، شهر یا محله شهری محل تولد یا سکونت، نوع معیشت، شغل و طبقه معمولاً بر اساس روش حرف زدن شکل ظاهری و پاسخ به این سؤال متداول که: اهل کجایی؟ مشخص می‌گردد. قالبهای شخصیتی زیادی برای این نوع هویتها رواج دارد.

هویت‌های واقعی و تقسیمات آنها کاربردی دوگانه داشته و تمایز بین دو گروه (ما - ایشان) را نشان می‌دهند: در افغانستان، کابلی در مقابل ترکستانی، قندهاری، هراتی و غیره، افغانی پشتو در برابر تاجیک، ازبک، هزاره و پارسیوان، عشایر کوچرو به اسم مالدار در مقابل روستاییان با عنوان ملکدار قرار می‌گیرند. در شمال افغانستان، اختلاف‌های سیاسی محلی با اتصال پسوند آیه به هویت‌های قومی عمده (مانند افغانیه و ازبکیه) مشخص می‌گردد. در ایران دوگانگیهای رایج عبارتند از فارس و ترک، مالک و رعیت، شهری و دهاتی، ایلات و دهات، عشایر و رعیت، بادی و خاکی، صاحب و کارگر ...



از این گذشته هویت‌های واقعی معنای مبهم و انعطاف‌ناپذیری دارند گرچه این ابهام در دو کشور شکل متفاوتی دارد. ابتدا باید عامل اساسی ابهام را که ممکن است عامل تعیین‌کننده آن نباشد، به یاد آورد. با توجه به تاریخ مهاجرت‌های اختیاری یا اجباری جمعیت در این حدود هیچ یک از گروه‌های قبیله‌ای یا زبانی در این دو کشور از نظر نژادی یا تاریخی یکپارچه نیستند. تبارشناسیها اغلب به ساختگی بودن معروف‌اند. شاید بهترین مثال مورد پاتانها، بزرگترین گروه قبیله‌ای، باشد که تمامی آنها را از اخلاف قیس عبدالرشید می‌دانند که یک شاخه بزرگ نَسبی را تشکیل می‌دهند. در هر سطحی از تشکیلات پاتان، در مورد دعاوی نَسبی اختلاف وجود دارد. تصور می‌شود که گروه‌های عمده پاتان ریشه‌های ترکی یا فارسی داشته باشند (برای مثال بنا به قولی غزالیها از قبیله ترکی خلیج منشعب شده‌اند). برای پشتوهای درانی هویت وابسته به نسب پدری در درون قبیله معروف درانی است: اما بخش عمده‌ای از قبیله عشقزایی درانی<sup>۳۴</sup> از طرف پدری خود را سید می‌دانند (ن. تاپر، ر. تاپر، ۱۹۸۲)<sup>۳۵</sup>. عده‌ای سایر طوایف کوچکتر عشقزایی را دارای ریشه غیرپشتو می‌دانند ولی طایفه‌ای را که من و نانسی تاپر<sup>۳۶</sup> بررسی کردیم ترکیبی کاملاً نامتجانس داشت. آرمان نظم شاخه‌بندی یک افسانه محلی است که یک واقعیت متغیر و شناور را می‌پوشاند و با حرکات، پراکندگیها و تجمعهای دوباره جوامع در سراسر منطقه تغییر می‌کند. این نظم برای درانیها مدام از طریق ترکیبی از ازدواجها و اقتضای سیاسی و اقتصادی به وجود می‌آید. وقتی دو گروه درانی با یکدیگر تماس پیدا می‌کنند و در مورد هویت یکی از آنها تردیدی وجود دارد گروه دیگر بنا به اقتضا با یک ازدواج متقابل آنها را به رسمیت می‌شناسد. یعنی در میان درانیها ازدواج دعاوی نَسبی مردان (تذکیری)، و از طریق آن وابستگی زبانی و مذهبی را که به خودی خود نشانه‌های قطعی هویت به شمار نمی‌آیند، رسمیت می‌بخشد.

بعضی از گروه‌های قبیله‌ای دارای چنین تبار مشترکی نیستند و بیشتر به یک واقعه تاریخی که به واسطه آن تشکّل یافته‌اند اشاره دارند. در مورد عشایر شاهسون در ایران افسانه‌های قدیمی (قابل قبول از نظر تاریخی) تفاوت‌های ریشه‌ای جای خود را به سنت‌های ساختگی با ریشه

34- Ishaqzai

35- R. Tapper, N. Tapper

36- Nancy Tapper

مشترک در یک واقعه تاریخی داده‌اند. گروه‌های دیگر مانند شاهسون حتی به داشتن ریشه‌های مشترک یا بر فرضیه قومی اساسی مانند آن باور ندارند، گرچه دارای هویت قومی، فرهنگی - سیاسی جدایی هستند. هرکس که آگاهی نزدیکی از فرهنگ، سازمان اجتماعی، افسانه‌ها و تاریخ مدون هر یک از این گروه‌های به اصطلاح یکپارچه را در این کشورها دارد، می‌داند که ریشه‌های آنها نامتجانس بوده و هرگونه نظریه اشتراک نسبی افسانه‌پردازی است. البته اغلب گروه‌ها یا دارای شجره و یا داستانهایی از ریشه مشترک هستند. اما این مسأله انشعاب از ریشه اصلی یا بنیانگذاران اولیه گروه، را بیان نمی‌کند، این ویژگی ایدئولوژیکی در مورد روابط اجتماعی و فرهنگی بین اعضای گروه یک ویژگی متغیر است اما در مورد دعاوی علیه سایر گروه‌ها بسیار اساسی است. هویت فرهنگی، زبان مشترک و متمایز، مذهب و آداب و رسوم، محصول نسلها زندگی انزوایی نیستند بلکه از فرایندهای (اغلب جدید) ادغام، مذاکره، سازش و بافت اجتماعی و در زمینه روابط قدرت با حکومت و یا گروه‌های رقیب ناشی می‌شوند. در این فرایندها ابهام در نامها و هویت‌های مورد نظر اهمیت اساسی دارد.

در افغانستان، ابهام اصلی بیشتر در مورد اسامی مختلف اقوام، یعنی نامهایی که عمده دارای مأخذ زبانی یا نسب قبیله‌ای هستند، می‌باشد تا بین هویت‌های مذهب، وطن و قوم. در مورد مذهب فقط شیعه دارای مفهومی مبهم است: برداشت مشترک سنیان افغانستان، کلمه شیعه را مترادف با نام قومی هزاره می‌شناسد، گرچه بسیاری از شیعیان این هویت را نمی‌پذیرند. بسیاری از نامهای قومی دیگر دارای معانی وسیعتر وطن یا شغل هستند و برای تشخیص آنها باید یک هویت ترکیبی تعیین شود مانند پشتوی قندهاری، تاجیک پنج‌شیری، مالدار عرب و ازبک جلاب. نامهای قومی که نامهای زبانی نیز هستند در عمل از همه مهمترند. یکی از معروفترین آنها پشتو است که توسط اغلب پشتوها و تحلیلگران به عنوان نام استاندارد (استانده) تمامی پشتو زبانها به کار می‌رود اما اعضای سایر گروه‌ها به ندرت از آن استفاده می‌کنند. بسیاری از خود پشتوها، لاقول در شمال، پشتوها را افغان می‌نامند. به هر حال همان‌طور که دیدیم برای اغلب پشتوها معیار تعیین‌کننده، زبان و مذهب، که هر دو می‌توانند ساختگی باشند، نیست بلکه ردیابی انشعاب از اجداد و سنت ازدواج درون قبیله‌ای است.

از یک نیز که عمدهٔ از یک زبانان را مشخص می‌کند، نامی است که توسط بعضی پشتوها در شمال به کلیه غیرپشتوها اطلاق می‌شود. تاجیک یک مقولهٔ باقیمانده در مورد فارسی‌زبانانی است که سازمان عشیره‌ای ندارند و اغلب مسلمانان سنی هستند (سانلیور ۱۹۸۰، ۳۴ و تاپر ۱۹۸۴ الف، ۲۳۴). فارسی‌بان یا پارسیوان (به معنای «فارسی‌زبانان») هویتی است که در موارد مختلف به مردمی اطلاق می‌شود که تعداد کمی از آنان از این زبان استفاده می‌کنند (تاپر ۱۹۸۴ الف، ۲۴۱). برای مثال در منطقهٔ سرپل، ترک زبانان آن را بدون دلیل برای نیمه غیرترک زبان، از جمله پشتوها به کار می‌برند، پشتوها نیز این نام را برای تمام غیرپشتو زبانان و از جمله ترک‌زبانها به کار می‌برند؛ پشتوهای درانی بطور دقیقتری از آن برای پشتو زبانان غیردرانی و به خصوص در مورد کسانی همچون خودشان که از قندهار آمده‌اند استفاده می‌کنند. گزارش شده است که چندین صدهزار فارسیوان در حوالی هرات زندگی می‌کنند اما برای من روشن نیست که این نام به کدام یک تعلق دارد. برای چندین معنای دیگر آن در سایر نقاط کشور به سانلیور (۱۹۸۰: ۳۳-۳۴) مراجعه شود. گروههای دیگر خود را به نامهایی می‌خوانند که نشان‌دهندهٔ زبانهایی است که دیگر به آن تکلم نمی‌کنند (مانند بلوچ، مغول و عرب). برای مثال بلوچهای منطقه سرپل از نظر فرهنگ و لهجه کاملاً با پشتوهای درانی همسایه‌شان که آنها را پارسیوان می‌دانند مشابهت دارند در حالی که بلوچهای تخار<sup>۳۷</sup> از همه لحاظ، به جز از نظر اسم، تاجیک هستند (سانلیور، ۱۹۷۹، ۲۸-۲۷). اغلب هویت‌های قومی عمده مانند پشتو یا بلوچ شامل گسترده‌ترین تفاوت‌های قابل تصور از نظر زبان، فرهنگ و وابستگی‌های سیاسی واقعی هستند (مراجعه کنید به بارث، ۱۹۶۹ ب).

در ایران این ابهامات کم و بیش متفاوتند. نام قبایل و یا گروه‌های زبانی بسیار بیشتر از افغانستان نام مناطق را تداعی می‌کنند. ساکنین آذربایجان، بلوچستان، کردستان، لرستان به زبانهایی تکلم می‌کنند که به همین اسامی خوانده می‌شوند. بختیاری، ممسنی، بویراحمد، قراداغ، و غیره مناطقی هستند که ساکنین آنها ممکن است به قبایلی که دارای این اسامی هستند متعلق نباشند. اسامی چون کرد، لر، شاهسون، عرب و بلوچ که ظاهراً بیانگر هویت زبانی یا

قبیله‌ای هستند به مفهوم متفاوتی رایج می‌باشند که نشان‌دهندهٔ عشایر چادرنشین بوده و هیچ محتوای قومی ندارند (تاپر ۱۹۸۳؛ ۴۶). هنگامی که عشایر شاهسون از من می‌پرسیدند که آیا در بریتانیا شاهسون هست مقصود شان عشایر (به مفهوم عام) بود نه (عموزادگانی) که با آنها خویشاوندی دوری داشته باشند. عناوین ظاهراً زبانی دیگر در عمل بیانگر وابستگی سیاسی هستند: در فارس به کلیه اعضای اتحادیه قشقایی که برای مثال بسیاری از آنان لری تکلم می‌کنند ترک گفته می‌شود، در حالی که همسایه و رقیب آنها ایل خمسه، که اغلب ترک یا فارسی زبان هستند عرب خوانده می‌شوند (بارث ۱۹۵۹، ۱۳۰-۱۲۳).

هویت‌های فرهنگی، چه از نوع قومی آن یا سایر انواع، تنها در یک زمینهٔ اجتماعی دارای معنا بوده و اصولاً مسایل قابل مذاکره‌ای در ترتیبات استراتژیک هستند. افراد در زمینه‌های مختلف به روشهای متفاوتی خود را مطرح کرده و مدعی موقعیت خاصی می‌شوند، این روشها به خصوص به روابط قدرت، سیاستهای حکومت و به سلسله مراتب محلی بستگی دارند. موارد متعددی از تغییر دائمی هویت توسط گروهها یا افراد ثبت شده است: برای مثال در بخشهای مختلفی از آذربایجان، از ترک به کرد یا بر عکس، از شاهسون به تات یا برعکس (تاپر ۱۹۷۹، ۳۷-۳۵)، از پشتون به بلوچ در پاکستان غربی (بارث ۱۹۶۹ ب) و بر عکس آن در شمال افغانستان. گروههای اقلیت دیگر (مغول و عرب) بدون از دست دادن هویت خود از نظر فرهنگی خود را با انواع مختلف همسایگانیشان تطبیق می‌دهند. در بسیاری از نواحی برای افراد ادعای هویت‌های گوناگونی که در زمینه‌های دیگر مانعة‌الجمع هستند، امری عادی است. در سایر موارد افراد، مدعی هویت خاصی بوده و بر انحصاری بودن آن تأکید دارند: لازم نیست بگوییم آنهایی که رساتر از همه بر خلوص قومی تأکید دارند احتمالاً کسانی هستند که یا از چیزی دفاع می‌کنند و یا با مدعی دیگری روبرو هستند و یا چیزی برای مخفی کردن دارند. من در اینجا نه قصد آن را دارم و نه امکان کافی برای این که به سؤالیهای مهمی که چگونه و چرا هویتها تغییر می‌کنند بیشتر بپردازم. تنها به این نظر اکتفا می‌کنم که ابعاد اصلی عبارتند از این که آیا مرزها دوگانه‌اند یا پیچیده‌ترند و این که آیا زمینه کار شهری است یا روستایی. بالاخره، تعداد بسیار کمی از نوشتارهای مربوط به قومیت در خاورمیانه، به جز اشاره‌ای که گهگاه به تأثیر روابط مادری بر سیستم پدر-تباری دارند، ذکری از هویت قومی

زنان به عمل آورده‌اند. در ایران و افغانستان، تا آن جا که من اطلاع دارم، عموماً رسم بر آن است که زنی که به ازدواج گروه قومی دیگری درآید (به نظر خود و دیگران) هویت قومی مادرزادی خود را حفظ می‌کند، حتی اگر زبان، لباس و آداب و رسوم گروه مورد ازدواج را کسب کند و گاهی هویت فرزندان نیز از هویت وی متأثر می‌شود (رجوع شود به نانسی و ریچارد تاپر، ۱۹۸۲).

آیا علی‌رغم همه این ابهامات، انعطاف‌پذیریها و ناهمگنیها نظم و استمرار خاصی می‌توان یافت؟ قطعاً در سطح گروه‌های قومی که به ترتیب معمول تعیین می‌شوند جواب منفی است. بارث در مرزهای بین هویتها به دنبال استمرار می‌گردد اما از بحثهای ما روشن است که این مرزها اساساً تغییرپذیرند.

اگر همان‌طور که بعضی عقیده دارند، مقولات جمعیتی چون گروه‌های قومی، عشایر و طبقات در نهایت ساخته و پرداخته حکومتها باشند پس نظم و استمرار در طبقه‌بندیهای محلی هویت را باید در تصورات و سیاستهای دولتها که بر برداشتهای عمومی اثر می‌گذارند جستجو کرد. ایران و افغانستان، همچون سایر کشورها، گرایش عمومی قرن حاضر را که به خصوص توسط سیاستهای دولتی تقویت شده و نشانگر رویگردانی از هویتهای زبانی، تباری، قبیله‌ای و هویتهای انتسابی عام و اقبال از هویتهای مکتسب مبتنی بر مقولات سرزمین، اقتصادی و سیاسی است، تجربه کرده‌اند. برای مثال نویسندگان مختلف متوجه گرایش از هویتهای مبتنی بر خویشاوندی به هویتهای طبقاتی در افغانستان شده‌اند (اندرسون ۱۹۷۸، بارفیلد<sup>۳۸</sup> ۱۹۷۸، تاپر ۱۹۸۴ ب). در ایران به نظر من شاهسون که زمانی خود را یک گروه قبیله‌ای (هم سکونت یافته و هم چادرنشین) می‌دانست اکنون خود را چوپانهای کوچ رو چادرنشین می‌داند (۱۹۷۹، ۳۶). در این جا نیز یک چنین فرایند تدریجی<sup>۳۹</sup> قبیله‌زدایی همه‌جایی و غیرقابل برگشت نیست: بازگشت به گذشته<sup>۴۰</sup> و تجدید قبیله‌گرایی یا قومیت سیاسی اغلب عکس‌العملهای جدید برای بازیافت هویت خود در مقابل سیاستها هستند (تاپر ۱۹۸۳، ۶۱، رجوع شود به کوهن، ۱۹۶۹). روشن نیست که آیا گرایشهای اخیر در ایران و افغانستان به سمت هویتهای مذهبی (کانفیلد ۱۹۸۴، هیگنز<sup>۴۱</sup> ۱۹۸۴) را نیز می‌توان به عنوان نمونه‌ای از این نوع عکس‌العملهای بازگشت به خویشاوندی دانست یا خیر.

## برداشت قوم‌نگاری، نقشه‌ها و جداول

در ایران و افغانستان رشد پذیرش دولت از اقلیتهای قومی، کم و بیش با گرایش علاقه در میان محققان هم‌زمان بوده است. تا سالهای ۱۹۶۰ بررسیهای میدانی توسط قوم‌نگاران (خارجی و داخلی) به چند بررسی پراکنده از گروههای قومی و روستاها محدود می‌شود که اغلب آنها را به عنوان جوامعی منزوی یا روابطی محدود با جوامع پیرامون خود و با دولت تلقی می‌کردند. با توسعه پوشش جمعیتی هر دو کشور در سالهای ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ محققین نیز توجه خود را به این روابط خارجی و شرایط پیچیده‌تر شهرنشینی معطوف داشتند.

قوم‌نگاران، تاریخ‌دانان و دانشمندان علوم سیاسی نقش مهم و عمده شناخته نشده‌ای به عنوان ایجادکنندگان و دست‌اندرکاران ایجاد هویت بازی می‌کنند. یافته‌ها و تحلیل‌های مثلاً عینی ما توسط سیاستگذاران برای ایجاد نظم، هم نظم طبقه‌بندی و هم سیاسی، مورد استفاده قرار می‌گیرند. هنگامی که به شیوه قدیم در جستجوی یک گروه قبیله‌ای، چادر نشین غریبه یا اقلیت خارجی بوده و آن را یافته‌ایم، گزینه خود را با این ادعا که بررسی ویژه ما تصویری فراگیر از گروه و وحدت فرهنگی آن است، توجیه می‌کنیم. این امر تعلیم‌دهندگان را قادر می‌سازد که گروه را بدین نحو خلاصه کنند: تعدادی افراد که سرزمینی را اشغال کرده و روش معینی از زندگی را در پیش گرفته‌اند. یافته‌های ما به راحتی در نقشه‌ها و جداولی خلاصه می‌شوند که تعداد پراگندگی و خصوصیات اساسی گروههای مختلف مذکور را نشان می‌دهند.

در عین حال نقشه‌های قوم‌نگاری مانند کارهای براک<sup>۴۲</sup> و تألیفاتی مانند نارودی پردنی ازی<sup>۴۳</sup> (کیسلیاکف<sup>۴۴</sup> و پرشیت<sup>۴۵</sup> ۱۹۵۷) پراگندگی مختلف قبیله‌ای، زبانی و مذهبی مردم را نشان داده‌اند. به نظر می‌رسد که در این اشتیاق به طبقه‌بندی، تعداد کمی از ما از مشکلاتی که در پی برنامه کالتیونیت نارول<sup>۴۶</sup> ایجاد شده آگاه باشند (۱۹۶۴ و هلم<sup>۴۷</sup> ۱۹۶۸). از هنگام انتشار نقشه افغانستان توسط براک یک سلسله کامل از نقشه برگرفته و انواع بازبینی شده آن پدید آمده‌اند. (برای مثال شورمان<sup>۴۸</sup>

42- Bruk

43- Narodi Peredney Azii

44- Kislyakov

45- Pershits

46- Naroll's Cultunit

47- Helm

48- Schurmann

۱۹۶۲ و استوی<sup>۴۹</sup> ۱۹۷۲ و دوپر<sup>۵۰</sup> ۱۹۷۳)، گرچه نقشه ایران او توجه کمتری را جلب کرده است و تهیه‌کنندگان بعدی رویهمرفته به آرایه نقشه‌های ساده شده و با دقت کمتری که محل گروه‌های عمده قبیله‌ای و زبانی را نشان می‌دهند اکتفا کرده‌اند. در دو دهه گذشته کارهای سیستماتیک و تفصیلی تری در آلمان توسط Tubinger Atlas des Vorderen Orients و در فرانسه توسط Programme d'Établissement Des Cartes Ethnographiques de L'IRAN تهیه و منتشر شده است. نقشه‌های قوم‌نگاری افغانستان در موارد زیر، بویژه از سوی پی‌یر سانلیور به شدت (۱۹۸۰) (مراجعه کنید به نظرات اندرسون که قبلاً نقل گردید)، مورد انتقاد قرار گرفته‌اند: هویت‌های تصویر شده قابل مقایسه نبوده و بر معیارها و سطوح مختلف مبتنی هستند. مأخذ بسیار متفاوت اسامی هویت‌های تصویر شده مشخص نیستند؛ بسیاری از این اسامی در مناطق ذکر شده به رسمیت شناخته نمی‌شوند. معانی محلی متعدد این هویت‌ها، هویت‌های چندگانه افراد و اختلاف هویت زنان و مردان در نقشه نشان داده نشده و قابل تصویر نیستند. مرزهای هویت، فرهنگی و ادراکی هستند نه سرزمینی. خط و هاشور زینها نمی‌توانند ویژگی مرزها (تعارضات و یا قابلیت تطبیق) را تصویر کنند. نقشه‌ها ابعاد فضایی را مشخص می‌کنند و نمی‌توانند تغییرات زمانی، زمینه‌ای و انعطاف‌پذیری را نشان دهند. نقشه‌ها قادر نیستند جنبه‌های اساسی هویت‌ها را که به جز در زمینه‌های متفاوت روابط اجتماعی، فاقد معنی هستند و اغلب به صورت دوگانه‌ای به کار می‌روند، تصور کنند. ممکن است نقشه‌های تفصیلی بسیار تخصصی که با معیار واحدی مانند زبان یا هویت مذهبی یا توزیع ویژگی منفردی تهیه شده‌اند، در مواردی مفید واقع شوند (رجوع شود به دیگرار و برومبژه<sup>۵۱</sup>، ۱۹۷۵) اما این نقشه‌ها نیز با از یاد بردن زمینه و علائم، نظم ایجاد می‌کنند. مفیدترین و معتبرترین نقشه برای قوم‌نگاران «نقشه‌های شناختی» از منطقه یا از توزیع قومی یا سایر هویت‌ها است که توسط مطلعین رسم شده است. (رجوع شود به برادی<sup>۵۲</sup>، ۱۹۸۳). جداول نیز در معرض همین انتقادات قرار دارند.

به نظر می‌رسد داده‌هایی که در نقشه‌ها و جداول قوم‌نگاری درج می‌شوند از زیر دید

نقادانه‌ای که معمولاً تاریخدانان به مأخذ خود دارند، گریخته‌اند. نقشه‌ها و جداول قوم‌نگاری دقت چندان بیشتری از تاریخهای رسمی نگاشته شده، ندارند. همان‌گونه که کلیت تاریخ را شاخه‌های آن با اهداف ویژه خود می‌سازند، نقشه‌ها و جدولهای قوم نگاشت و نیز به همین دلیل تک نگاریهای قوم‌شناسانه تصاویر نظمی هستند که برای اهداف خاصی به کار گرفته می‌شوند.

جداول و نقشه‌ها خود هدف نیستند بلکه توسط دانشمندان برای سازماندهی مسایل تحقیقی، توسط سیاست‌گذاری برای کمک به اتخاذ و اجرای تصمیمات و توسط اعضای گروهها برای تنظیم ادعاهای سیاسی و ارضی به کار می‌روند.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله با این هدف به قومیت با دیدی منفی و انتقادی نگریسته شده تا بحث را در این باره برانگیزد. من کوشیده‌ام در این گفتگو که درباره برداشتهای خاص هویت در ایران و افغانستان است، از به کاربردن واژه‌های قومی و قومیت اجتناب کنم. اگر در این مورد توفیقی هم به دست آورده باشم بدین سبب است که این واژه‌ها چندان ضروری هم نبوده‌اند و به جای روشن کردن پیچیدگی فرهنگی که ما در پی شرح و تفسیر آن هستیم، بیشتر ایجاد ابهام می‌کنند. آن چه به خصوص من را نگران کرده این است که رایج شدن این واژه‌ها و استفاده از آنها توسط محققان، از جمله مردم‌شناسان (از جمله خود من)، به آنها تجسم بخشیده است. قومیت، واژه‌ای که از برداشت جامعه‌شناسانه غربی گرفته شده است، ترجمان نارسایی از مقوله‌های محلی در ایران، افغانستان و جاهای دیگر است و مانع تحلیل ظرایف و ابهامهای آنان است. بدتر آن که، استفاده از این واژه، مخالف انگیزه علمی و اداری در به نظم درآوردن یک واقعیت روان و قابل مذاکره است. قومیت متضمن یک تئوری سازماندهی اجتماعی و قابل مقایسه با تئوری تبارشناسی است اما نمی‌تواند نمایشگر و توضیح دهنده بهتری از رفتار انسانی باشد. به عبارت دیگر من تأکید می‌کنم که به «گروههای قومی» آن ویژگی خاص را که تاکنون از مفاهیم «تبار» و «قبیله» دریغ داشته‌ایم، نبخشیم (تا پر ۱۹۸۳، رجوع شود به هلم ۱۹۶۸ و گودلیه ۱۹۷۳<sup>۵۳</sup> و کوپر ۱۹۸۲<sup>۵۴</sup>).



در یک دید مثبت‌تر، قومیت به عنوان جنبه‌ای از هویت افراد گروه‌های مردم موضوع مناسبی برای بررسی است، مشروط بر آن که تذکرات زیر را که بر دانش ما از ایران و افغانستان مبتنی هستند به خاطر داشته باشیم:

(الف) جنبه‌های قومی هویت باید در ارتباط با جنبه‌های غیربومی بررسی شوند.

(ب) هویت‌های قومی را نمی‌توان بطور جداگانه، بلکه باید بطور توأمان و در مجموع یا سلسله مراتبی، مورد مطالعه قرار داد.

(ج) هویت‌های قومی مبانی و تعاریف متفاوت دارند و غالباً زبان، راهگشای آن نیست.

(د) یک فرد ممکن است در زمانها و شرایط مختلف مدعی هویت‌های قومی متفاوتی که بیش از یک ماهیت است، باشد.

(ه) زن و شوهر ممکن است هویت‌های قومی یکسانی نداشته باشند.

(و) یک هویت قومی یا غیربومی واحد اغلب در شرایط مختلف بیانگر خصوصیات کاملاً متفاوتی است.

مردم‌شناسان عادت دارند مدعی مرجعیت در بررسی عشایر باشند. ما فاقد چنین اولویتی در بررسی گروه‌های قومی، که مدتها موضوع بررسی جامعه‌شناسان، دانشمندان علوم سیاسی و دیگران بوده است، هستیم. به هر حال دانشمندان علوم سیاسی، سیاستمداران و تا حدودی جامعه‌شناسان که درباره کشورهای ایران و افغانستان مطلب می‌نویسند، همان مقوله‌سازها و نقشه‌هایی را درباره گروه‌های قومی ارایه می‌کنند که من مطرح و سپس شدت رد کرده‌ام. به عنوان مردم‌شناس ما دارای برداشتی هستیم که از آن طریق می‌توانیم سهم عمده و تعیین کننده‌ای در این زمینه داشته باشیم.

#### یادداشتها

۱- مراجعه کنید به نقد مفصل مدل «موزاییک» از ترنر<sup>۵۵</sup> (۱۹۷۸)

۲- آیا اصطلاح جدید «گروه بومی» برگردان «گروه قومی» است؟

- ۳- برای بحثهای مبسوط در مورد قوم مراجعه شود به نانسی و ریچارد تاپر (۱۹۸۲): ۱۶۰-۱۶۳)، سانلیور (۱۹۷۹: ۳۵-۳۶ و ۱۹۸۰: ۳۳-۳۴)، اندرسون (۱۹۸۳)، بیته<sup>۵۶</sup> (۱۹۸۲) گیرتز، گیرتز و رانسن<sup>۵۷</sup> (۱۹۷۹) به خصوص در مورد واژه مشابه نسبتاً، در این کار غنی و نو درسهای بسیار زیادی در مورد بررسی قومیت در ایران و افغانستان از این مقاله کوتاه می توان آموخت.
- ۴- در میان شاهسونها قوم فقط در مورد خویشاوندان سببی به کار می رود.
- ۵- واژه های مبنای هویت و طبقه بندی نیز می توانند دوگانه باشند مانند قومی - رسمی (انجام امور بطور قبیله ای یا مردمی در مقابل رسمی (و تشریفاتی)، قوم - گوند<sup>۵۸</sup> (طرفداری قبیله ای در مقابل فرقه ای از یک رهبر، مراجعه کنید به اندرسون ۱۹۸۳).
- ۶- مراجعه شود به تحلیل های اولیه شکافهای مسلط در جنوب افریقا، کار گلاکمن<sup>۵۹</sup> (۱۹۴۰) و میشل<sup>۶۰</sup> (۱۹۵۶).
- ۷- شواهد نشان می دهند که قبایل شاهسون فعلی از اخلاف مجموعه ای از عناصر ترک، کرد، عرب و غیره است که در اواسط قرن ۱۸ تشکیل (اتحادیه) داده اند. برداشت رسمی ریشه های شاهسونها همان است که در تاریخ ایران اثر ملکم<sup>۶۱</sup> (۱۸۱۵) ارایه شده است. که وی در آن کتاب اظهار می کند که شاه عباس اول در حدود سال ۱۶۰۰ قبیله ای به این نام تشکیل داد. این داستان که افسانه ای مبتنی بر فهم نادرست و مغلوط منابع متعدد اولیه است توسط تاریخ دانان بعدی، ایرانی و غیرایرانی، پذیرفته شده و از آن پس توسط خود شاهسونها نیز مورد قبول واقع شده است (تاپر، ۱۹۷۴).
- ۸- همانطور که کوشیده ام تا در جاهای دیگری نیز نشان دهم (۱۹۷۴ و ۱۹۷۹ ب) به نظر می رسد که در سطح آماری خاصی از سازماندهی گروه های قبیله ای، نام گروهها از نوعی ثبات برخوردار است: چند صد خانواده با گرایش شدید به ازدواج درون قبیله ای و با نوعی هویت فرهنگی و سرزمینی؛ اما این گونه موارد را معمولاً گروه قومی نمی شناسند.

56- Beattie

57- Geertz, Geertz &amp; Ronson

58- Gund

59- Gluckman

60- Mitchell

61- Malcolm