

# تئاترهای

آمو



# توهم نژاد

به کوشش عرفان ثابتی





دفترهای آسو ۹

# توهم نژاد

به کوشش عرفان ثابتی





نشر آسو

[www.aasoo.org](http://www.aasoo.org)

عنوان فارسی:

**توهم نژاد**

به کوشش عرفان ثابتی

عنوان انگلیسی:

The Illusion of Race

طرح جلد: کیوان مهجور

چاپ نخست، تیر ۱۳۹۹ (ژوئن ۲۰۲۰)

لس آنجلس

۲۵۳ صفحه

Email: [editor@aasoo.org](mailto:editor@aasoo.org)

نمایه: نژادپرستی، برده داری، هویت، دیگرسازی، خاورمیانه، استعمار، آمریکا

حق چاپ و نشر الکترونیکی و کاغذی کتاب محفوظ است.

استفاده‌ی تجاری از این اثر ممنوع است.

بازنشر مقالات یا بخشی از آنها با ذکر مأخذ آزاد است

## فهرست

- [برده‌داری در آمریکا](#) | کالین سامسون | برگردان: عرفان ثابتی | ص ۷  
[نمی‌توانیم نفس بکشیم](#) | گری یانگ | برگردان: آیدا حق طلب | ۲۱  
[میراث از یادرفته‌ی ایرانیان آفریقای تبار](#) | جرمی لیودی | برگردان:  
آرمین امید | ۳۵  
[هویت‌های نابه‌جا: نژاد](#) | کوامی آنتونی آپیا | برگردان: عرفان ثابتی |  
۴۷  
[«سفیدیوست»](#) رایک نمایش‌نامه‌نویس در سال ۱۶۱۳ ابداع کرد! |  
اد سایمون | برگردان: افسانه دادگر | ۶۳  
[سویه‌های نژادپرستانه‌ی جنبش حق رأی زنان در آمریکا](#) | فرناز سیفی  
۷۱ |  
[«ما ایرانی هستیم»](#): بازکشف تاریخ بردگان آفریقای در ایران | جیلیان  
دمور | برگردان: هامون نیشابوری | ۷۹  
[پدیده‌ی باراک اوباما](#) | زیگمونت باومن | برگردان: عرفان ثابتی | ۸۷  
[نژادپرستی و نتایج آن در رمان و فیلم «سگ سفید»](#) | امیر پوریا | ۹۱  
[نژادپرستی در سرشت بشر نیست](#) | راندا عبدالفتاح | برگردان: پیام  
یزدانجو | ۱۰۱

- [اعتراضات اخیر علیه نژادپرستی ناشی از سرخوردگی است](#) | آیزاک چوتینرو و برایان استیونسون | برگردان: عرفان ثابتی | ۱۰۷
- [گفت‌وگو با رهبر سابق نئونازی‌ها در آمریکا](#) | کریستین پیچولینی - دیو دیویس | برگردان: سپیده جدیری | ۱۱۹
- [آلمان با میراث نژادپرستانه‌ی خود مواجه شد، بریتانیا و آمریکا هم باید چنین کنند](#) | سوزان نایمن | برگردان: عرفان ثابتی | ۱۳۵
- [ترکیه و برتربنداری سفیدی‌وستان](#) | مراد ارگین | برگردان: هامون نیشابوری | ۱۴۱
- [چرا نژادشناسی دوباره رایج شده است؟](#) | انجلا ساینی | برگردان: عرفان ثابتی | ۱۵۳
- [غریبه‌ها خطرناک‌اند... واقعاً این طور است؟](#) | زیگمونت باومن | برگردان: عرفان ثابتی | ۱۶۷
- [برده‌داری؛ خاستگاه سرمایه‌داری](#) | پیتر جیمز هادسون | برگردان: هامون نیشابوری | ۱۷۵
- [جنبش میان‌نژادی بهائی و روشنفکران سیاه‌پوست: نمونه‌ی دابلیو. ای. پی. دویوا](#) | کریستوفر باک | برگردان: عرفان ثابتی | ۱۸۵
- [برده‌داری در خاورمیانه پس از قرن هجدهم](#) | برنارد لوئیس | برگردان: هامون نیشابوری | ۲۲۵
- [عبدالبهاء و برابری سیاهان و سفیدی‌وستان](#) | جاناناتان منون | برگردان: عرفان ثابتی | ۲۳۷

## برده‌داری در آمریکا

کالین سامسون<sup>۱</sup>

برگردان: عرفان ثابتی

«تجارت بردگان آفریقایی تکان‌دهنده‌ترین فصل از داستان زندگی بشر است.» زورا نیل هرستون<sup>۲</sup>

### مقدمه

به‌رغم همه‌ی موانع، در سال ۲۰۰۸ باراک اوباما به عنوان نخستین رئیس‌جمهور سیاه‌پوست آمریکا انتخاب شد. او در سال ۲۰۱۲ در رقابتی نزدیک دوباره به ریاست جمهوری انتخاب شد. هر چند اجداد پدری اوباما برده نبودند اما در کنیای کنونی زندگی می‌کردند که در آن زمان مستعمره‌ی بریتانیا بود. اوبامای سیاه‌پوست پیشینه‌ای متأثر از استعمار داشت و هم‌سنخ همان بردگانی به شمار می‌رفت که اروپایی‌ها

---

۱. کالین سامسون استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه اسکس در بریتانیاست. آنچه می‌خوانید برگردان بخش‌هایی از این نوشته با عنوان اصلی زیر است:

Colin Samson (2020), 'Slavery and Its Afterlives', in **The Colonialism of Human Rights: Ongoing Hypocrisies of Western Liberalism**, Polity.

2. Hurston 2018: 4

به قاره‌ی آمریکا آورده بودند. اوباما فصیح و دنیادیده بود و پس از کسی به این مقام رسید که یکی از آلکن‌ترین و خام‌ترین رؤسای جمهور آمریکا بود. این واقعیت حاکی از نوعی نظم جدید بود که در آن ارزیابی افراد بر اساس نژادشان رو به افول بود. الکسی دو توکوویل می‌گفت: «هر چند قانون شاید برده‌داری را لغو کند اما فقط خدا می‌تواند آثار و نشانه‌هایش را از بین ببرد».<sup>۱</sup> ظهور این نظم جدید علامت مهمی بود که نشان می‌داد، بر خلاف پیش‌بینی بدبینانه‌ی توکوویل، آثار و نشانه‌های برده‌داری در حال کم‌رنگ شدن است.

اما شاید زدودن تأثیرات «تکان‌دهنده‌ترین فصل از داستان زندگی بشر» به چیزی بیش از یک انتخابات ریاست جمهوری نیاز دارد. بیش از یک دهه قبل از انتخاب اوباما، پل گیلروی در کتاب «آتلانتیک سیاه» به مفهوم خاطره‌ی برده‌داری پرداخته بود.<sup>۲</sup> این خاطره همان چیزی است که سفیدپوستان و سیاه‌پوستان را به هم می‌پیوندد. به نظر گیلروی، همان فرهنگ «عصر روشنگری» که عامل ایجاد دموکراسی، نظام‌های پارلمانی و حقوق بشر است دادوستد برده و برده‌داری تجاری را ارزشمند می‌شمرد و آکنده از ایدئولوژی‌های نژادی بود.

رابطه‌ی «آتلانتیک سیاه» ناشی از خرید و فروش، با غل و زنجیر بستن و انتقال دادن آفریقایی‌ها به نیم‌کره‌ی غربی با کشتی‌های بریتانیایی، فرانسوی، هلندی، دانمارکی، اسپانیایی، پرتغالی و آمریکایی بود، کشتی‌هایی که هزینه‌اش را دولت‌ها، بانک‌ها و شرکت‌های بیمه تأمین می‌کردند. برده‌ها را در اتاقک‌هایی به ارتفاع حداکثر ۹۰ سانتی‌متر جا می‌دادند و مرگ‌ومیر، بیماری، تجاوز و ضرب و شتم آنها در مسیر «دنیای جدید» رایج بود. هرستون در خاطرات متأخر خود درباره‌ی

---

1. Tocqueville 1945: 372.

2. Gilroy 1993.



«آخرین برده»، کوسولا، از «معاملات سریع و غیراخلاقی در هر دو سوی اقیانوس» حرف می‌زند و از «سفر»ی سخن می‌گوید که «آنها [بردگان] را از انسان به حیوان تبدیل می‌کرد؛ از جا دادن و تغذیه و گرسنگی و خفگی و بیماری و مرگ آنها؛ از بوی تعفن کشتی بردگان و شورش‌های خدمه و بردگان؛ از تخلیه‌ی بردگان در اسکله جلوی توپ‌های رزم‌ناوهای بریتانیایی؛ از سالن‌های حراج بردگان و خرید و فروش و سود و زیان‌های ناشی از آن.»<sup>۱</sup>

کوسولا یکی از ۱۱۶ اسیر یک برده‌دار آمریکایی به نام کلوتیدا، از اهالی موبایل در ایالت آلاباما، بود که در یکی از آخرین دادوستدهای برده در آمریکا معامله شد. ابعاد تجارت بردگان در آمریکای شمالی، که ۲۵۰ سال قبل از آن تاریخ شروع شده بود، خارق‌العاده بود:

دادوستد بین‌المللی بردگان توسط اروپایی‌ها در آمریکا تقریباً ۲۰۰ سال طول کشید، و پس از الغای قانونی آن در سال ۱۸۰۸، دادوستد داخلی بردگان (به اصطلاح «دادوستد میان‌ایالتی») در آمریکا ۵۵ سال دیگر ادامه یافت. در دوران دادوستد بین‌المللی دست‌کم ۸۰۰ هزار آفریقایی ربوده و به آمریکا منتقل شدند. از دهه‌ی ۱۷۷۰ تا دهه‌ی ۱۸۶۰ بیش از ۶۵۰ هزار برده‌ی آفریقایی در «دادوستد میان‌ایالتی» فروخته و از ناحیه‌ی جنوب علیا به جنوب سفلی منتقل شدند. ۱.۳ میلیون برده‌ی دیگر به طور محلی در جنوب فروخته شدند.<sup>۲</sup>

این تجارت به منبع ثروت‌اندوزی شرکت‌های کشتی‌رانی بریتانیایی‌ای تبدیل شده بود که هر سال به طور میانگین ۷۴ هزار برده<sup>۳</sup> را به مستعمرات بریتانیا در منطقه‌ی کارائیب و قاره‌ی آمریکا انتقال می‌دادند؛

---

1. Hurston 2018: 4-5.  
2. Small 2015: 229.  
3. Meier and Rudwick 1966: 28.

در بخشی از این دوره انتقال بردگان به مستعمرات اسپانیا به طور انحصاری در اختیار بریتانیا بود. تنها در فاصله‌ی سال‌های ۱۷۵۱ و ۱۸۵۰، بریتانیا بیش از ۲.۸ میلیون برده‌ی آفریقایی را به قاره‌ی آمریکا فرستاد.<sup>۱</sup> در مجموع، نزدیک به ۱۲.۵ میلیون آفریقایی، عمدتاً از قرن هفدهم تا قرن نوزدهم، اسیر و به قاره‌ی آمریکا منتقل شدند. شرکت‌های تجاری اروپایی و آمریکایی این افراد را به شیوه‌های گوناگونی-ربودن مستقیم، دامن زدن به منازعات موجود میان آفریقایی‌ها، یا مبادله‌ی کالا با حگام و تاجران آفریقایی‌ای که زندانیانی را اسیر کرده بودند- به بردگی می‌گرفتند. بنا به یکی از تخمین‌های موجود، دادوستد برده به قیمت جان ۵۰ میلیون آفریقایی تمام شده است.<sup>۲</sup> حالا می‌توان به معنای نقل قول هرستون در ابتدای این فصل پی برد. حدود ۱۰ میلیون نفر از ۱۲.۵ میلیون برده‌ای که سوار کشتی شدند زنده به کشتزارهای اروپایی و آمریکایی نرسیدند<sup>۳</sup> زیرا بیمارتر، پیرتر، جوان‌تر یا سرکش‌تر از حد لازم بودند و توسط خدمه‌ی کشتی به اقیانوس آتلانتیک پرت شدند. یکی از شنیع‌ترین موارد از این قتل‌ها کشتار در کشتی بریتانیایی «زونگ» در سال ۱۷۸۱ بود که طی آن خدمه ۱۳۰ برده را به اقیانوس انداختند زیرا پزشکان کشتی آنها را از نظر تجاری بی‌فایده می‌دانستند.<sup>۴</sup>

در سال ۱۶۱۹، نخستین آفریقایی‌ها، احتمالاً با یک رزم‌ناو هلندی، به آمریکای امروزی رسیدند، و به خدمتکاران اجیرشده تبدیل شدند. دادوستد بردگان به طور رسمی تا سال ۱۸۰۸ ادامه یافت. البته همان طور که مثال کلوئیلدا نشان می‌دهد، این تجارت به شکل غیرقانونی تا

- 
1. Eltis and Richardson 2010: 23.
  2. Meier and Rudwick 1966: 34.
  3. Eltis and Richardson 2010: 2.
  4. Krikler 2012.

زمان صدور اعلامیه‌ی آزادی بردگان در سال ۱۸۶۳ ادامه یافت. به‌رغم ممنوعیت دادوستد بردگان، قاچاقچی‌ها به ندرت مجازات می‌شدند. در واقع، جفرسون، مدیسون، مونرو، جان کوئینسی آدامز و جکسون همگی در مقام رئیس‌جمهور، آن دسته از صاحبان کشتی‌های برده‌داری را که به جرم نقض ممنوعیت دادوستد بردگان دستگیر شده بودند، عفو کردند. تامس جفرسون حتی یکی از این افراد را دو بار به علت نقض قانون عفو کرد. به نظر دابلیو. ای. بی. دیووا، «اجرای این قوانین به طور شرم‌آوری سست بود.»<sup>۱</sup>

انواع گوناگونی از برده‌داری در آمریکا رواج داشت. در قرن نوزدهم، اکثر برده‌داران فقط چند برده، معمولاً کمتر از ده نفر، را در مزارع به کار می‌گرفتند اما بعضی از بردگان را هم به شهرها می‌بردند. کشتزارهای بزرگ تنباکو، نیشکر و پنبه در ایالات جنوبی آمریکا بیشتر وجود داشت. به نظر بعضی از مورخان، در این مناطق جفت‌گیری و پرورش تجاری بردگان رایج بود و معمولاً اعضای خانواده‌ی بردگان را از یکدیگر جدا می‌کردند.<sup>۲</sup> کشتزارها را کسانی اداره می‌کردند که به اخلاق و ارزش‌های منسجم انسانی بها نمی‌دادند. برده‌داران اغلب به بردگان مرخصی می‌دادند اما در عین حال آنها را به علت کوچک‌ترین تخطی از قوانین به شدت، اغلب با تازیانه، تنبیه می‌کردند. به‌رغم این سرکوب و خشونت، شورش بردگان امری رایج بود، جنبش سازمان‌یافته‌ی مبارزه با برده‌داری وجود داشت و سرانجام بسیاری از سربازان سیاه‌پوست برای پایان دادن به برده‌داری به «ارتش اتحادیه» پیوستند.

نظام حقوقی آمریکا از طریق قوانین سراسری و ایالتی برده‌داری با آفریقایی‌ها به طور خاصی رفتار می‌کرد. این قوانین همه‌ی جنبه‌های

---

1. Du Bois 1969b [1896]: 128-9.

2. Meier and Rudwick 1966: 51.

زندگی بردگان را دربرمی‌گرفت: آنها در دادگاه‌ها هیچ جایگاه و منزلتی نداشتند؛ فقط می‌توانستند علیه یک برده‌ی دیگر شهادت دهند؛ سوگندشان بی‌ارزش بود؛ از حق مالکیت محروم بودند؛ حتی نمی‌توانستند در دفاع از خود یک سفیدپوست را بزنند، و حق نداشتند که بی‌اجازه کشتزارها را ترک کنند. در میسیسیپی، قانون ویژه‌ای بردگان را از شیپور زدن یا طبل نواختن ممنوع می‌کرد. تنبیه کوچک‌ترین تخطی از این قوانین تازیانه زدن، و مجازات مهم‌ترین انواع نقض قانون داغ نهادن بر بدن، زندانی و اعدام کردن بود.

### اوضاع متزلزل کنونی

خاطرات آوارگی، انتقال، استثمار و قتل، تجربیات **معاصر** هستند که تاریخ قاره‌های آمریکا و اروپا را به یکدیگر پیوند می‌دهند. خاطرات فراوانی از مقاومت، استقامت و شورش هم وجود دارد.<sup>۱</sup> ممکن است شکل‌های فرهنگی دیگری- از جمله ادبیات، موسیقی، نمایش و فلسفه- هم پدید آمده باشد اما روابط مبتنی بر سلطه و سرسپردگی در خاطرات مشترک سفیدپوستان و سیاه‌پوستان نقش پررنگی دارد. در واقع، انتشار همراه با تأخیر «قرارگاه» زورا نیل هرستون هم بخشی از این جنبش است.

برده‌داری اغلب مبنای دست‌کم منبجی، برای آثار پژوهشی درباره‌ی نژاد در اروپا و آمریکای شمالی است. به همین ترتیب، گروه‌های فعالان سیاه‌پوستی نظیر «پلنگ‌های سیاه» دهه‌ی ۱۹۶۰، جنبش راستافارین در بریتانیا در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، و اخیراً «جان سیاهان اهمیت دارد» در آمریکا، اغلب شرایط کنونی را بی‌شبهت به برده‌داری نمی‌دانند. فیلم مستند «متمم ۱۳م» ساخته‌ی آوا دوورینی (۲۰۱۶)، که نشان می‌دهد که متمم سیزدهم قانون اساسی آمریکا نمی‌تواند از

---

1. Eichstedt and small 2002.

بازتولید شرایط بردگی آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار در قرن بیست و یکم جلوگیری کند، از بسیاری جهات ادامه‌ی همین جنبش‌هاست.

بسیاری از هنرمندان تجسمی معاصر هم دل‌مشغول اهمیت کنونی برده‌داری‌اند. برای مثال، می‌توان از کارا واکر نام برد که به خاطر سیاه‌قلم‌ها و طراحی‌های تکان‌دهنده، هولناک، طعنه‌آمیز و گاهی طنزآمیزی به شهرت بین‌المللی دست یافته است که، اغلب با استفاده از کلیشه‌های ویژگی‌های جسمانی سیاهان، بی‌رحمی برده‌داری را ترسیم می‌کنند. عنوان کامل مجسمه/چیدمان او که زن سیاه‌پوست فرینده‌ی ابوالهول‌مانندی را نشان می‌دهد چنین است: **نوعی موشکافی: یا... معشوقه‌ی محشر: ادای احترامی به صنعتگران بی‌جیره و مواجب و فرسوده‌ای که ذائقه‌ی شیرین ما، از مزارع نیشکر تا آشپزخانه‌های دنیای جدید، را پرورش داده‌اند، به مناسبت تخریب کارخانه‌ی قند دومینو.** این اثر که اولین بار در سال ۲۰۱۴ در کارخانه‌ی قند دومینو در بروکلین به نمایش درآمد، تصویر مؤثری از تداوم برده‌داری را ارائه می‌دهد. این زن برده، که هم جنبه‌ای مادرانه دارد و هم جنبه‌ای جنسی، مطابق بسیاری از کلیشه‌های رایج در میان سفیدپوستان، به طرز نامعقولی بزرگ‌تر از معمول است، و اطرافش را بچه‌های کوچک سیاه‌پوستی پُر کرده‌اند که سبدهای سنگین فرآورده‌های نیشکر را در دست گرفته‌اند. در سال ۲۰۱۹، چیدمان دیگری از واکر با عنوان «چشمه‌ی آمریکایی» در موزه‌ی هنرهای مدرن «تیت» در لندن به نمایش درآمد که «بنای یادبود ویکتوریا» در بیرون از کاخ باکینگهام را بازسازی و به یادمان برده‌داری تبدیل می‌کند. او در این چیدمان یک زن آفریقایی با لباس‌های پاره و گلوی بریده را جایگزین «الهه‌ی بال‌دار پیروزی» می‌کند؛ آب از پستان‌های این زن همچون آبشاری به حوضی فرو می‌ریزد که کوسه‌ها در آن در میان اجساد سیاهان جست‌وخیز

می‌کنند. دور و بر پاستون مرکزی، طناب داری از درخت بدون سری آویزان شده است. در پوستری روی دیوار به سبک اعلامیه‌های حراج بردگان، خالق اثر چنین معرفی شده است: «همان زن کاکاسیاه مشهور دنیای جدید، خانم کارا ای. واکر». منتقدی شباهت این چیدمان به یک چندلایه را حاکی از نوعی «زوال پس از تجلیل» می‌داند.<sup>۱</sup>

برده‌داری، بی‌تردید مدت‌ها بخشی از فرهنگ ادبی بوده است. فقط کافی است «دلبنده» تونی موریسون را به یاد آوریم که در سال ۱۹۸۳ جایزه‌ی پولیتز را به دست آورد؛ افزون بر آن، می‌توان به آثار آمریکایی‌هایی مثل آلیس واکر، جیمز بالدوین، اوکتاویا باتلر، و چارلز جانسون، بریتانیایی‌هایی همچون آندریا لوی، ادویگ دانتیکات هائیتیایی، درک والکات سنت لوسیایی، و فرد آگوئیار گویانی اشاره کرد. برده‌داری یکی از مضامین برجسته‌ی سینمایی هم بوده است؛ برای مثال، می‌توان به اقتباس سال ۲۰۱۳ هنرمند بریتانیایی، استیو مک کوئین، از داستان سال ۱۸۵۳ سولومون نورتروپ با عنوان «دوازده سال بردگی» اشاره کرد که برنده‌ی سه جایزه‌ی اسکار شد.

تئاتر و هنرهای نمایشی می‌توانند خاطره‌ی برده‌داری را در ذهن مخاطبان زنده کنند. این امر در مورد نمایش سال ۱۹۹۸ رابی مک کالی با عنوان «تجاوز سالی» صادق است. این قطعه‌ی نمایشی، که آفریننده‌اش آن را «آزمایشی اجتماعی» می‌خواند، بینندگان را وامی‌دارد تا برده‌داری را بی‌واسطه در نظر مجسم و احساس کنند و به آن بیندیشند. این نمایش، که عمدتاً مبتنی بر گفت‌وگو میان سیاه‌پوستی به نام رابی مک کالی و سفیدپوستی به اسم جینی هاجینز است و روایت‌های متفاوتی از تجاوز یک برده‌دار سفیدپوست به به مادر بزرگ مادر بزرگ مک کالی (سالی) ارائه می‌دهد، بر اهمیت روابط اجتماعی میان

---

1. Bidisha 2019.

سفیدپوستان و سیاه‌پوستان تأکید می‌کند، امری که نقش مهمی در شکل‌گیری جامعه‌ی آمریکا داشته است. مک‌کالی در توصیف این تجاوز از «به زمین چسبانده شدن» سالی سخن می‌گوید، جنایتی که تعدی و تجاوز چند نسلی‌ای را که برده‌داری نمایانگر آن است تشدید می‌کند. این نمایش نشان می‌دهد که برده‌داری نوعی مهندسی اجتماعی است که به آسیب روانی عمیقی می‌انجامد و طرز فکر و تلقی مردم از خود را برای چند نسل تغییر می‌دهد.

«تجاوز سالی» بین گپ دوستانه‌ی روزمره‌ی دوزن و خاطره‌ی برده‌داری نوسان می‌کند، خاطره‌ای که مک‌کالی با اشاره به تجاوز به مادر بزرگ مادر بزرگش آن را زنده نگه می‌دارد. مک‌کالی از دوراه، گذشته را معاصر می‌کند: از طریق تأملات غم‌انگیز دربارهِ تجاوز، و با بازی در نقش کسی که در حراج فروخته می‌شود، حراجی که مخاطبان از طریق قیمت گذاشتن بر بدن برهنه‌ی او به شرکت در آن تشویق می‌شوند. به این ترتیب، مک‌کالی مخاطبان را به رابطه‌ی آزارنده‌ای می‌کشاند که آنها را به طور مستقیم با پیامدهای فعلی کنش‌های نسل‌های گذشته‌ی سفیدپوستان مواجه می‌کند. هاجینز با حالت‌های متفاوتی همچون بردباری و بی‌قراری به داستان تجاوز گوش می‌کند و در جایی به دوستی اشاره می‌کند که به او تجاوز شد و به مرکز رسیدگی به قربانیان تجاوز مراجعه کرد. مک‌کالی با عصبانیت جواب می‌دهد که در کشتزارها چنین مراکزی وجود نداشت. این نمایش نشان می‌دهد که چطور نهادی اجتماعی که حدود ۱۶۰ سال قبل از بین رفته همچنان می‌تواند بر رفتار و احساسات افراد نسبت به یکدیگر تأثیر بگذارد. خشونت جنسی و درد و رنج زنانه‌ی میان‌نسلی یکی از مجاری این تأثیرگذاری است.

همان طور که اکنون به خوبی می‌دانیم، شهوت‌رانی مداوم مردان سفیدپوست در کشتزارهای جنوب آمریکا و در مستعمرات زراعی

بریتانیا در دریای کارائیب اغلب بی‌حدومرز بود. برای مثال، می‌توان به کورتز اشاره کرد، تاجرِ عاجِ رمان «قلب تاریکی» جوزف کنراد در کنگو که «بی‌محابا به ارضای شهوات می‌پرداخت».<sup>۱</sup> برده‌داران لجام‌گسیخته می‌توانستند به راحتی برای کسب لذات ناگهانی و منافع آبی و قدرت‌نمایی به زنان برده تجاوز کنند. گاهی طبقه‌ی ممتاز مؤدب جنوب آمریکا چنین مردانی را طرد می‌کرد اما اغلب جوامع سفیدپوست محلی و زنان برده‌داران جنایت‌های آنها را نادیده می‌گرفتند. درد و رنج زنان سیاه‌پوست و بردگان تسکین نمی‌یافت و متجاوزان مجازات نمی‌شدند، واقعیتی که هریت جیکبز در روایت «اتفاقاتی در زندگی یک دختر برده» (۱۸۶۱) به شکل مؤثر و تکان‌دهنده‌ای به آن می‌پردازد. جیکبز می‌نویسد: «اریابم مرتباً به سراغم می‌آمد، به من یادآوری می‌کرد که به او تعلق دارم، و به زمین و آسمان قسم می‌خورد که مرا به تمکین و خواهد داشت.»<sup>۲</sup> این دست‌درازی‌های جنسی وقتی شروع شد که هریت ۱۵ ساله و اربابش ۵۰ ساله بود. ارباب هریت را تهدید کرد که اگر به کسی چیزی بگوید او را خواهد کُشت. هریت به ما می‌گوید که این مرد در آن زمان پدر ۱۱ برده و مالک آنها بود.<sup>۳</sup>

این انسانیت‌زدایی نان‌وآب‌دار به جوامع اروپایی و آمریکایی شکل داده است. اقتصاد مبتنی بر برده‌داری، با تولید انبوه پنبه، شکر، برنج، تنباکو و دیگر محصولات به صنعتی‌شدن انجامید. در این نظام اقتصادی بردگان نه انسان بلکه کالا بودند و، در نتیجه، ابزار تولید به شمار می‌رفتند. سیاهی انسانیت‌زدایی‌شده‌ی آنها که مبتنی بر ایدئولوژی‌های نژادی رایج در «عصر روشنگری اروپایی» بود، آنها را به بردگی محکوم

- 
1. Conrad 1994 [1902]:83.
  2. Jacobs 1987 [1861]: 28.
  3. Jacobs 1987 [1861]: 35.



می‌کرد. بنابراین، برده‌داری نظام گسترده‌ای برای اعلان بی‌حقی سیاه‌پوستان بود. بنا به تصریح قانون اساسی سال ۱۷۸۷، وقتی نوبت به وضع مالیات و محاسبه‌ی تعداد نمایندگان ایالتی در کنگره می‌رسید، هر برده معادل سه پنجم یک نفر به شمار می‌رفت. دیگر بخش‌های قانون اساسی هم مشروعیت برده‌داری را تقویت می‌کرد. از همه مهم‌تر اینها بود: قید مربوط به بردگان فراری که دستور به بازگرداندن «بردگان فراری» به صاحبانشان می‌داد؛ ممنوعیت اخذ مالیات از بردگان؛ و ماده‌ی حقوقی‌ای که کنگره را تا بیست سال دیگر از پایان دادن به دادوستد بردگان بازمی‌داشت.<sup>۱</sup> این ایده در تاروپود قانون اساسی درهم‌تنیده شده بود که انسانیت طبقه‌بندی شده است و افراد بر اساس این رده‌بندی حقوق انسانی متفاوتی دارند.

عقیده به فرودستی قانونی آفریقایی‌ها استمرار یافت، و وقتی کنگره در دهه‌ی ۱۸۵۰ از سرگرفتن دادوستد قانونی بردگان را به بحث گذاشت، جیمز بوکانان، رئیس جمهور وقت، از برده‌دارانی حمایت کرد که می‌ترسیدند ورود برده‌های آفریقایی جدید از ارزش بردگانشان بکاهد. او در سال ۱۸۵۹ در پیامی به کنگره تصریح کرد که «بیشترین ضرر این کار برای برده‌داران عبارت است از ورود آدم‌های بی‌فرهنگ وحشی، خدانشناس و نادان در بین برده‌های آرام، منظم و سربه‌زیری که اجدادشان نسل‌ها در این سرزمین بوده‌اند. چنین کاری ممکن است به بی‌فرهنگی، تضعیف روحیه و عصبانیت کل بردگان بینجامد، و و اسفناک‌ترین وضعیت را ایجاد کند.»<sup>۲</sup> یک سال قبل از آن آبراهام لینکلن، حامی «اعلامیه‌ی آزادی بردگان» و جانشین بوکانان، در بحث با استفان داگلاس سخنان مشابهی را بر زبان آورده بود:

---

1. Finkelman 2015: 6-7.

2. Diouf 2007: 19.

من نه امروز و نه هیچ وقت دیگر، به هیچ وجه هوادار برابری اجتماعی و سیاسی نژادهای سیاه و سفید نبوده‌ام (تشویق حضار)؛ نه امروز و نه هیچ وقت دیگر، طرفدار رأی دادن کاکاسیاه‌ها یا عضویت آنها در هیئت منصفه یا اشتغال در مناصب رسمی یا ازدواج آنها با سفیدپوستان نبوده‌ام؛ و این را هم اضافه می‌کنم که میان نژادهای سیاه و سفید تفاوت جسمانی‌ای وجود دارد که به عقیده‌ی من هرگز اجازه نخواهد داد که این دو نژاد بر اساس برابری سیاسی و اجتماعی با یکدیگر زندگی کنند. و چون چنین چیزی ممکن نیست، وقتی کنار یکدیگر به سر می‌برند باید یکی فرادست و دیگری فرودست باشد، و من به اندازه‌ی هر کس دیگری طرفدار فرادستی نژاد سفید هستم (تأکید از نویسنده است).<sup>۱</sup>

این نمونه‌ای از بحث‌های حامیان الغای برده‌داری است. بحث‌های سفیدپوستان جنوب درباره‌ی جدایی هم چندان متفاوت نبود. در بیانیه‌ی جدایی ایالت جورجیا چنین آمده است: «انقیاد و نابرابری سیاسی و اجتماعی نژاد آفریقایی را همه کاملاً می‌پذیرند.» بیانیه‌ی جدایی ایالت تگزاس تصریح می‌کند که حقوق نژادمحور طبیعی، مبتنی بر مبانی ایالات متحده و مطابق با فرمان خدای مسیحیت است:

به نظر ما این حقیقتی مسلم است که دولت‌های ایالت‌های گوناگون، و خود دولت اتحادیه‌ی ایالات جنوب، را منحصراً نژاد سفید، برای خودشان و اخلافشان بنا نهادند؛ نژاد آفریقایی هیچ نقشی در تأسیس این ایالت‌ها نداشت؛ آنها به‌حق نژادی پست‌تر و وابسته به شمار می‌رفتند، و تنها در این صورت وجودشان در این کشور مفید یا قابل تحمل بود.

- 
1. Lincoln 2001 [1858].
  2. Avalon Project (n.d.).

در این دولتِ آزاد همه‌ی مردان سفیدپوست مستحق آن‌اند که حقوق مدنی و سیاسیِ برابری داشته باشند؛ انقیاد نژاد آفریقایی، که در این ایالت‌ها مرسوم است، هم به نفع بردگان است و هم به نفع انسان‌های آزاد، و این امری است که تجربه‌ی بشر و اراده‌ی پرورگار قادر متعال، که همه‌ی ملل مسیحی به آن گردن می‌نهند، بر آن صحنه می‌گذارد و آن را موجه می‌شمارد.<sup>۱</sup>

عقیده به فرودستی سیاهان، و در نتیجه حقوق کمتر آنان، پس از لغو رسمی برده‌داری در سال ۱۸۶۳ ادامه یافت. در واقع، نژادپرستی در تمام حیطه‌های زندگی عمومی و خصوصی گسترش یافت، و از نظامی متأثر نشد که دست‌کم ظاهراً اصول دموکراتیک و حقوق‌محور اعلامیه‌ی استقلال، قانون اساسی و روایت ملی را می‌پذیرفت. اما الغای برده‌داری در آمریکا و دیگر کشورها لزوماً دال بر رهایی بردگان نیست، رهایی‌ای که متضمن مجموعه‌ی کاملاً متفاوتی از پیوندهای اجتماعی-فرهنگی و اقتصادی است. آذر واقع، لغو حقوقی برده‌داری به ایجاد طبقه‌ی جدیدی از قربانیان انجامید: سفیدپوستانی که حقوق چند قرنی برده‌داری را از دست دادند. این امر به تردید شدید نهادهای آمریکایی درباره‌ی نقش سیاه‌پوستان در جامعه و در مقایسه با سفیدپوستان دامن زد. این امر را می‌توان در آرا و اعمال پرفرازونشیب و متعصبانه‌ی نویسنده‌ی اصلی «اعلامیه‌ی استقلال»، تامس جفرسون، دید.

---

1. Texas State Library and Archives Commission (n.d.).  
2. Nimako, Abdou and Willemsen (2014): 41.



## نمی‌توانیم نفس بکشیم گری یانگ<sup>۱</sup> برگردان: آیدا حق‌طلب

وقتی در اوت ۲۰۰۵ توفان کاترینا نیواورلئان را ویران کرد، تقریباً مدت زیادی بود که در منطقه‌ی کارائیب به عنوان خبرنگار مشغول کار بودم. از جامائیکا راهی نیواورلئان شدم. در ورودم به شهر، سربازان آمریکایی بیرون یکی از قمارخانه‌های معروف مستقر شده بودند، مردمی که بیشترشان سیاه‌پوست بودند از درخت‌ها و سقف خانه‌ها نجات داده می‌شدند، اجساد روی آب در خیابان‌های اصلی شهر شناور بودند و در خانه‌ها شروع به پوسیدن کرده بودند.

---

۱. گری یانگ، نویسنده، مجری تلویزیون، استاد جامعه‌شناسی دانشگاه منچستر و ستون‌نویس سابق گاردین است. او نویسنده‌ی کتاب‌های «سخنرانی: داستان پشت پرده‌ی رؤیای دکتر مارتین لوتر کینگ جونیور» و «یک روز دیگر از مرگ آمریکا» است. آنچه خواندید برگردان این نوشته‌ی او با عنوان اصلی زیر است:  
Gary Younge, [We can't Breathe](#), **Newstaman**, 3 June 2020.

تنها خاکریزهای کنار رودخانه نبودند که ویران شده بودند بلکه چهره‌ی یک کشور جهان اول خدشه‌دار شده بود: یکی از پرآوازه‌ترین شهرهای ایالات متحده، به استثناء چند آسمان‌خراش، ظاهری شبیه پایتخت هائیتی داشت.

این نابرابری‌های فاحش نژادی و طبقاتی زائیده‌ی توفان نبودند، توفان صرفاً از آن‌ها پرده برداشته بود. در زمان وقوع توفان کاترینا بیش از ۴۴ درصد از ساکنان نیواورلئان سواد کاربردی نداشتند، نزدیک به یک سوم از آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار در لوئیزیانا در فقر به سر می‌بردند، نرخ مرگ و میر نوزدان سیاه‌پوست در این ایالت بیشتر از نرخ مرگ و میر نوزدان در سریلانکا بود و متوسط طول عمر مردان سیاه‌پوست با متوسط طول عمر مردان در قرقیزستان برابری می‌کرد. آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار چون خودرو یا پول نقد نداشتند کمتر این امکان را یافته بودند که قبل از توفان شهر را ترک کنند. در حالی که هزاران نفر که اغلب سیاه‌پوست بودند به دنبال سرپناه و غذا به خیابان‌ها آمده بودند، رئیس بنیاد مدیریت بحران فدرال، مایکل براون، گفته بود: «مردمی را داریم می‌بینیم که از وجودشان بی‌خبر بودیم.»

صدمه‌ی شدیدی که ویروس کرونا به جوامع اقلیت در بریتانیا و سایر کشورها وارد کرده برایم حس روزهایی را زنده می‌کند که پس از توفان کاترینا در نیواورلئان گذراندم. این بیماری عالم‌گیر نابرابری‌ها، بی‌عدالتی‌های ساختاری و انکار کردن‌های مقامات را در سطحی وسیع‌تر آشکار ساخته است.

در ابتدا تفاوت‌ها در آمار تصادفی و بی‌دلیل به نظر می‌رسید اما اسامی کشته‌شدگان به وضوح نشان از یک الگو داشت. ده پزشک اولی که در بریتانیا از کووید-۱۹ جان باختند سیاه‌پوست یا آسیایی‌تبار بودند.

دکتر چاند ناگیل، رئیس انجمن پزشکی بریتانیا، روز ۱۰ آوریل گفت: «در ظاهر مشکل می‌توان این موارد را تصادفی شمرد. همه شنیده‌ایم که ویروس میان افراد تمایز قائل نمی‌شود اما شکی نیست که عفونت در میان مردم و پزشکان سیاه‌پوست، آسیایی‌تبار و سایر اقلیت‌های قومی شدیدتر بوده است. این مسئله باید مورد توجه قرار گیرد و دولت باید سریع اقدام کند.»

تصاویری که در رسانه‌ها پخش می‌شود تنها تأییدی است بر آنچه مردم در واقعیت در حال تجربه‌اش هستند. هسکت بنوا، فعال محلی و استاد بازنشسته‌ی دانشگاه که در شمال لندن زندگی می‌کند، مکالمه‌ای را به یاد می‌آورد که یک روز صبح در اواخر ماه مارس با دلروی واشنگتن ۶۷ ساله، یکی از خوانندگان موسیقی «رگی»، داشت. آن روز غروب واشنگتن درگذشت. بنوا می‌گوید: «تلفنی با هم شوخی کردیم. حالش خوب به نظر می‌آمد. فشارخونش کمی بالا بود اما ۴۰ سال بود که در ورزش‌های رزمی استاد بود.»

واشنگتن اولین نفر از آشنایان بنوا بود که جان باخت. اما در فاصله‌ی کمی تعداد دیگری از سالمندانی که می‌شناخت نیز قربانی شدند. «یادم هست که ناگهان به خودم آمدم و گفتم صبر کن ببینم انگار یک خبری هست.» امروز او ۲۸ نفر را می‌شناسد که از کووید-۱۹ جان باخته‌اند، افرادی که همگی سیاه‌پوست بودند. پنج، شش نفر از آن‌ها دوستان صمیمی‌اش بوده‌اند، یعنی او به طور متوسط هفته‌ای دو نفر را از دست داده است. جوان‌ترین آن‌ها تنها ۴۲ سال داشته است.

متخصصان آمار و روزنامه‌نگاران تحلیل داده توانستند به سرعت این تجربه‌ی زیسته را به عدد و رقم درآورند. بنا بر دفتر آمار ملی بریتانیا، در گروه‌های سنی یکسان، سیاه‌پوستان چهار برابر، پاکستانی‌ها و بنگلادشی‌ها سه برابر و هندی‌ها دو برابر بیشتر از سفیدپوستان احتمال

مرگ بر اثر کووید-۱۹ را دارند. سیاه‌پوستان، آسیایی‌تبارها و اقلیت‌های قومیتی ۱۳,۴ درصد از کل جمعیت بریتانیا و ۳۴ درصد از بیمارانی را تشکیل می‌دهند که در بخش مراقبت‌های ویژه بستری شده‌اند.

در ماه آوریل، یکی از تحلیل‌گران داده‌ی روزنامه‌ی گاردین اعلام کرد که مناطقی که نسبت جمعیت سیاه‌پوستان، آسیایی‌تبارها و اقلیت‌های قومیتی در آن‌ها بالاست، مناطقی هستند که بیشترین نرخ مرگ و میر ناشی از کووید-۱۹ را داشته‌اند. به ازای هر ده درصد افزایش در تعداد اقلیت‌های قومیتی ساکن یک منطقه، تعداد جان‌باختگان ۲,۹ مورد در صد هزار نفر افزایش داشته است. (تعداد یهودیان بریتانیایی نیز در میان آمار جان‌باختگان بالاتر از نسبت جمعیت آن‌هاست اما برای بالا بودن این آمار نظریه‌هایی مثل آداب و رسوم دینی در میان برخی از گروه‌ها و همچنین بالاتر بودن سن متوسط در جمعیت یهودیان مطرح می‌شود، نظریه‌هایی که کاملاً با دلایل مربوط به نرخ بالای مرگ و میر در میان اقلیت‌های نژادی متفاوت است.)

این آمار در حیطه‌ی مشاغل مراقبتی در بدترین وضعیت است. یک پنجم از پرستاران و کارکنان کمکی سازمان سلامت ملی بریتانیا، سیاه‌پوست، آسیایی‌تبار و از اقلیت‌های قومی هستند اما این اقلیت‌ها دو سوم از مرگ و میرها در میان این دسته از کارمندان را تشکیل می‌دهند. اواخر آوریل، شبکه‌ی خبری اسکای نیوز اعلام کرد که ۷۲ درصد از جان‌باختگان کووید-۱۹ در میان کارمندان بخش سلامت و خدمات اجتماعی از اقلیت‌های قومی، سیاه‌پوستان و آسیایی‌تبارها بوده‌اند.

این آمار دردناک دو پرسش مهم را مطرح می‌کند. نخست این که چرا وضعیت چنین است؟ در نگاه اول پاسخ شاید روشن به نظر برسد. اگر ساده بخواهیم بگوییم احتمال بیشتری وجود دارد که اقلیت‌های قومی



نمی‌توانیم نفس بکشیم

دچار فقر باشند و فقرا به دلایل مختلف بیشتر احتمال آسیب‌پذیری دارند.

برای مثال، تحلیل‌های دفتر آمار ملی بریتانیا از نتایج سرشماری مسکن در انگلستان میان سال‌های ۲۰۱۴ و ۲۰۱۷ نشان می‌دهد که خانواده‌های بنگلادشی ۱۵ برابر، خانواده‌های پاکستانی ۸ برابر و خانواده‌های سیاه‌پوست ۶ برابر بیشتر از خانواده‌های سفیدپوست بریتانیایی احتمال دارد در خانه‌هایی زندگی کنند که گنجایش تعداد افراد خانواده را ندارد. این گروه‌های اقلیت بیشتر از سفیدپوستان احتمال دارد که در محله‌های محروم ساکن باشند و درجات شدیدتری از بیکاری و فقر و درآمد پایین را تجربه کنند.

هر کجا صحبت از انواع محرومیت‌ها است سیاه‌پوستان، آسیایی‌ها و اقلیت‌های قومی در صدر لیست قرار دارند.

محرومیت‌های مادی شاید تمام داستان نباشد. دفتر آمار ملی بریتانیا نتیجه می‌گیرد که حتی وقتی میزان محرومیت، سن و سایر عوامل در آمارها یکسان در نظر گرفته می‌شود، باز هم سیاه‌پوستان، پاکستانی‌ها و بنگلادشی‌ها تقریباً دو برابر بیشتر از سفیدپوستان احتمال مرگ بر اثر کووید-۱۹ دارند.

یکی از فرضیاتی که در این زمینه وجود دارد این است که میزان مرگ و میر بیشتر اقلیت‌ها به دلیل تفاوت‌های ژنتیکی است. سیاه‌پوستان احتمال بیشتری دارد که مبتلا به بیماری‌های قلبی و دیابت باشند، موضوعی که گفته می‌شود می‌تواند آن‌ها را در معرض خطر بیشتری نسبت به ویروس کرونا قرار دهد. دانشمندان دانشگاه آکسفورد اما [این فرضیه را رد کرده‌اند](#). برخی دیگر می‌گویند که کمبود ویتامین دی که در میان گروه‌های اقلیت متداول است می‌تواند عامل این تفاوت در میزان مرگ و میرها باشد. هر چند این مطلب هنوز در حد گمانه‌زنی است اما

دولت بریتانیا در اواخر ماه آوریل به طور رسمی به شهروندان توصیه کرد که از مکمل‌های ویتامین دی استفاده کنند.

لازم نیست شتاب زده به دنبال رد کردن این ادعاها باشیم، همین حالا هم دلایل کافی برای زیر سؤال بردن استدلال آن‌ها وجود دارد. میزان مرگ و میر در پاکستانی‌ها و بنگلادشی‌ها تقریباً به اندازه‌ی سیاه‌پوستان بالا است اما این دو گروه شباهت‌های ژنتیکی یک قومیت را ندارند. از سوی دیگر، نرخ مرگ و میر در هندی‌ها که تا همین اواخر هموطنان بنگلادشی‌ها و پاکستانی‌ها محسوب می‌شدند بسیار کمتر است. فصل مشترک سیاه‌پوستان، پاکستانی‌ها و بنگلادشی‌ها این است که فقیرترین اقلیت‌های قومیتی بریتانیا را شکل می‌دهند و در شغل‌هایی مشغول به کارند که احتمال مبتلا شدن به ویروس کرونا در آن‌ها بیشتر است، این در حالی است که هندی‌ها اغلب ثروتمندترند.

وضعیت در سایر نقاط نیز مشابه است. در میشیگان، آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار ۱۴ درصد از کل جمعیت، ۳۳ درصد از مبتلایان و ۴۰ درصد از کل جان‌باختگان را تشکیل می‌دهند. در ایالت کانزاس، میزان مرگ و میر ناشی از کووید-۱۹ در میان آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار هفت برابر سفیدپوستان است. لاتین‌تبارها در نیویورک نرخ مرگ و میر بالاتر و در ایالت ایلینوی میزان ابتلای بیشتری از آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار دارند. در آریزونا و نیومکزیکو، بومیان آمریکایی نرخ ابتلای بیشتری از لاتین‌تبارها دارند.

آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار، بومیان آمریکایی، سیاه‌پوستان بریتانیایی، لاتین‌تبارها و بریتانیایی‌های پاکستانی‌تبار و بنگلادشی‌الاصل از نظر فرهنگ و ژنتیک چیزی مشترک ندارند. وجه اشتراک آن‌ها تجربه‌ی فقر، درآمد پایین، وضع نامناسب مسکن و پیامدهایی از جمله مشکلات

سلامت روان است. همه‌ی این موارد آن‌ها را نسبت به ویروس کرونا آسیب‌پذیرتر می‌سازد.

توضیحات دیگری هم برای این تفاوت در نرخ مرگ و میر وجود دارد. به دلایل تاریخی مرتبط با مهاجرت، برخی از گروه‌های اقلیت بیشتر در بخش سلامت، حمل و نقل عمومی یا مشاغل مراقبتی مشغول به کار هستند. همچنین اقتصاد مدرن وضعیتی ایجاد کرده که در آن قومیت‌های خاصی در مشاغلی مثل نظافت، تاکسی‌رانی و نگهداری متمرکز شده‌اند. برای مثال، ۱۲٫۸ درصد از کارمندان بنگلادشی و پاکستانی‌تبار در بخش حمل و نقل عمومی به عنوان راننده‌ی اتوبوس و تاکسی مشغول به کار هستند. این نسبت در میان سفیدپوستان تنها ۳٫۵ درصد است. این مشاغل به علت تماس مستقیم با مردم بیشترین خطر ابتلا به ویروس کرونا را دارند.

هر چند دفتر ملی آمار به عواملی مثل سن و ثروت در تحلیل‌هایش توجه کرده است اما تا به حال یافته‌هایش را با در نظر گرفتن مشاغلی که تعداد زیادی از اقلیت‌های قومی در آن‌ها مشغول به کار هستند بررسی نکرده است. سخنگوی این دفتر می‌گوید: «در گزارش بعدی می‌خواهیم به این موضوع بیشتر توجه کنیم. به نظرم این یک خلاء مهم در شواهد است که باید رفع شود.»

علاوه بر موارد بالا، طیفی از تجربه‌ها وجود دارد که داده‌های خام را نمی‌توان بر اساس آن‌ها تنظیم کرد اما مطمئناً بر رفتارها و نتایج تأثیر دارند. گزارشی که دانشگاه میدلسکس در سال ۲۰۱۴ برای نظام ملی بهداشت بریتانیا تنظیم کرده است نشان می‌دهد که کارمندان سیاه‌پوست، آسیایی‌تبار و اقلیت‌های قومی در مراحل استخدام، ارتقای کاری، عضویت در هیئت‌های امن و تنبیهات انضباطی با تبعیض مواجه هستند. این گزارش همچنین عنوان می‌کند که این کارمندان اگر در

زمینه‌ی مشکلات موجود در محل کار خود افشاگری کنند احتمال بیشتری دارد که خود قربانی شوند.

\*\*\*

نظرسنجی‌های دیگر نشان می‌دهد که پزشکان سیاه‌پوست و آسیایی‌تبار اغلب از طرف رئیس و همکارانشان «غیرخودی» به شمار می‌روند. این دسته از پزشکان بیشتر از همکاران سفیدپوست خود احتمال دارد هدف تحقیقات و پرونده‌سازی‌های نظام ملی سلامت قرار بگیرند، روندی که می‌تواند به زندگی حرفه‌ای آن‌ها صدمه بزند یا حتی به آن پایان دهد. این پزشکان اغلب از آزار و اذیت و قلدری در محل کار شاکی هستند اما به علت ترس از اینکه خود مورد اتهام قرار بگیرند، دو برابر بیشتر از پزشکان سفیدپوست احتمال دارد که مسائل و مشکلاتشان را گزارش ندهند. آن دسته از کارمندان بخش سلامت که مهاجرند در صورت اخراج از کار معمولاً امکان دسترسی به حمایت‌های مالی دولتی ندارند و تعداد بسیاری از آن‌ها قراردادهای غیرتضمینی دارند. با کنار هم قرار دادن تمامی این عوامل می‌فهمیم که چرا این دسته کارمندان احتمالاً با هر نوع کاری که به آن‌ها داده شود راحت‌تر موافقت می‌کنند و برای استفاده از تجهیزات حفاظتی شخصی اصرار کمتری دارند.

این است چهره‌ی تبعیض ساختاری، تبعیضی که مربوط به چند واقعه‌ی جدا از هم نیست بلکه طیفی از فرایندهایی مبتنی بر محرزینداری، تصورات، پنهان‌کاری، ناآگاهی و شبکه‌های انحصاری سازمانی، شخصی و شغلی را در برمی‌گیرد که همگی به اتکای سنگینی امتیاز سر پا ایستاده‌اند.

نژاد نوعی سازه است. راجر سانجک، مردم‌شناس اجتماعی فرهنگی، می‌گوید: «برای توصیف تنوع ظاهری انسان‌ها، استفاده از استعاره‌هایی مثل کیک وانیلی و شکلاتی، لحاف چهل‌تکه و آب‌نبات‌های رنگی بهتر از

استفاده از عبارت نژادهای مختلف بشر است.» اما نژادپرستی واقعی است. این نه ویروس بلکه اجتماع است که تبعیض قائل می‌شود.

دانشمندان در مورد اینکه آیا ویتامین D اضافی تغییری در وضعیت بیماران ایجاد می‌کند در حال تحقیق هستند اما به این پرسش که آیا شغل‌های بیشتر، دستمزد بالاتر و خانه‌های بهتر می‌تواند تأثیری در بهبود شرایط داشته باشد توجه نمی‌شود. نابرابری دارد ما را می‌کشد: سیاه‌پوست بودن درست مثل داشتن یک بیماری زمینه‌ای است. سون لینکویست در کتاب «همه‌ی وحشی‌ها را نابود کنید»، کتابی درباره‌ی امپریالیسم اروپایی در آفریقا، می‌نویسد: «اکنون هم شما به اندازه‌ی کافی می‌دانید و هم من. ما از ندانستن رنج نمی‌بریم. آنچه فادش هستیم شهامت درک دانسته‌هایمان و نتیجه‌گیری از آنهاست.»

این مرگ و میرها آسیب‌های جانبی نژادپرستی بریتانیایی است- پیامدهای غیرمستقیم دهه‌ها انزوا که ما سیاه‌پوستان و آسیایی‌تبارها را در شغل‌ها، خانه‌ها و وضعیت جسمی‌ای محصور کرده که در مقابل ویروس کرونا به شکلی خاص آسیب‌پذیرمان می‌سازد.

از آن‌جا که زندگی ما به معنای واقعی کلمه به این شرایط وابسته است، مجبوریم بدیهیات را بیان کنیم به این امید که دیگر این شرایط ناخوشایند، گریزناپذیر انگاشته نشود.

قتل جورج فلوید به دست پلیس در مینیاپولیس یکی از جلوه‌های واضح و بی‌رحمانه‌ی خشونت نژادی بود. صحنه‌های زنده‌ی این چینی که توسط دوربین ثبت می‌شوند و شخصیت بد داستان در آن‌ها با اسم و رسم مشخص است و به طرز نگران‌کننده‌ای تکراری شده‌اند، صحنه‌هایی که می‌توانند ابعاد وسیع و درجات مختلف مشکلات نژادی را که همه با آن مواجه‌ایم تحریف کنند. این واقعه ده‌ها هزار نفر را به خیابان‌ها کشانده، تظاهراتی در سراسر ایالات متحده به راه انداخته که

هر از گاهی به درگیری‌های خشونت‌آمیز با پلیس انجامیده و سبب شده که مردم سرتاسر اروپا به حمایت برخیزند. اما این واقعه تنها دلیل تداوم حضور مردم در خیابان‌ها نیست.

کووید-۱۹ بی‌آنکه نمایش اخلاقی‌ای برپا کند که بتوان آن را در شبکه‌های اجتماعی به اشتراک گذاشت نشان داده است که نژادپرستی چطور به شیوه‌های نامحسوس‌تری می‌تواند تعداد بسیار بیشتری از مردم را از پا در بیاورد. وقتی پلیس و سیاست‌مداران به معترضان فرمان می‌دهند که به محله‌ها و خانه‌هایشان برگردند، گویی متوجه نیستند که درست همان جاست که این مردم دسته دسته دارند تلف می‌شوند. شعار «نمی‌توانم نفس بکشم»- آخرین کلماتی که جورج فلوید در حالی که افسر پلیس بر گردنش زانو زده بود بر زبان می‌آورد- نقطه‌ی اتصال وقیحانه‌ترین شکل‌های خشونت حکومتی و درد و رنج‌های در ظاهر عادی‌تر یک بیمار ناخوش مبتلا به کووید-۱۹ است.

پرسش دوم این است که ما در مورد این وضعیت چه می‌توانیم بکنیم؟ در کوتاه‌مدت، پاسخ تقریباً روشن است. همان طور که اقلیت‌ها بیش از سایر گروه‌ها تحت تأثیر این بیماری قرار گرفته‌اند، هر تلاشی برای مقابله با بیماری نیز می‌تواند بیش از سایرین به اقلیت‌ها کمک کند. هر قدر تجهیزات حفاظتی شخصی بیشتری در دسترس کادر پزشکی قرار بگیرد، هر قدر مردم کمتر از وسایل حمل و نقل عمومی استفاده کنند، هر قدر امکان آزمایش و ردیابی بیماران بیشتر فراهم باشد، اختلاف‌های قومی و نژادی در میان جان‌باختگان کاهش خواهد یافت. همان طور که غفلت دولت، این گروه را در معرض آسیب بیشتری قرار داده است، هشیاری دولت می‌تواند از آن‌ها حفاظت کند.

رفع نابرابری‌های نژادی که این بیماری عالم‌گیر آن‌ها را آشکار ساخته است صرفاً به نفع سیاه‌پوستان نخواهد بود. در بحران سلامت عمومی هر چیزی که به بخشی از جمعیت کمک کند، به همه کمک می‌کند. در میان‌مدت، باید تحقیق دولتی همه‌جانبه و مستقلی درباره‌ی اختلاف نژادی در تعداد مرگ و میرها صورت گیرد. گزارشی که خود دولت تهیه کرده صرفاً چیزی را که از قبل می‌دانستیم یعنی وجود تفاوت‌های نژادی در میزان مرگ و میر را تأیید کرده هر چند نتایج این گزارش تفاوت‌های چشمگیری با یافته‌های دفتر ملی آمار در مورد آسیب‌پذیرترین گروه‌ها دارد. از جمله مواردی که این گزارش در بررسی آمار جان‌باختگان به آن توجه کرده محرومیت است اما برنامه‌ای برای حل این معضل یا تحلیلی درباره‌ی علل محرومیت ارائه نشده است.

دولت هم‌اکنون در حال طراحی گزارش دیگری است که بر چندابتلائی (co-morbidities) و چاقی متمرکز خواهد بود. چون برخی از بیماری‌ها از جمله چاقی و فشار خون بالا خود به عوامل اجتماعی اقتصادی مرتبط هستند شاید بتوان دولت را محکوم کرد که در دور باطل گرفتار شده است. تصور آینده‌ی این نوع تحقیق دشوار نیست: نظام منتهی به نابرابری‌های مشخص در سلامت نادیده گرفته می‌شود و مسئولیت آسیب‌پذیری بر عهده‌ی فرد، سبک زندگی، رژیم غذایی و وضعیت سلامت عمومی‌اش گذاشته می‌شود، گویی این عوامل تحت تأثیر نژاد و طبقه‌ی اجتماعی نیست.

یک تحقیق مناسب نه تنها هر جا لازم باشد به دنبال یافتن پاسخگو است بلکه فشارها، تصمیمات، شرایط و محیط‌هایی که ما را به چنین وضعیت اسفناکی کشانده نیز بررسی می‌کند. این تحقیق می‌تواند رابطه‌ی پیچیده و گاهی اوقات ناپیدا میان قدرت و تبعیض را واضح

سازد، رابطه‌ای که اغلب مردمانی با نیت خیر را به دام ساختارهای ظالمانه می‌کشد و سیاه‌پوستان را در شرایط وخیمی قرار می‌دهد.

\*\*\*

هیچ‌یک از این اقدامات بیماران را درمان نخواهند کرد یا جان‌باختگان را به زندگی برنخواهند گرداند اما می‌تواند به ما کمک کند تا درک جامع‌تر و کامل‌تری از این داشته باشیم که نژاد چگونه تجربه می‌شود و نژادپرستی چگونه عمل می‌کند. این اقدامات به جناح چپ کمک خواهد کرد تا از تلاش‌های بیهوده برای پرداختن به مسئله‌ی نژاد و اختلاف طبقاتی به عنوان پدیده‌هایی جدا از هم دست بکشد. این دو مسئله مستقل از هم نیستند بلکه دو نیروی به‌هم‌وابسته‌اند که باید آن‌ها را در تناسب با یکدیگر درک کرد؛ در غیر این صورت، کاملاً درک اشتباهی از هر یک از آن‌ها خواهیم داشت.

یک تحقیق دولتی همچنین فرصتی فراهم می‌کند تا تجربه‌ی انسانی را به عنوان بخشی از سیاست بپذیریم نه این که آن را مجزا یا حتی در ستیز با سیاست فرض کنیم. تلاش برای فروکاستن نژاد، جنسیت، گرایش جنسی و معلولیت به «سیاست‌های هویتی» به تازگی بسیار رایج شده است. تعداد مرگ و میر بالاتر در میان اقلیت‌ها، افزایش خشونت خانگی در دوران قرنطینه و به حاشیه رانده شدن معلولین در مراحل مختلف نشان می‌دهد که هر یک از ما حقیقتاً این دوران را به شکل‌های مختلفی تجربه کرده‌ایم، شکل‌هایی که تنها وابسته به طبقه‌ی اجتماعی ما نیستند. پذیرش این نکته به همبستگی لطمه نمی‌زند بلکه آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

ما نیاز به این تغییر در درکمان داریم زیرا امکان دارد کهنه‌های تفاوت‌هایی که جوامع سیاه‌پوستان، آسیایی‌تبارها و اقلیت‌های قومی را تا این اندازه آسیب‌پذیر ساخته تشدید شود. ما هنوز آخرین بحران اقتصادی را



نمی‌توانیم نفس بکشیم

کاملاً پشت سر نگذاشته‌ایم، بحرانی که سیاه‌پوستان، به‌ویژه زنان، را به شکلی شدیدتر تحت تأثیر قرار داد و حال در آستانه‌ی ورود به یک رکود اقتصادی دیگر هستیم.

این طور نیست که چون این بیماری عالم‌گیر طیفی از نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌ها را واضح ساخته است، حکومت به حل آن‌ها خواهد پرداخت. در واقع، اگر تغییری هم بخواهد رخ دهد دولت با درماندگی تلاش خواهد کرد تا با سوءاستفاده از این نابرابری‌ها، جهان را مطابق با جهان‌بینی خودش شکل دهد. اولین بار نخواهد بود که ما خواستار بازیابی دقیق «تمامی زیرساخت‌های عدالت» شده‌ایم و درعوض بی‌عدالتی بیشتری نصیبمان می‌شود.

\*\*\*

این دقیقاً همان چیزی است که پس از توفان کاترینا در نیواورلئان اتفاق افتاد. برای لحظه‌ای کوتاه این که نژادپرستی و فقر بر هویت قربانیان تأثیر گذاشته بود مورد توافق و پذیرش قرار گرفت اما اندکی بعد، دوربین‌ها صحنه را ترک کردند و منافع بنگاه‌های اقتصادی و حاکمان شهر با تعصبی شدید، به سر و سامان دادن دوباره‌ی شهر پرداختند. مدارس دولتی طی مناقصه به شرکت‌های خصوصی واگذار شد و خانه‌های دولتی که حتی از توفان آسیبی ندیده بود تخریب شد. بیشتر از یک سوم از سیاه‌پوستانی که شهر را ترک کردند هیچ‌گاه بازنگشتند. یکی از اعضای کنگره تنها دو هفته پس از توفان گفت: «بالاخره خانه‌های دولتی در نیواورلئان را پاک‌سازی کردیم. خودمان از عهده‌ی این کار بر نمی‌آمدیم، کار خدا بود.»

یک سال پس از توفان کاترینا به نیواورلئان بازگشتم تا ببینیم اوضاع چه تغییری کرده است. با آنتوانت، یکی از ساکنان شهر، سوار بر ماشین نعلش‌کشی که برای تخلیه‌ی خانه‌اش در زمان توفان خریده بود در

خیابان‌ها می‌چرخیدیم. هر از گاهی اتوموبیل را متوقف می‌کرد و به وضعیت اسف‌بار محله‌ای که در آن بزرگ شده بود چشم می‌دوخت: خانه‌هایی که به طور کامل از پایه‌هایشان جدا شده بودند، اتوموبیل‌هایی که آب آن‌ها را به داخل خانه‌ها برده بود، درخت‌هایی که روی اتوموبیل‌ها افتاده بودند. همه چیز هنوز همان طور بود. آنتوانت گفت: «ما ثروتمندترین کشور جهان هستیم. نمی‌فهمم چطور نمی‌توانیم این وضعیت را درست کنیم.»

## میراث از یادرفته‌ی ایرانیان آفریقایی تبار

جرمی لیودی<sup>۱</sup>

برگردان: آرمین امید

هنگام سفر به جنوب ایران، نخستین چیزی که توجه شما را جلب خواهد کرد گرمای طاقت فرساست. دومین چیز این است که بخش چشمگیری از جمعیت این منطقه به طور مشخصی نسبت به توده‌های مردم در تهران متفاوت به نظر می‌رسند. اهالی جنوب اغلب هنگام دیدار از شهرهای شمالی ایران با خارجی‌ها اشتباه گرفته می‌شوند اما با صحبت کردن به زبان فارسی سلیس مخاطب

---

۱. جرمی لیودی سردبیر «ترو نورث فار ایست» است. مقالات او در نشریات گوناگونی همچون «دیپلمات» و «ژاپن تایمز» منتشر شده است. آنچه می‌خوانید برگردان این نوشته‌ی او با عنوان اصلی زیر است:

Jeremi Leudi, [The forgotten legacy of African-Iranians, Asia by Africa](#), 26 March 2018.

\*تصاویر و حاشیه‌نویسی‌های آن‌ها برگرفته از پژوهش دکتر پدram خسرونژاد است:  
<https://www.theguardian.com/world/iran-blog/2016/jan/14/african-slavery-in-qajar-iran-in-photos>

خود را متعجب می‌کنند. بسیاری از ایرانیان که با ساکنان مناطق جنوبی آشنا ترند این افراد را «سیاهان جنوب» می‌خوانند و رنگ پوست تیره‌ی آن‌ها را به آب‌وهوای گرم این مناطق نسبت می‌دهند. حضور ایرانیان تیره‌پوست، در حالی که عمدتاً تنها به حساب نوعی غرابت سنخ‌شناسانه (phenotypic) گذاشته می‌شود، در واقع محصول مستقیم قرن‌های متمادی تجارت برده در اقیانوس هند است.

میراث برده‌داری در ایران، و در سطحی گسترده‌تر در خاورمیانه، به لحاظ تاریخی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. طرح درس‌گزینی‌ی نظام آموزشی ایران در کنار تلاش‌های حکومت برای تقدیس یک روایت تاریخی دستچین‌شده سبب شده است که نقش برده‌داری و بردگان در تاریخ ایران انکار شود. قوم‌محوری فارسی و اسطوره‌ی تمدن آریایی نیز نقش مهمی در به حاشیه راندن تاریخ اقلیت‌ها ایفا کرده است. بهناز میرزایی، پژوهشگر ایرانی-کانادایی در این باره می‌گوید: «در تمام طول مدت زندگی‌ام در ایران هرگز چیزی درباره‌ی برده‌داری نشنیدیم.»

پاول لاجوی، مدیر پروژه‌ی تحقیقاتی تاریخ دیاسپورای آفریقا در کانادا، می‌نویسد: «بسیاری از مردم یا حتی نمی‌دانند که در خاورمیانه برده‌داری وجود داشته یا گمان می‌کنند که برده‌داری در این منطقه تفاوت زیادی با برده‌داری در آمریکا داشته و از این رو چندان اهمیتی ندارد. یا از همه رایج‌تر، این موضوع آنچنان با تابوهای فراوان گره خورده که هیچ‌کس نمی‌خواهد درباره‌اش صحبت کند.»

تاریخ‌نگاری هر کشوری در خدمت اهدافی بزرگ‌تر قرار می‌گیرد، و حذف برده‌داری از تاریخ‌نگاری ایران به نوبه‌ی خود در خدمت

روایت‌هایی است که بر اساس آن‌ها ادعا می‌شود که جهان اسلام در تجارت برده مشارکت نداشته است. به طور خاص، تصویر کردن تجارت برده همچون عمل ناپسندی که به کلی غربی است، روایت تاریخی‌ای را تقویت می‌کند که حکومت ایران و سایر حکومت‌های خاورمیانه در پی ترویج آن‌اند.

مهدی احصایی، عکاس ایرانی-آلمانی، به خاطر می‌آورد که نخستین بار هنگام تماشای یک بازی فوتبال محلی در جنوب هرمزگان بود که فکر مستند کردن زندگی جامعه‌ی ایرانیان آفریقایی‌تبار به ذهنش رسید. احصایی، گردآورنده‌ی مجموعه‌ی عکس «آفرو-ایران»، ناگهان خود را مسحور رفتار مرد ایرانی سیاه‌پوستی یافت که شعارهای تماشاگران هوادار تیم محلی را هدایت می‌کرد. علاوه بر ظاهر مرد، احصایی دریافت سرودی که جمعیت درحال خواندن آن‌اند، بیشتر آفریقایی است تا ایرانی؛ کشفی که او را بر آن داشت تا زندگی این بخش محذوف ایران را مستند کند.

به دلیل پنهان ماندن میراث برده‌داری، بسیاری از ایرانیان از اشاره به مشارکت کشورشان در برده‌داری می‌رنجند. افزون بر این، حتی بسیاری از ایرانیان آفریقایی‌تبار نیز از خاستگاه خود بی‌خبرند؛ تحقیقات درباره‌ی خاستگاه‌شان اغلب خشم آن‌ها را برمی‌انگیزاند؛ و مصاحبه‌شوندگان احساس می‌کنند که این کار هویت‌شان به عنوان ایرانی را به چالش می‌کشد. در واقع، به غیر از تفاوت ظاهری و تمرکز آن‌ها در نواحی خاص، ایرانیان آفریقایی‌تبار تفاوتی با سایر ایرانی‌ها ندارند. با این همه، آن‌ها وارث گذشته‌ای پرماجرا هستند که تا همین چند وقت اخیر نادیده گرفته شده بود.

برده‌داری در ایران تاریخی طولانی دارد و به طور خاص چند قرن تجارت برده را در بر می‌گیرد. در فاصله‌ی سال‌های ۱۵۰۰ تا ۱۹۰۰،

میلیون‌ها آفریقایی توسط برده‌فروشان عرب از سواحل شرقی آفریقا به خاورمیانه و هند منتقل شدند. این نکته اهمیت دارد که برده‌داری در ایران بر پایه‌ی نژاد نبود. در همان حال که آفریقایی‌ها بخش بزرگی از بردگان را شکل می‌دادند، سایر اقلیت‌ها همچون گرجی‌ها و چرکسی‌ها (و حتی ایرانیان بومی) در این دوره به بردگی گرفته می‌شدند.

در پی پیمان ترکمان‌چای - پس از جنگ روسیه و ایران بین سال‌های ۱۸۲۶ تا ۱۸۲۸- ایران اجازه‌ی تجارت بردگان گرجی و چرکسی از طریق مرزهای روسیه را از دست داد و از این رو تقاضا برای بردگان آفریقایی افزایش یافت. سال‌های ۱۸۵۰ تا ۱۸۷۳ میلادی، سال‌های اوج تجارت برده در ایران بود؛ بازه‌ای که در آن سالانه بین ۲ تا ۳ هزار برده وارد کشور می‌شد. در مجموع، بنا به تخمین‌ها حدود ۷۱۸ هزار آفریقایی در قرن نوزدهم از شرق آفریقا به عنوان برده با کشتی خارج شدند که ایران مقصد نزدیک به یک پنجم از این جمعیت بود.

ورود این افراد به کشور (همراه با رشد جمعیت بردگان بومی) به افزایش چشمگیر جمعیت ایرانیان آفریقایی‌تبار انجامید. امروزه ایرانیان آفریقایی‌تبار حدود ۱۰ تا ۱۵ درصد از جمعیت جنوب ایران را تشکیل می‌دهند؛ نسبتی که هر اندازه از جنوب به سمت شمال کشور حرکت کنیم کاهش می‌یابد. این نکته گویای مشاغل سنتی بردگان در ایران و پیوند این مشاغل با ماهی‌گیری و کشاورزی است. علاوه بر این، بسیاری از آفریقایی‌ها به عنوان خدمتکاران خانگی و دایه به کار گرفته می‌شدند و نیز برخی به عنوان سرباز یا غلمان در ارتش‌های سلطنتی مشغول بودند.

برخی بردگان و بردگان سابق آفریقایی توانستند در سلسله‌های صفویه، افشاریه و قاجار خود را تا مقام‌های برجسته‌ای بالا بکشند. بعضی نمونه‌های مهم عبارت‌اند از: «یعقوب سلطان» که در سال ۱۷۱۷ به عنوان حاکم بندرعباس، بندر اصلی مناطق جنوبی و مرکزی ایران، منصوب شد؛ و علی‌اکبر خان که در سال ۱۸۲۱ به مقام فرماندهی محافظان شخصی سلطان شیراز رسید. یکی از جالب‌ترین داستان‌های مرتبط با بردگان آفریقایی در ایران ماجرای «حاجی مبارک» است. مبارک در اواسط قرن نوزدهم در خدمت یک خانواده‌ی بازرگان ثروتمند شیرازی بود. در سال ۱۸۴۲، او به عنوان هدیه‌ی ازدواج به برادر زن و پسرعموی ارباب خود، سید علی محمد شیرازی، واگذار شد. مبارک سید علی محمد را از هفت‌سالگی اش می‌شناخت و این دو به‌رغم تفاوت جایگاه و منزلت اجتماعی، پیوندی نزدیک با هم داشتند. آنچه به این داستان ویژگی می‌بخشد این نکته است که سید علی محمد شیرازی به عنوان باب، بنیان‌گذار جنبش بابی، در سراسر جهان شهرت یافت؛ آیینی که بعدها به دین بهائی تغییر شکل داد. در پی تصمیم باب به کناره‌گیری از تجارت و پرداختن به امور معنوی در سال ۱۸۴۴، مبارک مسئول سامان دادن به معاملات تجاری و سایر امور مادی ارباب خود در شیراز شد؛ امری که نشان می‌دهد باب به او عمیقاً اعتماد داشته است. پس از دستگیری باب توسط حکومت ایران، که او را بدعت‌گذار و دگراندیشی خطرناک می‌دانست، مبارک همچنان به یاری رساندن به ارباب خود ادامه می‌داد؛ ملاقات‌کنندگان را از طریق گذرگاهی مخفی به دیدار باب می‌برد؛ و پیام‌ها و مکاتبات میان باب و شاگردانش را مخفیانه جابه‌جا می‌کرد.

نام مبارک (که به نظر می‌رسد چهره‌ای پدرگونه نزد باب داشته) چند بار در نوشته‌های باب ظاهر می‌شود؛ از جمله باب در «کتاب سی دعا»، که اندکی پیش از اعدامش در سال ۱۸۵۰ نوشته شده، مبارک را می‌ستاید. این کتاب بازتاب سی سال از زندگی باب است که هفتمین دعای آن (یعنی سنی که در آن مبارک را ملاقات کرده بود) مستقیماً به حاجی مبارک اشاره دارد.

مبارک حتی پس از اعدام باب به خانواده‌ی او کمک کرد به این تصور دامن بزنند که باب نمرده و سرگرم اداره‌ی کسب‌وکار خانوادگی در هند است. او عهد کرد تا هنگامی که اربابش بازنگردد هر روز صحن و مقبره‌ی امام حسین در کربلا را جارو کند (خانواده‌ی باب به عراق مهاجرت کرده بودند). مبارک این عهد و پیمان روزانه را تا هنگام مرگش در حوالی سال ۱۸۶۳ به جا آورد.

### نمود میراث برده‌داری در زبان و فرهنگ

قرن‌ها زندگی در ایران، همراه با فراموش‌کاری (عمدتاً ارادی) تا حد زیادی سبب شده است که تفاوت‌های عمده میان ایرانیان آفریقایی‌تبار در جنوب ایران با سایر گروه‌های ایرانی از بین برود. اجتماعات آفریقایی-ایرانی‌ها در جنوب ایران را نمی‌توان بر اساس مؤلفه‌هایی همچون مذهب یا زبان از سایر ایرانیان تمیز داد. بسیاری از آن‌ها پیش از ورود به ایران مسلمان بودند، و بقیه نیز برای اجتناب از تبعیض‌های مضاعف در وطن جدیدشان دین خود را به اسلام تغییر دادند. به شکلی مشابه، ایرانیان آفریقایی‌تبار در سیستان و بلوچستان به زبان محلی بلوچی سخن می‌گویند، همچنان که در استان هرمزگان با گویش بندری حرف می‌زنند.



میزان هم‌آمیزی ایرانیان آفریقایی تبار با جامعه به طور کلی و شمار ازدواج‌های میان‌گروهی در میان اجتماعات مختلف آن‌ها متفاوت است. برخی از این اجتماعات سابقه‌ای طولانی در ازدواج با سایر ایرانیان دارند؛ برخی دیگر منزوی‌ترند. برای مثال، ایرانیان آفریقایی تبار در سیستان و بلوچستان نظام گروهی سفت و سختی دارند و این تعصب گروهی تا حدی محصول تأثیر دیرپای برده‌داری بر رسوم آنهاست.

این گروه از ایرانیان آفریقایی تبار با عمل کردن به شیوه‌ای متفاوت از بقیه‌ی جامعه، ازدواج میان طبقه‌ی دُرزاده‌ها و طبقه‌ی غلامان و نوکرها را منع می‌کنند. دُرزاده‌ها به این دلیل که به عنوان انسان آزاد به ایران آمده‌اند، در قیاس با غلام‌ها و نوکرها که به عنوان برده به کشور وارد شده‌اند، جایگاه بالاتری را به خود اختصاص می‌دهند. این نکته از عناوین طبقات نیز پیداست: غلام شکل مفرد غلمان است؛ اصطلاحی که به سربازان برده در ارتش سلطنتی ایران اشاره دارد.

غلام همچنین واژه‌ای عربی به معنای خدمتکار است، که با شکل دیگری از برده‌داری پیوند دارد. در نقطه‌ی مقابل، واژه‌ی دُر ریشه‌ی دُرزاده است؛ اصطلاحی که به شغل زیرمجموعه‌ای از ایرانیان آفریقایی تبار به عنوان غواص ماهر برای صید مروارید اشاره دارد که برای کار در ایران استخدام می‌شدند.

در اسامی ایرانیان آفریقایی تبار هم، مثلاً عناوینی که به برخی مکان‌های مشخص اشاره دارد، اشاراتی به گذشته‌ی برده‌داری در ایران به چشم می‌خورد. در ادبیات اسلامی، اتیوپی حبشه خوانده می‌شد و از این رو نوادگان بردگانی که از اتیوپی به ایران آمده بودند، حبشی نامیده می‌شوند. به شکلی مشابه، نوادگان بردگانی که توسط

تاجران عمانی از زنگبار خریداری شده بودند اغلب با نام زنگباری شناخته می‌شوند. همچنین ایرانیان آفریقایی تباری که در شهرها و نواحی مختلف جنوب ایران سکونت دارند به کشورهای آفریقایی متفاوتی تعلق دارند. برای نمونه، اصل و نسب ایرانیان آفریقایی تبار هرگز عمدتاً به بردگانی می‌رسد که از ماداگاسکار وارد کشور شده بودند.



بردگانی که خواجه نبودند در ارتش سران قاجار به خدمت گرفته می‌شدند. در این عکس ۱۴ نفر دیده می‌شوند که به ظل السلطان، شاهزاده‌ی قاجار، خدمت می‌کردند. عکاس: ظل السلطان

خاستگاه برخی مؤلفه‌های فرهنگ ایرانی را نیز می‌توان در برده‌های آفریقایی‌ای یافت که طی قرون مختلف وارد کشور شده‌اند. همانند

چیزی که مهدی احصایی هنگام گوش دادن به سرود هواداران آفریقایی-ایرانی فوتبال دریافت، نمودهای مشابهی از تأثیر آفریقایی‌ها در ایران وجود دارد- حتی اگر میراث تاریخی آنها تا حد زیادی نادیده گرفته شده باشد. مراسم زار یکی از این نمونه‌هاست: ریشه‌ی باور به باده‌ها و ارواح مفید و مضر (و کاربرد روح‌گیری)، که در قرن نوزدهم در ایران رواج یافت، به نواحی شرقی آفریقا بازمی‌گردد.

از برخی جهات، گسترش آیین زار در ایران را می‌توان هم‌تراز با گسترش آیین وودو در نیم‌کره‌ی غربی دانست. عادات معنوی ساکنان غرب آفریقا بر برخی اجتماعات در قاره‌ی آمریکا تأثیر گذاشت؛ جایی که قدرت‌های استعماری در درجه‌ی نخست برده‌های غرب آفریقا را به کار می‌گرفتند. تکیه‌ی کشورهای خاورمیانه بر بردگان شرق آفریقا نیز به همین شکل به گسترش آیین زار در این منطقه انجامید.

به همراه این آیین، اسامی مختلفی از ارواح و باده‌ها وارد واژگان ایرانیان شد. اصطلاحاتی که به ارواح اشاره دارند همچون پپه، ماتوره و چینیس در زبان‌های آفریقایی ریشه دارند (به ترتیب به pepo و matari در سواحیلی و cinyase در زبان نیاسای مالووی جنوبی). رسم استفاده از تنباکوی خوراکی نیز در نتیجه‌ی برده‌داری وارد ایران شد، و عقیده‌ی شرق آفریقایی به رقص گواتی (gowati) -از جمله اینکه رقصیدن شفابخش است- ریشه‌ی رقص و موسیقی مشهور بندری به شمار می‌رود.



این عکس را عبدالله قاجار، یکی از مهم‌ترین عکاسان دوره‌ی قاجار، در سال ۱۸۹۵ گرفته است. در این عکس ناصرالدین‌شاه قاجار را پسران، درباریان و اکثر بردگان محبوب و پرنفوذش همراهی می‌کنند. ده خواجه‌ی آفریقایی در این عکس دیده می‌شوند؛ از جمله حاجی فیروز (با لباس سفید، ایستاده در پشت شاه) که یکی از معتمدترین بردگان شاه بود. نوروز ۱۸۹۵، در برابر یکی از خیمه‌های سلطنتی، احتمالاً شهرستانک، تهران

تأثیر به بردگی گرفتن آفریقاییان هر ساله در جشن سال نوی ایرانیان (نوروز) نیز به چشم می‌خورد. یکی از برجسته‌ترین نمادهای نوروز شخصیتی است به نام حاجی فیروز؛ یک آوازه‌خوان دوره‌گرد شاد و سرحال با یک دایره‌ی زنگی، لباس‌های رنگی براق و کلاه نمدی. علاوه بر این، حاجی فیروز فردی است با صورت سیاه که آوازهای سبک می‌خواند تا تعطیلات سال نو را تبریک بگوید و برای افراد در سال جدید آرزوی موفقیت کند. در حالی که برخی حاجی فیروز را

با شخصیت‌های اسطوره‌ای بین‌النهرین باستان در ارتباط می‌دانند، برخی دیگر مدعی‌اند که اضافه شدن این شخصیت به جشن نوروز قدمتی به مراتب کمتر دارد.

در آوازه‌های حاجی فیروز اشارات مستقیمی به موقعیت او به عنوان مردی سیاه‌پوست وجود دارد و ترانه‌های او اغلب حاکی از درخواست شادی و خنده از اربابش است. یادآوری این نکته نیز خالی از لطف نیست که ناصرالدین شاه قاجار برده‌ای مورد اعتماد به نام حاجی فیروز داشت؛ مردی که در یکی از عکس‌های جشن نوروز سال ۱۸۹۵ با او در یک قاب دیده می‌شود. بی‌تا بقولی زاده، دانشجوی دوره‌ی دکترا در دانشگاه پنسیلوانیا-در متنی که در سال ۲۰۱۲ نوشته-چنین می‌نویسد:

«شعرهای بی‌معنا و اشاره‌ی مستقیم حاجی فیروز به جایگاهش به عنوان یک برده بر نقش او به عنوان یک دوره‌گرد در جامعه‌ی ایران صحنه می‌گذارد؛ نقشی که به رغم پایان برده‌داری در ایران، هنوز در جشن‌های نوروزی دیده می‌شود. هر چند برای بسیاری از ایرانیان حاجی فیروز چیزی بیش از جرینگ جرینگ زنگوله‌های سال نو نیست اما شخصیت او گویای جنبه‌ای از تاریخ طولانی برده‌داری در ایران است. در واقع، حاجی فیروز عضو جامعه‌ی ایرانیان آفریقایی‌تباری است که ساکن جنوب ایران‌اند.»

## حرف آخر

قرن‌ها برده‌داری در ایران به پیدایش جمعیت متمایز ایرانیان آفریقایی‌تباری انجامید که عمدتاً در جنوب این کشور به سر می‌برند. آفریقایی‌ها در ایران به سربازی، خدمتکاری و بسیاری از شغل‌های دیگر مشغول بودند و بر موسیقی، دین و جامعه‌ی ایران

تأثیر گذاشتند اما وجودشان از روایت تاریخی ایران حذف شده است. تابو بودن برده‌داری و تمرکز بر قوم‌مداری پارس‌ی سبب شده است تا اکثر ایرانی‌ها حتی ندانند که برده‌داری تا سال ۱۹۲۹ در این کشور رواج داشت.

ایرانیان آفریقایی‌تبار جنوب ایران عمدتاً جذب جامعه‌ی ایران شده‌اند و زبان و دین اربابان سابق خود را برگزیده‌اند. با وجود این، بسیاری از آنها هنوز از دسترسی به فرصت‌هایی برابر با دیگر ایرانی‌ها محروم‌اند، امری که یکی از عللش تمرکز آنها در بعضی از فقیرترین استان‌های ایران است. ایرانیان آفریقایی‌تبار، که هنگام سفر به شهرهای شمالی این کشور با خارجی‌ها اشتباه گرفته می‌شوند، نقش ایران در دادوستد بردگان در اقیانوس هند را به بسیاری از ایرانیان یادآوری می‌کنند و مایه‌ی عذاب وجدان آنها می‌شوند.

## هویت‌های نابه‌جا: نژاد

کوامی آنتونی آپیا<sup>۱</sup>

برگردان: عرفان ثابتی

در سال ۱۷۰۷، پسریچه‌ی تقریباً پنج ساله‌ای در بندر آکسیم در [ساحل طلا](#)، واقع در غرب آکرا که امروز در آن گرد هم آمده‌ایم، سوار کشتی شد. این کشتی به شرکت هلندی هند غربی تعلق داشت و، بعد از هفته‌هایی فرساینده، سرانجام به آمستردام رسید. اما سفر طولانی آن پسریچه در این بندر پایان نیافت. او حدود ۵۰۰ کیلومتر دیگر هم پیمود تا به ولفنبوتل، شهر آلمانی کوچکی در میانه‌ی راه آمستردام و برلین، رسید. آنتون اولریک، دوک برانسویک-ولفنبوتل، و یکی از حامیان اصلی جنبش «روشنگری اروپایی»، در این شهر زندگی می‌کرد. او یکی از باشکوه‌ترین کتابخانه‌های دنیا را داشت و کتابدارش فیلسوف و

---

۱. کوامی آنتونی آپیا نظریه‌پرداز آمریکایی-غناپی و استاد فلسفه در دانشگاه نیویورک است. آنچه می‌خوانید برگردان یکی از چهار سخنرانی او در قالب «درس‌گفتارهای ریث» است:

Kwame Anthony Appiah, '[Mistkaen Identities: Color](#)', BBC, 5 November 2016.

ریاضی‌دان بزرگ، گوتفرید لایبنیتس، مبدع حسابان و یکی از مهم‌ترین اندیشمندان قرن، بود.

این شهر یکی از مراکز اصلی عقل‌باوری عصر روشنگری بود: این پسرچه‌ی غنایی آن‌جا چه می‌کرد؟ ظاهراً او را به دوک «هدیه» داده بودند. نمی‌دانیم که این پسرچه دقیقاً چه جایگاهی داشت: آیا برده بود؟ آیا مبلغان دینی او را فرستاده بودند تا اصول مسیحیت را بیاموزد؟ فقط می‌دانیم که دوک آنتون اولریک به این پسرچه به شدت علاقه‌مند شد، راه تحصیل او را هموار کرد، و در مراسم غسل تعمیدش نام‌های مسیحی خود و پسرانش را بر او نهاد: از آن پس، آنتون ویلهلم رودلف نامیده شد. این پسرچه‌ی آفریقایی به دوک فرصت داد تا اندیشه‌های روشنگری را در عمل بیازماید و ببیند که فراگیری علوم مدرن اروپایی چه تأثیری بر یک آفریقایی دارد.

حمایت مالی خانواده‌ی دوک از این پسرچه‌ی اهل آکسیم سه دهه ادامه یافت. از قرار معلوم، آن‌ها می‌دانستند که چند سال قبل، پترکیبر، تزار روسیه، برده‌ی آفریقایی را به فرزندخواندگی پذیرفته و او را هانیبال نامیده بود. هانیبال ژنرال موفق شد و بعدها نتیجه‌اش، پوشکین، ادبیات مدرن روسی را بنا نهاد. البته، خانواده‌ی دوک خبر نداشتند که سال‌ها بعد چنین اتفاقی رخ خواهد داد.

اما آنتون ویلهلم راضی نبود که دیگران برای او تعیین تکلیف کنند؛ دوست داشت که خواسته‌های خودش را هم برآورده سازد. نمی‌دانیم که دقیقاً چه زمانی استفاده از نام «نِزَمایی‌اش»<sup>۱</sup>، آمو، را شروع کرد: نام او در اسناد مربوط به مراسم تأیید در کلیسا به صورت آنتون ویلهلم

---

#### 1. Nzema

انزَمایی‌ها به قوم آکان تعلق دارند و عمدتاً در جنوب‌غربی غنا و جنوب‌شرقی ساحل عاج زندگی می‌کنند. [م.]



## هویت‌های نابه‌جا: نژاد

رودلف مهره ثبت شده؛ مهره یا مور یکی از عناوینی بود که در آن زمان آلمانی‌ها در اشاره به آفریقایی‌ها به کار می‌بردند. اما او بعدها خود را آنتون ویلهلم آمو آفر نامید. در لاتین، که زبان دانش‌پژوهی اروپایی‌ها بود، آفریقایی‌ها را آفر می‌خواندند. بنابراین، آنتون ویلهلم دوست داشت که به آموی آفریقایی شهرت یابد.

امروز ممکن است آمو را رنگین‌پوست بخوانیم، و می‌دانیم که اروپایی‌های هوادار روشنگری در مورد رنگ پوست چندان روشنفکر نبودند. امانوئل کانت، متن‌فدترین فیلسوف اروپایی قرن هجدهم، یک بار گفت همین که کسی «از فرق سر تا نوک پا کاملاً سیاه باشد دلیلی آشکار است مبنی بر این که حرف‌هایش احمقانه است.» هرچند خوشایند است که بگوییم این سلسله‌مراتب رنگ‌محور به عهد بوق تعلق دارد اما واقعیت این است که چنین سلسله‌مراتبی به طرز عجیبی تا امروز دوام آورده است.

برای مثال، پرفروش‌ترین کتاب سیاسی آلمانی در دهه‌ی گذشته را در نظر بگیرید: نویسنده‌ی این کتاب، که در آن زمان عضو هیئت مدیره‌ی بانک مرکزی جمهوری فدرال آلمان بود، می‌گوید مهاجران مسلمان که از نظر ژنتیکی فروترند هوشمندی آلمان را کاهش می‌دهند. در آمریکا، محل زندگی من، تبعیض بر اساس رنگ پوست، زخمی التیام نیافته است. در سال گذشته، در حالی که جنبش «جان سیاه‌پوستان اهمیت دارد» در پی جلب توجه به قربانیان سیاه‌پوست خشونت دولتی بوده، بومی‌گرایان سفیدپوست نامزدی یافته‌اند تا در انتخابات ریاست‌جمهوری از او حمایت کنند.

بنابراین، می‌توان پرسید: چرا با وجود ارائه‌ی دلایل و شواهد فراوان، تقسیم‌بندی‌های مبتنی بر رنگ پوست از بین نرفته‌اند؟ چرا روحیه‌ی واریسی عقلانی رایج در عصر روشنگری نتوانست این سلسله‌مراتب را

هم مثل بسیاری از دیگر مفاهیم منسوخ به زباله‌دان تاریخ بیندازد؟ در مکالمه‌ی دیرینه‌ی جهانی درباره‌ی رنگ پوست چه اشکالی وجود دارد؟ بگذارید تاریخ را مرور کنیم. به نظر می‌رسد که آزمایش سه قرن قبل آفریقایی جوان مورد نظر ما موفقیت‌آمیز بود. معلوم است که آمو، پسرخوانده‌ی دوک، که با فرزندان اشراف محلی درس خواند، در دانشگاه محلی به پیشرفت خود ادامه داد و در دانشگاه هال، که آن روز هم مثل امروز یکی از مراکز پیشرو آلمان در عرصه‌ی آموزش و پژوهش بود، به فراگیری حقوق پرداخت. او در پایان‌نامه‌اش درباره‌ی منزلت حقوقی «مورها» استدلال کرد که برده‌داری اروپایی‌ها با اصول حقوق رومی مغایرت دارد. اندکی بعد، وی به تحصیل پزشکی و ستاره‌شناسی پرداخت و چند سال بعد به دانشگاه ویتنبرگ، در ایالت ساکسونی، رفت و به نخستین آفریقایی سیاه‌پوستی تبدیل شد که در فلسفه دکتر گرفته است. وقتی دانشجویان در هنگام دیدار حاکم ساکسونی به افتخار او رژه رفتند، آمو پیشتاز صفوف آن‌ها بود. پایان‌نامه‌ی او در ویتنبرگ، که در سال ۱۷۳۴ منتشر شد، حاوی انتقادهای مهمی از دیدگاه‌های دکارت درباره‌ی احساس یا حسانیت است.

آمو، که هلندی، آلمانی، فرانسوی، لاتین، یونانی و عبری بلد بود، در دو دانشگاه مهم در هال و پنا به تدریس پرداخت. او در سال ۱۷۳۸ اثری دانشگاهی منتشر کرد که شماری از ناموران را به تحسین واداشت. فیلسوف و فیزیک‌دان بزرگ، گوتفلف لوشر، که ممتحن و ارزیاب پایان‌نامه‌ی او در دانشگاه ویتنبرگ بود، ساحل طلا را «مادر ... یکی از بهترین اندیشمندان» خواند و گفت: «آقای بسیار شریف و متشخص، نبوغ شما در میان این اندیشمندان فروغ خاصی دارد زیرا بارها و بارها ظرافت و برتری نبوغ، و ادب، و متانت خود در تعلیم و تعلم را به بهترین صورت اثبات کرده‌اید ...»

## هویت‌های نابه‌جا: نژاد

همان طور که گفتم، آموزش آمو نوعی آزمایش بود. این آزمایش قرار بود که چه فرضیه‌ای را بیازماید؟ وقتی رئیس دانشگاه ویتنبرگ دفاع موفق دکتر آمو از پایان‌نامه‌اش را به او تبریک گفت، ابتدا به تبار آفریقایی‌اش اشاره کرد. وی از برخی از نامدارترین نویسندگان آفریقایی دوران باستان، از جمله تِرِنس، نمایش‌نامه‌نویس رومی، و ترتولیان، و سنت آگوستین، از آباء مسیحی، نام برد و از مورهای آفریقایی فاتح اسپانیا سخن گفت. همه‌ی این افراد (همان طور که رئیس دانشگاه هم می‌دانست) بربر، فینیقی، یا رومی‌تبار بودند، و بنابراین مثل آمو سیاه‌پوست و مجعدمو نبودند. به عبارت دیگر، موضوع تحقیق دوک‌های مورد نظر ما نه همه‌ی آفریقایی‌ها بلکه سیاه‌پوستان، کاکاسیاه‌ها، یا همان مورها بود. اما مگر با آزمایش فقط یک آفریقایی چه می‌توان آموخت؟ آیا آنتون اولریک و دوستانش نتیجه گرفتند که هر کودک سیاه‌پوستی که مثل آمو درس بخواند استاد فلسفه خواهد شد؟ اگر آمو در امتحانات‌اش رد می‌شد، آیا نتیجه می‌گرفتند که همه‌ی سیاه‌پوستان ناکام خواهند ماند؟

سه قرن بعد، مجبوریم که از منظر نژاد به داستان آمو بنگریم. اما در آن زمان این طور نبود. در آن وقت، همه وجود چیزی به اسم «مردم» را پذیرفته بودند، ایده‌ای که به ملی‌گرایی ربط دارد. منظور از «مردم» گروهی از انسان‌ها است که با تبار مشترک واقعی یا خیالی مشخص می‌شوند، و این ایده از اوایل تاریخ مکتوب وجود داشته است. اما در آن زمان اندیشمندان اروپایی هنوز در مورد این ایده اجماع نداشتند که «مردم» یعنی گروهی از انسان‌ها که سرشت زیست‌شناختی موروثی مشترکی دارند. اکثر این متفکران به داستان آفرینش در کتاب مقدس باور داشتند، یعنی همه‌ی آدم‌ها را از نسل آدم و حوا و نوح می‌دانستند.

افزون بر این، ایده‌ی تمایز میان ویژگی‌های زیست‌شناختی و غیرزیست‌شناختی ما هنوز مطرح نشده بود. لایبنتس - همان کتابدار دوک حامی آمو - زبان را عامل تمایز انسان‌ها از یکدیگر می‌پنداشت. مطالعه‌ی آثار جهانگردان و اندیشمندان اروپایی آن دوران نشان می‌دهد که بحث و جدل اصلی به نقش آب‌وهوا و جغرافیا در رنگ پوست و آداب و رسوم مربوط می‌شد و نه صفات موروثی. در واقع، واژه‌ی «زیست‌شناسی» حدود سال ۱۸۰۰ ابداع شد. پیش از آن، دانشمندان تحت عنوان «تاریخ طبیعی» با یکدیگر بحث می‌کردند. کارل لینه، گیاه‌شناس سوئدی و از معاصران آمو، نخستین دانشمندی بود که انسان‌ها را جزئی از طبیعت دانست و گفت آدم‌ها را می‌توان مثل حیوانات و گیاهان بر اساس جنس و گونه طبقه‌بندی کرد. او اولین کسی بود که ما را «انسان خردورز» (هومو ساپینس) خواند و هم‌ردیف میمون‌ها و گوریل‌ها شمرد. او به یکی از همکاران‌اش نوشت: «از شما و دیگران می‌خواهم که بگوئید بر اساس اصول تاریخ طبیعی چه تفاوتی میان نوع انسان و گوریل وجود دارد. بی‌تردید، من تفاوتی نمی‌بینم.»

در همان سال‌های اقامت آمو در اروپا، میان این فهم قدیمی از سرشت بشر و درک جدید حاصل از اعتبار فزاینده‌ی مطالعه‌ی علمی انسان تضاد ایجاد شد. همان‌طور که گفتیم، در آن دوره تقریباً همه پذیرفته بودند که چون تمام آدمیان به نسل پسران نوح تعلق دارند، تفاوت آن‌ها صرفاً ناشی از تفاوت میان سام و حام و یافت است. طبق این سنخ‌شناسی، تفاوت اساسی میان انسان‌ها سه‌وجهی بود: اول، سامی‌ها، یعنی فرزندان سام مثل عبرانی‌ها، عرب‌ها، و آشوری‌ها؛ دوم، مردم تیره‌رنگ‌تر آفریقا، شامل مصری‌ها و ایتوپیایی‌ها؛ و سوم، مردم روشن‌پوست‌تر اروپا و آسیا مثل

## هویت‌های نابه‌جا: نژاد

یونانی‌ها، مادها، و پارسی‌ها. بنابراین، تصور می‌کردند که سه نژاد وجود دارد: سامی‌ها، سیاهان، و سفیدپوستان.

اما سفرهای دانشمندان و کاوشگران اروپایی نشان داد که تنوع انسان‌های مدرن در این چارچوب نمی‌گنجد. در تصویر کتاب مقدس، اهالی شرق آسیا - مثل چینی‌ها و ژاپنی‌ها - و بومیان آمریکا غایب بودند. برخی از اندیشمندان حتی به این فکر افتادند که شاید همه‌ی انسان‌ها واقعاً از نسل آدم نباشند. چنین یافته‌هایی می‌توانست روشنفکران را برانگیزد تا ببینند تفاوت میان انسان‌ها واقعاً چه قدر عمیق است. اما در عوض، اکثر مورخان تاریخ طبیعی صرفاً کوشیدند تا مقوله‌ها را گسترش دهند، و به سلسله‌مراتب رنگ‌محور مبتنی بر نظم طبیعی وفادار ماندند.

البته مخالفان نیرومندی هم وجود داشتند. در سال ۱۸۰۸، کمتر از دو دهه پس از یورش به زندان باستیل، آبه گرگوار، کشیش کاتولیک انقلابی فرانسوی و مخالف برده‌داری، رساله‌ای درباره‌ی دستاوردهای فرهنگی سیاه‌پوستان منتشر کرد. عنوان فرعی این اثر چنین بود: «تحقیقاتی درباره‌ی قوای فکری آن‌ها، صفات اخلاقی آن‌ها، و ادبیات آن‌ها». او در این اثر از آمو به عنوان یکی از شواهد وحدت نوع بشر و برابری بنیادین سیاهان با دیگران نام برد. او نسخه‌ای از این کتاب را برای تامس جفرسون فرستاد. جفرسون در «یادداشت‌هایی درباره‌ی ایالت ویرجینیا» نوشته بود که هرگز ندیده «سیاه‌پوستی چیزی بیش از روایتی ساده بیان کند.» گرگوار، با اشاره به آمو، از جفرسون خواست که تجدیدنظر کند.

مثال آمو چه چیزی را نشان می‌داد؟ هیچ‌کس هرگز فکر نمی‌کرد که چون افلاطون و دکارت اروپایی بودند، هر اروپایی‌ای می‌تواند آثاری سرشار از نبوغ فلسفی بیافریند. اما اشاره‌ی گرگوار به آمو بی‌ربط نبود

زیرا بسیاری گمان می‌کردند که سیاه‌پوستان به‌طور ذاتی از قابلیت‌های فکری بی‌بهره‌اند. به همین علت کانت این نظر احمقانه را ارائه داد که سیاه‌پوستان فقط حرف‌های ابلهانه می‌زنند. وجود آمو بطلان این دیدگاه را ثابت می‌کرد. با وجود این، شکاکان می‌توانستند پافشاری کنند که آمو استثناست.

بنابراین، گرگوآر نه تنها تعداد فراوانی از مثال‌های نقض را در کتاب‌اش گنجانده بلکه گفت که گروهی از کودکان سیاه‌پوست سیرالئون را در مدرسه‌ی ویلیام ویلرپورث در کلاپم دیده و دریافته که «تنها تفاوت میان آن‌ها و اروپایی‌ها رنگ پوست‌شان است.» به نظر گرگوآر، سیاهانی که در شرایط هولناک برده‌داری آمریکا زندگی می‌کردند معیار مناسبی برای داوری درباره‌ی توانایی‌های فکری سیاه‌پوستان نبودند. همان‌طور که بعداً هریت جیکبز، یکی از بردگان آزادشده، با لحنی محترمانه گفت، «با توجه به شرایط» می‌شد بعضی از «معایب» بردگان را نادیده گرفت. کسی چه می‌داند که اگر به همه‌ی سیاه‌پوستان فرصت می‌دادند که مثل آمو درس بخوانند، چه می‌شد؟

همان‌طور که عمل‌گرایی گرگوآر نشان می‌دهد، بحث و جدل درباره‌ی قابلیت‌های فکری سیاه‌پوستان ناشی از رواج شدید برده‌داری آفریقایی‌ها در مستعمره‌های اروپایی‌ها در قاره‌ی آمریکا بود. در دوران اقامت آمو در آلمان، برده‌داری در قاره‌ی آمریکا به اوج رسید و سالانه حدود ۲۰۰ هزار نفر را در غل و زنجیر از آفریقا به «دنیای جدید» در آمریکا می‌بردند. به عقیده‌ی بسیاری از مورخان، یکی از دلایل تشدید نظر منفی درباره‌ی کاکاسیاه‌ها در نیمه‌ی دوم قرن هجدهم این بود که می‌خواستند وجدان برده‌داران را آرام کنند. همان‌طور که گرگوآر با لحنی اندوهگین اما صریح می‌گوید، «به کاکاسیاه‌ها تهمت زده‌اند، اول برای

## هویت‌های نابه‌جا: نژاد

این که این حق را به دست آورند که آن‌ها را به بردگی بکشانند، و بعد برای این که به بردگی کشاندن آن‌ها توسط خود را توجیه کنند...» شاید لازم باشد تأکید کنیم که، حتی اگر می‌توانستند نشان دهند که هیچ‌یک از سیاه‌پوستان فلسفه را به خوبی فرا نمی‌گیرند، باز هم بردگی سیاهان توجیه نمی‌شد. به قول تامس جفرسون، در پاسخ به آبه گرگوار، «این که سِر آیزاک نیوتن از بقیه بهتر می‌فهمید دلیل نمی‌شد که ارباب دیگران و صاحب دارایی آن‌ها باشد.» اتهام زدن به سیاهان ممکن است وجدان برخی از مسیحیان را آرام کرده باشد اما این اتهامات هرگز نمی‌توانست به بردگی کشاندن میلیون‌ها سیاه‌پوست را توجیه کند.

اما با توجه به ایدئولوژی انواع سلطه - از برده‌داری تا استعمار - می‌توان توضیح داد که چرا در زمانی که دانشمندان مفاهیمی نظیر فلورزیستن را که فرضاً مایه‌ی آتش شمرده می‌شد کنار گذاشتند، به شدت کوشیدند تا همچنان نژاد را واقعی جلوه دهند. متخصصان انسان‌شناسی طبیعی با ابزارهای مجموعه‌سنجی مجموعه‌ها را اندازه می‌گرفتند؛ قوم‌شناسان، فیزیولوژیست‌ها، و نظریه‌پردازان تکامل، با بی‌اعتنایی به داروین، مفاهیمی نظیر انحطاط نژاد را رواج می‌دادند و ادعا می‌کردند که نژادهای گوناگون منشأ «چندرژنی» جداگانه‌ای دارند. رشته‌های علمی مهم را یکی پس از دیگری به کار گرفتند تا رنگ پوست را بامعنا جلوه دهند. در نتیجه، در قرن نوزدهم، این بحث و جدل پرهیاهو به زایش مفهوم مدرن نژاد انجامید.

اولین فرض این بود که، همه‌ی انسان‌ها بر حسب نژاد خود، ویژگی‌هایی ذاتی دارند که توان ذهنی و جسمی آن‌ها را تعیین می‌کند. آدم‌ها این ذات نژادی را به‌طور زیست‌شناختی به ارث می‌برند. اگر والدین کسی به نژاد واحدی تعلق داشته باشند ذات او با پدر و مادرش یکی است.

دومین فرض این بود که این ذاتِ نژادی بسیار مهم است و بسیاری از خصایص افراد ثمره‌ی نژاد آن‌ها است. می‌توان افراد را بر اساس رنگ پوست و مو یا لب‌های کلفت‌تر و بینی پهن‌ترشان متعلق به نژاد سیاه دانست اما این تفاوت‌های ظاهری، هر چند برای رده‌بندی اهمیت دارد، در مقایسه با تفاوت‌های عمیق‌تر پیش‌پاافتاده است. دابلیو. ای. بی. دوبوآ، روشنفکر بزرگ آمریکایی - آفریقایی و نظریه‌پرداز «رئوی رنگی»، تأکید می‌کرد که وجوه مشترک ژرف‌تر هر نژادی «روحانی و روانی...» است، «بی‌تردید مبتنی بر امر جسمانی است اما از آن بی‌نهایت فراتر می‌رود.» این سخنان دوبوآ، که در آخرین دهه‌ی قرن نوزدهم بیان شده، بازتاب اجماع علمی زمانه است، یعنی دورانی که او در مهم‌ترین دانشگاه‌های آن زمان آمریکا و آلمان، هاروارد و برلین، دانشجو بود.

می‌توان این ایده را «وسواس نژادی» خواند: همه‌ی ویژگی‌های مهم افراد ثمره‌ی نژاد آن‌ها است، نژادی که به‌طور زیست‌شناختی به ارث می‌برند. در اواخر قرن نوزدهم، این وسواس نژادی در اروپا و آمریکای شمالی فراگیر بود: دانشمندان علوم طبیعی در این عرصه پیشتاز بودند و اندیشمندان علوم انسانی سعی می‌کردند که از آن‌ها عقب نمانند. برای مثال، در دهه‌ی ۱۸۶۰، متیو آرنولد، منتقد انگلیسی نوشت: «اکنون به لطف علم، همه به عناصر مهم تفاوت که ناشی از نژاد است، پی برده‌اند...» او می‌گفت فیزیولوژیست‌ها می‌توانند با فهرست کردن تفاوت‌های جسمانی نژادها به فهم ماهیت نژادها کمک کنند، اما منتقد ادبی باید به «داده‌های... مبتنی بر ادبیات، روحیه، و آثار معنوی توجه کند.» به نظر او، هر نژادی روحیه‌ی خاصی دارد، روحیه‌ای که در ادبیات آن نژاد نمایان می‌شود. برای مثال، وی می‌پنداشت که «دادها» نشان می‌دهد که نژاد سلتی چنین ویژگی‌هایی دارد: «مبنای اصلی



## هویت‌های نابه‌جا: نژاد

روحیه‌ی سلتی احساس است، و عشق به زیبایی، فریبندگی و معنویت از مزایای آن، و بی‌عرضگی و خودسری از معایب آن است.»  
یک دهه بعد، هیپولیت تین، مورخ ادبی فرانسوی، درباره‌ی ادبیات انگلیسی چنین گفت: «نژاد آریایی‌های کهن از رود گنگ [در هند] تا جزیره‌ی هبرید [در غرب اسکاتلند] پراکنده شده، با هر آب‌وهوا و هر مرحله‌ای از تمدن خو گرفته، و بر اثر سی قرن تحولات عظیم دیگرگون شده، و با این همه زبان‌ها، ادیان، ادبیات، و فلسفه‌های آن حاکی از مزاج و نژاد مشترکی است که همه‌ی گونه‌های آن را به یکدیگر پیوند می‌دهد.» تین یکی از بانفوذترین مورخان آن دوره بود؛ شاید بتوان متیو آرنولد را برجسته‌ترین منتقد ادبی انگلیسی قرن نوزدهم دانست. هر دو تاریخ ادبی را جزئی از مطالعه‌ی علمی نژاد می‌شمردند.

بنابراین، در آن زمان نژاد یکی از دل‌مشغولی‌های اصلی دانشمندان علوم طبیعی، اجتماعی، و انسانی بود. اندیشه‌ی آن‌ها متأثر از «پندار گونه شناختی» بود. هر فرد را نماینده‌ی گونه‌ای نژاد و درجه‌ای برای فهم آن می‌پنداشتند. این گونه‌شناسی نژادی نه تنها گونه‌ی جسمی بلکه گونه‌ی فرهنگی هر فرد را مشخص می‌کرد.

پنداشت‌های نژادی قرن نوزدهم جنبه‌ای اخلاقی هم داشت. هر کسی نژاد خود را ترجیح می‌داد و در قبال آن وظایف خاصی داشت. سلطه‌طلبی استعمارگران یکی از عوامل رواج مفهوم نژاد بود، اما نباید از یاد برد که مخالفان آن‌ها نیز این مفهوم را به کار می‌بردند. ادوارد دلبیو. بلایدن، یکی از بنیان‌گذاران جنبش پان‌آفریکنیسم، که در جزایر کارائیب متولد شد اما در جوانی به لیبریا مهاجرت کرد، در سال ۱۸۹۳ در یکی از روزنامه‌های سیرالئون چنین ایده‌ای را ارائه داد. به نظر او، بی‌اعتنایی به «احساس نژادی» مثل تلاش برای «نادیده گرفتن نیروی جاذبه» بود.

تاریخ جهان نشان می‌دهد که نفرت و ستیز در درون به اصطلاح نژادها حتی از نفرت و ستیز بین نژادها بیشتر است، زیرا نزاع محتاج تماس است. جنگ‌های میان ایالت‌های چین در قرن پنجم پیش از میلاد یا بین قوم‌های آشناتی و دِنکیرا در غرب آفریقا در اوایل قرن هجدهم یا میان قبیله‌های گوناگون بومیان مکزیک پیش از ورود اسپانیایی‌ها جنبه‌ی نژادی نداشت. با وجود این، حتی وقتی مبانی فکری ایده‌ی نژاد به لرزه افتاد، پرهیز از آن بسیار دشوار بود زیرا این ایده به سکه‌ی رایج نفی و اثبات، و سلطه و مقاومت تبدیل شده بود.

در قرن بیستم با پیدایش ژنتیک مدرن، نژاد از حوزه‌ی علم بیرون رانده شد. نظریه‌های جدید نشان داد که ایده‌ی ذات نژادی نادرست بوده است. معلوم شد که هیچ مبنایی وجود ندارد که بر اساس آن بتوان توضیح داد چرا سیاه‌پوستان سیاه‌اند و سفیدپوستان سفید. همسانی ظاهری آن‌ها ناشی از ژن‌های مشترک‌شان است. برخلاف تصور آرنولد و تِن، این ژن‌ها هیچ نقشی در تعیین ذوق ادبی یا فلسفی ما ندارند. نظریه‌های آرنولد و تِن دیگر علمی نیست. دیگر هیچ نظریه‌ای وسواس نژادی را تأیید نمی‌کند.

افزون بر این، معلوم شد که اکثریت عظیمی از ژن‌های انسانی میان همگان، فارغ از نژادشان، مشترک است. و بخش عمده‌ای از تنوع موجود هم با مقوله‌های نژادی قدیمی سازگار نیست. تقریباً کل تنوع ژنتیکی نوع بشر را می‌توان در هر یک از به اصطلاح گروه‌های نژادی عمده یافت. بنابراین، به کلی دیدگاه قدیمی شک کردند: وسواس نژادی و پندار گونه‌شناختی تنها در صورتی درست بود که یک ذات نژادی وجود می‌داشت. در غیر این صورت، هر فردی مجموعه‌ای از خصایص بود و باید دلیل دیگری ارائه می‌کردید که چرا آموی آفریقایی را نماینده‌ی

## هویت‌های نابه‌جا: نژاد

کل سیاه‌پوستان می‌شمارید در حالی که اکثر ژن‌های او و سفیدپوستان مشترک‌اند.

درست است که معمولاً با بررسی تعداد کافی ژن‌های یک نفر می‌توان تشخیص داد که آفریقایی‌تبار است یا اروپایی‌تبار یا آسیایی‌تبار. اما علت آن وجود الگوهای ژنی در میان جمعیت‌های انسانی است - این واقعیت در مورد گروه‌ها صادق است - و نه وجود مجموعه ژن‌های خاصی در همه‌ی اعضای یک نژاد (بر خلاف واقعیتی که در مورد افراد صادق است). شمار بسیار زیادی از مردم به هیچ یک از نژادهای مورد نظر علم قرن نوزدهم تعلق ندارند: اتیوپیایی‌ها و عرب‌ها و بربرها در حد فاصل میان سیاه‌پوستان آفریقایی و سفیدپوستان اروپایی قرار دارند؛ اهالی مرکز و جنوب آسیا در حد فاصل زردپوستان شرق آسیا و اروپایی‌های سفیدپوست جا دارند. در هند کجا می‌توان سفید و سیاه و قهوه‌ای را به وضوح از یکدیگر جدا کرد؟

شکی نیست که ژن‌ها و محیط، قد یا رنگ پوست ما را تعیین می‌کنند. برخی از افراد زیرک‌ترند، بعضی قریحه‌ی موسیقی یا طبع شعر بهتری دارند، و شاید ژن‌ها در این امور هم نقش داشته باشند. اما این ژن‌ها در بسته‌های نژادی به ارث نمی‌رسند. بنابراین، اگر بخواهیم بفهمیم که توارث ژنتیکی چگونه قابلیت فردی ما را تعیین می‌کند، لازم نیست که به نژاد پردازیم. نژاد مخلوق ما است و نه خالق ما.

پس چرا وسواس نژادی هنوز از بین نرفته است؟ روش قالب‌گیری وزنه‌های طلا در غنا را در نظر بگیرید. در این فرایند، مدلی مومی می‌سازند و آن را با روکشی از ماده‌ای نسوز می‌پوشانند تا قالبی شکل بگیرد. آن‌قدر آن را حرارت می‌دهند تا موم ذوب شود و از قالب بیرون بریزد. سپس طلا را در قالب خالی می‌ریزند. مفهوم قرن نوزدهمی نژاد مثل همین موم از بین رفته است: محتوای آن از بین رفته، اما آن فضای

مفهومی را با دقت پر کرده‌ایم. در آمریکا، جنبش به اصطلاح «راست‌آلترناتیو»، یعنی گروه‌های محافظه‌کار نژادگرایی که به لطف اینترنت به وجود آمده‌اند، می‌خواهد کشور را بر اساس رنگ پوست و دین (یعنی سفید و مسیحی) تعریف کند. در طرف دیگر، تداوم نابرابری اقتصادی سبب شده که سیاهان به هویت نژادی خود بها دهند زیرا مگر می‌توان بدون اشاره به رنگ پوست از نابرابری‌های مبتنی بر رنگ پوست حرف زد؟ اگر سیاهان به طرز بی‌تناسبی در مشقت به سر می‌برند، آیا نباید تأکید کرد که «جان سیاهان اهمیت دارد»؟

با وجود این، آیا نباید حداقل لحظه‌ای از این واقعیت نگران شویم که حالا دوباره می‌توان در حوزه‌ی فرهنگ به طور ضمنی مثل آرنولد و تن از اصالت نژادی سخن گفت؟ امروز هم مثل آن زمان، خصوصیات فرهنگی را اغلب جزئی جدانشدنی از نژادها می‌شمارند. تا دو سال قبل، دولت بریتانیا مؤسسه‌های فرزندخواندگی را ملزم می‌کرد تا «اصل و نسب فرهنگی و نژادی» کودک را مشخص کنند. اکنون در دانشگاه‌های آمریکا از مصادره‌ی فرهنگی رنگ‌محور خیلی حرف می‌زنند. یک استاد حقوق «مصادره‌ی فرهنگی» را چنین تعریف می‌کند: «دخل و تصرف بی‌اجازه در مالکیت معنوی، دانش سنتی، جلوه‌های فرهنگی، یا محصولات فرهنگی یک نفر دیگر.» اغلب منظور از «یک نفر دیگر» فردی از نژادی متفاوت است. به اختصار می‌توان گفت از ما می‌خواهند که به موهای بافته‌ی جاستین بیبر چپ‌چپ نگاه کنیم، زیرا بافتن مو که جزئی از «رویه‌ی رنگی» سیاهان است در مالکیت آن‌ها قرار دارد. آمریکایی‌های آفریقایی‌تباری که برای دیدار از میراث خود به قلعه‌ی بردگان در کیپ کوست در غنا می‌روند در واقع خود را وارث میراثی نژادی می‌پندارند.

## هویت‌های نابه‌جا: نژاد

هدفام از اشاره به این تحولات تحسین یا تقبیح آن‌ها نیست بلکه می‌خواهم نشان دهم که نژاد به یک نسخه‌ی خطی (یک لوح بازنوشتنی) تبدیل شده که نسل‌های متوالی هر یک چیزی روی آن نوشته‌اند بی‌آنکه هیچ چیزی کاملاً پاک شده باشد. اغلب با حس نیت، و گاهی با سوءنیت، با قلم‌هایی متفاوت همان نوشته‌های بسیار کم‌رنگ قبلی را روی این دست‌نوشته بازمی‌نویسیم.

همان طور که آنتون ویلهلم آمو آفر می‌دانست، حتی حسن‌نیت و خیرخواهی هم حد و مرزی دارد. او در میان‌سالی تصمیم گرفت که به وطن بازگردد. وی در سال ۱۷۴۷ به زادگاه خود در یکی از روستاهای قوم انزما در ساحل طلا برگشت. کار او جسورانه بود. کسی که در کانون جنبش روشنگری اروپا تربیت شده بود و در بعضی از معتبرترین دانشگاه‌های علمی آن قاره درس می‌داد، به آزمایش مهمی که تجسم‌اش بود پشت کرد و تصمیم گرفت به سرزمینی بازگردد که در کودکی آن را ترک کرده بود. می‌توان حدس زد که چرا چنین کرد. برخی گفته‌اند که احتمالاً تعصب نژادی فزاینده در آلمان - از نشانه‌های اولیه‌ی وسواس نژادی اروپا - او را ناراحت کرده بود: در سال ۱۷۴۷ نمایش‌نامه‌ی طنزآمیزی در حال اجرا شد که در آن زن آلمانی جوانی به نام استرین به خواستگاری آمو، استاد فلسفه‌ی آفریقایی‌تبار دانشگاه ینا، جواب منفی می‌دهد. آسترین تأکید می‌کند: «مطمئن‌ام که روح‌ام هرگز نمی‌تواند به یک مور عشق بورزد.» این نمایش‌نامه نشان می‌دهد که آمو در حال مشهور بود.

اما این نه نویسنده‌ی نمایش‌نامه بلکه آسترین بود که دست رد به سینه‌ی آمو زد؛ بنابراین، برخی خواهند گفت که آنچه آمو را به بازگشت واداشت نه تعصب نژادی بلکه شکست عشقی بود. از بقیه‌ی زندگی آمو چیز زیادی نمی‌دانیم. یک پزشک هلندی در میانه‌ی دهه‌ی

۱۷۵۰ در آکسیم با او دیدار کرد. این پزشک گفت، «پدر و خواهرش هنوز زنده بودند و محل زندگی‌شان چهار روز با آمو فاصله داشت.» او همچنین گفت که آمو، که وی را «فرزانه‌ای بزرگ» می‌خواند، «به طالع‌بینی شهرت داشت.» آمو، فرزانه‌ی اروپایی و طالع‌بین آفریقایی، وارث جنبش روشنگری و میراث انزمایی بود.

بعدها آمو آکسیم را ترک کرد و به فرت سن سباستین، نزدیک شهر شاما، رفت و در همان‌جا به خاک سپرده شد. امروز با این پرسش‌ها روبرو هستیم: آمو طالع‌بین دربارهی آموخته‌های خود از دوران اقامت طولانی در اروپا چه می‌توانست بگوید؟ و چرا تصمیم گرفته بود که همه چیز را رها کند و بازگردد؟ نمی‌توان فکر نکرد که شاید از دل مشغولی رنگی گریخته و به جایی پناه برده بود که هویت‌اش را بر اساس رنگ پوست‌اش تعریف نمی‌کردند. جایی که آمو آفریقایی می‌توانست دوباره فقط آمو باشد. او دنیایی عاری از دل‌مشغولی‌های نژادی را آرزو می‌کرد.

با شنیدن سرگذشت وی از خود می‌پرسیم: آیا روزی می‌توانیم جهانی بی‌افرینیم که در آن رنگ پوست تنها نوعی واقعیت باشد و نه عامل تعیین سرنوشت؟ این سرگذشت ما را بر می‌انگیزد که به فکر آزمایش جسورانه‌ی دیگری باشیم، آزمایشی که در آن از وسوسه‌های نژادی خود دست برداریم و طرز تفکر نادرستی را کنار بگذاریم، طرز تفکری که تقریباً در همان دورانی رواج یافت که آنتون ویلهلم آمو فیلسوف آلمانی نامداری در اوج توانایی فکری بود.

# «سفیدپوست» را یک نمایش نامه‌نویس در سال ۱۶۱۳ ابداع کرد!

اد سایمون<sup>۱</sup>  
برگردان: افسانه دادگر

تامس میدلتون، نمایش‌نامه‌نویس عصر ژاکوبین، مفهوم «سفیدپوست‌ها» را در ۲۹ اکتبر ۱۶۱۳ ابداع کرد، روزی که نمایش او به نام «پیروزی‌های حقیقت» برای نخستین بار اجرا شد. این لفظ نخست از زبان شخصیت یک پادشاه آفریقایی شنیده شد که در مقابل یک تماشاگر انگلیسی می‌گوید: «من شگفتی مجسم در این چهره‌ها را می‌بینم / چهره‌های این سفیدپوست‌ها، افکارشان، و زل زدن‌های عجیب‌شان را.»

---

۱. اد سایمون منتقد ادبی و پژوهشگر آمریکایی است. آنچه می‌خوانید برگردان این نوشته‌ی اوست:

Ed Simon, 'How "White People" Were Invented by a Playwright in 1613', *Aeon*, 12 September 2017.

تا آنجا که من و دیگر پژوهشگران می‌توانیم بگوییم، نمایش‌نامه‌ی میدلتون نخستین اثر منتشرشده از یک نویسنده‌ی اروپایی است که اروپایی‌هایی مثل خود را «سفیدپوست» می‌خواند. یک سال بعد، یک آدم معمولی انگلیسی به نام جان رالف، از اهالی جیمز تاون در ویرجینیا، شاهزاده خانمی از قبیله‌ی آگانکوئین به نام متوکا را به همسری برگزید، که ما او را «پوکاهانتیس» می‌خوانیم. کریستوفر هاجکینز، منتقد ادبی، می‌نویسد که شاه جیمز اول «ابتدا وقتی خبر ازدواج را شنید، نگران شد»، اما نه به سبب ترس از زناشویی بین نژادهای سفید و سرخ؛ هاجکینز می‌گوید که ناخشنودی جیمز از آن رو بود که «رالف، مردی عامی، بدون اجازه‌ی حکومت با دختر یک شاهزاده‌ی خارجی ازدواج کرده بود.» شاه جیمز نگران آرایش دودمان رالف نبود؛ او نگران اختلاط و آرایش دودمان متوکا بود.

این دو مثال ممکن است به نظر خواننده‌ی امروزی عجیب برسد اما آن‌ها به خوبی نکته‌ی مورد نظر نل اروین پینتر را اثبات می‌کنند که در کتاب **تاریخ سفیدپوست‌ها** (۲۰۱۰) می‌گوید: «نژاد نوعی تصور است، نه واقعیت.» میدلتون به تنهایی تصور «سفیدپوستی» را ابداع نکرد اما این واقعیت که بی‌شک هرکس می‌تواند خالق چنین تعبیری باشد، که از منظر امروزی بسیار بدیهی به نظر می‌رسد، بر موضوعی تأکید می‌کند که پینتر خاطرنشان کرده است. با بررسی این که چگونه و چه هنگام مفهوم‌های نژادی مستحکم‌تر شدند، می‌توانیم دریابیم که چگونه این مفهوم‌ها مشروط و مقید به شرایط مختلف تاریخی‌اند. آن‌ها حامل هیچ وجه ذاتی و ماهوی نیستند. همان‌طور که استاد ادبیات، روکسان ویلر، در «**رنگ پوست نژادها**» (۲۰۰۰) به ما یادآوری می‌کند: «در دوره‌هایی پیش از این، نژادپرستی از حیث زیست‌شناختی ... اجتناب‌ناپذیر نبود.» از آنجا که این طور نبوده که اروپایی‌ها همیشه



«سفیدپوست» را یک نمایش‌نامه‌نویس در سال ۱۶۱۳ ابداع کرد!

خود را «سفیدپوست» بدانند، دلیل خوبی برای توجیه این فکر وجود دارد که نژاد نوعی برساخته‌ی اجتماعی، و در حقیقت دلبخواهی و اختیاری، است. اگر تصور «سفیدپوست‌ها» (و نیز هر «نژاد» دیگری) تاریخی داشته باشد (که، علاوه بر این، تاریخی کوتاه است)، پس خود این مفهوم پایه‌اش بیشتر در پیشامدهای تغییرپذیر در ساخت اجتماعی است تا نوعی واقعیت زیست‌شناختی.

برای دسته‌بندی انسان راه‌های زیادی وجود دارد، و استفاده از رنگ پوست برای این کار فقط یکی از راه‌های نسبتاً تازه است. در گذشته، برای این دسته‌بندی، معیارهای دیگری غیر از رنگ پوست به کار می‌رفت، از جمله دین، آداب و رسوم، و حتی نحوه‌ی لباس پوشیدن. برای مثال، مستعمره‌نشین‌ها سرخ‌پوستان آمریکایی را اغلب با بریتانیایی‌های باستان مقایسه می‌کردند، که اسلاف بریتانیایی‌های امروزی‌اند. این مقایسه بیش از آن که فیزیکی باشد، فرهنگی بود؛ و راه را برای سیالیت و عدم تصلب نژادی باز می‌گذاشت. با این وصف، در زمانی که میدلتون می‌نوشت، توجه به رنگ پوست شروع شده بود، و روش امروزی برای دسته‌بندی کردن نژادها، هرچند اختیاری و دلبخواهی، به تدریج به منصفه‌ی ظهور رسید.

پژوهشگری به نام کیم هال در «چیزهایی درباره‌ی تیرگی پوست» (۱۹۹۶) توضیح می‌دهد که رنگ سفید «به درستی آن‌گاه وجود دارد که آن را در کنار رنگ سیاه بگذاریم»: بنابراین، مفهوم «سفیدپوستی» فقط پس از ابداع تعابیری درباره‌ی «سیاه‌پوستی» پیدا شد. به عنوان نوعی تقابل دوتایی، «سفیدی» لازمه‌اش ابتدا وجود «سیاهی» است، تا معنی بدهد. این دو تعبیر خالق و مخلوق یکدیگرند. پژوهشگر دیگری به نام ویرجینیا میسون وون در «ایفای نقش سیاه‌پوست بر روی صحنه در انگلستان از ۱۵۰۰ تا ۱۸۰۰» (۲۰۰۵) می‌نویسد: «در

نمایش‌های اوایل دوران مدرن، برای این که سپیدی را مرئی کنند، اغلب چهره‌ی شخصیت‌ها را سیاه می‌کردند. «سیاه» و «سفید» هرگز برای اشاره به گروه‌های مشخصی از افراد انسانی به کار نمی‌رفتند؛ آن‌ها الفاظی انتزاعی‌اند، که با این همه تأثیرات واقعی چشمگیری بر مردم در عالم واقع دارند.

در توصیفی که هرکس با استفاده از هر یک از این دو تعبیر می‌کند، فقط بهره‌ی اندکی از واقعیت وجود دارد، که این خود بیانگر انعطاف‌پذیری آن‌ها در طول قرون و اعصار است. چقدر دلبخواهی است که اهالی سیسیل و سوئد را جزء «سفیدپوست‌ها» به حساب بیاوریم، یا اهالی نیجریه و کنیا و تانزانیا را جزء «سیاه‌پوست‌ها»؟ این نحوه‌ی تفکر نژادی نتیجه‌ی مستقیم گسترش تجارت برده‌داری است. حال توضیح می‌دهد: «سفیدپوست بودن نه فقط محصول درگیر شدن با آفریقایی‌ها بلکه حتی وابسته به این درگیری است، که نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر گسترش استعمار فزاینده‌ی انگلستان است.» به معنی دقیق کلمه، وقتی اروپایی‌ها در اوایل دوران مدرن شروع می‌کنند به این که خود را «سفیدپوست» بشمارند، هیچ ادعایی درباره‌ی انگلیسی یا مسیحی بودن خود نمی‌کنند بلکه درباره‌ی برتری‌شان، به زعم خود، اظهار عقیده می‌کنند تا توجیه مالکیت انسان‌ها و این تجارت آشکارا غیراخلاقی را آسان‌تر کنند.

حال توضیح می‌دهد که «معنای سیاه بودن به عنوان مجازی که بر نژاد دلالت کند سابقه‌اش بسیار دیرینه‌تر از حضور واقعی» آفریقایی‌ها در خاک انگلستان در آن زمان است. پیش از نمایش‌نامه‌ی میدلتون، دسته‌ای از شخصیت‌های خیالی «سیاه‌پوست»، مثلاً در «نقاب سیاه‌پوستی» (۱۶۰۵)، اثر بن جانسون، وجود داشت که چهره‌ی «ملکه آن» را در نمایش سیه‌چرده نشان می‌داد، درست مثل چهره‌ی

«سفیدپوست» را یک نمایش نامه نویسی در سال ۱۶۱۳ ابداع کرد!

«نجیب زاده‌ی مغربی» در اتلوی شکسپیر، که چند سال پیش از نمایش میدلتون به روی صحنه رفته بود. درک و فهم آدم‌ها از مسئله‌ی نژاد قابل دست‌کاری بود: در نوشته‌های اوایل دوران مدرن، ممکن است شخصیت‌های مرموز و بیگانه «تیره‌رنگ»، «سیه‌چرده»، «گندم‌گون»، با رنگ پوست «قهوه‌ای» یا «سیاه» توصیف شوند. توصیف «دیگری» مرموز و بیگانه منحصر به آفریقایی‌ها نیست بلکه ایتالیایی‌ها، اسپانیایی‌ها، عرب‌ها، هندی‌ها و حتی ایرلندی‌ها را هم دربرمی‌گیرد. نمایش نامه‌ی میدلتون بر ادغام شدن قطب نژادی دیگری در تقابل با سیاه‌پوستی دلالت می‌کند که آن سفیدپوستی است - اما این که چه گروه‌هایی به کدام قطب تعلق دارند اغلب دستخوش تغییر و تحول بوده است.

«بانوی گندم‌گون» غزل‌های شکسپیر را در نظر بگیرید. در غزل ۱۳۰، او از نگار اسرارآمیزش می‌گوید، با آن «سینه‌های قهوه‌ای‌رنگش»؛ در غزل ۱۲، از «جعد مشکین موی» اش می‌گوید؛ و در غزل ۱۲۷ می‌نویسد که «تارهای سیاهی بر روی سرش می‌روید.» همان‌طور که عموماً فهمیده می‌شود، و تعلیم داده شده است، شکسپیر سنتی را منسوخ می‌کند که مثال بارزش شاعرانی همچون پترارک بودند، شاعرانی که زیبایی زنانه را برحسب روشن و بور بودن به قالب کلمات و مفهومی‌ها در می‌آوردند. بخشی از این منسوخ شدن با تعابیری از این قبیل صورت می‌گیرد که رنگ سیاه «اولین وارث تاج و تخت زیبایی» خواهد بود؛ این ادعای شکسپیر، وقتی اشارات ضمنی نژادی معاصران او را در مورد آن کلمه در نظر بگیریم، چه بسا که بسیار مترقی به نظر برسد. به این ترتیب، می‌توان تصور کرد که نکته‌پردازی او در غزل ۱۳۲ تا چه اندازه بنیادی است، آن‌جا که می‌گوید: «زیبایی، خود، سیاه است / و آن‌هایی همه بدنام‌اند که رنگ پوست تو را ندارند.» زبان نژادگرایی شکسپیر

گستره‌ای از احتمالات مختلف در مورد پیش‌زمینه‌ی آن بانوی گندم‌گون را مطرح می‌کند، و این فرض که او بر اساس زنانی چهره‌پردازی شده است که از انواع اهالی اروپا یا آفریقا بوده بر سیالیت انتساب نژادی در آن عصر دلالت می‌کند.

یا کالیبان را در نظر بگیرید، همان غلام وحشی و ناقص‌الخلقه‌ی جزیره‌ای طلسم‌شده که پراسپرو آن را مستعمره‌ی خود ساخته است، در نمایش‌نامه‌ی «توفان» شکسپیر. در اجراهای امروزی اغلب، از روی همدلی، او را به شکل برده‌ای آفریقایی یا سرخ‌پوستی آمریکایی به روی صحنه می‌آورند؛ اما دلایل کافی وجود دارد که تصور کنیم بسیاری از تماشاگران عصر ژاکوبین کالیبان را کسی می‌دانستند که بیشتر به نخستین اهداف استعماری انگلستان، یعنی ایرلندی‌ها، شبیه بوده است. با توجه به این معیار، بنا به گفته‌ی نوئل ایگناتیف تاریخ‌دان در مقاله‌ای در سال ۱۹۹۵، کالیبان جزئی از سابقه‌ی تاریخی این تحول است که «چگونه ایرلندی‌ها سفیدپوست شدند.» البته هیچ یک از این‌ها نه به معنی این است که کالیبان واقعاً متعلق به یکی از همین هویت‌های مشخص است، نه این که آن بانوی گندم‌گون را باید به راستی متعلق به گروه خاصی بدانیم بلکه هر دو مثال پنجره‌ای به روی نخستین دوره‌ای می‌گشایند که دسته‌بندی‌های نژادی ما آغاز به شکل گرفتن کرد، در عین حال که هنوز با روند تکوین نهایی نظام نژادگرایانه‌ی ما فاصله داشت.

با این همه، معیارهای خاص ما در این باره که چه تصویری درباره‌ی نژاد داریم تحول یافت، و به خدمت سیاست استعماری و سرمایه‌داری (و خدمتکارشان، برده‌داری) در آمد. تصور نژاد، با پشتوانه‌ی نوعی زبان پوزیتیویستی، چنان جلوه‌ی عادی به خود گرفت که گاه این ادعا که کسی تعبیر واضحی مثل «سفیدپوست‌ها» را خلق کرده است به نظر

«سفیدپوست» را یک نمایش‌نامه‌نویس در سال ۱۶۱۳ ابداع کرد!

عجیب می‌رسید. اما در واقع این تعبیر ابداع شده است. امروزه، با ظهور لفاظی سیاسی آشکارا نژادپرستانه، اغلب با استفاده از اصطلاحات به ظاهر پیچیده، بسیار مهم است که به یاد آوریم که واقعی ندانستن نژاد دقیقاً به چه معنی است، و چرا ادعاهای نژادپرستان نه تنها غیراخلاقی بلکه نادرست است. میدلتون نشان می‌دهد که «نژاد» متلون واقعاً چگونه بوده است؛ زمانی نه چندان دور، سفیدپوستان «سفید» و سیاه‌پوستان «سیاه» نبودند. تماشاگران او تازه شروع کرده بودند به تقسیم جهان به سفید و جز آن، و بدا به حال ما که هنوز در زمره‌ی آن تماشاگران ایم.

نژاد چه بسا واقعی نباشد اما نژادپرستی بسیار واقعی است. بت‌ها را راهی است تا بر زندگی ما اثر بگذارند، حتی اگر خدایانی که آن‌ها نمایندگی‌شان می‌کنند توهمات بی‌بیش نباشند. با بازاندیشی در نمایش‌نامه‌ی میدلتون، می‌توانیم دنیایی را متصور شویم که بار دیگر تعبیری چون «سفیدپوست‌ها» در آن هیچ معنایی ندارد. با درک این که انسان‌ها همواره برحسب رنگ پوست دسته‌بندی نمی‌شده‌اند، می‌توانیم آینده‌ای را تصور کنیم که در آن دیگر این گونه رده‌بندی نمی‌شویم، و طبعاً این گونه نیز از هم جداسازی نمی‌شویم.



## سویه‌های نژادپرستانه‌ی جنبش حق رأی زنان در آمریکا

فرناز سیفی

در سال ۱۹۱۳، کنشگران حق رأی زنان در آمریکا تظاهرات مهمی را در شهر واشنگتن دی‌سی برگزار کردند. زنان کنشگر از سرتاسر ایالات متحده راهی پایتخت شدند تا یکی از منسجم‌ترین و پرجمعیت‌ترین تظاهرات خود را برای خواسته‌ی حق رأی برگزار کنند. وقتی نوبت به برنامه‌ریزی جزئیات رسید، زنان سفیدپوست ناگهان بار دیگر و این بار علنی‌تر از همیشه نگاه عمیقاً نژادپرستانه‌ی خود را نشان دادند. زنان هماهنگ‌کننده‌ی تظاهرات از همه‌ی زنان سیاه‌پوست خواستند تا در یک گروه مجزا، در انتهای صفوف تظاهرات و پشت سر همه‌ی زنان سفید حرکت کنند! آیدا پی. ولز، یکی از نامدارترین زنان سیاه‌پوست تاریخ مبارزه برای حق رأی زن و حقوق شهروندی سیاه‌پوستان، خشمگین و عصبانی تصمیم قاطعی گرفت: شرکت در این تظاهرات را تحریم می‌کند و تن به چنین رفتار و نگاه نژادپرستانه و برتری‌طلبانه‌ای نمی‌دهد.

آید بی. ولز نوشت که این رفتار زنان سفید یک بار دیگر این سؤال جدی را مطرح می‌کند که آیا زنان سفیدپوست در این مبارزه، نیم‌نگاهی هم به زنان سیاه‌پوست و حق و زندگی آن‌ها می‌اندازند یا صرفاً دنبال خواسته‌ی حق رأی برای خودشان هستند و به ما سیاه‌پوستان به چشم سیاهی لشکری نگاه می‌کنند که به وقت چانه‌زنی هم راحت می‌توان کنارشان گذاشت؟ بی. ولز به جای شرکت در تظاهرات واشنگتن دی‌سی، سوار کشتی شد و به لندن رفت. در لندن با زنان مبارز حق رأی در بریتانیا ملاقات کرد، برای آن‌ها سخنرانی کرد و رک و پوست‌کنده گفت که متحدان آن‌ها در آمریکا مشتی زن سفیدپوست نژادپرستاند که در برابر زجرکشی و شکنجه‌ی زن یاردار سیاه‌پوست سکوت می‌کنند و می‌خواهند زنان سیاه‌تیره صف راهپیمایی کنند و دم از برابری هم می‌زنند! زنان مبارز در بریتانیا خشمگین تصمیم گرفتند که بعضی حمایت‌های مالی خود از زنان سفیدپوست مدافع حق رأی در آمریکا را قطع کنند. این نه اولین و نه آخرین رفتار نژادپرستانه‌ی زنان سفیدپوست مدافع حق رأی با زنان سیاه‌پوست بود. در ماه ژوئن سال جاری میلادی، حق رأی زنان در آمریکا صد ساله خواهد شد. هرچند که این واقعه را باید هر سال جشن گرفت و تقدیر کرد اما نباید سویه‌های نژادپرستانه‌ی سال‌های مبارزه برای حق رأی زنان را زیر فرش پنهان کرد و نباید از یاد برد که تا سال‌ها این حق تنها گره از کار زنان سفیدپوست طبقه‌ی متوسط و مرفه می‌گشود.

تا سال‌ها بسیاری از زنان آمریکا عملاً از این حق استفاده نکردند یا این حق دردی از آن‌ها دوا نکرد. (برای مثال تا سال ۱۹۲۴، بومیان آمریکا اصلاً حق شهروندی نداشتند و زن و مرد از هرگونه امکان مشارکت در سیاست سرزمین آبا و اجدادی خود محروم بودند.) در ایالت‌های جنوبی آمریکا نیز قدرت گرفتن هرچه بیشتر گروه «کوکلاس کلان» -



## سویه‌های نژادپرستانه‌ی جنبش حق رأی زنان در آمریکا

گروهی نژادپرست و معتقد به برتری سفیدپوستان که اعضایش به وحشیانه‌ترین شیوه‌ها به سیاهان حمله‌ور شده و آن‌ها را به بدترین شکل شکنجه می‌دادند. و تصویب قوانین موسوم به «جیم کرو» که با قدرت تمام در کار جداسازی نژادی و سرکوب سیاهان بود، بسیاری از سیاه‌پوستان را از حق رأی دادن محروم کرد.

همه‌ی این‌ها در وضعیتی رخ داد که از آغاز جنبش حق رأی زنان در آمریکا، زنان سیاه‌پوست نقشی پررنگ، حضوری مؤثر و انکارناپذیر در این جنبش داشتند. از قبل از شروع جنگ داخلی آمریکا، برخی زنان سیاه‌پوست فعالیت برای حقوق شهروندی و از جمله حق رأی را آغاز کرده بودند. فعالیت‌های زنان سیاه‌پوست اغلب ارتباط تنگاتنگ و نزدیکی با جنبش ضد برده‌داری هم داشت و این زنان در هر دو جبهه مشغول مبارزه بودند. در این دوران برخی از زنان سیاه‌پوست که «آزاد» متولد شده یا توانسته بودند از ایالت‌های جنوبی به ایالت‌های شمالی آمریکا فرار کنند که در آن‌جا برده‌داری ملغی شده بود، اولین حرکت‌های منسجم زنان سیاه در دفاع از حق رأی و مشارکت سیاسی زنان را کلید زدند. هریت تالمن، ماریا دلبیو. استوارت و مری آن شد کری برخی از این زنان فعال بودند.

در سال ۱۸۴۸ میلادی، زنان سیاه‌پوست در نیویورک کنفرانس حقوق زنانی را برگزار کردند که نقطه‌ی عطفی در تاریخ مبارزات حق رأی بود. در این کنفرانس زنان سیاه‌پوست برای اولین بار به شکل متمرکز زیرشاخه‌ها و کارگروه‌های مشخصی را برای تلاش‌های خود تعریف و افرادی را برای هدایت این شاخه‌ها انتخاب کردند. در یکی از نشست‌های متعاقب این کنفرانس در اوهایو بود که سوجنر تروت، مدافع حقوق زنان و برده‌ی پیشین، سخنرانی معروف خود با عنوان «من زن نیستم؟» را ایراد کرد.

در این سال‌ها همکاری بین زنان سیاه‌پوست یا سفید، متمرکز و اغلب به دور از اختلاف چشمگیر بود. شکاف از آن‌جایی پررنگ شد که معلوم شد مردان سیاه‌پوست زودتر از زنان سفیدپوست حق رأی را کسب خواهند کرد. وقتی در سال ۱۸۷۰ متمم ۱۵ قانون اساسی آمریکا تصویب شد. متممی که به مردان سیاه‌پوست حق رأی داد. ناگهان رفتارهای نژادپرستانه‌ی زنان سفیدپوست مدافع حق رأی و نگاه برتری‌طلب آن‌ها کاملاً عیان شد و تا سال‌ها ادامه داشت. زنان سفیدپوست در ایالت‌های شمالی، قبل از آن به این تصمیم راهبردی رسیده بودند که با زنان و مردان سیاه‌پوست فعال در حقوق شهروندی سیاهان و مدافع حق رأی متحد شوند. اما این اتحاد برای منفعت شخصی خودشان بود تا شمار مدافعان و مبارزان حق رأی زنان را بیشتر کنند و خواسته‌ی حق رأی را میان گروه‌های گسترده‌تری از مردم ببرند. وقتی مردان سیاه‌پوست زودتر حق رأی گرفتند، زنان سفید نه تنها ده‌ها مقاله‌ی کاملاً نژادپرستانه نوشتند که چطور یک «کاکا سیاه» به «زن محترم سفیدپوست مرفه» ترجیح داده شد بلکه همان حمایت نصفه و نیمه از مطالبات شهروندی سیاهان را هم رها کردند. در یکی از معروف‌ترین این یادداشت‌ها آنا هوارد شاو، رئیس «انجمن ملی زنان مدافع حق رأی» نوشت: «شما برگه‌ی رأی را در دستان مرد سیاه‌پوست گذاشتید، آن سیاهان حالا نسبت به زن سفید برتری سیاسی دارند. تا حالا در تاریخ سابقه نداشته است که مردان، برده‌های پیشین را ارباب سیاسی معشوقه‌های خود کنند!»

الیزابت کدی استانتون، یکی از نامدارترین زنان سفید مبارز حق رأی که در سال‌های قبل از جنگ داخلی آمریکا علیه برده‌داری فعالیت می‌کرد، از این هم فراتر رفت. فی دودن، استاد و پژوهشگر تاریخ، در کتاب «فرصت مبارزه: تقلای حق رأی زنان و رأی سیاهان در آمریکای

دوران بازسازی» سندی تاریخی از استانتون را منتشر کرد که نشان می‌دهد استانتون چطور با بدجنسی «قلم خود را تا نهایت در نژادپرستی سفیدپوستان فرو برد». کدی استانتون در مطلبی یک «مرد متجاوزان سیاه‌پوست» را تصور کرد و دولت را متهم کرد که شما به «متجاوزان سیاه» حق رأی دادید اما به زنان سفیدپوست نه. مطلبی که در کار بازتولید زشت تمام کلیشه‌های دروغین ساخته‌ی سفیدها علیه مردان سیاه بود.

در ایالت‌های جنوبی وضعیت از این هم اسفناک‌تر بود. در همان زمان که زنان سفید در جنوب برای خواسته‌ی حق رأی تلاش می‌کردند، ۳۰ درصد از برده‌داران جنوب زنان سفید بودند و برخی از آن‌ها در جنبش حق رأی زنان مشارکت فعال داشتند یا از فعالان این جنبش حمایت مالی و معنوی می‌کردند. بعد از پایان جنگ داخلی آمریکا، زنان سفیدپوست در جنوب در «کوکلاس کلان» و شکنجه‌ی دردناک سیاهان به «جرایم» واهی، نقش و حضور پیرنگی داشتند. اتفاقاً درست بعد از تصویب متمم ۱۵ بود که زنان سفید در ایالت‌های شمالی، تصمیم گرفتند به جای اتحاد با سیاهان، با زنان سفید پوست در جنوب متحد شوند. همان زمانی که برده‌دار، عضو و حامی «کوکلاس کلان» بودند و به‌رغم لغو برده‌داری، سرسوزنی باور نداشتند که سیاهان، حق آزادانه زیستن دارند، چه رسد به حقوق شهروندی! زنان سفید مدافع حق رأی با بدجنسی تمام درباره‌ی زجرکشی و شکنجه‌ی وحشتناک سیاهان در جنوب با حمایت و حضور این زنان سکوت کردند، چون به این نتیجه رسیده بودند که خواسته‌ی حق رأی زنان سفیدپوست از همه‌چیز مهم‌تر است و برای این هدف، باید درباره‌ی زجر و شکنجه‌ای که زنان متحد سفید خود در جنوب اعمال می‌کنند، سکوت کنند.

الیزابت گیلزپای مکررا، استاد تاریخ در دانشگاه «کارولینای غربی» در کتاب «مادران مقاومت عظیم: زنان سفیدپوست و سیاست برتری سفیدپوستان» به خوبی توضیح می‌دهد که چطور در همان زمان مطالبه‌ی حق رأی، زنان سفیدپوست مشارکت‌های فراوان مستقیم و غیرمستقیم در بازتولید، حفظ و گسترش باور «برتری سفیدها» داشتند.

یک موضوع مهم دیگر این بود که زنان سیاه‌پوست از همان زمان متوجه‌ی درهم‌تنیدگی ظلم و تبعیض شده بودند. آن‌ها برخلاف زنان سفیدپوست تک‌بُعدی مبارزه نمی‌کردند. خیلی زود به دلیل تجربه‌ی تلخ زندگی خود فهمیده بودند که یک حق و مطالبه، چاره‌ساز نیست و هم‌زمان که برای حق رأی و مشارکت سیاسی می‌جنگیدند، برای حقوق شهروندی، لغو برده‌داری، لغو شکنجه و زجرکشی در ایالت‌های جنوبی و علیه نژادپرستی ریشه‌دار مبارزه می‌کردند. نکته‌ای که سال‌ها طول کشید تا زنان سفیدپوست به آن برسند (هنوز هم بسیاری از آن‌ها مسئله‌ی مهم درهم‌تنیدگی ظلم و تبعیض را درنیافته‌اند).

رفتارهای برتری‌طلبانه، نژادپرستانه و سرشار از نخوت زنان سفیدپوست مبارز حق رأی با هم‌تایان سیاه خود به این محدود نمی‌شد. بارها درخواست بسیاری از گروه‌های زنان سیاه که می‌خواستند یکی از سازمان‌های مجموعه‌ی «انجمن زنان مدافع حق رأی» باشند، رد شد. زنان سفیدپوست رئیس این انجمن بهانه می‌آوردند که عضویت گروه‌های متعددی از زنان سیاه، «خواهران» آن‌ها در ایالت‌های جنوبی را خشمگین می‌کند و به نفع مطالبات انجمن نیست که اعضای سیاه آن از حدی بیشتر باشند. آن‌ها همچنین بارها نام زنان سیاه‌پوست را از بیانیه‌ها حذف کردند. در یک نمونه‌ی معروف در سال ۱۸۷۶، مری آن شد کری، از زنان مبارز شهر واشنگتن دی‌سی، در نامه‌ای

## سویه‌های نژادپرستانه‌ی جنبش حق رأی زنان در آمریکا

خطاب به «انجمن زنان مدافع حق رأی» که در بیانیه‌ای به مناسبت صدمین سالگرد استقلال آمریکا، باز نام زنان سیاه‌پوست امضاکننده را حذف کردند، نوشت: «ما خواهان عدالت‌ایم، خواهان برابری، می‌خواهیم که تمام حقوق سیاسی و اجتماعی شهروندان آمریکا، به ما و دختران آینده‌ی ما هم تعلق گیرد.» دو سال بعد از این نامه بود که شد کوری، خسته از جنگ فرسایشی با زنان سفید مبارز حق رأی، خود دست به کار شد و «انجمن حق رأی زنان رنگین‌پوست» را در واشنگتن دی‌سی راه‌اندازی کرد که مطالبه‌ی حق رأی را نه فقط به عنوان یک مطالبه‌ی سیاسی بلکه در پیوند با مطالبات کارگری و حق آموزش همگانی پیگیری می‌کرد.

حق رأی زنان در آمریکا در حالی صد ساله می‌شود که در دو دهه‌ی گذشته پژوهش‌های تاریخی بسیاری به درستی بر این امر تأکید کرده است که تصویب متمم ۱۹ قانون اساسی آمریکا اگرچه بسیار مهم بود اما در واقعیت به معنای «حق رأی همه‌ی زنان» نبود و تاریخ دقیق‌تر برای جشن گرفتن حق رأی همه‌ی زنان، همان به ثمر رسیدن و تصویب «لایحه‌ی قانون مدنی آمریکا» در سال ۱۹۶۴ است که در عمل به تمام زنان سیاه‌پوست این کشور نیز حق رأی داد. صد سالگی متمم ۱۹ را باید جشن گرفت اما باید از این تاریخ یک‌سویه‌ی غالب و تحریف‌شده درباره‌ی حق رأی زنان در آمریکا فاصله گرفت و واقعیت‌های تلخ این تاریخ را هم زیر فرش پنهان نکرد.



## «ما ایرانی هستیم»: بازکشف تاریخ بردگان آفریقایی در ایران

جیلیان دَمور<sup>۱</sup>

برگردان: هامون نیشابوری

دانشجویان بهناز میرزایی اغلب می‌گویند که دفتر او مانند یک موزه است. وجود پاره‌سفال‌های باستانی کشف‌شده در کوه‌های سیستان و بلوچستان، گلدان‌های رنگارنگ اصفهان، و نقاب‌های قبایل زنگبار که زینت‌بخش قفسه‌های اتاق است، این حرف دانشجویان را تأیید می‌کند.

میرزایی نزدیک به بیست سال به مطالعه‌ی منشاء دیاسپورای آفریقایی در ایران، تاریخ برده‌داری و الغای آن پرداخته است. در اواخر دهه‌ی

---

۱. جیلیان دمور روزنامه‌نگار مستقل ساکن تورنتو است. او به حقوق بشر، سیاست خارجی کانادا و امور خاورمیانه می‌پردازد. آنچه می‌خوانید برگردان این نوشته‌ی اوست: Jillian D'Amours, ['We are Iranians': Rediscovering the history of African slavery in Iran](#), *Middle East Eye*, 9 May 2016.

۱۹۹۰، زمانی که او کار پژوهشی خود را آغاز کرد، افراد اندکی از این موضوع آگاهی داشتند و هنوز هم بسیاری از آن بی‌خبرند. میرزایی، که اکنون دانشیار تاریخ خاورمیانه در دانشگاه بروک است، می‌گوید خود او که هم‌ه‌ی عمر را در ایران گذرانده بود، پیشتر هرگز از برده‌داری در ایران چیزی نشنیده بود.

### کشف برده‌داری در ایران

میرزایی در سال ۱۹۹۷، و با مدرک کارشناسی ارشد تاریخ و اسلام از دانشگاه آزاد تهران، به کانادا آمد. یک سال بعد تحصیلات تکمیلی خود را در دانشگاه یورک در تورنتو آغاز کرد و در پی آشنایی با استاد تاریخ، پل لاجوی، در مسیر کشف بخشی تقریباً ناشناخته از تاریخ ایران قرار گرفت. میرزایی می‌گوید «من از وجود برده‌داری بی‌خبر بودم، چون این موضوع چیزی نیست که مردم درباره‌اش چیزی بدانند یا از آن صحبت کنند». میرزایی پس از تماس با اساتید پیشین خود در ایران دریافت که تاریخ برده‌داری در ایران واقعی است و اسناد و مدارک موجود در بایگانی‌های ایران این واقعیت را تأیید می‌کند.

«برده‌داری را در مطالعه‌ی تاریخ ایران ننگ‌نمانده بودند ... شناخت مردم عادی یا حتی دانشگاهیان از آن خیلی محدود بود یا اصلاً اطلاع نداشتند». «هیچ کتاب یا مقاله‌ای در این باره وجود نداشت؛ موضوعی کاملاً جدید بود».

سابقه‌ی تجارت میان ایران مدرن و کشورهای آفریقایی به صدها سال پیش بازمی‌گردد. اما میرزایی دریافته که برده‌داری در ایران عمدتاً در دو بازه رایج بوده: در دوران سلسله‌ی قاجار (۱۷۹۵-۱۹۲۵) و اوایل دوران پهلوی (۱۹۷۹-۱۹۲۵).



«ما ایرانی هستیم»: بازگشفتن تاریخ بردگان آفریقایی در ایران

میرزایی که پژوهش‌اش بر برده‌داری در ایران مدرن متمرکز است، توضیح می‌دهد که سوداگران عرب حاشیه‌ی خلیج فارس - سلطان‌نشین عمان، که مناطق وسیع هم‌جوار با اقیانوس هند را تحت کنترل داشت، بر این تجارت مسلط بود - بردگان را از شمال و شمال‌شرقی قاره‌ی آفریقا، از جمله تانزانیا، کنیا، اتیوپی و سومالی به ایران می‌آوردند. میرزایی می‌گوید از آنجا که در ادبیات اسلامی قدیمی، به اتیوپی حبشه می‌گویند، بسیاری از بردگان پس از ورود به ایران نام خانوادگی حبشی را برای خود برگزیدند تا منشاء اتیوپیایی خود را نشان دهند. بردگانی هم که از زنگبار آمده بودند، نام خانوادگی زنگباری را انتخاب کردند. بردگان، که بخش عمده‌ی آنها در ساحل جنوبی ایران ساکن بودند، عمدتاً به ماهی‌گیری و کشاورزی اشتغال داشتند، یا خدمتکار، دایه یا حتی سرباز ارتش بودند.

افزون بر این، تنها آفریقایی‌ها نبودند که در ایران به بردگی درآمدند. به گفته‌ی میرزایی، «بردگی در ایران، مبتنی بر نژاد نبود و تنها به آفریقایی‌ها محدود نمی‌شد؛ نه تنها چرکس‌ها و گرجی‌ها، بلکه بسیاری از ایرانی‌ها هم به بردگی کشیده شده بودند». همچنین، بسیاری از بردگان دوشادوش کشاورزان ایرانی، که در فقر شدید به سر می‌بردند، مشغول به کار بودند. بنا به یافته‌های میرزایی، الغای برده‌داری در سال ۱۸۲۸ با پایان یافتن خرید و فروش چرکس‌ها و گرجی‌ها آغاز شد، و درست یک قرن بعد، برده‌داری غیرقانونی شد.

### رویارویی با تابو

بررسی تجارت بردگان آفریقایی در ایران و خاورمیانه با پروژه‌ی پس‌کرانه‌ی نیجریه (پپن) آغاز شد. لاجوی توضیح می‌دهد که این

پروژه‌ی تحقیقاتی، که از کمک مالی دولت کانادا بهره می‌برد، بر جابه‌جایی مردم نیجریه و کشورهای همسایه تمرکز دارد.

مبنای کار پین، طرح ابتکاری یونسکو با عنوان **جاده‌ی بردگان** بود، که در سال ۱۹۹۴ برای فهم بهتر علل و پیامدهای برده‌داری در سطح جهان شروع شد. به گفته‌ی لاجوی - که استاد راهنمای پایان‌نامه‌ی دکترای میرزایی بوده و اکنون صاحب کرسی پژوهش در تاریخ دیاسپورای آفریقایی است- «میرزایی کاری را شروع کرد که خیلی غیرعادی بود».

به گفته‌ی او هنگامی که میرزایی پژوهش خود را آغاز کرد، شناخت جهان اسلام و عرب از برده‌داری بسیار ناچیز بود. «بسیاری از مردم یا نمی‌دانند که در جهان اسلام برده‌داری وجود داشته، یا تصور می‌کنند وضعیت آن قدر با قاره‌ی آمریکا تفاوت داشته که می‌توان آن را نادیده گرفت. در اکثر موارد، این مسئله به قدری با تابوهای مختلف درهم‌تنیده که کسی نمی‌خواهد درباره‌ی آن صحبت کند». به باور لاجوی، بررسی تاریخ برده‌داری در سراسر جهان بسیار مهم است زیرا می‌تواند درک متقابل در دنیای معاصر را افزایش دهد.

«مردم دوست ندارند چیزهای بد گذشته را به یاد بیاورند، که از جهانی می‌توان آن را درک کرد. اما از طرف دیگر، وقتی نژادپرستی همچنان ادامه دارد، باید این واقعیت را پذیرفت و آن را متوقف کرد. راه متوقف کردن نژادپرستی، نه نادیده گرفتن گذشته بلکه فهم علت وقوع رویدادها در گذشته و درک این امر است که دلیلی برای حفظ تصورات قالبی و موهوم وجود ندارد». «باید بر بیان حقیقت پافشاری کنیم، حتی وقتی حقیقت خوشایند نیست، و این همان کاری است که به‌تاز انجام می‌دهد. او شجاع است».

«ما ایرانی هستیم»: بازگشفتن تاریخ بردگان آفریقایی در ایران

### تاریخی ناشناخته

بنا بر تخمین میرزایی، حدود ۱۰ تا ۱۵ درصد از جمعیت جنوب ایران را می‌توان آفریقایی‌تبار دانست. هر چه بیشتر به سمت شمال می‌رویم، از تعداد این جمعیت کاسته می‌شود.

بسیاری از اعضای جامعه‌ی ایرانیان آفریقایی‌تبار، حتی تاریخچه‌ی یا خاستگاه خانوادگی خود را نمی‌دانند. به گفته‌ی میرزایی «آنها گذشته‌ی خود را نمی‌شناسند و با تاریخ خود بیگانه‌اند».

ایرانیان آفریقایی‌تبار را اغلب «سیاهان جنوب» می‌خوانند و بسیاری از ایرانیان تصور می‌کنند که تیرگی پوست آنها به علت گرمای بسیار شدید ساحل جنوبی است. میرزایی می‌گوید «مردم آن را به آب و هوا ربط می‌دهند و فکر می‌کنند که رنگ پوست تیره‌ی آنها ناشی از گرمای شدید جنوب ایران است».

به گفته‌ی جان ثابتی ویلیس، استاد تاریخ آفریقا در کارلتون کالج آمریکا، تاریخ جوامع آفریقایی در سایر کشورهای خلیج فارس هنوز تا حد زیادی ناشناخته است. ویلیس مشارکت آفریقایی‌ها در صید مروارید در امارات متحده عربی را مطالعه کرده است.

### صیادان سیاه مروارید

ویلیس زمانی به این موضوع علاقه‌مند شد که در عکسی در موزه‌ی دبی، صیاد مروارید سیاه‌پوستی را دید. «خیلی تعجب کردم، در سراسر موزه تقریباً هیچ چیزی درباره‌ی سیاهپوستان وجود نداشت».

او پس از بررسی موضوع دریافت که کشورهای حاشیه‌ی خلیج فارس برای پاسخ‌گویی به تقاضای جهانی مروارید، به کارگران آفریقایی متکی بودند. بسیاری از آنها را به عنوان برده از آفریقای شرقی به آنجا آورده بودند.

«اسناد گوناگون کارگزاران بریتانیایی در مسقط، شارجه، و بحرین نشان می‌دهد که بسیاری از کسانی که در اوایل قرن بیستم به این کار اشتغال داشتند، به بردگی گرفته شده بودند».

«در تعدادی از کشورهای خاورمیانه و حاشیه‌ی خلیج فارس، مردم بیشتر تلاش می‌کنند که به جای پذیرش تبار بردگی خود، این داغ ننگ را پنهان کنند».

ویلیس می‌گوید به عنوان یک خارجی نمی‌تواند جوامع حاشیه‌ی خلیج فارس را مجبور کند تا با تاریخ برده‌داری در کشورهای خود روبه‌رو شوند. اما او امیدوار است که مردم در باب گذشته‌ی خود و عوامل شکل‌دهنده‌ی آن، از جمله تفاسیر دینی، تأمل و بازبینی کنند.

«فکر می‌کنم که روز به روز ضرورت مواجهه با این مسئله بیشتر می‌شود. به نظرم، سفر به اعماق گذشته و دست‌وپنجه نرم کردن با شیوه‌های تسلط گذشته بر اکنون ما، یا نحوه‌ی اسارت ما در زندان گذشته بسیار اهمیت دارد».

### ایرانیان آفریقایی‌تبار کنونی

میرزایی می‌گوید که ایرانیان آفریقایی‌تبار خود را ایرانی می‌دانند و گاهی پرسش از تبار آفریقایی‌شان، آنها را می‌رنجاند.

«قبلاً از آنها پرسیده بودم که خودشان را کجایی می‌دانند؟ و جواب آنها این بود که "ما ایرانی هستیم". پرسش از رابطه‌ی خود با آفریقایی‌ها را نوعی اهانت می‌دانند ... انگار شما با این پرسش می‌خواهید بگویید که ایرانی نیستند».

در فیلمی که میرزایی با عنوان «زندگی ایرانیان آفریقایی‌تبار» تهیه کرده، مردی آفریقایی‌تبار به نام محمود دورزاده می‌گوید که خانواده‌ی او از زمان پدربزرگش در این سرزمین ساکن بوده‌اند. وقتی از او می‌پرسند که

«ما ایرانی هستیم»: بازگشفتن تاریخ بردگان آفریقایی در ایران

نیاکانش از کجا آمده‌اند، جواب می‌دهد «آنها همین‌جا بودند»، و این نشان می‌دهد که او چیزی از خاستگاه خود نمی‌داند.

مردی دیگر، که نام خود را نمی‌گوید، توضیح می‌دهد که بین خانواده‌های ایرانیان آفریقایی‌تبار تمایزهایی وجود دارد. «دورزاده‌ها خود را برتر از خاندان‌های غلام و نوکر می‌دانند. آنها فکر می‌کنند که خاندان غلام برده بوده ولی دورزاده‌ها برده نبودند».

ناآشنایی با ایرانیان آفریقایی‌تبار می‌تواند سبب شود که برای ایرانیان ساکن سایر نقاط کشور، اصل و نسب این جوامع مبهم باشد، یا آنها را بیگانه شمارند. اما میرزایی می‌گوید مواردی از ازدواج میان ایرانیان آفریقایی‌تبار و سایر ایرانیان را ثبت کرده، هرچند این امر خیلی رایج نیست. بیتا بقولی‌زاده، دانشجوی دوره‌ی دکترا در دانشگاه پنسیلوانیا، می‌نویسد که ایرانیان آفریقایی‌تبار به درجات مختلف، و بسته به این که ساکن کجا باشند، جذب جامعه شده‌اند. «برای مثال، ایرانیان آفریقایی‌تبار در استان سیستان و بلوچستان، از سایر بخش‌های جامعه متمایزند و نوعی نظام کاستی را در درون خود حفظ کرده‌اند که تقریباً به آنها اجازه‌ی تحرک اجتماعی نمی‌دهد».

در عین حال، به گفته‌ی میرزایی، ایرانیان آفریقایی‌تبار اکثراً جذب نواحی‌ای شده‌اند که در آن زندگی می‌کنند. برای نمونه، ایرانیان آفریقایی‌تبار ساکن سیستان و بلوچستان به زبان بلوچی و جمعیت ساکن هرمزگان به زبان بندری صحبت می‌کنند.

امروزه جامعه‌ی ایرانیان آفریقایی‌تبار سنت‌های آفریقایی را با فرهنگ ایرانی درآمیخته‌اند، مانند مراسم جن‌گیری زار، که هنوز در تانزانیا و اتیوپی هم رواج دارد.

میرزایی می‌گوید «نمی‌خواستم به آنها بگویم که ایرانی نیستند یا بیگانه‌اند. اکثر آنها جذب جامعه شده‌اند؛ آنها ایرانی‌اند». «مهم این بود

که نشان دهم آنها چه نوع ایرانی‌ای هستند، می‌خواستم جنبه‌ی دیگر ایران را نشان دهم، و بگویم که ایران خیلی متنوع است و اقوام بسیار زیادی در آن ساکن‌اند. اقوامی که فرهنگ و هویت خاص خود را دارند».

## پدیده‌ی باراک اوباما

زیگمونت باومن<sup>۱</sup>

برگردان: عرفان ثابتی

چند ماه پیش از آخرین انتخابات ریاست جمهوری آمریکا، جولیانو بَتیستون در مصاحبه‌ای از من پرسید:

در مبارزات انتخاباتی، باراک اوباما هرگز نگفته که هویت قومی انحصاری‌ای دارد (بلکه از خود با عنوان شخصی «چندنژادی» یاد کرده)، و هرگز نکوشیده که با برگ سیاست هویت بازی کند، و در عوض نسخه‌ی به اصطلاح فرهنگ‌گرای هویت را برگزیده، تا جایی که برخی از ناظران او را نخستین رئیس جمهور «پسا-ذات‌گرا»ی آمریکا می‌دانند. آیا انتخاب او را می‌توان نشانه‌ی این دانست که نظام سیاسی آمریکا پیوند میان دِموس [مردم] و اِتنوس [قومیت] را به طور قطعی

---

۱. زیگمونت باومن، استاد بازنشسته‌ی دانشگاه لیدز در بریتانیا و نظریه‌پرداز «مدرنیته‌ی سیال» است. از میان آثار او «عشق سیال» و «اشارت‌های پست‌مدرنیته» به فارسی ترجمه شده است. این مقاله برگردان اثر زیر است:

Zygmunt Bauman (2010) *44 Letters from the Liquid Modern World*, Polity Press, PP. 146-148.

گسسته است و آمریکا دارد به جامعه‌ی پسا قومی آگاه‌تری تبدیل می‌شود؟

پاسخ این بود: «اجازه دهید که مشکل را به صورت دیگری مطرح کنم ... او با ما مواظب بود تا به نام توده‌های «مظلوم و ستم‌دیده» برای کسب قدرت تلاش نکند، توده‌هایی که به علت همین مظلومیت فروتر شمرده می‌شوند، و او با ما بی‌عرضگی، بی‌حرمتی و بدنامی تحمیلی و کلیشه‌ای آنها را از طریق انتقال قومی/نژادی به ارث برده بود. او با ما در پی شورش «مظلومان و ستم‌دیدگان» یا نوعی «جنبش اجتماعی/سیاسی» به قدرت نرسید تا سخنگو، نماینده‌ی تام‌الاختیار و انتقام‌گیرنده‌ی آنها باشد. به احتمال قریب به یقین، ترقی و ترفیع او ثابت کرد که برخی از افراد برگزیده می‌توانند لکه‌ی ننگ دسته‌جمعی را از خود بزدايند؛ به عبارت دیگر، برخی از افراد مظلوم و تحت تبعیض ویژگی‌هایی دارند که بر مشارکت آنها در فرودستی آشکار دسته‌جمعی «می‌چربد»؛ و این ویژگی‌ها ممکن است همسان یا حتی بهتر از ویژگی‌های رقبایی باشد که لکه‌ی ننگ آشکاری ندارند. چنین پدیده‌ای ضرورتاً فرض فرودستی آشکار را نفی نمی‌کند. می‌توان (همچون بسیاری) آن را نوعی تأکید مجدد سرسختانه بر این فرض دانست: اینجا با کسی روبرویم که، تقریباً مثل بارون مونسهاوزن، به تنهایی و بدون کمک دیگران، خودش را از باتلاق بیرون کشیده، به لطف استعدادها و توانایی فردی اش، نه به علت تعلقش بلکه به‌رغم آن، و بر همین اساس، نه بر محاسن به شدت ناچیز شمرده شده‌ی «هم‌نژادهایش» بلکه بر رواداری و گشاده‌دستی کسانی صحنه گذاشته که آماده بودند استثنای قائل شوند و معایب دسته‌جمعی آن نژاد را نادیده گیرند- مشروط به این که فرد مورد نظر با شجاعت و موفقیت برای رفع این نقائص مبارزه کند. این، در واقع، نوعی تأکید مجدد بر درستی آن فرض اساسی و نظم امور



مبتنی بر آن است: موفقیت برخی از افرادی که صادقانه کوشیده‌اند، ثابت می‌کند که بقیه، اکثریت انبوهی که «ناکام مانده‌اند»، به علت تنبلی و/یا بی‌عرضگی ذاتی خود در فلاکت به سر می‌برند. (خبر ظاهراً حیرت‌آور این است که «دست راستی‌های افراطی» آمریکائی از ترفیع اوباما خوشحال‌اند و آن را جشن گرفته‌اند- هرچند با توجه به ملاحظات پیش گفته، این خبر به هیچ وجه حیرت‌آور نیست.)

قطعاً کار مهم اوباما، شمار بیشتری از افراد بلندپرواز و بااستعداد تحت تبعیض را تشجیع خواهد کرد تا راه او را دنبال کنند؛ و مخالفت‌های فراوانی را فرو نشانند و مقاومت در برابر پذیرش سیاسی و اجتماعی افراد موفق را کاهش دهند. اما این به آن معنی نیست که پیشرفت آنها «خود آن گروه» را از موقعیت اجتماعی فرودستش برخواهد کشید و دورنمای زندگی همگی اعضای آن گروه را بهبود خواهد بخشید. حکومت نیمه‌دیکتاتوری طولانی مارگرت تاچر به برابری اجتماعی زنان نینجامید بلکه تنها ثابت کرد که برخی از زنان می‌توانند مردان را در بازی مردانه شکست دهند. بسیاری از یهودیانی که در قرن نوزدهم توانستند از گتوها بیرون بروند و آلمانی قلمداد شوند (یا سعی کردند که این طور فکر کنند) برای فقرزدایی از برادران منسوب به خود در گتوها و حفظ آنها از تبعیض حقوقی و اجتماعی کاری نکردند. بسیاری از پرهیاهوترین و پرشورترین نظریه‌پردازان و فعالان تندروترین انواع ملی‌گرایی‌های پُرونقی قرن بیستم، تازه‌واردهایی از «اقلیت‌های قومی» یا خارجی‌هایی بودند که «تبعه‌ی کشور میزبان شده بودند» (از جمله استالین و هیتلر). بنجامین دیزرائیلی یهودی، امپراتوری بریتانیا را تحکیم و تقویت کرد. «جذب‌شدگان» شعار می‌دادند «هر کاری که شما می‌توانید بکنید، من بهتر می‌توانم بکنم»- وعده و عزمی برای کاتولیک‌تر از پاپ بودن، و پیشی گرفتن از خود آلمانی‌ها، لهستانی‌ها و روس‌ها در غنی ساختن فرهنگ آنها و پیشبرد «منافع ملی» آنها. (که البته در موارد

بی‌شماری علیه آنها به کار رفت و گواهِ دورویی و نیت‌های پلیدشان تلقی شد). در همه‌ی این موارد، تنها اهالی محلی حق داشتند که بر اساس معیارهای خود درباره‌ی موفقیت یا ناکامی تلاش برای جذب در آن جامعه داوری کنند. «اهالی محلی»، راه و رسم واقعی یا موهوم «جامعه‌ی مبدأ» جذب‌شدگان را تحقیر و نکوهش می‌کردند؛ بسیاری از جذب‌شدگان هم به شدت می‌کوشیدند تا این کار را از اهالی محلی «بهبتر انجام دهند».

بدیهی است که استدلال قیاسی، همچون آگاهی از روندهای آماری، آدمی را به فکر فرو می‌برد اما او را قادر نمی‌سازد که پیش‌بینی کند در هر مورد خاص چه اتفاقی رخ خواهد داد. هر قدر اکثریتی که اجازه می‌دهد از «روند» یا «اصل» سخن بگوییم، عظیم باشد، باز هم استثناهایی وجود خواهد داشت. لطفاً پاسخ من به سؤال‌تان را نوعی دعوت به رعایت احتیاط در پیش‌بینی و پرهیز از نتیجه‌گیری‌های شتاب‌زده تلقی کنید.» اندکی بیش از یک سال بعد، می‌توان آن «پیش‌بینی‌های محتاطانه» و هشدار درباره‌ی نتیجه‌گیری‌های عجولانه را با ماجرای فصل اول ریاست جمهوری او‌باما مقایسه کرد. ناثومی کلاین این ماجرا را چنین خلاصه کرده است:

«موقعیت سیاهان و لاتین‌تبارهای غیرنخبه به شدت تضعیف شده، و با آهنگی بسیار سریع‌تر از سفیدپوستان در حال از دست دادن خانه و کار خودند. تاکنون او‌باما به اتخاذ سیاست‌های معطوف به رفع این شکاف فزاینده تمایل نداشته است. حاصل کار ممکن است اقلیت‌ها را در بدترین وضع ممکن قرار دهد: درد و رنج ناشی از واکنش‌های نژادپرستانه‌ی تمام‌عیار و فقدان سیاست‌هایی که از مصائب روزمره بکاهد».<sup>1</sup>

---

1. Naomi Klein, 'Obama's big silence', *Guardian Weekend*, 12 Sep. 2009.

## نژادپرستی و نتایج آن در رمان و فیلم «سگ سفید» امیر پوریا

در این روزها و هفته‌ها که موج اعتراض به تبعیض نژادی، از آمریکا به بسیاری کشورهای جهان رسید، وبسایت‌های سینمایی و غیرسینمایی فهرستی از فیلم‌های دارای مضامین ضدنژادپرستانه ارائه دادند. منهای کاربرد این فهرست‌ها به قصد شناخت بیشتر مردم از انواع تبعیض‌های قومی و نژادی، نگارنده از پیگیری آنها بهره‌ی دیگری نیز برده است: با مشاهده‌ی فیلم‌های هر فهرست، می‌توان به ذهنیت منبع انتخاب آن پی برد و به این اندیشید که اساساً نگرش آن وبسایت یا مرکز نسبت به مفهوم تبعیض نژادی چیست. برای مثال، توجهم به این نکته جلب شد که وبسایت بزرگ IMDB به عنوان مرجعی مهم، در ۲۰ فیلم پیشنهادی خود از فیلم «دوازده سال بردگی» (استیو مک‌کوین، ۲۰۱۳) نام برد و در همان محدوده‌ی زمانی تولید و درست با همان مضمون برده‌داری در میانه‌های سده‌ی نوزدهم، به «جنگوی از بند رسته» (کوئنتین تارانتینو، ۲۰۱۲) کاری نداشت. بعد به فهرست

وبسایت‌ها و صفحه‌های دیگر نیز از همین زاویه نگاه کردم و دیدم که در تمام آنها همین اتفاق روی داده است. یعنی به غیر از فهرست‌های متمایل به معرفی فیلم‌های مهجورتر، همه فیلم اسکارگرفته‌ی «دوازده سال بردگی» را در این زمینه، قابل اعتنا می‌شمارند و «جنگوی از بند رسته» را نه‌چندان. شاید برخی از این انتخاب‌ها به سطح کیفی و سینمایی‌ای که برای فیلم‌ها قائل‌اند بازگردد. اما در عین حال باید به این نکته هم توجه کرد که روایت مظلومیت سیاهان در فیلم مک کویین از فیلم تارانتینو برای پیشنهاد در این بزنگاه، «جلوه» و «بازتاب» موردپسندتری دارد. زیرا ستم برده‌داران در دومی به «شورش» قهرمان سیاهپوست می‌انجامد و او به کمک رفیق و مرشد سفیدپوست اما ضدنژادپرست خود، انتقام سختی از برده‌داران می‌گیرد.

این که مطالبات مبارزان در سطح جهانی و در کف خیابان‌ها پیگیری شود و مورد حمایت نهادهای بسیار باشد اما روحیه‌ی مبارزه و مطالبه در فیلم‌های ضدنژادپرستانه، کمتر از شرح ستم‌دیدگی مورد توجه قرار گیرد، اتفاقی است که به مکث و ریشه‌یابی نیاز دارد. باید جست و یافت که چرا چنین اتفاقی رخ می‌دهد؟ چرا انتقال آگاهی درباره‌ی بی‌عدالتی نژادی به باور بسیاری، بیشتر در زمینه‌ی شرح نداشته‌ها ضرورت دارد تا ایجاد انگیزه برای گسترش داشته‌ها؟

در این نوشته، به گوشه‌ای از ادبیات و سینمای معاصر گریز می‌زنیم که اغلب از نظرها پنهان مانده است. امیدواریم این کار بستری برای همین ریشه‌یابی فراهم کند: رمان‌واره‌ای به نام «سگ سفید» که رومن گاری، نویسنده‌ی مشهور فرانسوی، در سال ۱۹۷۰ همزمان با اوج جنبش‌های احقاق حق سیاهان نوشت و فیلمی که ساموئل فولر، استاد فیلم‌های اثرگذار کم‌هزینه در سینمای آمریکا، در سال ۱۹۸۱ بر اساس آن ساخت.

### دیدگاه ماندلا در کتاب رومن گاری

در تصاویر تظاهرات اخیر و در نوشته‌های فضای مجازی، نقل قولی از نلسون ماندلا بارها تکرار شد: «هیچ کس با بیزاری از دیگران بابت رنگ پوست، رگ و ریشه یا اعتقادات آنها به دنیا نمی‌آید. این بیزاری را به آدم‌ها یاد می‌دهند».

کتاب «سگ سفید» که مانند برخی از دیگر آثار گاری، ترکیبی از رمان و زندگی‌نگاره به حساب می‌آید، شرح وقایعی است که برای او و همسرش جین سیبرگ، بازیگر آمریکایی فعال در سینمای فرانسه، در انتهای دهه‌ی پرتلهاب ۱۹۶۰ رخ داد. این دوره از زندگی آنها با فراز و فرودهای فراوانی همراه است: از مشارکت سیبرگ سفیدپوست در مبارزات سیاه‌پوستان تا تاثیر جنگ ویتنام بر انتخابات ریاست‌جمهوری آمریکا. اما یکی از اتفاق‌های زندگی شخصی آنها به شکل اسرارآمیزی با این وقایع مهم پیوند می‌خورد: یک سگ زیبا از نژاد ژرمن شپرد از بیرون به خانه‌ی آنها در آمریکا می‌آید و به‌رغم آرامی و مهربانی‌اش، خیلی زود متوجه می‌شوند که او یک «سگ سفید» است. این اصطلاح، نه در توصیف رنگ این سگ بلکه برای توضیح این نکته به کار می‌رود که او را از سنین پایین با بیزاری از سیاه‌پوستان تربیت کرده‌اند! روند کاشت بذر نفرت در وجود سرشار از محبت سگ، این است که در کودکی‌اش به افراد سیاه‌پوستی پول پرداخته‌اند تا توله سگ بینوا را بزنند. با تعدد و شدت این آزار و درد و ترس آن، سگ به بیزاری از سیاهان دچار شده است. از این سگ‌های سفید، یا بهتر است بگوییم «سیاه‌گش»، در گذشته برای تعقیب برده‌های فراری و بعدتر برای جست‌وجو و یافتن مجرمان و زندانیان سیاه‌پوست استفاده می‌کردند. اما پرسش این جاست که در زندگی اجتماعی زمان وقوع حوادث کتاب، چرا هنوز باید سگی را به این بیزاری دچار کرده باشند؟

به پاسخ‌های احتمالی این پرسش خواهیم رسید. اما در این جا باید به نسبت کتاب با آن دیدگاه نلسون ماندلا، رهبر جنبش آزادی‌بخش سیاهان در آفریقای جنوبی، اشاره کرد: در واقع، حضور این سگ در جایگاه عامل پیوند رخدادهای پراکنده‌ی کتاب، تمثیلی روشن از جامعه‌ی انسانی‌ای است که بذریزاری از دیگر نژادها و قومیت‌ها را در ذهن فرد می‌کارد و آن را تا سرحد اعمال خشونت‌بار حیوانی علیه آنها آبیاری می‌کند. سگ در کتاب که خودگاری اسم روسی «بانکا» به معنای «پدرکوجولو» را روی او گذاشته، در رفتار وحشیانه‌اش نسبت به سیاهان، هیچ تقصیری ندارد. با همان چارچوب کلی که به طور عام نامش را «شرطی شدن» سگ می‌گذاریم، این گونه شده است. در کتاب، یک پرورش‌دهنده‌ی حرفه‌ای حیوانات به اسم کیز که سیاه‌پوست است، می‌کوشد این نفرت را از وجود سگ سفید بزدايد. دیدگاه ماندلا در زندگی‌نامه‌ی خودنوشت او با عنوان «راهی طولانی تا آزادی» در سال ۱۹۹۴ یعنی بیست و چند سال بعد از کتاب «سگ سفید» مطرح شده است. پس مقصودمان این نیست که ماندلا «منبع الهام» رومن‌گاری بوده است. نکته این است که هر دو در حال طرح یک نگرش انسانی واحدند. تلاش مرد سیاه‌پوست برای از بین بردن روحیه‌ی سیاه‌ستیزی در سگ، همپای چیزی است که ماندلا در ادامه‌ی نقل قول موردنظر می‌نویسد: «اگر می‌شود نفرت را به آدم‌ها یاد داد، مهر را هم می‌توان جایگزین آن کرد. چون مهر به ذات و قلب آدمی نزدیک‌تر است تا نفرت».

### آیا بیماری - بیزاری درمان می‌شود

بدیهی است که احساسات سگ را با آدمی نمی‌توان و نباید یکی گرفت. اما وسوسه‌ی آزمایش جایگزینی مهر به جای نفرت درباره‌ی سگ نیز ذهن را رها نمی‌کند. یکی از ویژگی‌های جالب توجه کتاب این است که

رومن گاری تنها به این وسوسه‌ی مرد سیاه‌پوست «تن می‌دهد» و چندان تمایلی به انجام آزمایش ندارد. به تعبیر گسترده‌تر، او در کل مبارزات سیاهان و آن سفیدپوستانی که حامی این مبارزات بوده‌اند، یک ناظر و روایتگر است، نه همراه آنها. همان گونه که در فیلم «سیبرگ» (بندیکت اندروز، ۲۰۱۹) نیز می‌توان دید، گاری دل خوشی از فعالیت‌های ضدنژادپرستانه‌ی همسرش جین سیبرگ ندارد؛ هرچند در نقل حرف‌های دیگران در کتاب، بی‌طرفی را رعایت می‌کند. مثلاً این حرف کیز به سیبرگ را نقل می‌کند که «می‌دانم شما و افرادی مثل برت لنکستر، پل نیومن و مارلون براندو به شنیده شدن صدای ما سیاه‌پوست‌ها کمک کرده‌اید». اما تا انتهای کتاب، هیچ اصراری ندارد که خود را دلسوزتر از آن چه هست، ترسیم کند. جایی که واژدگی خود را از شدت وقف سیبرگ به این فعالیت‌ها و تحمل تهدیدهای حاصل از آن، بدون هیچ تعارفی ابراز می‌کند، حتی انگیزه‌ی نگارش این کتاب را هم آشکار می‌سازد: «دیگر از مسائل سیاهان خسته شده بودم... با خود گفتم باید دنیای جدیدی بنا کرد؛ و من می‌خواستم به نوبه‌ی خود در این راه مؤثر باشم: تمام بعدازظهرم به نوشتن گذشت». («سگ سفید»، ترجمه‌ی سیلویا بجانیان، بخش دوم، انتهای فصل ۸، چاپ اول، انتشارات محیط، فروردین ۱۳۶۳).

اما فیلم ساموئل فولر بخش‌های مربوط به زندگی رومن گاری و سیبرگ، قتل مارتین لوترکینگ رهبر جنبش حقوق مدنی آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار ایالات متحده و مباحث پیرامون آنها را کنار می‌گذارد و تنها بر داستان سگ سیاه‌گوش متمرکز می‌شود. در خود این داستان نیز به وقایع کتاب وفادار نمی‌ماند، کمتر به آدم‌ها و بیشتر به خود سگ و روحیاتش می‌پردازد. در کنار او زن جوان و تنهایی را قرار می‌دهد که در منطقه‌ای خلوت زندگی می‌کند و بعد از تصادف با سگ و نگهداری از

او و پی بردن به بیماری سیاه‌ستیزی سگ، او را به همان پرورش‌دهنده‌ی سیاه‌پوست می‌سپارد. در واقع کیز و خود سگ، تنها شخصیت‌های کتاب‌اند که در فیلم باقی مانده‌اند.

اما نتیجه‌ی کوشش‌های کیز در کتاب و فیلم، با هم متفاوت‌اند. کتاب با این موقعیت تکان‌دهنده به پایان می‌رسد که کیز، بعد از عادت دادن سگ به این که از دست او غذا بگیرد و یک سیاه را صاحب خود بداند، حمله به سفیدپوستان را به او می‌آموزد! گاری در حالی با این اتفاق مواجه می‌شود که سگ خود او را هم گاز می‌گیرد. رومن گاری که برخی کتاب‌های فرانسه‌زبان خود را به انگلیسی نیز نوشته یا ترجمه کرده، در بازنویسی نسخه‌ی انگلیسی‌زبان کتاب، تا اندازه‌ای از شدت و وخامت این پایان کاسته و در نخستین چاپ کتاب در آمریکا نیز توصیف‌های تلخ پایانی را از دو نسخه‌ی منتشرشده در فرانسه و انگلستان، بیشتر تلطیف کرده است. اما تلخی در ماهیت این وضعیت نهفته است: در حالی که ما نیز همچون گاری به وسوسه‌ی آزمایش سگ دچار شدیم، در پایان درمی‌یابیم که هدف کیز از این آزمایش نه درک امکان تبدیل نفرت به مهر، بلکه جایگزینی نفرتی دیگر در وجود سگ بوده است. بحث بین گاری و کیز در کتاب بر سر تبدیل سگ سیاه‌گش به سفیدگش، در ماهیت شبه‌نمادین خود بحثی است در باب احتمالی مهیب که در جهان آن زمان، بیش از امروز وجود داشت: نژادپرستی معکوس، آن‌چه می‌تواند حاصل قرن‌ها برده‌داری و تحقیرهای گوناگون سیاهان توسط سفیدها باشد و هر سیاه‌پوست را به چنان خشمی دچار کند که از روحیه‌ی احقاق حق انسانی خود به رویکردی تهاجمی برسد. در فیلم، حمله‌ی سگ به مرد سفیدپوست بدون آن که کیز او را چنین بار آورده باشد، باعث می‌شود که پایان از این مضمون مهم کتاب جا بماند. البته در این زمینه به فولر و همکار فیلمنامه‌نویس او کرتیس



هنسان که بعدها کارگردان مهمی شد، چندان ایرادی وارد نیست. شخصیت سیاه‌پوستی که آنها خلق کرده‌اند، به طور کامل از آن نژادپرستی معکوس که سیاه‌پوست کتاب به آن مبتلاست، دور شده تا امکان طرح هر نوع اتهامی نسبت به سیاهان را در فیلم از بین ببرد. این مضمونی است که حتی طرح آن در همین نوشته نیز ممکن است در تقابل با اعتراض به نابرابری‌ها برداشت شود. در حالی که طرح مفهوم برابری، خودبه‌خود با جلوگیری از نژادپرستی معکوس هم‌نشین می‌شود. اما نگرانی از یک‌سویه‌نگری همواره به قوت خود باقی است. همین نگرانی در ابتدای دهه‌ی ۱۹۸۰ نیز سبب شد که استودیوی تولیدکننده‌ی فیلم از بیم تحریم توسط NAACP (مجمع ملی پیشبرد حقوق رنگین‌پوستان) آن را اکران نکند. هر چند در پایان آن سگ به عنوان بازگشت به تربیت «سگ حمله»، به جای سیاهان قبلی به یک سفیدپوست هجوم می‌برد؛ نه آن که جلوه‌ی وارونه‌شدن برخورد نژادی او در میان باشد.

### نیاز به تعادل در نگاه به مسائل نژادی

احتیاط استودیوی پارامونت، بیهوده نبود. یکی از دو نماینده‌ی استودیو سرصحنه‌ی فیلم برای نظارت بر مضامین نژادی، ویلیس ادواردز بود که سابقه‌ی معاونت نمایندگی NAACP در هالیوود را داشت. حرف او به نوعی حرف مستقیم آن مجمع به شمار می‌رفت. اندکی مانده به پایان فیلمبرداری، او به صراحت گفت که فیلم به دلیل مسائل نژادی و احتمال آزرده‌خاطر شدن سیاهان «از ابتدا نباید ساخته می‌شد». این نظر به بایگانی شدن فیلم توسط استودیو منتهی شد. فیلم «سگ سفید» هرگز به نمایش عمومی درنیامد و ساموئل فولر در سال ۱۹۸۲ از آمریکا به پاریس رفت و در دهه‌ی پایانی زندگی خود دیگر در آمریکا

فیلم نساخت. اما اینها نه فقط اطلاعات تاریخ سینمایی بلکه نشانه‌ی تداوم همان جدال پایانی کتاب رومن گاری در دنیای واقعی است: گاری در مسیر نفرت روزافزون کیز سیاهپوست از سفیدها، می‌گوید: «مقصر ما هستیم»؛ ولی تقصیر کیز را نیز نادیده نمی‌گیرد و او را متهم می‌کند که نمی‌تواند تعادل و صلح را طلب کند. آن جا که گاری به کیز تشر می‌زند «شما فقط سگ سیاه و سگ سفید می‌شناسید؟»، اشاره‌ای است به روحیه‌ی انتقام‌جویی که در مسیر تبعیض‌ها، از گذر تاریخ عبور کرده و در وجود سیاه‌پوستی مثل کیز ریشه دوانده است. بنابراین، آن چه از میراث خشونت کلامی و رفتاری سفیدپوستان علیه سیاهان به جا می‌ماند، گاه ممکن است در خشونتی متقابل به سوی خود آنان بازگردد. این اتفاق می‌تواند دورترین نتیجه‌ای باشد که از جنبش‌های برابری طلبانه انتظار می‌رود.

آن چه در ابتدای این نوشته طرح شد، از همین منظر اهمیت می‌یابد: در فهرست‌ها، فیلم‌های تصویرگر مظلومیت سیاهان را ترجیح می‌دهند تا از احتمال هم‌سوپی جنبش «جان سیاهان مهم است» با هر گونه خشونت و کینه‌ورزی، پرهیز کنند. فیلمی که حتی ایده‌ی کتاب یعنی جایگزینی تلخ سفیدگشتی در واکنش به سیاه‌گشتی را از روایت خود حذف کرده بود، تا پیش از دوران ویدیو و نمایش خانگی، در کمد خاک خورد؛ تنها به این دلیل که نشان می‌داد نژادپرستی، اکتسابی است. حالا و ۵۰ سال بعد از آن کتاب و ۴۰ سال پس از فیلم، درست برخلاف آن زمان که نژادپرستی را همچون ظلم و برده‌داری در خون سفیدپوستان می‌دانستند، بر دیدگاه ماندلا مبنی بر خصلت اکتسابی نژادپرستی تأکید می‌شود. در این دوران نوین، هشدار به نیت پرهیز از شکل وارونه‌ی نژادپرستی، امری مهم به شمار می‌رود.

### در نظر گرفتن هر دو سوی ماجرا

پیشتر، از رویکرد اقرارگرانه‌ی رومن گاری در کتاب گفتیم. یکی از جلوه‌های این رویکرد، بسیار شوک‌آور و در این بخش پایانی نوشته، قابل اشاره است: او در اواسط کتاب، جدال لفظی خود با مرد سفیدپوستی را روایت می‌کند که به جنبش سیاهان کمک رسانده اما می‌خواهد سگ سیاه‌گوش را در اختیار بگیرد! اما خود گاری که این تناقض را به رخ مرد می‌کشد و در واقع همراهی او با جنبش را نمایش و پوششی ظاهری بر روی ذات نژادپرست او می‌انگارد، در ادامه‌ی کتاب وقتی همسرش جین سیبرگ از سوی چند سیاه‌پوست آمریکایی تهدید می‌شود و گاری در فرانسه به سر می‌برد، به زن پیشنهاد می‌کند که سگ سفید را برای محافظت از خود به خانه بیاورد! این که نویسنده تا این اندازه به تزلزل خود و امکان گرایش به رفتار نژادپرستانه معترف است، منتهای ارزش ادبی، همچون هشدار به تمامی ما عمل می‌کند: در هر مقطعی از زندگی، در تقاطع با هر دوره‌ای از تاریخ، خطر درغلتیدن به ورطه‌ی نگاه ناسالم نژادی، یکسره در کمین ماست؛ حتی اگر گمان کنیم در دوره‌ای به سر می‌بریم که تبعیض نژادی همچون یک بیماری ریشه‌کن شده است.

از سوی دیگر، جایی از کتاب، رومن گاری به دلزدگی خود از این همه احتیاط مداوم در رویارویی با سیاهان اعتراف می‌کند و می‌نویسد: «از بس با سیاه‌ها مثل زن‌های آبستن رفتار کردم، حالم [از خودم] به هم می‌خورد». بازخوانی این جمله‌ی او نگارنده را به یاد این وضعیت مشابه انداخت که در همین دوران، همسرم در گذر از هر پیاده‌رو وقتی با سیاهان روبه‌رو می‌شود، برای فاصله گرفتن از آنها در مناسبات ضروری فاصله‌گذاری اجتماعی، با خود و با آنان تعارف می‌کند. برایش سخت است و احساس گناه می‌کند اگر از آنها هم مانند هر فرد سفیدپوست

سر راهش، درجا فاصله بگیرد. مراقبتی که نتیجه‌ی نگرانی از احتمال احساس طردشدگی آنهاست و می‌تواند از جنس همان مراعات احوال زن باردار در توصیف رومن‌گاری باشد.

## نژادپرستی در سرشت بشر نیست

راندا عبدالفتاح<sup>۱</sup>

برگردان: پیام یزدانجو

در جریان تحقیقات‌ام درباره‌ی اسلام‌هراسی، نژادپرستی، و تکثرگرایی فرهنگی، بارها آشکارا با میراث‌گرانِ بارِ نژادپرستی و روایت‌های ریشه‌دار اسلام‌هراسی مواجه شدم.

به عنوان بخشی از تحقیقات‌ام، با افراد اکثراً بریتانیایی-استرالیایی بسیاری مصاحبه می‌کردم که از نظر سن و نسل، و موقعیت اجتماعی و اقتصادی طیف متنوعی را تشکیل می‌دادند. به این نکته پی بردم که تعابیر «بومی»، «مسلمان»، «پناهجو»، و «تیره و با ظاهر غیراسترالیایی» نشانه‌های نافذی دال بر وجود منظومه‌ای از افسانه‌ها

---

۱. راندا عبدالفتاح نویسنده‌ی استرالیایی و فعال حقوق بشر و مبارزه با نژادپرستی است، و در حال حاضر رساله‌ی دکترای خود را با موضوع تکثرگرایی فرهنگی و اسلام‌هراسی می‌نویسد. آنچه می‌خوانید برگردان این نوشته‌ی او با عنوان اصلی زیر است:

Randa Abdel-Fattah, '[Racism Is Not Human Nature](#),' **The Guardian**, 13 July 2016.

و ادعاهای ایدئولوژیک‌اند: «ارزش‌ها» ی سطح پایین‌تر، زن‌ستیزی، بی‌خردی، لیبرالیسم‌ستیزی، تهدید، دیگربودگی، و امثال این‌ها. این نشانه‌های دلالت‌گر چنان فراگیر و در همه‌جا حاضر بودند که حتی مصاحبه‌شوندگانی که هیچ ارتباطی با سازمان‌های نژادپرست نداشتند کاملاً به شکل طبیعی به آن‌ها اشاره می‌کردند.

شگفت‌آور برای من حالت معقول و متعارف بخش زیادی از سخنانی بود که با آن مواجه می‌شدم. در واقع، این سخنان با یکی از جنبه‌های آزارنده‌ترِ موفقیت [یائولین هانسون](#) در انتخابات سراسری هم‌سویی داشت؛ حملات نژادپرستانه‌ای را که او به راه انداخته مفسران برجسته‌ای در جناح چپ سفیدپوست مشروعیت می‌بخشند، و ما را [تشویق می‌کنند](#) که به حرف‌های وی گوش فرا دهیم، و این امتیاز را به او می‌دهند که نژادپرستی‌اش را در ردیف «نبرد عقاید» به حساب آورند. نفرت‌پراکنی (درخواست برای ممنوع کردن مهاجرت مسلمانان، و تشبیه کردن مسلمانان به «[سگ‌های خطرناکی که دیگر اجازه‌ی حضور در استرالیا ندارند](#)») به واژگان سیاسی روزمره‌ی ما وارد شده است.

ادعای «معقول» مشخصی که در تحقیقات‌ام بارها با آن مواجه شده‌ام این است که نژادپرستی «جزئی از سرشت بشر» است. این حکم موجز و مکرری بود که افراد درگیر جنبش‌های نژادپرستانه‌ی راست افراطی و همچنین بسیاری از چپ‌های سفیدپوست به زبان می‌آوردند. به خاطر دارم که در جریان گپ‌وگفتی با مهمانان حاضر در برنامه‌ای مخصوص نویسندگان، نویسنده‌ی دیگری- یک مرد سفیدپوست متعلق به طبقه‌ی متوسط که کارنامه‌ی موفق‌تری هم در کار رسانه‌ای داشت- به صرافت افتاد که برایم توضیح بدهد نژادپرستی صرفاً به «ترس آدم‌ها

از چیزی که نمی‌شناسند» مربوط می‌شود. و حکم داد که «نژادپرستی عملاً در سرشت بشر است.»

یکی از اشکالات این ادعای رایج این است که در نظر گرفتن نژادپرستی به عنوان امری ازلی و غریزی که ذاتی وضعیت بشری است، نژادپرستی را از محتوای سیاسی آن تهی کرده و سرگذشت استرالیا را ندیده می‌گیرد، و به منطق طرد نژادی، تفکر نژادی، و اظهار نظر نژادی تداوم می‌بخشد. یکی از موضوعات مورد علاقه‌ام این است که چگونه این منطق نژادی و گرایش‌های استیلایی به روال‌های رایج اندیشیدن و سخن گفتن و مناسبات قدرت در زندگی روزمره راه می‌یابند.

اگر نژادپرستی در «سرشت بشر» نباشد بلکه رفتاری اکتسابی و آموختنی و روال‌هایی ناشی از مناسبات قدرت نهادی، اجتماعی، حقوقی، و تاریخی، گرایش‌های سیاسی، برنامه‌های دولتی، و شیوه‌های نمایش رسانه‌ای باشد، آن‌گاه آیا نباید وقت بیشتری برای درک این نکته صرف کنیم که چنین رفتاری چگونه آموخته می‌شود و، مهم‌تر از این، برای ایستادگی در زیر بار سنگین ایدئولوژی نژادپرستی چه باید کرد؟

این‌ها بعضی از پرسش‌هایی بودند که قصد داشتم در تازه‌ترین رمانی که برای نوجوانان نوشته‌ام، «[وقتی مایکل مینا را دید](#)»، به آن‌ها پردازم. ایده‌ی این رمان وقتی به ذهن‌ام رسید که در جریان تحقیقات میدانی‌ام در راه‌پیمایی ضدپناهجویان شرکت کرده بودم. شخصیتی در ذهن‌ام شکل گرفت. خوب، در واقع دو شخصیت. یکی یک جوان پناهجوی افغان بود. یک «با قیاق آمده»، از همان آدم‌هایی که سیاست‌مداران بی‌عاطفه و رسانه‌های بی‌رحم ما از آن‌ها بدگویی و آن‌ها را بدنام می‌کنند. روشن، راسخ، باشهامت، داغ‌دار، شخصیتی که از ذهن‌ام نمی‌رفت. اسم‌اش را مینا گذاشتم. به این فکر کردم که گریختن از افغانستان، در بازداشت ماندن، و بزرگ شدن در غرب سیدنی، برای این دختر جوان

چه معنایی می‌توانسته داشته باشد، و آن وقت او را در مدرسه‌ای خصوصی در ساحل نزدیک شمال سیدنی تصور کردم. شخصیت دیگری که در ذهن‌ام شکل گرفت پسری به اسم مایکل بود، که پدر و مادر متعلق به طبقه‌ی متوسط، لیبرال، و بسیار دوست‌داشتنی‌اش یک سازمان سیاسی ضد مهاجرت/ اسلام/ پناهجویان/ تکثرگرایی فرهنگی به نام «ارزش‌های استرالیایی» تأسیس کرده‌اند.

وقتی از مردم درباره‌ی هراس‌شان از «غرق شدن در سیل قایق‌ها»، «اسلامی شدن استرالیا»، و به اصطلاح «برخورد تمدن‌ها» سؤال می‌کردم، کنجکاو بودم بدانم نوجوانی کردن در خانواده‌ای که درگیر چنین نژادپرستی و هراس بیمارگونه‌ای بوده چه حال و هوایی دارد. چگونه می‌توان نژادپرستی را از ذهن زدود؟ چگونه این شهامت را پیدا می‌کنید که عقاید پدر و مادرتان را زیر سؤال ببرید؟ چگونه درگیر این چالش می‌شوید که سیل روایت‌های غوغاسالارانه‌ای را به پرسش بکشید که در رسانه‌های جنجالی، برنامه‌های رادیویی مرور اوضاع روز، گپ‌وگفت‌های دور میز صبحانه، و بحث و مناظرات در فضای عمومی به سمت ما سرازیر می‌شوند؟ آن وقت بود که تصمیم گرفتم داستانی درباره‌ی مینا و مایکل بنویسم و آن‌ها را به مصاف یکدیگر بفرستم.

بخش عمده‌ی ماجراهای مایکل نه تنها متضمن مواجهه‌ی او با امتیازات و برتری‌های خود، که به او قدرت می‌دهند، بلکه همچنین متضمن رویارویی وی با این امر است که چگونه این امتیازات و برتری‌ها مسئولیت به چالش کشیدن نژادپرستی و افشای افسانه‌ها و استعاراتی را به دوش او می‌گذارند که به شکل گسترده و آسان در جامعه‌ی ما رواج دارند. مینا با مایکل بی‌تعارف برخورد می‌کند و می‌گوید قصد ندارد که او



را از نژادپرستی‌اش «نجات» دهد؛ مینا نمی‌خواهد بنشیند و در حالی که مایکل به «روشن‌بینی» می‌رسد، به تأیید و تشویق او مشغول شود. مینا به مایکل می‌گوید: «قدم اول این است که بفهمی خودت باید در این باره به نتیجه برسی.»

اثرگذاری مادی، روانی، و عاطفی خانواده‌ی مایکل و نژادپرستی سازمان‌شان بر خانواده‌ی مینا نکته‌ای است که مشتاق بودم خوانندگان جوان به آن توجه کنند، این که چگونه سخنان و رفتارهای نژادپرستانه عمیقاً بر زندگی افراد اثر می‌گذارند.

اما برخلاف اکثر مطالبی که این روزها درباره‌ی نژاد نوشته می‌شود، می‌خواستم تصریح کنم که در نهایت این فقط بر عهده‌ی افراد آسیب‌دیده از نژادپرستی نیست که کار دشوار مقابله و از کار انداختن منطق نژادی جامعه‌ی ما را به انجام رسانند. وقت آن است که این برداشت متعارف را بر هم بزنیم که نژادپرستی جزئی از سرشت، رفتار، و نگرش بشری است. برای این کار، می‌توانیم از درک این نکته آغاز کنیم که کسانی که از نژادپرستی نفع می‌برند بیشترین مسئولیت را هم برای مبارزه با آن بر عهده دارند. امیدم این است که مایکل، آن پسر هفده ساله، چه بسا بتواند راه‌هایی را برای این مبارزه نشان دهد و فواید درگیر شدن در این نبرد را روشن کند.



# اعتراضات اخیر علیه نژادپرستی ناشی از سرخوردگی است آیزاک چوتینر و برایان استیونسون<sup>۱</sup> برگردان: عرفان ثابتی

- آیزاک چوتینر: مهم‌ترین درسی که از تظاهرات هفته‌ی اخیر  
آموختید، چه بود؟

برایان استیونسون: باید تاریخ بی‌عدالتی نژادی‌مان را جدی بگیریم. به  
نظرم همه‌ی چیزهایی که می‌بینیم نشانه‌ی بیماری گسترده‌تری‌ست. ما  
هیچ‌وقت صادقانه به صدمات ناشی از دو و نیم قرن برده‌داری

---

۱. آیزاک چوتینر از نویسندگان نشریه‌ی «نیو یورکر» و همکار اصلی بخش پرسش و  
پاسخ در این نشریه است. برایان استیونسون وکیل حقوق مدنی و بنیان‌گذار یک سازمان  
حقوق بشری به نام «طرح عدالت برابر» است که مدافع عدالت نژادی و حامی اصلاح  
نظام عدالت کیفری است. او همچنین مؤسس بنیاد «یادبود ملی صلح و عدالت» در  
مونتگمری در ایالت آلاباما است که یاد اعدامیان و دیگر قربانیان دوران سلطه‌ی تبعیض  
نژادی در آمریکا را گرامی می‌دارد. آن‌چه خواندید برگردان این نوشته با عنوان اصلی زیر  
است:

Isaac Chotiner, '[Bryan Stevenson On the Frustration Behind the George Floyd Protests](#)', *The New Yorker*, 1 June 2020.

نپرداخته‌ایم. بدترین پیامد برده‌داری آمریکایی نه بردگی اجباری بلکه این پندار نادرست بود که سیاه‌پوستان به خوبی سفیدپوستان و با آنها برابر نیستند، به اندازه‌ی آنها تکامل نیافته‌اند، انسانیت، ارزش و استعداد‌های کمتری دارند و به اندازه‌ی سفیدپوستان لیاقت ندارند.

ایدئولوژی برتری سفیدپوستان برای توجیه برده‌داری لازم بود، و ما این میراث برده‌داری را به رسمیت نشناخته‌ایم. به همین دلیل است که گفته‌ام برده‌داری در سال ۱۸۶۵ پایان نیافت بلکه شکل دیگری پیدا کرد. ماه آینده ۱۵۵ سال از زمانی می‌گذرد که سیاهان خاتمه‌ی برده‌داری را جشن گرفتند. سیاه‌پوستان فکر می‌کردند که قانون از آنها محافظت خواهد کرد و به آنها حق رأی، زمین، فرصت و امکان خواهند داد که آمریکایی تمام‌عیار شوند. همه‌ی این چیزها از آنها دریغ شد چون این ایدئولوژی برتری سفیدپوستان اجازه نمی‌داد که سفیدپوستان جنوبی آنها را بپذیرند، ارزشمند بشمارند و از آنها محافظت کنند. در نتیجه، اندکی پس از سال ۱۸۶۵ و تصویب «متمم سیزدهم» خشونت شروع شد. ماه بعد گزارشی را درباره‌ی خشونت هولناک دوران «بازسازی» منتشر خواهیم کرد، خشونتی که مانع از پیشرفت شد.

بنابراین، به نظرم، بدون فهم خودداری پایدار از برابر شمردن سیاه‌پوستان نمی‌توان مسائل کنونی را درک کرد. اوضاع عوض شده اما تاریخ خشونت، تهدید، ارباب، اعدام، قوانین تبعیض‌آمیز و رفتار پلیس این پیش‌فرض را به وجود آورده است که سیاه‌پوستان خطرناک و مجرم‌اند. هر قدر هم که زحمت کشیده و تحصیل کرده باشید، به هر کجای این کشور که بروید- اگر سیاه‌پوست یا سبزه باشید- باید بر این پیش‌فرض غلبه کنید، و همین امر سبب می‌شود که هر گونه مواجهه با پلیس بالقوه آکنده از احتمال وقوع اتفاقاتی باشد که دیده‌ایم.

**- چوتینر: چرا نظام عدالت کیفری و مراقبت‌های پلیسی  
کنونی را استمرار چنین گذشته‌ای می‌دانید؟**

به نظرم پلیس از بسیاری جهات چهره‌ی عریان ظلم و ستم بوده است. حتی پیش از «جنگ داخلی»، مجریان قانون در تداوم برده‌داری نقش داشتند. از سال ۱۸۵۰ به بعد ردیابی بردگان فراری در شمال بر عهده‌ی پلیس بود. پس از لغو برده‌داری، پلیس کنار ایستاد تا دیگران به ارباب و آزار و اذیت سیاهان بپردازند. در دوران «بازسازی»، دولت سرنگون شد و پلیس این براندازی را تسهیل کرد. سپس، در سراسر نیمه‌ی اول قرن بیستم، مجریان قانون و پلیس و نظام قضائی آمریکا اجازه دادند که ارادل و اوباش سفیدپوست، سیاهان را، گاهی در زمین چمن بیرون دادگاه، به دار بیاویزند و از پیگرد قانونی در امان بمانند. آنها حتی در این خشونت و ارباب همدست بودند. وقتی سیاه‌پوستان شجاع در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ حقوق مدنی خود را مطالبه کردند، وقتی این آمریکایی‌های سیاه‌پوست خشونت‌پرهیز زانو زده بودند و دعا می‌خواندند، نیروهای اونیفرم‌پوش پلیس به ضرب و شتم آنها پرداختند. این همسانی خشونت و ستم را نمی‌توان نادیده گرفت. باید به آن پرداخت. اما به جای این کار، از دهه‌ی ۱۹۶۰ به بعد سعی کرده‌ایم که آن را نادیده بگیریم، به آن اقرار نکنیم و آن را به گردن بگیریم. خودداری از پذیرش ضرورت ایجاد تغییر اساسی در فرهنگ پلیس همه‌ی تلاش‌های ما را بی‌اثر کرده است.

پلیس جزئی از جامعه‌ی بزرگ‌ترمان است، و، اگر بکوشیم تا آن را جدا از نظام قضائی و قانون‌گذاران و سیاست‌گذاران جلوه دهیم به واقعیت پی نمی‌بریم. تاریخ این کشور، وقتی پای عدالت نژادی و عدالت اجتماعی در میان است، نشان می‌دهد که بر خلاف دیگر موارد، واکنش ما این طور بوده است: خب، الان سال ۱۸۶۵ است، دیگر شما را به

بردگی نمی‌کشیم و معامله نمی‌کنیم. البته مجبور شدیم که با این امر موافقت کنیم. سپس، بعد از نیم قرن به دار آویختن سیاهان به دست اوباش، گفتیم خب، دیگر اجازه نمی‌دهیم که اراذل و اوباش شما را از زندان بیرون بکشند و دار بزنند. البته این امر بعد از آن رخ داد که زیر فشار قرار گرفتیم. بعد از مدتی گفتیم خب، دیگر از نظر قانونی جلوی رأی دادن شما و ورودتان به رستوران‌ها و اماکن عمومی را نخواهیم گرفت.

اما هیچ‌وقت اشتباهات خود را نپذیرفتیم و عذرخواهی نکردیم. همیشه «مجبور» شدیم که رفتارمان را تغییر دهیم: یا «ارتش اتحادیه» ما را مجبور کرد یا جامعه‌ی بین‌المللی و دادگاه‌های فدرال به ما فشار آوردند. در نتیجه، خبری از احساس پشیمانی یا تأسف یا عذاب وجدان نبود. پلیس فکر نمی‌کند که در پنجاه شصت سال گذشته مرتکب اشتباهی شده است. و بنابراین، از این نظر، فرهنگی ایجاد شده که به واحدهای پلیس اجازه می‌دهد که خود را قَدَرِ قدرت و صاحب اختیار بدانند، و این فرهنگ باید تغییر کند. این امر تنها به مسائل نژادی مربوط نمی‌شود. ما فرهنگی را به وجود آورده‌ایم که در آن مأموران پلیس خود را نه نگهبان بلکه جنگجوی دانند.

#### - چوتینر: آیا فکر می‌کنید که این سیاست هدف خاصی دارد؟

بله. اما آن‌چه این هدف را ممکن کرد بی‌میلی ما به پذیرش نادرستی این سلسله‌مراتب نژادی بود. حتی مخالفان برده‌داری هم، که بسیاری از آنها برای پایان دادن به برده‌داری جنگیدند، به برابری نژادی عقیده نداشتند. خب، اگر برتری سفیدپوستان را بپذیرید، در این صورت به استثمار سیاه‌پوستان خواهید پرداخت و فرصت‌ها را از آنها دریغ خواهید کرد زیرا چنین کاری با آن هدف هم‌خوانی دارد. هدف از

ممنوعیت ازدواج بین‌نژادی چه بود؟ ممنوعیت ورود سیاه‌پوستان به رستوران‌ها چه هدفی داشت؟ هدف، تداوم سلسله‌مراتب نژادی بود، حفظ این پیش‌فرض یا روایت که سیاهان خطرناک‌اند، نمی‌توان به آنها اعتماد کرد، و باید آنها را مهار کرد. حتی اگر این کار ارزش اقتصادی نداشت، به این معنی نیست که هدفمند نبود. هدف عبارت بود از تداوم این سلسله‌مراتب.

خب، چنین تاریخی با چنین فرهنگ مراقبت‌های پلیسی‌ای ترکیب شده که به مأموران پلیس یاد می‌دهد که مثل سربازان بجنگند و شلیک کنند. وقتی دولت طوری یگان‌های پلیس را مجهز می‌کند که انگار دارد ارتش را مسلح می‌کند، روابط سالم میان پلیس و جامعه تضعیف می‌شود. ما کاهش درگیری و تنش را به نیروهای پلیس نمی‌آموزیم؛ و به آنها یاد نمی‌دهیم که چطور با افراد مبتلا به اختلالات روانی یا مشکلات و عصبانیت و سرخوردگی ناشی از فقر کنار بیایند. بعد آنها را در جایی غیر از محل زندگی خود به کار می‌گماریم. ما با پلیس مثل نیروی نظامی اشغالگر برخورد می‌کنیم. این همان فرهنگی است که به چنین خشونت‌هایی می‌انجامد.

می‌توان یگان پلیسی ایجاد کرد که اعضایش خود را نگهبان و پاسدار بدانند. در این صورت، آنها به محافظت و خدمت به همه، حتی کسانی که آنها را دستگیر می‌کنند، متعهد خواهند بود. بهترین مأموران پلیس به شما خواهند گفت که وظیفه دارند بدون صدمه زدن به فرد مظنون به ارتکاب جرم با او برخورد و امنیتش را حفظ کنند. اما اکثر نیروهای پلیس چنین چیزی را یاد نمی‌گیرند. ما از کل نهاد پلیس محافظت می‌کنیم؛ در نتیجه، کسی در این کشور نمی‌داند که پارسال چند نفر به دست پلیس به قتل رسیده‌اند زیرا این داده‌ها را جمع نمی‌کنیم. دود دهه است که مردم خواهان افشای چنین اطلاعاتی شده‌اند اما نهاد پلیس

مقاومت می‌کند. مشکل بزرگ‌تری هم وجود دارد: ما از اصلاح این نهادها جلوگیری کرده‌ایم.

- چوتینر: آیا این اعتراضات باید دستورکار خاصی داشته باشد؟ اگر پاسخ‌تان مثبت است، این دستورکار چه باید باشد؟

به نظرم منصفانه نیست که از معترضان بخواهیم مشکلاتی چنین دیرپا را حل کنند. از بسیاری جهات، اعتراضات حاکی از سرخوردگی و عصبانیت از بی‌میلی مسئولان منتخب به انجام اصلاحات ضروری است. اعتراضات نماد سرخوردگی و یأس است. فکر می‌کنم که مقام‌های منتخب باید این مشکلات را حل کنند. می‌توانیم فرهنگ نهادها را در این کشور تغییر دهیم. ما بارها و بارها این کار را انجام داده‌ایم. اگر به قوانین نگاه کنید، در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ مجازاتی برای رانندگان مست وجود نداشت. ما این کار را تحمل می‌کردیم. هر چند این کار پیامدهای فاجعه‌آمیزی داشت اما برای قانون‌گذاری در این مورد اولویت قائل نبودیم. سپس جنبش «مادران مخالف رانندگی در هنگام مستی» صدای خود را بالا برد و ناگهان اراده‌ی سیاسی تغییر کرد. فرهنگ جدیدی آفریدیم و حالا قاطعانه‌تر عمل می‌کنیم.

فارغ از ثروت و مال و منال راننده‌ی مست، او را مجازات می‌کنیم. در نتیجه‌ی این تغییر فرهنگی، مرگ و میر ناشی از رانندگی در هنگام مستی نسبت به پنجاه سال قبل بسیار کاهش یافته است.

همین امر درباره‌ی خشونت خانگی صادق است. در دهه‌ی ۱۹۶۰، زنی که با پلیس تماس می‌گرفت انتظار نداشت که شوهرش دستگیر شود. پلیس می‌آمد و شوهر را بیرون می‌برد و برایش لطفه تعریف می‌کرد. در واقع، پلیس با سرخوردگی منتهی به خشونت همدل بود. اما بعد به



تدریج این روایت را تغییر دادیم. زنان و قربانیان خشونت خانگی صدای‌شان را بلند کردند و اراده‌ی سیاسی تغییر کرد. در نتیجه، امروز نظرم‌ان نسبت به خشونت خانگی از بیخ و بن تغییر کرده است. حتی اگر نامدارترین ورزشکاران و هنرمندان هم به درستی به این کار متهم شوند طوری مجبور به پاسخ‌گویی می‌شوند که حتی با ده سال قبل هم فرق دارد. این نوعی تغییر فرهنگی است. الان در بحبوحه‌ی نوعی تغییر فرهنگی درباره‌ی آزار و اذیت جنسی در محیط کار هستیم. آستانه‌ی تحمل کاهش یافته است. در نیویورک، افراد باید امتحان بدهند تا اطمینان حاصل شود که می‌توانند آزار جنسی را تشخیص دهند.

چنین تغییر فرهنگی در حوزه‌ی مراقبت‌های پلیسی رخ نداده است. اما حالا ابزارش را داریم. می‌دانیم که چطور باید این کار را انجام دهیم. من در سال ۲۰۱۵، پس از آن آشوب‌ها، چند ماه عضو گروه ضریب پرزیدنت اوباما درباره‌ی مراقبت‌های پلیسی بودم. ما چهل صفحه توصیه و پیشنهاد ارائه کردیم. این‌ها می‌تواند فرهنگ پلیس را تغییر دهد. بیش از هر چیز باید آموزش، آیین دادرسی، سیاست‌ها و طرز تلقی از مأموران پلیس را تغییر دهیم.

- چوتینر: به نظر‌تان آیا دولت اوباما، به‌ویژه قبل از سال

۲۰۱۵، به اندازه‌ی کافی به این مسئله توجه کرد؟

هیچ‌کس به اندازه‌ی کافی به این امر نپرداخته است. اما این فقط مشکلی در سطح فدرال نیست. من منتقد دولت فعلی هستم زیرا این توصیه‌ها را نادیده گرفته، از اقامه‌ی دعوا علیه واحدهای پلیسی که از آنها شکایت شده بود منصرف شده، و با ایما و اشاره نشان داده است که دیگر به این مسئله اهمیت نمی‌دهد. اما در عین حال فکر نمی‌کنم که این امر اهمال و بی‌اعتنایی شهرداران و فرمانداران و مسئولان محلی را

توجیه کند. برای تغییر دادن فرهنگ در واحد پلیس محلی محتاج کاخ سفید نیستید. این کار را می‌توان در شهرها و جوامع محلی و ایالت‌ها انجام داد. این اصلاحات باید در سطح محلی رخ دهد. دولت فدرال می‌تواند و باید نقش بزرگ‌تری در تشویق و تسهیل این تغییرات بازی کند. اما اگر برای این کار فقط به کاخ سفید و رئیس جمهور چشم بدوزیم اشتباه کرده‌ایم. به نظرم اگر در پنج سال آینده اصلاحات مهمی رخ ندهد، در این صورت باید از واشنگتن قطع امید کنیم. هم‌هی شهرداران و فرمانداران آمریکا برای تغییر فرهنگ پلیس و بهبود اوضاع طرح و نقشه‌ای دارند. اما مسئله‌ی مهم‌تر این است که آیا این طرح را عملی می‌کنند یا نه.

- چوتینر: شما می‌گویید که این اصلاحات نمی‌تواند صرفاً از بالا انجام شود- اما، وقتی رئیس جمهور از شلیک کردن به مردم حرف می‌زند و به پلیس می‌گوید که شدت عمل نشان دهد، چقدر نگران می‌شوید که مبادا اوضاع در آینده حتی بدتر از گذشته شود؟

بله، هر بار که می‌گوییم وظیفه‌ی مأموران پلیس مهار و سلطه و ارباب است، و نباید عذرخواهی کنند و باید آماده‌ی مبارزه باشند و بقیه باید از آنها بترسند، در واقع داریم همان فرهنگی را تقویت می‌کنیم که به این همه بی‌اعتمادی دامن زده است. این به نفع امنیت عمومی نیست. حتی برای امنیت مأمور پلیس هم خوب نیست، و بی‌تردید به ایجاد جوامع سالم کمک نمی‌کند، همان جوامعی که اکثرمان می‌خواهیم در آن زندگی کنیم. این الگویی نادرست است. مثل این است که کسی بگوید: «لزومی ندارد که پزشکان به بیماران اهمیت بدهند یا با آنها حرف بزنند یا مؤدب و محترم باشند یا نشان دهند که به آنها علاقه دارند. پزشکان

دانش و مهارت دارند و کارشان درمان است، و اگر بیش از این چیزی بخواهیم، زیاده‌خواهی کرده‌ایم.» این ذهنیت به مرگ بسیاری بسیاری از بیماران خواهد انجامید. آنها از مراقبت درمانی لازم محروم، و پزشکان ناکام خواهند ماند زیرا چنین فرهنگی به نفع درمان و مراقبت لازم از بیماران نیست.

همین امر درباره‌ی امنیت عمومی صادق است. می‌توانید به دیگر کشورها بروید و شواهد و مدارکش را ببینید. حتی این‌جا همین این کار را انجام داده‌ایم. در این کشور واحدهای پلیسی وجود دارند که رابطه‌ی خود را با جامعه به کلی تغییر داده‌اند. پنجاه سال قبل، گمدن، در ایالت نیوجرسی، مثل دیگِ جوشان بود و رابطه‌ی میان پلیس و جامعه پر از درگیری و تنش بود. اما اوضاع به لطف مدیریت خوب و انجام اصلاحات از بیخ و بن تغییر کرده است.

- چوتینر: تعداد سفیدپوستان حاضر در تظاهرات این هفته از پنج سال قبل بیشتر بوده است. به نظرتان آیا این امر می‌تواند این جنبش را تغییر دهد؟

راستش را بخواهید شرکت در تظاهرات خیلی سخت نیست. به خیابان رفتن چندان دشوار نیست. البته این امر به این معنی نیست که تظاهرات اهمیت ندارد یا حیاتی نیست. اما این سخت‌ترین کاری نیست که علاقه‌مندان به این مسائل باید انجام دهند. آنها باید رأی دهند، درگیر اصلاح خط‌مشی و سیاست شوند و اجازه ندهند که مسئولان منتخب برای حفظ قدرت از ارباب و خشونت لفظی سؤاستفاده کنند. فرهنگ محیط‌های کاری باید تغییر کند.

سیاه‌پوستان آمریکایی باید در فضاهای زندگی و کار و تحصیل کنند که عمده‌تاً تحت سلطه‌ی سفیدپوستان است. آنها واقعاً نمی‌توانند خود

خودشان باشند. یعنی این تنش و مشکل وجود دارد، و سرانجام آنها مستأصل می‌شوند. وقتی پلیس به خشونت متوسل می‌شود و مردم را درست جلوی روی‌تان می‌گشود و در فیلم به چشم‌تان خیره می‌شود، معلوم است که عصبانی می‌شوید و می‌خواهید ابراز خشم کنید. این صرفاً نوعی ابراز عصبانیت از اتفاقی نیست که برای جورج فلوید یا بریونا تیلور یا احمد آربری رخ داد. این خشم ناشی از این است که سیاه‌پوستان همچنان باید در دنیایی زندگی کنند که همه‌جا با این پیش‌فرض خطرناک و مجرم بودن مواجه‌اند. من شصت ساله‌ام و سی و پنج سال است که به وکالت اشتغال دارم. در دانشگاه هاروارد تحصیل کرده‌ام و دانشگاه‌های گوناگونی به من مدرک افتخاری داده‌اند. اما باز هم در بعضی جاها مرا خطرناک می‌شمارند. بارها از من خواسته‌اند که دادگاه را ترک کنم چون پیش‌فرض‌شان این بوده که من متهم هستم نه وکیل مدافع. پلیس مرا از اتوموبیل بیرون کشیده و اسلحه را به طرفم نشانه گرفته است. فقط می‌توانم بگویم که وقتی هر روز باید بر این پیش‌فرض مجرم بودن غلبه کنید و به اطرافیان خود بقبولانید که آدمی مثل آنها هستید، خسته و کوفته می‌شوید. به نظرم سیاه‌پوستان معترض در خیابان‌ها دارند خستگی، خشم و سرخوردگی خود از زندگی طاقت‌فرسا در آمریکا را ابراز می‌کنند. این امر در مورد سفیدپوستان حامی آنها صادق نیست. منظورم این نیست که سفیدپوستان نباید از آنها حمایت کنند اما فکر نمی‌کنم که باید بر حمایت سفیدپوستان تمرکز کرد.

- چوتینر: هر دو حزب جمهوری‌خواه و دموکرات از اصلاح عدالت کیفری دفاع می‌کنند اما اغلب به نظر می‌رسد که این امر را به خشونت پلیس و اصلاح پلیس بی‌ربط می‌دانند.

## مرتبط شمردن اصلاح پلیس و اصلاح عدالت کیفری چقدر اهمیت دارد؟

به نظرم، برای بسیاری از ما، این مسئله همیشه در کانون اهمیت جای داشته است. جوهره‌ی اصلاح نظام عدالت کیفری عبارت است از تغییر شیوه‌ی مراقبت‌های پلیسی، قضاوت و مجازات.

فکر می‌کنم که بسیاری از افراد، با دقت از «اصلاح نظام عدالت کیفری» حرف نمی‌زنند. تغییر جزئی معیارهای فدرال صدور حکم، به گونه‌ای که احکام درصد بسیار اندکی از زندانیان فدرال تخفیف یابد، با اصلاح معنادر نظام عدالت کیفری تفاوت دارد. نود درصد از زندانیان آمریکایی در زندان‌های ایالتی به سر می‌برند. آنچه کاخ سفید یا رؤسای جمهور انجام داده‌اند وضعیت این زندانی‌ها را تغییر نداده است. [دولت اوپاما به منظور تخفیف احکام محکومین به جرائم غیرخوشونت‌آمیز موادمخدر، دستورالعمل‌های فدرال صدور حکم را تغییر داد. در سال ۲۰۱۷، جف سِشِنز، وزیر دادگستری وقت، این اصلاحات را لغو کرد.] اصلاح معنادار واقعی یعنی عمل کردن به توصیه‌های گروه ضریب، تغییر دادن طرز فکر نسبت به پلیس و پاسخگویی دادستانی، و اجباری کردن افشای داده‌هایی که به ما اجازه می‌دهد که ماهیت این مشکل را بسنجیم. اگر این کارها را انجام ندهید، هر کار دیگری بی‌فایده خواهد بود.

جنگ به اصطلاح علیه مواد مخدر به مبارزه با سیاه‌پوستان و رنگین‌پوستان تبدیل شد زیرا مجریان قانون که این جنگ را بر عهده داشتند به چشم دیگری به سیاه‌پوستان و رنگین‌پوستان نگاه می‌کردند. این مشکل پلیس و دادستانی است. ما به این افراد مصونیت داده‌ایم و آنها را از پاسخگویی معاف کرده‌ایم؛ در نتیجه، از هر گونه اصلاح مؤثر جلوگیری کرده‌ایم. اصلاح واقعی، تغییر شیوه‌ی صدور حکم و همه‌ی

این دیگر موارد را دربرمی‌گیرد زیرا اگر دادستان‌ها بتوانند از ارائه‌ی شواهد و مدارک خودداری و افراد را به ناحق محکوم کنند، و مأموران پلیس هم بتوانند با افراد بدرفتاری کنند و از آنها اعترافات اجباری بگیرند، در این صورت هیچ کار دیگری برای اصلاح شیوه‌ی صدور حکم یا تغییر سیاست مؤثر نخواهد بود. و این همان چیزی است که باید تغییر کند.

## گفت‌وگو با رهبر سابق نئونازی‌ها در آمریکا

کریستین پیچولینی - دیو دیویس<sup>۱</sup>

برگردان: سپیده جدیری

کریستین پیچولینی، مهمان برنامه‌ی رادیویی «هوای تازه»، انرژی و انگیزه‌ی تازه‌ای به پژوهشگرانی بخشیده است که کارشان تحقیق در مورد گروه‌های نفرت‌پراکن و نژادپرست است. پیچولینی در نوجوانی به یکی از گروه‌های نئونازی پیوست، و به زودی رهبر یکی از خشن‌ترین گروه‌های معتقد به برتری سفیدپوستان شد اما از آن جنبش بیرون آمد و سازمانی برای مبارزه با نژادپرستی به راه انداخت. در این گفت‌وگو، از زبان خودش خواهید شنید که به تعداد پرشماری از انسان‌های بی‌گناه آسیب رسانده است. او همچنین در جایگاه

---

۱. دیو دیویس فارغ‌التحصیل دانشگاه تگزاس و مجری برنامه‌ی «هوای تازه» در شبکه‌ی رادیویی سراسری «ان‌پی‌آر» در آمریکاست. آنچه می‌خوانید برگردان گزیده‌هایی از این گفت‌وگو با عنوان اصلی زیر است:

Christian Picciolini and Dave Davies, '[A Former Neo-Nazi Explains Why Hate Drew Him In – And How He Got Out](#)', NPR, 18 January 2018.

خواننده و ترانه‌سرای یکی از گروه‌های موسیقی پانک، که طرفدار برتری سفیدپوستان بوده، ترانه‌هایی سروده و اجرا کرده که تأثیرشان بر مردم این بوده است که به رفتارهای نژادپرستانه‌ی خشونت‌آمیز دست بزنند. پیچولینی هشت سال پس از پیوستن به جنبش نئونازی، از آن‌ها جدا می‌شود و در نهایت به همراه عده‌ای دیگر، گروهی به نام «زندگی پس از نفرت» را به راه می‌اندازد که فعالیت‌هایش بر خارج کردن افراد از گروه‌های معتقد به برتری سفیدپوستان متمرکز شده است. او اخیراً زندگی‌نامه‌ی خود را با عنوان «[جوانان سفیدپوست آمریکایی: شرح انحطاط من در پیوستن به خشن‌ترین جنبش نفرت‌محور در آمریکا و چگونگی خروج از آن](#)» (۲۰۱۷) منتشر کرده است.

- دیو دیویس: کریستین پیچولینی، به برنامه‌ی «هوای تازه» خوش آمدید. گفتید که در ۱۴ سالگی در کوچ‌ای به رهبری یکی از گروه‌های معتقد به برتری سفیدپوستان برخوردید. بعد چه اتفاقی افتاد؟

کریستین پیچولینی: من فقط یک نوجوان معمولی بودم که سال‌ها نادیده گرفته شده بودم. یک روز در همان سن ۱۴ سالگی در کوچ‌ای ایستاده بودم. سال ۱۹۸۷ بود و داشتم ماری‌جوانا می‌کشیدم. و مردی که دو برابر سن مرا داشت، به سویم آمد و ماری‌جوانا را از دهانم بیرون کشید. و توی چشم‌هایم نگاه کرد و گفت: «این دقیقاً همان کاری است که کمونیست‌ها و یهودی‌ها می‌خواهند که انجام دهی، تا سربه‌راه نگه‌ات دارند.» حالا مسئله این بود که من در سن ۱۴ سالگی واقعاً نمی‌دانستم که کمونیست یا یهودی یعنی چه و، صادقانه بگویم، این را هم واقعاً نمی‌دانستم که کلمه‌ی «سربه‌راه» به چه معناست. اما به نظرم رسید که برای نخستین بار کسی به من راه پذیرفته شدن را نشان



داده است. پدر و مادرم از مهاجران ایتالیایی بودند، و واقعاً نمی‌دانستم که هویتم چیست. و این مرد که نخستین رهبر نئونازی در آمریکا بود که سرش را می‌تراشید، مرا به واسطه‌ی همین نقاط ضعف، به گروه خود جذب کرد.

- او کلارک مارتل بود، درست است؟ چه کسی در آن زمان رهبر جنبش نئونازی در آمریکا بود؟

خودش بود. او در دورانی رهبر نئونازی‌ها در آمریکا بود که هیچ‌کس در این‌جا واقعاً نمی‌دانست که معنی آن سر تراشیدن چیست یا نئونازی‌ای که سرش را می‌تراشد چه جور آدمی است. در آن دوران، نظرم این بود که او همان ویژگی‌هایی را دارد که می‌خواستم داشته باشم. و منظورم از این حرف، نژادپرست بودن نیست چون واقعاً با چنین تفکری بزرگ نشده بودم، و خانواده‌ی ما هم ذاتاً و اصلاً چنین گرایشی نداشت. در واقع، از آن‌جا که پدر و مادر من خودشان مهاجر بودند، اغلب خودشان قربانی تعصبات بوده‌اند. اما چیزی که من در آن مرد دیدم کاریزما و قدرت رهبری بود، و حسی در من به وجود می‌آورد که فکر می‌کردم حس احترام است. این‌طور شد که ناگهان با انتخاب چنان ظاهر و چنان ایدئولوژی‌ای برای خودم، از یک جوان ناتوان به فردی تبدیل شدم که از دید خودم بسیار قدرتمند بود.

- هنگامی که داشتید به عضویت این گروه در می‌آمدید و می‌شنیدید که از یهودیان، سیاه‌پوستان، و مکزیکی‌ها به عنوان دشمن نام می‌برند، این موضوع تا چه حد با تجربیات یا دیدگاه‌های خودتان مطابقت داشت؟

خب، این طور شروع نشد. خارج از گروه شروع شد، به این شکل که کلارک و چند تن از بزرگ‌ترهای گروه که سرشان را تراشیده بودند، به حس غرور من در مورد اروپایی و ایتالیایی بودنم متوسل می‌شدند. و بعد به تدریج این ترس به من القا شد که مبادا آن حس غرور را از دست بدهم، و اگر مراقب نباشم کسی بیاید و آن را از من بدزدد. و بعد، جریان به این شکل پیش رفت که آن‌ها، با استفاده از توهم توطئه، از گروه‌های خاصی نام می‌بردند که تمایل دارند این غرور یا امتیاز را از من بدزدند. یعنی روش آن‌ها مبتنی بر ایجاد ترس بود. و بعد، همان‌طور که می‌دانید، کسی مثل من در آن سنین نوجوانی با خودش فکر می‌کرد که: «خدای من! این افراد که از من بزرگ‌ترند حتماً از چیزی که می‌گویند، اطلاع دقیقی دارند. من نمی‌خواهم احمق به نظر بیایم. به نظر می‌رسد که آن‌ها از اسراری باخبرند.» و به همین سادگی خریدار حرف‌هایشان شدم چون، در درجه‌ی اول، می‌خواستم حس تعلق داشته باشم. البته، این موضوع از تقصیرات من بابت آن‌چه در آن هشت سال انجام دادم، کم نمی‌کند؛ چون من آن ایدئولوژی را کاملاً درک کرده بودم و به افراد دیگری هم انتقال داده بودم. اما می‌توانم بگویم هر فردی که به گروه جذب کردم، یا تمام افرادی که از همان دوره تا کنون به این گروه پیوستند، همگی به علت نقاط ضعف‌شان جذب این گروه‌ها شدند نه به خاطر ایدئولوژی.

- شما در کتاب‌تان نوشته‌اید که نقطه‌ی عطف در ماجرای پیوستن‌تان به این گروه به زمانی مربوط می‌شود که در جلسه‌ای شرکت کردید که در یک آپارتمان در ناپرویل ایلینوی تشکیل شده بود. درباره‌ی این موضوع حرف بزنید.

آن جلسه در سال ۱۹۸۷ یا اوایل سال ۱۹۸۸ تشکیل شد، و نخستین گردهمایی گروهی بود که به «همرسکین نیشن» (Hammerskin Nation) معروف شد. آن جلسه زمانی برگزار شد که من چهارده ساله بودم، در اتاقی که سی فرد سرتراشیده از سراسر آمریکا در آن حضور داشتند. آن‌ها می‌خواستند همگی زیر چتر یک گروه قرار بگیرند. پس از شروع این جریان در شیکاگو، گروه‌هایی که با یکدیگر در ارتباط نبودند در سراسر آمریکا پدید آمدند. هدف از برگزاری این جلسه، آزمایش کردن و متحد ساختن همه‌ی این گروه‌ها بود. اما این نخستین باری بود که احساس کردم که انگار انرژی‌ای در من جریان یافته که پیش از آن احساسش نکرده بودم. انگار که جزء چیزی بزرگ‌تر از خودم شده بودم. حتی برای همان سن چهارده سالگی هم که نومیدانه دنبال هدف می‌گشتم، این موضوع انگار هدفم را تعیین کرده بود. و به این ترتیب، کاملاً جذب آن‌ها شدم.

- و در همین مقطع بود که سرتان را تراشیدید و چکمه به پا کردید و خودتان را به شکل آن سرتراشیده‌ها در آوردید؟

بله. و خیلی زود متوجه تغییری در محیط اطرافم شدم. قلدرهایی که تا آن زمان مرا نادیده می‌گرفتند، حالا هنگامی که مرا می‌دیدند به سمت دیگر خیابان می‌رفتند چون از من می‌ترسیدند و بعداً شروع کردم به این که خودشان را هم به عضویت گروه درآورم. متوجه تغییر شدیدی در رفتار مردم با خودم شدم و البته این تغییر را که در واقع رفتاری ناشی از ترس بود با احترام اشتباه گرفتم؛ در واقع، مردم اصلاً نمی‌خواستند وارد جریانی شوند که من درگیرش شده بودم.

- می‌دانید که خشونت نیز آشکارا بخشی از این جریان بود. چه موقع فهمیدید که می‌توانید خشن باشید؟

در واقع، دعوا را نخستین بار زمانی تجربه کردم که کلاس هشتم بودم و فرد قلدری، که اساساً در طول هشت سالی که به مدرسه‌ی کاتولیک می‌رفتم با من سر دعوا داشت، تصمیم گرفت یک بار دیگر سر به سرم بگذارد. و فکر می‌کنم که یک جورهایی تمام قدرتم را جمع کردم - اگر تعبیر درستش همین باشد - تا این بار واقعاً در دعوایی شرکت کنم که او مرا به آن دعوت کرده بود. و بسیار هم ترسیده بودم. نمی‌دانستم چه باید بکنم و با این حال، نخستین مشت را زدم و او شکست خورد. این نخستین باری بود که قدرت خشونت را تجربه می‌کردم و دوباره آن را با احترام اشتباه گرفتم چون شیوه‌ی برخورد مردم با من تغییر کرد. از یک «هیچ‌کس» و یک خارجی (که در مدرسه‌ای عاری از اقلیت‌های مهاجر، هشت سال نادیده گرفته شده بود) دور شدم. و ناگهان همین حادثه‌ای که در آن بینی قلدر مدرسه را پرخون کردم، مرا به جایگاهی ارتقا داد که تا آن زمان تجربه نکرده بودم. و کاملاً سرمست قدرت شدم. در سال‌های پس از آن نیز به خشونت‌های دیگری دست زدم، و به تشویق اعمال خشونت‌آمیز پرداختم چون فکر می‌کردم که خشونت نشانه‌ی قدرتمند بودن است. اما اکنون دقیقاً می‌دانم که آن قدرت واقعی نبود بلکه قدرتی ساخته‌ی ذهن خودم بود، قدرتی که من به واسطه‌ی آن بی‌زاری از خودم را معطوف به دیگران می‌کردم.

- کلارک مارتل، رهبر سرتراشیده‌ای که شما را وارد این جریان کرده بود، در نهایت به خاطر اعمالی که مرتکب شده بود به زندان افتاد. و این موضوع، راه را برای رهبر شدن شما در زمانی که چیزی حدود ۱۵ سال سن داشتید، هموار کرد.

وقتی کلارک مارتل به زندان افتاد، فقط ۱۶ سال داشتم. کلارک به خاطر چند اقدام خشونت‌آمیز به زندان افتاده بود که مثلاً یکی‌اش این بود که در چهل و نهمین سالگرد کریستالناخت (شب شیشه‌های شکسته)، او و چند تن از اعضای سازمان به نقاط مختلف شیکاگو رفته بودند و شیشه‌ی مغازه‌های یهودیان را شکسته بودند و با اسپری صلیب‌های شکسته‌ای روی دیوار کنیسه‌ها کشیده بودند. همچنین، به خانه‌ی یکی از زنان عضو سازمان رفته بودند و، چون در ایستگاه اتوبوس او را با مرد سیاه‌پوستی دیده بودند، در خانه‌اش را با لگد باز کرده بودند، او را به باد کتک گرفته بودند و تا حد مرگ زده بودند. و پیش از آن که خانه‌اش را ترک کنند، با خون او روی دیوار خانه‌اش یک صلیب شکسته کشیده بودند. خوشبختانه، آن‌ها بابت همین کارها به زندان افتادند و البته بدشانسی من این بود که اساساً آخرین بازمانده‌ی آن‌ها بودم. من برای مشارکت در خشونت در آن سطح، هنوز بسیار جوان بودم اما چون افرادی که پس از من به عضویت گرفته بودیم از من یاد می‌گرفتند که چه باید بکنند، من ناگهان تبدیل به رهبر این سازمان بسیار بدنام شدم. و من هم این فرصت را مثل فرصتی که نصیب یک کارآفرین شده باشد قاپیدم.

- می‌خواهم کمی بیشتر درباره‌ی زمانی که عضو جنبش بودید صحبت کنیم. بخش بزرگی از فعالیت شما در این جنبش، صرف کار موسیقی شد، یعنی گروهی به نام «جوانان سفیدپوست آمریکایی» برای این کار تشکیل دادید. گوش دادن دوباره به آهنگ‌ها و ترانه‌های آن دوره چه حسی به شما می‌دهد؟

راستش کلی حس شرم می‌کنم چون این را می‌دانم که کلماتی به دنیا اضافه کرده‌ام که هنوز اثراتش بر انسان‌ها مشهود است و به آن‌ها آسیب می‌زند. همین چند ماه پیش بود که فهمیدم دیلان روف، چند ماه قبل از آن که آن تراژدی را در چارلستون به وجود بیاورد، یکی از ترانه‌هایم گوش داده است. و در بخش تبادل نظر سایت مربوط به معتقدان به برتری سفیدپوستان پرسیده است که: اعضای این گروه موسیقی چه کسانی هستند؟ و یک نفر همین اواخر، آن نوشته را به من نشان داد، و من توانستم آن را وسط متن ترانه پیدا کنم و بخوانم. ابتدا نفهمیدم که آن ترانه مال من است. اما بعد که کل متن ترانه را خواندم، از این که فهمیدم آن کلمات هنوز ممکن است عده‌ای را به باور به عقاید غلط تشویق کند و این عقاید را در جهان به وجود بیاورد و به انسان‌ها آسیب بزند، حالم بد شد.

- می‌دانید که این موسیقی سرشار از انرژی و خشم است. منظورم این است که می‌خواهم بدانم که به نظرتان احساسی که در این نوع موسیقی هست و خشونت‌های این جنبش چقدر به هم مرتبط است؟

به نظرم خیلی مرتبط است. دست‌کم، در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ این تأثیر را داشت. موسیقی ابزار تبلیغ بود. در تشویق مردم به اعمال خشونت، نقش تهییج‌کننده‌ای داشت. و آن جنبش نیز یک جنبش اجتماعی بود. افرادی از سراسر آمریکا یا سراسر جهان به کنسرت‌های معدودی که هر سال در این زمینه برگزار می‌شود می‌روند، و واجد شرایط عضویت می‌شوند. این راهی گرد هم جمع شدن ما بود و من معتقدم که هنوز هم موسیقی ابزار بسیار قدرتمندی است که این جنبش از آن

استفاده می‌کند، برای این که بر جوانانی که نقاط ضعفی دارند تأثیر بگذارد تا به جنبشی اجتماعی که سرشار از نفرت است بپیوندند.

- وقتی عضو این جنبش و در واقع یکی از رهبرانش بودید، فعالیت‌هایی که به طور روزانه و هفتگی انجام می‌دادید چه بود؟ منظورم این است که آیا مثلاً برای حمله به خانواده‌ی اقلیت‌ها یا مسجدها و امثال این‌ها از قبل برنامه‌ریزی می‌کردید؟

خب، به جز اعمالِ خشونت‌هایی که برایمان فرقی نداشت در مورد چه کسی مرتکب شویم (منظورم اعمالی است که تقریباً هر روز در مورد هر کسی مرتکب می‌شدیم و واقعاً برایمان مهم نبود چه کسی باشد و واقعاً دلیل خاصی هم برایش وجود نداشت)، زمان‌هایی نیز بود که مثلاً برای سرقت ماشین‌های زره‌پوش نقشه می‌کشیدیم و در موردش حرف می‌زدیم. یک بار در سال ۱۹۹۱، یک نفر از طرف معمر قذافی از لیبی به سراغم آمد. می‌خواست مرا به طرابلس ببرد تا با قذافی ملاقاتی داشته باشم، و او برای راه انداختن انقلابی علیه یهودیان در آمریکا به من کمک مالی کند. این چیزی است که مرا همیشه به وحشت می‌اندازد، چون رسم و سنتی را به وجود می‌آورد که به نظرم در آینده بیش از این‌ها شاهدش خواهیم بود؛ و همین حالا نیز داریم می‌بینیم که بعضی از این گروه‌های تروریستِ اسلام‌گرا دارند با این گروه‌های راست افراطی در مواردی همسو می‌شوند و همکاری می‌کنند. ممکن است این موضوع احمقانه به نظر بیاید چون این گروه‌ها از همدیگر نفرت دارند اما متأسفانه هر دو یهودیان را دشمن خود، دشمن درجه‌ی یکِ خودشان، فرض می‌کنند. بنابراین، به نظرم تا زمانی که این سازمان‌ها همکاری با یکدیگر را آغاز کنند و جو وحشت گسترده‌تری در سراسر جهان به وجود

بیاورند چیز زیادی باقی نمانده است و فقط زمان دقیقش مشخص نیست.

- آن طور که در کتابتان نوشته‌اید، در دورانی که به خشونت دست می‌زدید، از چند مدرسه اخراج شدید و به حادثه‌ای در دبیرستان آیزنهاور هم اشاره کرده‌اید که بسیار تکان‌دهنده بوده است. دوست دارید بگویید که در آن جا چه اتفاقی افتاد؟

در مقطعی از زندگی‌ام با همه عصبانی برخورد می‌کردم، و چیزی نگذشت که تمایل به خشونت هم پیدا کردم. یک روز، دو بار در طول روز درگیر کتک کاری با یک دانش‌آموز سیاه‌پوست شدم. و بار دومی که این جریان پیش آمد، مرا با دست‌بند از مدرسه بیرون بردند، و آقای هلمز (که یک آمریکایی آفریقایی‌تبار و از نگهبانان بخش حفاظت مدرسه بود) مرا بازداشت کرد. این خیلی جنجالی بود. مرا بعد از آن دعوا به دفتر مدیر مدرسه بردند، و از قضا مدیر یا رئیس مدرسه هم یک زن آمریکایی آفریقایی‌تبار بود. حرف‌هایی که به آن‌ها زدم بسیار آزاردهنده بود. و آقای هلمز (نگهبان مدرسه) مرا تا زمانی که پلیس برسد بازداشت کرد، و بعد مرا با دست‌بند از مدرسه بیرون بردند. این اولین باری نبود که از پنجمین مدرسه‌ام اخراج شده بودم، بار دوم بود. و در عین حال، آن زمان بود که کم‌کم به نقاط ضعفم پی بردم چون فهمیدم که ترس بر من غالب شده است. من آن آدم‌ها را نمی‌شناختم. هیچ‌وقت با آن‌ها به طور جدی در ارتباط نبودم؛ با این حال، حاضر بودم بابت هر مشکلی که در زندگی‌ام داشتم آن‌ها را سرزنش کنم، به خصوص بابت عصبانیتم در قبال پدر و مادرم، جامعه، و مردم، که حاصل این بود که حس می‌کردم نادیده گرفته شده‌ام. و من تلافی این موضوع را سر دو تا آدمی



آوردم که واقعاً سعی می‌کردند که در آن لحظه به من کمک کنند و من متوجه این موضوع نشده بودم. چند سال بعد، وقتی که دیگر از آن جنبش بیرون آمده بودم، در واقع، پنج سال پس از آن که از جنبش بیرون آمدم و دوره‌ی افسردگی را از سر می‌گذراندم (صبح‌ها که از خواب بیدار می‌شدم، صادقانه بگویم، آرزو می‌کردم که ای کاش اصلاً بیدار نمی‌شدم)، یکی از دوستانم نزد من آمد و گفت: «نمی‌خواهم که بمیری! باید کاری بکنی.» و پیشنهاد کرد که از طریق یک شرکت کاریابی، که برای شرکت آی‌بی‌ام کارمند می‌گرفت، برای استخدام موقت در آن‌جا اقدام کنم. به نظرم او دیوانه بود. در آن مقطع، من که سابقاً یک نئونازی بودم، هر چند با بقیه با احترام برخورد می‌کردم اما برای خودم احترام چندانی قائل نبودم. از چند دبیرستانی که در آن‌ها تحصیل کرده بودم، اخراج شده بودم. سرتاپایم را خالکوبی کرده بودم و به کالج هم نرفته بودم و از کامپیوتر نیز سررشته‌ای نداشتم. با این حال، مصاحبه‌ی استخدام را انجام دادم و کار را گرفتم. دست بر قضا، از بین میلیون‌ها مشتری آی‌بی‌ام نخستین جایی که مرا فرستادند، دبیرستان قدیمی‌ام «آیزنهاور» بود، همان مدرسه‌ای که دو بار از آن اخراج شده بودم. مرا به آن‌جا فرستادند تا کمک کنم که کامپیوترهایشان را نصب کنند.

می‌ترسیدم، چون فکر می‌کردم برای یک بار هم که شده، داشت اتفاق خوبی در زندگی‌ام می‌افتاد اما انگار قرار بود این شانس هم به خاطر کارهایی که در گذشته انجام داده بودم از من گرفته شود چون قطعاً یک نفر پیدا می‌شد که فوراً مرا به جا بیاورد. و مسلماً انگار که قسمت یا سرنوشت این باشد، در همان ساعات اول حضورم در دبیرستان آیزنهاور، با وجود این که سعی کرده بودم خودم را در راهروهای تاریکش مخفی کنم تا با کسی روبه‌رو نشوم، آقای جانی هلمز، نگهبان پیر

سیاه‌پوست مدرسه که با او کتک کاری کرده بودم و باعث شده بود که برای دومین بار از آن مدرسه اخراج شوم، درست از کنارم گذشت. این بار، مرا به جا نیاورد اما من مسلماً او را به جا آوردم و ناگهان حس کردم که در مخمصه افتاده‌ام و نمی‌دانستم چه باید بکنم. حالا که پنج سال می‌شد که از آن گذشته عبور کرده بودم، می‌ترسیدم که دربارهم درست به همان شکلی که خودم در مورد دیگران قضاوت کرده بودم، قضاوت شود. اما تصمیم گرفتم به دنبال آقای هلمز بروم و او را در محوطه‌ی پارکینگ پیدا کردم و وقتی روی شانهاش زدم و او برگشت و مرا به جا آورد، یک قدم به عقب برداشت چون ترسیده بود. در آن لحظه، تنها چیزی که به فکرم رسید بگویم این بود که «متأسف‌ام!» و بعد که قدری حرف زدیم، او با من دست داد و مرا در آغوش گرفت و از من قول گرفت که قصه‌ام را برای مردم بگویم.

- شما در آن سال‌ها درگیر خشونت‌های زیادی شدید و همین‌طور پی‌هدف به مردم حمله می‌کردید. در کتاب‌تان به خصوص یک مورد را کاملاً شرح داده‌اید، وقتی که شما و یک نفر دیگر، به چند بچه‌ی سیاه‌پوست در یکی از رستوران‌های مک‌دونالد حمله کرده و به دنبال‌شان به خیابان دویده و کتک‌شان زده بودید. آیا هیچ‌وقت پیش آمد که با یکی از قربانی‌هایتان احساس همدلی کنید؟

آن‌چه در مک‌دونالد اتفاق افتاد برایم در حکم یک لحظه‌ی کلیدی بود. حدوداً هجده نوزده ساله بودم و رهبری یکی از معروف‌ترین سازمان‌های نئونازی‌های سرتراشیده در جهان را بر عهده داشتم. بعد از مشروب‌خواری سنگین شبانه، با گروهی از دوستانم وارد مک‌دونالد شدیم و با صدای بلند اعلام کردیم که آن‌جا مک‌دونالد من است و آن

ها باید از آن‌جا بروند. و مسلماً آن‌ها ترسیدند و فرار کردند و ما هم دنبال‌شان دویدیم. یکی از آن نوجوان‌های سیاه‌پوست که داشت در خیابان می‌دوید، یک اسلحه در آورد و شروع به شلیک به سمت ما کرد و ناگهان اسلحه‌اش گیر کرد. ما او را گرفتیم و همین‌طور به شدت کتکش زدیم. وقتی داشتیم او را که روی زمین افتاده بود با لگد می‌زدیم، چشم‌هایش را باز کرد و به چشمان من خیره شد. کاملاً به یاد می‌آورم که ارتباط یا همدلی عمیقی با او، که اصلاً نمی‌شناختمش و حتی سعی داشتم بکشمش، احساس کردم. و وقتی نگاه‌های ما به هم گره خورد، یک لحظه با خودم فکر کردم که او می‌توانست از کسانی باشد که من دوست‌شان دارم، مثلاً برادرم، مادر یا پدرم، و به آدم‌هایی فکر کردم که این کارم زندگی‌شان را نابود می‌کرد. و این آخرین باری بود که به خشونت دست زدم. و حالا هم نمی‌دانم آن فرد کیست و چه بر سرش آمده است، اما آن لحظه زندگی مرا تغییر داد.

### - دیگر چه چیزهایی باعث شد که نظرتان درباره‌ی آن جنبش تغییر کند؟

در تمام آن سال‌ها همیشه در مورد ایدئولوژی‌ام دچار سردرگمی بودم و برایم جای سؤال بود چون به این شکل بزرگ نشده بودم. اما در نهایت، چیزی که مرا به مؤاخذه‌ی خودم واداشت، حس همدردی مردم با من بود، که اصلاً در آن زمان لیاقتش را نداشتم. درست پیش از آن که از جنبش بیرون بیایم، یک مغازه‌ی سی‌دی‌فروشی باز کردم تا بتوانم سی‌دی‌های موسیقی مربوط به قدرت سفیدپوستان را که از سراسر جهان وارد کرده بودم، بفروشم. در واقع، مغازه‌ی من یکی از محدود مغازه‌هایی در آمریکا بود که این نوع موسیقی را می‌فروخت. و در عین حال، می‌دانستم که برای این که در صنف فروشندگان سی‌دی باقی بمانم

و از حمایت‌شان برخوردار شوم، باید انواع دیگر موسیقی را هم بفروشم. پس فروختن سی‌دی‌های موسیقی راک پانک، هوی متال، و هیپ هاپ را هم در برنامه‌ی کارم قرار دادم. و وقتی مشتری‌هایی که اغلب آمریکایی آفریقایی‌تبار یا یهودی یا همجنس‌گرا بودند به مغازه‌ام می‌آمدند تا آن سی‌دی‌ها را بخرند، در ابتدا خیلی سرد و خشک با آن‌ها برخورد می‌کردم اما آن‌ها باز هم برای خرید به مغازه‌ام می‌آمدند. هر چند ما در شیکاگو بودیم اما در صنف سی‌دی‌فروش‌ها همه می‌دانستند که من چه کار می‌کنم. همه می‌دانستند که چقدر سرشار از نفرت و چقدر خشن هستم. با این حال، این مشتری‌ها به مغازه‌ام می‌آمدند، و من به تدریج و برای نخستین بار ارتباطی جدی با آن‌ها برقرار کردم. در واقع، پیش از آن هیچ‌وقت در زندگی‌ام مکالمه‌ی جدی‌ای با آدم‌هایی که فکر می‌کردم از آن‌ها متنفرم برقرار نکرده بودم. و این آدم‌ها بودند که با من، در زمانی که اصلاً لیاقتش را نداشتم، همدردی می‌کردند و من اصلاً لیاقت همدردی‌شان را نداشتم. و به تدریج فهمیدم که با این آدم‌ها بیشتر از آنهایی که هشت سال دور خودم جمع کرده بودم وجه اشتراک دارم، و این آدم‌هایی که فکر می‌کردم از آن‌ها متنفرم داشتند چیزی را در من می‌دیدند که حتی خودم هم ندیده بودم. به لطف همین ارتباط بود که توانستم شأن و منزلتی انسانی برایشان قائل شوم و همین موضوع آن دیو درون و تعصبی را که در من به وجود آمده بود نابود کرد.

- چند سال پس از بیرون آمدن‌تان از جنبش بود که همراه با چند نفر دیگر، گروهی به نام «زندگی پس از نفرت» را به وجود آوردید. درست است؟ چطور توانستید با افرادی که

## هنوز عضو جنبش بودند ارتباط برقرار کنید و آن‌ها را از جنبش بیرون بیاورید؟

خب، ابتدا فهمیدم که باید آسیب‌هایی را که مسبب‌شان بودم برطرف کنم. و تنها راهی که برای این کار بلد بودم این بود که قصه‌ام را با دیگران در میان بگذارم، و امیدوار بودم که دیگران از اشتباهاتم درس بگیرند. واقعاً نمی‌دانستم که چطور مستقیماً مسئولیت این کار را بر عهده بگیرم. بعد از آن که به آقای هلمز، نگهبان پیر مدرسه‌ی قدیمی‌ام که حالا دوستم شده بود قول دادم، شروع به گفتن قصه‌ام کردم. و پس از آن که در سال ۲۰۰۹ مجله‌ی ادبی «زندگی پس از نفرت» را همراه با چند نفر دیگر به راه انداختم، به تدریج فهمیدم که بقیه هم دارند تجربیاتی مشابه تجربیات مرا در این مجله بازگو می‌کنند. و خیلی زود، این مجله‌ی آنلاین بازخوردهایی از مردم در سراسر جهان دریافت کرد، افرادی که قصه‌هایشان را بازگو می‌کردند و فکر می‌کردند که شاید خودشان تنها کسانی هستند که چنین تجربه‌ای داشته‌اند و از آن عبور کرده‌اند. خیلی زود فهمیدم که می‌خواهم برای کمک به مردم روی هر کدام‌شان یک به یک کار کنم، و فهمیدم این آدم‌ها به گروهی نیاز دارند که حمایت‌شان کند، تا اگر هویتی را که با عضویت در گروه دیگری کسب کرده‌اند و هدفی منفی را که برای خودشان یا جامعه زیان‌بار بوده است از آن‌ها می‌گیریم، در عوض هدفی مثبت را برایشان به ارمغان بیاوریم.

به این ترتیب، «زندگی پس از نفرت» به یکی از معدود سازمان‌های غیرانتفاعی در آمریکا تبدیل شد که بر کمک به آدم‌ها برای رهایی از باور به برتری سفیدپوستان و جنبش‌های نفرت‌محور متمرکز شده‌اند، و احتمالاً هنوز هم همان جایگاه را دارد. من این کار را ادامه داده‌ام. سال گذشته، روش‌هایی را با اعضای «زندگی پس از نفرت» در میان گذاشتم

تا یک شبکه‌ی مشارکت جهانی راه بیندازیم. به سراسر جهان سفر کردم. شانس این را داشتم که این کار را انجام دهم و قصبه‌ام را با گروه‌های مختلفی، تقریباً در تمام قاره‌ها، در میان بگذارم. چیزی که فهمیدم این است که افراد دیگری نیز وجود دارند که دقیقاً دارند همان کار مرا انجام می‌دهند اما شاید ظرفیت و کارآیی ما فرق می‌کند. سازمان‌هایی متشکل از مادران در کشور مالی وجود دارند که به جوانان کمک می‌کند تا عضو گروه‌های افراطی نشوند. لبنانی‌هایی هستند که سابق بر این جزء جنگجویان خارجی بوده‌اند و هم‌اکنون سعی می‌کنند که جوانان را از افراطی بودن بر حذر دارند تا مرتکب اشتباهات آن‌ها نشوند. به تدریج فهمیدم که مکان مشخصی وجود ندارد که افرادی که می‌خواهند کمک کنند، افرادی که می‌خواهند از گروه‌های افراطی بیرون بیایند، شاهدان ماجراها و کسانی که نگران احتمال سقوط وابستگان‌شان به مسیری تیره و تار هستند، به آن‌جا مراجعه کنند. بنابراین، اکنون هدفم این است که سازمان‌هایی را که به طور مستقل از هم برای دست یافتن به هر یک از این اهداف کار می‌کنند، به یک شبکه‌ی جهانی پیوند بزنم که در آن بتوانیم بهترین راهکارها را با یکدیگر در میان بگذاریم.

## آلمان با میراث نژادپرستانه‌ی خود مواجه شد، بریتانیا و آمریکا هم باید چنین کنند

سوزان نایمن<sup>۱</sup>  
برگردان: عرفان ثابتی

عجیب نیست که انفجار خشم ابتدا در آمریکا رخ داد. قتل جورج فلوید و بریونا تیلور تنها عامل تظاهرات «[جان سیاه‌پوستان اهمیت دارد](#)» نبود. فقر و وضع نامناسب سلامت در جوامع سیاهان هم در ابراز این خشم نقش داشت-یعنی همان عواملی که سبب شد میزان مرگ‌ومیر سیاه‌پوستان مبتلا به کووید-۱۹ [سه برابر](#) سفیدپوستان باشد. اما مشکل عمیق‌تر از این‌هاست: تحریف تاریخ.

این تحریف برای آمریکایی‌ها فوق‌العاده تحقیرآمیز است زیرا، بر خلاف اکثر کشورها، آمریکا بر اساس مجموعه‌ای از آرمان‌ها بنا نهاده شد. همه‌ی دانش‌آموزان آمریکایی این سطر از «اعلامیه‌ی استقلال» را بلدند: «به نظر ما این حقیقت بدیهی است که همه‌ی

---

۱. سوزان نایمن نویسنده‌ی کتاب‌هایی همچون «شر در اندیشه‌ی مدرن» و «شفافیت اخلاقی»، و مدیر «تریبون آزاد آینشتین» در پوتسدام در آلمان و عضو فرهنگستان علوم برلین-براندنبورگ است. آن‌چه می‌خوانید برگردان این نوشته‌ی اوست:

Susan Neiman, '[Germany confronted its racist legacy. Britain and the US must do the same](#)', **The Guardian**, 13 June 2020.

انسان‌ها برابر خلق شده‌اند.» اما مدت‌هاست که این واقعیت نادیده گرفته شده که اکثر نویسندگان این اعلامیه برده‌دار بودند. از پایان جنگ داخلی تا آغاز جنبش حقوق مدنی، ارباب نژادی نه تنها قاعده بلکه قانون بود، قانونی که بی‌عدالتی‌اش در پس اسم فریبنده‌ی «جیم کرو» پنهان مانده بود. معلوم نیست که آن دوران سپری شده باشد. در ۴ ژوئن ۲۰۲۰، روز برگزاری اولین مراسم یادبود جورج فلوید، یک سناتور جمهوری‌خواه کوشید تا با الحاق متممی به لایحه‌ی ملی ممنوعیت دار زدن آن را محدود کند. نه دار زدن به جنوب آمریکا محدود بوده است و نه ایدئولوژی «اتحادیه‌ی ایالات جنوب». پس از موفقیت فیلم کره‌ای «انگل» در جوایز اسکار امسال، دونالد ترامپ با گله و شکایت گفت: «می‌شود لطفاً دوباره فیلم‌هایی مثل "بر باد رفته" بسازید؟» هر چند ترامپ اهل نیویورک است اما می‌داند که این فیلم نه تنها واقعیت برده‌داری را تحریف می‌کند بلکه «کو کلاکس کلان» را هم خوب جلوه می‌دهد. بسیاری از مخالفان مسلح قرنطینه که ساختمان کنگره‌ی ایالت میشیگان-در شمال آمریکا- را اشغال کردند پیرجم‌های «اتحادیه‌ی ایالات جنوب» و طناب دار در دست داشتند.

تحریف تاریخ آمریکا گسترده و عمده بود. «جنوب» جنگ را باخت اما روایت را بُرد. از دهه‌ی ۱۸۹۰ به بعد، در سراسر آمریکا، دو انجمن «دختران متحد اتحادیه‌ی ایالات جنوب» و «پسران کهنه‌سربازان اتحادیه‌ی ایالات جنوب» بناهای یادبودی برای قهرمانان جان‌باخته‌ی خود ساختند، و دوران «بازسازی» را که به سیاه‌پوستان آزادشده حقوق مدنی اعطاء کرده بود، بد جلوه دادند. صنعت فیلم‌سازی در هالیوود نیز حامی آنها بود و صدها فیلم تولید کرد که چهره‌ی مثبتی از شورشیان جنوبی ارائه می‌داد.



آلمان با میراث نژادپرستانه‌ی خود مواجه شد، بریتانیا و آمریکا هم باید چنین کنند

بازیبنی گسترده و عمومی تاریخ آمریکا در سال ۲۰۱۵، پس از [قتل ۹ نفر](#) به دست یک برتری طلب سفیدپوست در یک کلیسای سیاهان در چارلستون در کارولینای جنوبی، شروع شد. پرزیدنت اوباما در مرثیه‌ای برای قربانیان [از مردم خواست تا پرچم‌های «اتحادیه‌ی ایالات جنوب» را پایین بیاورند](#). فرمانداران جمهوری خواه کارولینای جنوبی و آلاباما این پرچم را از ساختمان کنگره‌های این دو ایالت برداشتند. بزرگ‌ترین فروشگاه‌های خرده‌فروشی کشور وعده دادند که فروش یادگاری‌های «اتحادیه‌ی ایالات جنوب» را متوقف خواهند کرد. چنین تلاش‌هایی در دوران ریاست جمهوری دونالد ترامپ افزایش یافته است، دقیقاً به این علت که ترامپ و هوادارانش نشان داده‌اند که گذشته‌ی نسنجیده چقدر بر حال تأثیر دارد.

تا کنون اروپایی‌ها در بررسی تاریخ استعمار و نژادپرستی خود إهمال کرده‌اند. در «نیویورک ریویو آف بوکس»، [گری یانگ از «نوستالژی زبان‌بار»ی انتقاد کرد](#) که فهم بریتانیایی‌ها از تاریخ را معیوب کرده است: تنها یک پنجم از بریتانیایی‌ها امپراتوری گذشته‌ی خود را مایه‌ی شرمساری می‌دانند. این نوستالژی یا حسرت و دلتنگی برای امپراتوری نقش مخربی در خیال‌بافی‌های برگزیت داشت.

در کتابی که پاییز پارسال منتشر کردم، گفتم که دیگر کشورها می‌توانند چیزهای زیادی از طرز مواجهه‌ی آلمان با شرارت‌های گذشته‌ی خود بیاموزند. چون پیروان ترامپ علاوه بر پرچم‌های اتحادیه‌ی ایالات جنوب، صلیب‌های شکسته‌ی نازی را هم در هوا تکان می‌دهند، حالا آمریکایی‌ها می‌دانند که نازی‌ها صرفاً مایه‌ی دردسر آلمان نیستند. اما اکثر بریتانیایی‌ها از ادعاهای من حیرت

کردند. مجریان دو میزگرد تلویزیونی با عصبانیت تأکید کردند که بریتانیایی‌ها لازم نیست که چیزی از آلمانی‌ها یاد بگیرند زیرا «هیترلر به دنبال سلطه بر دنیا بود.» در پاسخ به آنها گفتم که شنیده‌ام که خورشید هرگز در امپراتوری بریتانیا غروب نمی‌کرد. به قول نیل مک‌گرگور، آلمانی‌ها با استفاده از تاریخ خود به آینده‌ی نامعلوم می‌اندیشند، در حالی که بریتانیایی‌ها از تاریخ‌شان استفاده می‌کنند تا بر این درد مرهم نهند که حال‌شان به اندازه‌ی گذشته شکوهمند نیست.

با این همه، بریتانیایی‌ها و دیگران دارند گذشته را جبران می‌کنند: درست پس از آن که مجسمه‌ی ادوارد کولستون در پرستول به آب انداخته شد، مجسمه‌ی شاه لئوپولد دوم هم در بلژیک برداشته شد. بناهای یادبود فقط به میراث فرهنگی ربط ندارند؛ به همین علت است که برای همه چیز یادمان نمی‌سازیم. بناهای یادبود تجسم عینی ارزش‌ها و آرمان‌هایی‌اند که می‌خواهیم گرامی بداریم. اگر هدفمان گرامی داشتن ارزش‌ها نباشد، مجسمه‌ی برده‌داران را در موزه به نمایش می‌گذاریم و نه در معابر عمومی. تا زمانی که با گذشته‌ی خود مواجه نشویم، حالی عادلانه و آبرومند نخواهیم داشت. پس از جنگ جهانی دوم مدتی طول کشید تا آلمانی‌ها به این امر پی‌برند اما سرانجام برای آن مفهومی خلق کردند:

**Vergangenheitsaufarbeitung**، که می‌توان آن را به «تسویه حساب با گذشته» ترجمه کرد. اکنون در برلین بناهای یادبود گوناگون و فراوانی برای قربانیان نژادپرستی مهلک آلمان وجود دارد. آلمان تصمیم گرفت که جنایت‌های سربازانش را به یاد سپارد، و به این ترتیب نشان داد که چه ارزش‌هایی را می‌خواهد رد کند. انتخاب‌های دیگری مثل برافراشتن دیوارهای شیشه‌ای در

آلمان با میراث نژادپرستانه‌ی خود مواجه شد، بریتانیا و آمریکا هم باید چنین کنند

ساختمان‌های دولتی حاکی از آن است که این کشور چه ارزش‌هایی را می‌خواهد بپذیرد: دموکراسی باید شفاف باشد. بازسازی برلین-روندی طولانی که طی آن مورخان، سیاستمداران و شهروندان بیش از یک دهه با یکدیگر بحث کردند- بلندپروازانه بود. هیچ‌کس، چه رسد به یک آلمانی، نمی‌تواند ادعا کند که بازسازی و نام‌گذاری مجدد برلین نژادپرستی را ریشه‌کن کرده است. فضای عمومی برلین حاکی از تصمیم‌های آگاهانه درباره‌ی ارزش‌هایی است که آلمان متحد خواهان حفظ آنهاست.

علاوه بر بازسازی فضای عمومی، آلمان غرامت پرداخت، مبارزه با نژادپرستی را در برنامه‌ی آموزشی مدارس گنجانده و بدترین جنبه‌های تاریخش را در موزه‌ها به نمایش گذاشت. آیا می‌توان تاریخ هولناک آلمان را با دیگر کشورها مقایسه کرد؟ برشمردن تفاوت‌ها آسان است اما مقایسه ممکن، و گاهی حتی لازم است. تونی موریسون «دل‌بند»، رمانی درباره‌ی برده‌داری، را به «بیش از ۶۰ میلیون» آفریقایی و اخلاف‌شان تقدیم کرد که بر اثر برده‌داری جان باختند. دیگر کشورها نیز باید مثل آلمان با جنایت‌های گذشته‌ی خود مواجه شوند.

از بالتیمور تا بریستول و بریزبین، هزاران نفر به نشانه‌ی همبستگی با آمریکایی‌های سیاه‌پوست تظاهرات کرده‌اند و خواهان بررسی مجدد تواریخ محلی خود هستند. شاید ویروس کرونا فرصتی را در اختیار ما گذاشته است: حالا می‌توانیم ببینیم که چقدر با یکدیگر پیوند داریم، و چقدر نسبت به بیماری‌ی یکسانی آسیب‌پذیریم، و هنوز چقدر نابرابری وجود دارد، حتی در فرهنگ‌هایی که ظاهراً نابرابری را محکوم می‌کنند. مواجهه با تاریخ ما را نسبت به نژادپرستی مصون نمی‌کند؛ وجود احزاب راست‌گرا در آلمان نشان می‌دهد که این

رویارویی روندی طولانی و پیچیده است. با این همه، این مواجهه،  
آغازی ضروری است.

## ترکیه و برترپنداری سفیدپوستان

مراد ارگین<sup>۱</sup>

برگردان: هامون نیشابوری

برترپنداری سفیدپوستان در آمریکا، یادآور تاریخ طولانی و خاطرات دوران برده‌داری و قوانین جیم کرو و رواج دوباره‌ی نژادپرستی است. در سایر نقاط جهان، ایده‌ی سفیدپوست بودن به مباحث کاملاً متفاوتی مرتبط است. در اواخر قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم، تجددطلبانی از ایران، افغانستان، ژاپن، و ترکیه می‌کوشیدند با بهره‌گیری از علم نژاد غربی، سفیدپوست بودن ملت‌های خود را در برابر انظار غربیان به اثبات برسانند، در هنگامه‌ی کشمکش‌های ضداستعماری اعتماد به نفس جوامع خود را بهبود بخشند، و با استفاده از صلاحیت نژادی احتمال دستیابی به تمدن را افزایش دهند. در حالی که علم نژاد مردم جهان را به نژاد برتر سفید و سایر نژادهای پست طبقه‌بندی می‌کرد، تجددطلبان سراسر جهان در

---

۱. مراد ارگین دانشیار جامعه‌شناسی در دانشگاه گج در استانبول و نویسنده‌ی «کتاب آیا ترک‌ها سفیدپوست‌اند؟ مدرنیته و نژاد در شکل‌گیری هویت ترکی» (۲۰۱۶) است. آن‌چه می‌خوانید برگردان این نوشته با عنوان اصلی زیر است:

Murat Ergin, '[Turkey's hard white turn](#),' Aeon, 3 April 2019.

مبارزات خود به مرجعیت همین قواعد علمی متوسل می‌شدند. در این میان، مورد ترکیه به سبب گستردگی مبارزاتش برای سفید بودن بسیار جذاب است.

در سال ۱۹۰۹، دادگاهی در سینسیناتی در صدد برآمد تصمیم بگیرد که «آیا شهروندی تُرک می‌تواند به عنوان فردی سفیدپوست تابعیت بگیرد یا خیر». روزنامه‌ی «نیویورک تایمز» این مورد را به طور کامل پوشش داد اما اشاره نکرد که خواهان در این ماجرا تُرک است. نویسنده‌ی این روزنامه پرسید: «آیا ترک‌ها، سفیدپوست‌اند؟» و پاسخ داد هم بله و هم خیر. به گزارش نیویورک تایمز «ترک‌های اولیه زردپوست یا از نژاد مغول بودند ... افرادی سنگدل و اهل قتل و کشتار ... اما آنها نیز به همان اندازه‌ی "سفیدپوستانی" مثل مجارها، فنلاندی‌ها، و قزاق‌ها اروپایی‌اند.» این پرسش که آیا از نظر مردم جهان ترک‌ها سفیدپوست هستند یا خیر و پاسخ گنگی که به این پرسش داده شد در تقویت تلاش‌های تجددطلبانه‌ی ترک‌ها مؤثر بود و به حمایت دولت از روایت‌هایی خاص از هویت ملی شکل بخشید، روایت‌هایی که برای دهه‌ها از طریق آموزش انتشار یافت. تقریباً ۲۰ سال بعد در ۱۹۲۸، مصطفی کمال آتاتورک، بنیانگذار تجددطلب جمهوری ترکیه، با مسئله‌ی سفیدپوست بودن مواجه شد. عفت اینان، دختری که آتاتورک به فرزندگی پذیرفته بود، کتاب جغرافیایی فرانسه‌زبان را نزد او برد و پرسید که آیا کتاب درست می‌گوید که ترک‌ها زردپوست‌اند؟ آتاتورک پاسخ داد: «نه، نمی‌تواند این‌طور باشد. بیا آن را بررسی کنیم. تو روی آن کار کن.» اینان تنها ۲۰ سال داشت. با این حال، آتاتورک با تفویض مسئولیت بررسی منشأ ترک‌ها به اینان، او را به مبلغ دولتی سفیدپوست بودن ترک‌ها تبدیل کرد.

حکومت ترکیه وی را به دانشگاه ژنو در سوییس فرستاد تا دکترای تاریخ خود را زیر نظر پروفیسور اوژن پیتارد (۱۸۶۷-۱۹۶۲)، انسانی‌شناسی که

نسبت به ایده‌ی سفیدپوست بودن ترک‌ها نظر موافق داشت، بگذرانند. اینان بعدها نوشت که به دو دلیل به ادعای آن کتاب جغرافی شک داشت: به [رنگ پوست مردم] اطراف خودم نگاه می‌کردم و می‌دیدم که تصاویر و اطلاعات [آن کتاب] با واقعیت همخوانی ندارد ... همچنین در آن زمان کتاب پروفیسور پیتارد، **نژاد و تاریخ** (۱۹۲۴)، را خریدم. شواهد موجود در این کتاب نیز با آن کتاب جغرافیا تطابق نداشت.

اینان در سال ۱۹۳۹ از رشته‌ی جامعه‌شناسی فارغ‌التحصیل شد و در مطالعات خود ویژگی‌های جسمانی ۶۴ هزار ترک را مطالعه کرد. او با استناد به یافته‌های پیمایش خود ادعا کرد که ترک‌ها سفیدپوست‌اند.

به این ترتیب، کارزاری برای اثبات سفیدپوست بودن ترک‌ها آغاز شد. این تلاش بین علم و علم-تخیل در نوسان بود و شامل اقداماتی بود از قبیل حفاری و بیرون آوردن مجسمه‌ها، جست‌وجو برای یافتن اسناد تاریخی، تحلیل گروه‌های خونی، و مطالعه‌ی زبان‌های باستانی. در برهه‌ای از این دوران، تلاش برای اثبات این که ترکیه مهد تمدن جهانی بوده است برخی از انسان‌شناسان ترک را بر آن داشت تا درباره‌ی قاره‌ی زیر آب رفته‌ی «مو» دست به کاوش بزنند. آنان امید داشتند «مو» بتواند بر این باور آنان صحنه بگذارد که تمدن مایایی منشأی ترک دارد. پژوهشگران ترک در رشته‌های مختلف -تاریخ، انسان‌شناسی، باستان‌شناسی- می‌خواستند نشان دهند که غرب (و کل گیتی) تمدن خود را مدیون ترک‌های باستانی است. باید به طریقی مردم ترکیه و غربی‌ها را متقاعد می‌کردند.

حکومت ترکیه برای غلبه بر پیش‌داوری‌های غربی‌ها، با استفاده از حربه‌ی علم غربی در نظام آموزشی خود به طور کامل تجدید نظر کرد. پژوهشگران غربی را به ترکیه دعوت کردند و دانشجویانی را برای تحصیل به خارج از کشور، اغلب به دانشگاه‌های اروپایی، فرستادند. تجدیدطلبان

ترک باور داشتند که وارد کردن علم و تجدد غربی در واقع صرفاً بازپس‌گیری آن چیزی بود که در اصل به ترک‌ها تعلق داشت.

بحث بر سر سفیدپوست بودن ترک‌ها در قرن نوزدهم نیز مطرح بود. پس از سال ۱۸۳۹، هنگامی که فرمانی سلطنتی برای مدرن‌سازی امپراتوری عثمانی صادر شد، روشنفکران ملی‌گرا در امپراتوری در مقیاسی کوچک‌تر تبلیغاتی درباره‌ی سفیدپوست بودن ترک‌ها به راه انداختند. عثمانی‌ها بر بخش‌های وسیعی از سرزمین‌های غیرترک‌ها و غیرمسلمانان، به‌ویژه در شرق اروپا، حکم می‌راندند. تا ابتدای قرن بیستم، نیمی از جمعیت استانبول، غیرمسلمان بودند. در چنین جامعه‌ی ناهمگنی، تنها در قرن هجدهم بود که ایده‌ی ترک بودن به عنوان هویت مشترک ظهور یافت. در واقع تا اندازه‌ای واکنشی بود به ادعاهای ملی‌گرایانه‌ی یونانیان، بلغارها، و عرب‌ها که در بخش‌های مختلف امپراتوری عثمانی سر برآورده بودند.

واکنش ترک‌محور عثمانیان عمدتاً مبتنی بر اندیشه‌هایی بود که از خارج، به‌ویژه از شرق‌شناسان اروپایی، اقتباس کرده بودند. یکی از این شرق‌شناسان لئون کاون (۱۸۴۱-۱۹۰۰) در خطابه‌ی خود با عنوان «زندگی و مهاجرت‌های پیشاتاریخی ترک‌ها» (۱۸۷۳) ادعا کرد که ترک‌ها اهالی بومی اروپا هستند. در سال ۱۹۳۰، درست دو سال پس از پرسش عفت اینان از آتاتورک، تجددطلبان برگردان ترکی خطابه‌ی کاون را منتشر کردند. مقدمه‌ی کتاب را اینان نوشت: «این ترک‌ها بودند که تمام تمدن‌های باستانی را پدید آوردند.»

امپراتوری عثمانی در جنگ جهانی اول به همراه آلمان وارد جنگ شد. شکست آنان به سقوط امپراتوری و پیدایش جمهوری ترکیه انجامید. در دهه‌ی ۱۹۳۰، اصلاح‌طلبان ترک بر ضرورت دگرگونی فرهنگی تأکید می‌کردند. در اروپا و آمریکا، انگاره‌ی «ترک مخوف» بر اذهان مردم واقعاً تأثیر گذاشته بود. چستر توپین، فردی آمریکایی که مربی تیم دو و میدانی



ترکیه در المپیک ۱۹۲۴ بود، در خاطرات خود می‌نویسد: «در پایان جنگ جهانی اول، کلیشه‌ی اروپایی "ترک مخوف" در اذهان آمریکایی‌ها سخت نقش بسته است.» انگاره‌ی «ترک مخوف» میراث نحوه‌ی برخورد حکومت عثمانی با اقلیت‌های غیرمسلمان و دعاوی ملی‌گرایانه‌ی آنها بود. همچنین ناشی از برخورد قومی خشونت‌بار بین مسلمانان ترک و جمعیت‌های غیرمسلمان در خلال سال‌های پرآشوب جنگ جهانی اول بود.

اروپاییان و آمریکایی‌ها گرایش داشتند به تفاوت‌های بین مردم و جوامع از منظر نژاد بنگرند. از نظر آنان، ویژگی‌های نژادی و تمدنی پیوندهای عمیقی با یکدیگر داشتند. به همین دلیل بود که تجددطلبان ترک در صدد بودند تا اروپایی یا سفیدپوست بودن ترک‌ها را به اثبات برسانند. به باور آنها این کار ابزاری برای رسیدن به هدف بود، طریقی برای پیشبرد اهداف اصلاحی‌شان: ایجاد کشوری از نظر قومی یکدست، غربی‌سازی آن از طریق تحول فرهنگی، و تأکید بر این که ترک‌ها صاحبان حقیقی تمدن غربی‌اند. همانند بسیاری از کشورهای دیگر، بهسازی نژادی در شکل‌گیری ملی‌گرایی ترکیه مؤثر بود. بهسازی نژادی نوعی شبه‌علم بود که می‌خواست با دستکاری جریان فرگشت انسان، سبب افزایش تولیدمثل نژادهای برتر و مانع از رشد نژادهای پست شود. این جنبش در دوران رژیم نازی آلمان به اوج خود رسید و پیامدهای فاجعه‌باری داشت. برخی از پژوهشگران ترک می‌خواستند ادعاهای خود درباره‌ی تمدن باستانی ترک‌ها را بر اساس مبانی به ظاهر علمی بهسازی نژادی اثبات کنند. با این حال، کتاب‌های معتبر بهسازی نژادی در نیمه‌ی نخست قرن بیستم اروپاییان را نژاد برتر سفید می‌دانستند و از نظر آنها ترک‌ها به طبقات نژادی پست‌تری تعلق داشتند. ملی‌گرایان ترک امیدوار بودند به کمک پژوهش‌های علمی، این وضعیت را تغییر دهند.

بهسازی نژادی بیش از هر جا در آمریکای شمالی و اروپا نفوذ داشت اما متخصصان ترک بهسازی نژادی هم حمایت علنی خود را از این ایده اعلام کردند. برجسته‌ترین آنان، سعدی ایرماک (۱۹۰۴-۱۹۹۰) بود. ایرماک پس از تحصیل در رشته‌های پزشکی و زیست‌شناسی در برلین، هنگامی که به عنوان استاد فیزیولوژی در دانشگاه استانبول مشغول به کار شد (۱۹۳۳) شروع به ترویج آرای بهسازی نژادی کرد. ایرماک، یک دانشگاهی گوشه‌گیر نبود بلکه به کمک رسانه‌های عمومی، مانند مقالات روزنامه، سخنرانی‌های عمومی و کتاب‌های عامه‌پسند، بهسازی نژادی را رواج می‌داد. او هیچ‌گاه شیفتگی خود را به سیاست‌های عقیم‌سازی و ریشه‌کشی مورد استفاده‌ی نازی‌ها پنهان نمی‌کرد و به نظرش هولوکاست تلاش حکومتی عقلانی علیه اختلاط نژادی بود. در دهه‌ی ۱۹۷۰، او برای مدتی کوتاه نخست‌وزیر ترکیه بود.

سایر پژوهشگران برجسته‌ی بهسازی نژادی ترکیه نیز تلاش کردند که این قضیه را رواج دهند. روزنامه‌ها مقالاتی با عناوین الهام‌گرفته از بهسازی نژادی منتشر می‌کردند: «آیا باید دیوانگان، عقب‌افتادگان، و بیماران را عقیم کرد؟» در حالی که کارشناسان بهسازی نژادی ترکیه می‌کوشیدند سفیدپوست و اروپایی بودن تمدن خود را به اثبات برسانند، هیتلر درباره‌ی نژادی برتری خیال‌پردازی می‌کرد که می‌توانست از آنچه او اخلاق نکوهیده و قساوت اسلام می‌پنداشت بهره‌برد. آلبرت اسپیر، وزیر تسلیحات نازی، در خاطرات خود می‌نویسد که هیتلر قساوت ترک‌های مسلمان را می‌ستود. هیتلر آرزو می‌کرد که ای کاش ترک‌ها اروپا را فتح و مردم این قاره را مسلمان کرده بودند. او نژاد برتری از «آلمانی‌های اسلامی شده» را تصور می‌کرد که می‌توانستند بر محدودیت‌های اخلاقی مسیحیت غلبه کنند. به این ترتیب، علوم نژادی می‌توانستند سبب شوند کسانی که

به آنها باور دارند درباره‌ی نتایج سیاسی مطلوب یا مرجح به نتایج مختلفی دست بیابند.

تلاش ترک‌ها برای اثبات سفیدپوست بودنشان ابعادی شگفت‌آور و خلاقانه یافت. مجموعه‌ی گسترده‌ای از رشته‌ها، از جمله انسان‌شناسی، باستان‌شناسی، تاریخ، پزشکی، و جغرافیا در کنار هم تلاش می‌کردند تا اصل باستانی ارزشمند سفیدپوست بودن را در تاریخ ترکیه «کشف» کنند. نخستین کنگره‌ی تاریخ ترکیه در استانبول (۱۹۳۲) یکی از مهم‌ترین نقاط عطف این تلاش‌ها بود.

معلم‌ان دبیرستان به همراه اساتید دارالفنون، خلف دانشگاه امپراتوری، و همچنین برخی از اعضای مجلس در این کنگره حضور داشتند. کنگره‌ی تاریخ‌گزارشی است اجمالی از ایده‌های محوری رژیم آتاتورک برای ایجاد تحول در دانشگاه امپراتوری و همراه کردن بیشتر آن با تلاش‌های علمی برای اثبات سفیدپوست بودن ترک‌ها. محدود کردن دانشگاه همچنین به معنای اخراج تعداد زیادی از اساتید و استخدام آن دسته از پژوهشگران آلمانی بود که از آزار و اذیت رژیم نازی گریخته بودند.

وزیر آموزش و پرورش، در سخنرانی افتتاحیه‌ی خود دو هدف را برای این کنگره برشمرد: یافتن ریشه‌های تمدن ترکی و تصحیح تصویر غلط غربی از ترکیه. او درباره‌ی تأثیر ترک‌ها بر تاریخ تمدن‌های غربی ادعای بزرگی مطرح کرد:

جوهر تمدن‌های هندی و چینی در آسیا، تمدن هیتی در سرزمین خجسته‌ی آناتولی، تمدن‌های سومری و عیلامی در بین‌النهرین، و عاقبت تمدن‌های مصری، مدیترانه‌ای، و رومی را ترک‌ها بنیاد نهادند. آنان در آن دوران اروپا را از زندگی غارنشینی نجات دادند، اروپایی که اینک تمدن والایشان را ارجح می‌نهییم و از آن تبعیت می‌کنیم.

سخنران بعدی اینان بود که بر سفیدپوست بودن ترک‌ها تأکید کرد:

ویژگی بارز این نژاد آسیای میانه سرهای پهن آنان است؛ به‌رغم افسانه‌های جعلی، هیئت جسمانی آنان متناسب است؛ پوست آنها با رنگ زرد هیچ ارتباطی ندارد؛ در اغلب موارد و به‌طور کلی پوستشان سفید است. در این کنفرانس نفوذ اینان بر تلاش‌های ملی‌گرایانه‌ی ترک‌ها برای اثبات سفیدپوست بودن آشکار شد. او ۲۴ ساله بود و از صلاحیت‌های یک پژوهشگر بی‌بهره بود. اما هنگامی که دو تن از پروفیسورها نسبت به مبانی تجربی تاریخ جدید سفیدپوست بودن ترک‌ها انتقادی جزئی مطرح کردند، اینان در فرونشاندن مخالفت محتاطانه‌ی آنان پیشقدم شد. این دو مخالف محمد فؤاد کوپرولو (۱۸۹۰-۱۹۶۶) و زکی ولیدی طوغان (۱۸۹۰-۱۹۷۰) نام داشتند و هر دو استاد تاریخ بودند. اعتراض اصلی آنان این بود که دعوای کارزار سفیدپوست بودن ترک‌ها از شواهد تجربی فراتر رفته است. به‌باور آنها، پژوهشگران برای اثبات برخی ادعاهایی که این کنفرانس مطرح می‌کند، به شواهد بیشتری نیاز دارند. مخالفت کوپرولو که در واقع از جانب فردی مطرح می‌شد که تاریخ عثمانی را با تحلیل دقیق مطالب آرشیوی مطالعه کرده بود، موجب به‌راه افتادن مجموعه‌ای از تکذیب‌ها و دفاعیه‌ها شد.

این بار نیز اینان نخستین کسی بود که انتقاد را آغاز کرد. قدرت سیاسی وی کوپرولو را وادار کرد به روی صحنه برود و اعتراض کند که برداشت‌ها از حرف او نادرست بوده است. یکی دیگر از پژوهشگران انجمن تاریخ ترکیه هم که به حمایت احتمالی اینان پشت‌گرم بود، کوپرولو را به چالش کشید؛ او این بار هم مدعی سوءبرداشت شد. با این حال، این منتقد بار دیگر پشت‌تریون رفت و دعوت کوپرولو را به دوراندیشی در پژوهش رد کرد. تحقیر شدن کوپرولو با تحسین و تشویق حضار مواجه شد و او یک بار دیگر مجبور شد که عذرخواهی کند.

طوغان دومین منتقد مبانی علمی کارزار اثبات سفیدپوست بودن ترک‌ها بود. او مورخ و از چهره‌های شاخص ملی‌گرای ترکیه بود. سخنرانی رشید غالب با عنوان «نگاهی کلی به تاریخ نژاد و تمدن ترک» او را به اعتراض واداشت. طوغان در انتقاد گفت که داده‌ها، تعمیم‌های گسترده درباره‌ی تمدن پیشرفته‌ی پیشاتاریخی ترک را تأیید نمی‌کند. با این حال، این غالب بود که از نظر سیاسی محبوبیت داشت و در سال ۱۹۳۳ به مقام وزیر آموزش و پرورش ترکیه منصوب شد. به این ترتیب، غالب بر تبدیل شدن دارالفنون، دانشگاه امپراتوری، به دانشگاه استانبول نظارت کرد. طوغان نیز در نخستین کنگره در برابر حاضران سرافکننده شد. غالب به طور مفصل در رد ادعاهای طوغان سخنرانی کرد و او را به چالش کشید: «دوستان عزیز، بسیار خوشحالم که در دانشگاه به عنوان دانشجو در کلاس‌های زکی ولدی شرکت نمی‌کنم.» طوغان که وجهه‌ی علمی‌اش تخریب شده بود حتی پیش از اختتام کنفرانس، از مقام خود در دانشگاه استعفا کرد.

غالب در سخنرانی خود مدرکی جالب‌توجه ارائه کرد: خود شرکت‌کنندگان در کنفرانس. پس از انتقاد از پژوهشگری غربی به خاطر طبقه‌بندی ترک‌ها در نژاد زردپوستان، غالب از حضار خواست تا سخنان علمی را برای لحظه‌ای کنار بگذارند و به یکدیگر نگاه کنند: «برای رد قطعی طبقه‌بندی ارائه‌شده در این اثر کافی است کسانی که در اینجا حضور دارند و بخشی از نژاد ترک محسوب می‌شوند به یکدیگر نگاه کنند.»

روش‌های علمی کارزار اثبات سفیدپوست بودن ترک‌ها چنین بود. با این حال، پیش‌فرض‌های آنها از اقبال عمومی برخوردار بود. دونالد ای وبستر، دیپلمات آمریکایی ترک‌دوست که ۹ سال در ترکیه اقامت داشت، می‌نویسد: «حتی کسانی هستند که انتظار دارند [در اینجا] جمعیتی

سیاه‌پوست بیابند؛ تعدادی سیاه‌پوست در ترکیه زندگی می‌کنند اما تعدادشان به اندازه‌ی سیاه‌پوستان مینه‌سوتا نیست.»

از اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ و به مدت دو دهه، تجدیدطلبان ترک کوشیدند از طریق آموزش عمومی و کارزارهای سوادآموزی به جمعیت روستایی بیاموزند که از چه عظمتی برخوردارند. متنی که در کانون این تلاش‌ها قرار داشت «**مضامین محوری تاریخ ترکیه**» (۱۹۳۱) بود، که اینان یکی از نویسندگان آن بود. هر چند تنها ۱۰۰ نسخه از این کتاب کوچک، که استدلال‌ها و مضامین اصلی آموزش عمومی دولتی را معین می‌کرد، منتشر شد اما کلیات فرایند مدرن‌سازی نظام آموزشی در ترکیه را مشخص کرد. کتاب با حمله به علوم غربی آغاز می‌شد زیرا این علوم برداشت نادرستی از ترک‌ها داشتند. هدف آن این بود: «برده برداشتن از اسرار نبوغ و خصائل ترکی، نشان دادن منحصربه‌فرد بودن و محسنات ترک‌ها به خودشان، و اعلام این که پیشرفت ملی ما با ریشه‌های عمیق نژادی پیوند دارد.»

«**مضامین محوری تاریخ ترکیه**» بر برخی نکات برجسته و خیال‌پردازانه تأکید می‌کرد که به برنامه‌های درسی مدارس راه یافت و در میان معلمان و پژوهشگران ترک به اصول پذیرفته‌شده تبدیل شد. این نکات عبارت بودند از: ۱- ترک‌ها نژاد سفیدپوست اصلی‌اند ۲- ترک‌ها از تبار تمدنی باستانی در آسیای میانه‌اند، تمدنی که کهن‌ترین و پیشرفته‌ترین تمدن جهان است ۳- ترک‌ها زمانی که از آسیای میانه، سرزمین افسانه‌ای خود، مهاجرت کردند تمدن را در سایر قسمت‌های جهان منتشر ساختند ۴- ترک‌های باستانی در مواجهه با سایر نژادها، آنها را در خود جذب کرده و تُرکشان کردند.

این ادعای آخر شکل تحریف‌یافته‌ی قاعده‌ی یک‌قطره در آمریکا بود که بنا بر آن هر کس در خود قطره‌ای «خون» سیاه داشته باشد، سیاه‌پوست است. در الگوی ترکی، تلفیق نژادی موجب پست شدن نژاد «برتر»

نمی‌شد. برعکس، این اختلاط نژادهای «پست» را ارتقا می‌داد و در نژاد برتر جذب می‌کرد. به مردم ترکیه آموزش داده می‌شد که مهد سفیدپوستان و تمدن غربی، آسیاست. جان دیویی (۱۸۵۹-۱۹۵۲)، فیلسوف آمریکایی، در سال ۱۹۲۴ برای تهیه‌ی گزارشی در باب آموزشی به ترکیه سفر کرد و به طعنه گفت: «تناقض آمیز است که ملتی به منظور اطمینان از ضرورت اروپایی شدن خود باید به آسیا برود.»

توجه به آسیا برای یافتن دستاوردها و خصوصیتی که به باور تجددطلبان ترک می‌توانست دال بر سفیدپوست و اروپایی بودن آنان باشد، برای آنها تناقض آمیز نبود. نکته‌ی در خور توجه این که، این تجددطلبان نسبت به اسلام بی‌اعتنا بودند. آنان بیشتر مایل بودند که هویت خود را در دستاوردهای تمدنی -نگارش، فلزشناسی، حق رأی زنان و اموری از این دست- بجویند و به دنبال ریشه‌های ترکی ادعایی خود بودند. از نظر آنان تجدد خصلتی جمعی بود که ریشه در هویت‌های نژادی داشت و به جامعه‌ای پیشرفته و همگن منتهی می‌شد. به این ترتیب، اسلام نقش خاصی در این میان نداشت. از نظر آنان، اسلام نیروی زیان آور برای تمدن ترکی بود که بعدها و «از بیرون» وارد آن شده بود.

تجددطلبان ترک می‌خواستند طبقه‌بندی‌های نژادی غربی را واژگون کنند. آنان تا اندازه‌ای آگاه بودند که علم نژادی، ساخته‌ای بشری و در خدمت مقاصد سیاسی است. با این حال، آنان نیز آن را به کار می‌بردند تا اثبات کنند که ترک‌ها برترین آفرینندگان تمدن بشری هستند. این کارزارهای تبلیغاتی و کوشش‌های آموزشی برای دهه‌ها، دست‌کم تا میانه‌ی قرن بیستم، از قدرت و نفوذ برخوردار بود. همچنین اثری عمیق بر هویت جمعی کشور بر جای گذاشت.

تنها در دهه‌ی ۱۹۹۰ بود که کارزار نژاد ترک با نیروی دیگر مواجه شد. در چند دهه‌ی گذشته علاقه و احساس حسرت نسبت به تاریخ عثمانی و

اسلامی رو به افزایش بوده است. این امر خود را به شکل محبوبیت تجارب و محصولات فرهنگی مرتبط با عثمانی، مانند خطاطی و آشپزی عثمانی و حمام‌های ترکی، نشان می‌دهد. دولت ترکیه نیز در مسیری بسیار متفاوت با تلاش‌های میانه‌ی قرن بیستم برای اثبات سفیدپوست و اروپایی بودن قرار گرفته است. دولت، گذشته‌ی عثمانی خود را پذیرفته است و نمود آن در سیاست‌های خارجی ایجاد روابط مستحکم با خاورمیانه و جهان اسلام است، امری که به بهای تضعیف همبستگی‌های تنگاتنگ پیشین با جهان غرب تمام شده است.

یکی از نقاط عطف زمانی بود که در سال ۱۹۸۸ رئیس جمهور ترکیه، تورگوت اوزال، موزه‌ای را در لندن افتتاح کرد که نام سلیمان قانونی، یکی از سلاطین عثمانی، را بر خود داشت. این نمایشگاه تمجیدی بود از سلیمان و سبب شد که رسانه‌های ترکیه علاقه‌ی زیادی به میراث عثمانی از خود نشان دهند. به یک معنا، به نظر می‌رسد که «عثمانی» در ترکیه‌ی معاصر واکنشی پوپولیستی به سنت طولانی تجدد باشد، سنتی که نخبگانی سکولار و قدرتمند آن را از بالا تحمیل می‌کردند. کارزار اثبات سفیدپوست بودن ترک‌ها که با این تجدد همراه بود، امپراتوری عثمانی را انحرافی در تاریخ طولانی ترکیه می‌دانست. امروزه برآمدن «عثمانی» موجب اعاده‌ی حیثیت از گذشته‌ی عثمانی شده و هویت ترکی در آن ریشه دوانده است. در ترکیه‌ی امروزی، ایده‌ی غالب این است که ترک‌ها اعقاب عثمانیان‌اند و نه تمدنی پیشاتاریخی در آسیای میانه.



## چرا نژادشناسی دوباره رایج شده است؟

انجلا ساینی<sup>۱</sup>  
برگردان: عرفان ثابتی

پس از جنگ جهانی دوم، عقیده به ژنتیکی بودن تفاوت‌های موجود میان به اصطلاح «نژادها» به یکی از محرّمات تبدیل شد. اما حالا با خیزش راست افراطی چنین باوری دوباره شایع شده است.

در سال ۱۹۸۵، مورخی به نام بری میلر خوابی دید. تحقیقاتش او را به قلمرو تیره‌وتارِ دانشگاهیان دست‌راستی افراطی کشانده بود. او فهمید که آن‌چه در بیداری می‌بیند کم‌کم دارد به ضمیر ناخودآگاهش رسوخ می‌کند و خواب‌هایش را تحت الشعاع قرار می‌دهد. شبی در خواب دید که پسر دو ساله‌اش در ماشین ترمزبریده‌ای گیر افتاده که با سرعت از تپه پایین می‌رود. او می‌گوید، «عبور و مرور در هر دو طرف ادامه داشت و من

---

۱. انجلا ساینی نویسنده و روزنامه‌نگار حوزه‌ی دانش است. آن‌چه می‌خوانید برگردان این نوشته‌ی او با عنوان اصلی زیر است:

Angela Saini, '[Why race science is on the rise again](#)', *The Guardian*, 18 May 2019.

وسط جاده با درماندگی دست‌هایم را تکان می‌دادم تا جلوی حرکت ماشین‌ها را بگیرم و پسر را نجات دهم. آن خواب نمادی از احساسی بود که داشتم.»

ملر می‌خواست ببیند که پس از جنگ جهانی دوم چه بر سر دانشمندان همدست نازی‌ها آمد، یعنی همان کسانی که متخصص بهسازی نژادی بودند یا به جهان‌بینی نژادی نازی‌ها عقیده داشتند. او می‌گوید، «واقعاً روی پیوستگی ایدئولوژیک میان گذشته و حال تمرکز کرده بودم.» او فهمید که ترس از نوعی تهدید علیه «نژاد سفید» همچنان در بعضی از محافل روشنفکری وجود دارد و این افراد شبکه‌ی منسجمی را ایجاد کرده‌اند تا ایدئولوژی‌های قدیمی را دوباره در مجامع دانشگاهی و سیاسی رواج دهند.

ملر یهودی است و، همان‌طور که انتظار می‌رود، این وضعیت او را نگران کرد. به نظر وی، میان شبکه‌ی روشنفکران راست‌گرای افراطی و استفاده‌ی بی‌وقفه و مخرب از تحقیقات بهسازی در آلمان نازی شباهت‌هایی وجود داشت. بنابراین، از احتمال تکرار فجایع دردناک گذشته هراسان شد. محال بود که آدم تصور نکند که این روشنفکران به همان ایدئولوژی نازی‌ها عقیده دارند. ملر می‌گوید، «احساس می‌کردم که بیهوده می‌کوشم تا از تکرار آن فجایع جلوگیری کنم. فکر می‌کردم که دوباره نسل‌کشی رخ خواهد داد.» لحنش حاکی از این نگرانی است که ثبات سیاسی حتی در قدرتمندترین دموکراسی‌ها هم در لبه‌ی پرتگاه قرار دارد.

من هم اخیراً مثل او ترسیده‌ام. ملر درباره‌ی خویشاوندان از هولوکاست نجات‌یافته‌اش می‌گوید: «آنها منتظرند که هر لحظه اوضاع عادی به هم بخورد.» صدایش در گوشم می‌پیچد. هرگز تصور نمی‌کردم که زمانی

چرا نژادشناسی دوباره رایج شده است؟

برسد که من هم چنین احساسی داشته باشم و این قدر نگران آینده باشم. اما چنین اتفاقی رخ داده است.

من در جنوب شرقی لندن. در خانواده‌ای هندی‌پنجابی. در فاصله‌ای نه چندان از دور از همان محلی بزرگ شدم که تبهکاران نژادپرست سفیدپوست در سال ۱۹۹۳ نوجوان سیاه‌پوستی به نام استیفن لارنس را که منتظر اتوبوس بود به قتل رساندند. او فقط پنج سال از من بزرگ‌تر بود و قتلش هم‌نسلان من را متأثر کرد. کتاب *فروشی قدیمی* «حزب ملی بریتانیا» در همان محله‌ی دیپرستانم بود. در دوران نوجوانی با نژادپرستی روبه‌رو بودم. اما بعد، برای مدتی کوتاه، به نظر می‌رسید که اوضاع در حال تغییر است. پسرم پنج سال قبل به دنیا آمد، وقتی که به نظر می‌رسید جامعه‌ی بریتانیا به روی تنوع و چندفرهنگی‌گرایی آغوش گشوده است. باراک اوباما رئیس‌جمهور آمریکا بود. خیال می‌کردم که فرزندم در دنیای بهتری، شاید حتی دنیای پسانژادی، بزرگ خواهد شد.

اما اوضاع به هم خورد. بار دیگر سر و کله‌ی گروه‌های راست‌گرای افراطی و مهاجرستیز در سراسر اروپا و آمریکا پیدا شده و قدرت گرفته‌اند. در لهستان، ملی‌گرایان با شعار «لهستان خالص، لهستان سفید» راه‌پیمایی می‌کنند. در ایتالیا، یک رهبر دست‌راستی با وعده‌ی اخراج مهاجران غیرقانونی و رویگردانی از پناهندگان محبوبیت کسب می‌کند. ملی‌گرایان سفیدپوست، روسیه‌ی ولادیمیر پوتین را مدافع ارزش‌های «سنتی» می‌دانند و از آن سرمشق می‌گیرند.

در انتخابات سراسری آلمان در سال ۲۰۱۷، حزب «آلترناتیو برای آلمان» بیش از ۱۲ درصد از آراء را به دست آورد. پارسال، افشاگری به نام کریس وایلی ادعا کرد که «کیمبریج آنالیتیکا»، مؤسسه‌ای نزدیک به استیو بزن، استراتژیست ارشد سابق دونالد ترامپ، با ترویج نظریه‌ی تفاوت نژادی علیه آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار به مشارکت محافظه‌کاران سفیدپوست

در انتخابات میان دوره‌ای سال ۲۰۱۴ دامن زده است. بنی از هنگام ترک کاخ سفید در سال ۲۰۱۷ به یکی از چهره‌های اصلی جنبش‌های راست‌گرای افراطی اروپا تبدیل شده و امیدوار است که در یک صومعه‌ی ایتالیایی، دانشکده‌ی راست‌گرایان افراطی را تأسیس کند. این امر یادآور «نژادپرستان دانشمند» بعد از جنگ جهانی دوم است که وقتی از راه‌یابی به دانشگاه‌ها بازماندند، مؤسسات آموزشی و انتشاراتی خود را تأسیس کردند. فرقی این است که الان، از جمله به علت وجود اینترنت، جلب سرمایه و حمایت بسیار آسان‌تر است. در سال ۲۰۱۸، بنی در فرانسه به ناسیونالیست‌های راست‌گرای افراطی گفت: «بگذارید شما را نژادپرست بخوانند، بگذارید شما را بیگانه‌هراس بخوانند، بگذارید شما را بومی‌برترپندار بخوانند. به این القاب افتخار کنید.»

من در چند سال اخیر سرگرم تحقیق درباره‌ی رشد نابهنجار این نوع نژادپرستی روشن‌فکرانه بوده‌ام. نه تبهکاران نژادپرستی که در روز روشن جلویمان را می‌گیرند بلکه نژادپرستان تحصیل‌کرده‌ی آراسته‌ی قدرتمند. من هم مثل ملر با شبکه‌های منسجمی روبه‌رو شده‌ام، از جمله دانشگاهیانی در دانشگاه‌های معروف جهان، که سعی کرده‌اند به بحث‌های عمومی درباره‌ی مهاجرت و نژاد شکل دهند و آرام‌آرام به دیگران بقبولانند که «خارجی‌ها» ذاتاً نوعی تهدید به شمار می‌روند زیرا نژادها از بیخوبن با هم تفاوت دارند.

بعضی از اعضای این گروه توطئه‌گر برای دفاع از دیدگاه‌های سیاسی خود به علم استناد می‌کنند. برخی خود را «واقع‌گرایان نژادی» (race realists) می‌خوانند و نظرشان را متکی به واقعیت‌های علمی جلوه می‌دهند (دیگر دلیل استفاده از چنین عنوانی این است که هنوز «نژادپرست» عنوانی ناخوشایند است و حتی اکثر نژادپرستان هم آن را نمی‌پسندند). به نظر آن‌ها، بین گروه‌های جمعیتی مختلف، تفاوت‌های

چرا نژادشناسی دوباره رایج شده است؟

ذاتی زیست‌شناختی وجود دارد که، سبب می‌شود بعضی از ملت‌ها، مثلاً، باهوش‌تر از بقیه باشند. به عقیده‌ی آن‌ها، به کمک این «واقعیت‌های زیست‌شناختی» می‌توان مسیر تاریخ و نابرابری فعلی را به دقت توضیح داد.

این به اصطلاح دانشوران غیرقابل‌اعتمادند. آن‌ها حسن‌تعبیرها، نمودارهای ظاهراً علمی و استدلال‌های خاصی را به کار می‌برند. سوار شدن بر موج پوپولیسم و استفاده از اینترنت برای برقراری ارتباط و انتشار آثار به آن‌ها دل و جرئت داده است. اما همان‌طور که ملر یادآوری می‌کند، این پدیده جدید نیست.

سابقه‌ی این داستان به زایش دانش مدرن بازمی‌گردد. امروز نژاد آن قدر واقعی به نظر می‌رسد که فراموش کرده‌ایم که طبقه‌بندی نژادی همیشه دیمی و دلخواهی بوده است. در قرن هجدهم، دانشمندان اروپایی، با خلق مقوله‌هایی همچون «قفقازی»، مردم را به گونه‌های مختلف انسانی تفکیک می‌کردند، بی‌آن‌که از طرز زندگی دیگران چندان اطلاع نداشته باشند. به همین دلیل، تا کنون کسی نتوانسته است که «نژاد» را دقیقاً تعریف کند. برخی گفته‌اند که سه گونه‌ی انسانی وجود دارد، و بعضی دیگر از چهار، پنج یا حتی صدها گونه‌ی انسانی سخن گفته‌اند.

تنها در اواخر قرن بیستم بود که داده‌های ژنتیکی نشان داد که تنوع ظاهری انسان‌ها نه حاکی از وجود گونه‌های متمایز بلکه نشانه‌ی تغییرات تدریجی جزئی و ظریف است. ۹۵ درصد از تفاوت ژنتیکی نوع انسان در «درون» گروه‌های عمده‌ی جمعیتی است و نه «بین» آن‌ها. از نظر آماری، این امر به این معناست که هرچند من ظاهراً به زن بریتانیایی سفیدپوست همسایه‌ام هیچ شباهتی ندارم اما احتمالاً از نظر ژنتیکی به او بیشتر شبیه هستم تا به همسایه‌ی هندی‌الاصلام.

نمی‌توان تعریفی زیست‌شناختی از نژاد ارائه داد زیرا همچون نقشی در ابره‌است. وقتی خود را بر اساس رنگ تعریف می‌کنیم، این واقعیت را نادیده می‌گیریم که ژن‌های گوناگون پوست روشن نه تنها در اروپا و شرق آسیا بلکه در بعضی از قدیمی‌ترین جوامع بشری در آفریقا هم وجود دارند. نخستین گروه‌های شکارچی-گردآورنده‌ی اروپا تیره‌پوست و چشم‌آبی بودند. هیچ ژنی نیست که در همه‌ی اعضای یک گروه نژادی وجود داشته باشد و در گروه دیگری نباشد. همه‌ی ما، تک‌تک ما، فراورده‌ی مهاجرت‌های قدیمی و جدید هستیم. ما همیشه در دیگ درهم‌جوشی کنار هم بوده‌ایم.

در تاریخ نژادشناسی، مرزهای نژادی را به شیوه‌های گوناگونی کشیده‌اند. و این حد و مرزها در دوره‌های مختلف معانی متفاوتی داشته‌اند. در قرن نوزدهم، عادی بود که یک دانشمند اروپایی، سفیدپوستان را از نظر زیست‌شناختی برتر از دیگران بشمارد و زنان را از نظر عقلانی فروتر از مردان بپندارد. در سلسله‌مراتب قدرت، مردان سفیدپوستِ اروپایی‌تبار در صدر بودند و داستان علمی نوع انسان را با خیالی آسوده بر این فرض بنا نهاده بودند.

نژادشناسی همیشه ذاتاً سیاسی بوده است؛ بنابراین، نباید تعجب کنیم که اندیشمندان نامدار هم از نژادشناسی برای دفاع از برده‌داری، استعمار، جداسازی و نسل‌کشی استفاده کرده‌اند. آنها تصور می‌کردند که تنها اروپا می‌توانسته زادگاه دانش مدرن باشد و فقط بریتانیایی‌ها می‌توانسته‌اند که در هند راه‌آهن بسازند. برخی هنوز تصور می‌کنند که اروپایی‌های سفیدپوست ویژگی‌های ژنتیکی منحصر به فردی دارند که به سلطه‌ی اقتصادی آن‌ها انجامیده است. به عقیده‌ی آن‌ها، همان طور که نیکولاس سارکوزی، رئیس‌جمهور فرانسه در سال ۲۰۰۷ گفت، «تراژدی آفریقا این است که آفریقایی‌ها به طور کامل وارد تاریخ

چرا نژادشناسی دوباره رایج شده است؟

نشده‌اند... در آفریقا نه مجالی برای سعی و کوشش انسان هست و نه امکانی برای ایده‌ی پیشرفت.»

اوضاع عوض نشده است. ایدئولوژی‌های جدید ارتباط مستقیمی با ایدئولوژی‌های قدیمی دارند. ملر کسی بود که به این مسئله پی برد زیرا با دقت آن را بررسی کرده بود.

پس از جنگ جهانی دوم، نژادشناسی به تدریج به یکی از محرّمات تبدیل شد. اما ملر دریافت که یکی از افراد مهمی که جهان‌بینی نژادی‌اش دست‌نخورده باقی مانده، آدم مرموزی به اسم راجر پیرسون است که امروز نود و چند سال دارد (او نپذیرفت که با من صحبت کند). پیرسون افسر ارتش بریتانیا در هند بود و در دهه‌ی ۱۹۵۰ مدیر عامل گروهی از چای‌کاری‌ها در پاکستان شرقی، بنگلادش کنونی، شد. در همین دوره بود که شروع به انتشار خبرنامه‌هایی کرد که در هند چاپ می‌شد و به موضوعاتی مثل نژاد، علم و مهاجرت می‌پرداخت.

ملر می‌گوید که پیرسون به سرعت با اندیشمندان هم‌فکر خود در سراسر دنیا ارتباط برقرار کرد. «او به سازمان‌دهی نهادی بقایای دانشگاهیانی پرداخت که پیش از جنگ سرگرم تحقیق درباره‌ی بهسازی و نژاد بودند. جنگ همه‌ی فعالیت‌های آن‌ها را مختل کرده بود و بعد از جنگ می‌خواستند به اوضاع خود سر و سامان دهند.» یکی از آن‌ها نژادشناسی نازی به اسم اوتمار فراهبر فون ورشور بود که پیش از پایان جنگ روی اندام کودکان کشته‌شده در آشویتس آزمایش‌هایی انجام داده بود.

یکی از نشریات پیرسون، **نورتلندر** (Northlander)، ماه‌نامه‌ای مخصوص مرور «اوضاع اروپای شمالی»، یعنی امور مورد علاقه‌ی سفیدپوستان اروپای شمالی، بود. این نشریه در سال ۱۹۵۸ از تولد کودکان نامشروع به علت استقرار سربازان «سیاه» آمریکایی در آلمان پس از جنگ، و از ورود مهاجران حوزه‌ی کارائیب به بریتانیا اظهار نارضایتی

کرد. پیرسون هشدار داد که «بریتانیا از سر و صدای انسان‌های بدوی و ضرب‌آهنگ‌های جنگی به لرزه درآمده است. چرا از فساد و تباهی‌ای که دارد در بریتانیا رخ می‌دهد غافل‌ایم؟»

خبرنامه‌های او به دست آدم‌های کم‌اهمیتی در گوشه و کنار دنیا می‌رسید، آدم‌هایی که نظرانشان در جوامع خودشان نامقبول بود. پس از دو دهه، پیرسون از واشنگتن دی‌سی سر درآورد و نشریاتی مثل **نشریه‌ی مطالعات هندواروپایی** (۱۹۷۳) و **نشریه‌ی مطالعات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی** (۱۹۷۵) را تأسیس کرد. در آوریل ۱۹۸۲، پیرسون نامه‌ای از کاخ سفید، به امضای رونالد ریگان، دریافت کرد که او را به خاطر ترویج نظرات دانشوران حامی «اقتصاد آزاد، سیاست خارجی قاطع و منسجم و دفاع ملی مستحکم» ستوده بود. پیرسون از این تأییدیه برای جمع‌آوری کمک‌های مالی و جلب حمایت بیشتر استفاده کرد.

در آن زمان یک کارمند خوش‌بیان دولت به نام کیت هرت در واشنگتن سرگرم تحقیق و تفحص درباره‌ی نژادشناسان بود. او در کمال شگفتی به وجود «شبکه‌ها و انجمن‌هایی» پی‌برد «که می‌خواستند ایده‌هایی را زنده نگه دارند که دست کم از دوران پیش از جنبش حقوق مدنی» در آمریکا «با آن‌ها سر و کار داشتیم و از زمان جنبش بهسازی در اوایل قرن بیستم در آلمان مطرح بودند. پرورش، ترویج و اشاعه‌ی این ایده‌ها به شیوه‌های محتاطانه همچنان ادامه داشت.»

ملر می‌گوید، «آن‌ها نشریات و مؤسسات انتشاراتی خودشان را داشتند. می‌توانستند آثار یکدیگر را بخوانند و نظر دهند. انگار این دنیای کوچک را در دل دنیای دانشگاه کشف کرده بودم.» این‌ها همان کسانی بودند که نژادشناسی را سرپا نگه داشتند.

در مه ۱۹۸۸، ملر و هرت در **نیشن**، هفته‌نامه‌ی پیشرو آمریکایی، مقاله‌ای درباره‌ی یک استاد روان‌شناسی آموزشی دانشگاه نوردرن آیووا



چرا نژادشناسی دوباره رایج شده است؟

به نام رالف اسکات منتشر کردند. آنها ادعا کردند که اسکات در سال‌های ۱۹۷۶ و ۱۹۷۷ با نام مستعار و با کمک مالی یک فرد ثروتمندِ هوادار تفکیک نژادی کارزار ملی‌ای علیه اختلاط نژادی در مدارس به راه انداخته بود. با این همه، دولت ریگان در سال ۱۹۸۵ اسکات را به ریاست «هیئت مشورتی آیووا» در «کمیسیون حقوق مدنی» منصوب کرده بود، یعنی همان کمیسیونی که وظیفه‌اش اجرای قوانین ضد تبعیض بود. اسکات حتی پس از انتصاب به این مقام مهم هم به نگارش مقاله برای نشریه‌ی پیرسون ادامه داد.

برای سیاسیون تندرو این نوعی سیاست دفع‌الوقت است. اگر آن‌ها بحران را پشت سر بگذارند و شبکه‌هایشان را حفظ کنند، دیر یا زود دوباره به عرصه وارد می‌شوند. ممکن است که مردم تصور کرده باشند که نژادشناسی از بین رفته است اما نژادپرستان همیشه دور از انظار فعال بودند. در کتاب *پرفروش و بدنام* **منحنی زنگوله‌ای** (۱۹۹۴)، یک متخصص آمریکایی علوم سیاسی به نام چارلز موری و روان‌شناسی به نام ریچارد هرنستاین ادعا کردند که سیاه‌پوستان آمریکایی به اندازه‌ی آمریکایی‌های سفیدپوست و آسیایی‌تبار باهوش نیستند. منتقدی در نشریه‌ی نیویورک ریویو آو بوکس گفت که آن‌ها به پنج مقاله از فصل‌نامه‌ی *منکابند کوارتری* استناد کرده‌اند که توسط پیرسون و فون ورشور تأسیس شده است؛ علاوه بر این، آن‌ها به آثار ۱۷ پژوهشگری ارجاع داده بودند که از جمله نویسندگان این فصل‌نامه بودند. هرچند **منحنی زنگوله‌ای** به باد انتقاد گرفته شد (نویسنده‌ی مقاله‌ای در نشریه‌ی رفتارشناسان آمریکایی آن را «ایدئولوژی فاشیستی» خواند) اما نشریه‌ی *ساینتیفیک امریکن* در سال ۲۰۱۷ گفت که «متأسفانه» آثار موری «از نو باب‌شده» است. موری جلوی معترضان محکم ایستاده و دانشکده‌های سراسر آمریکا او را به سخنرانی دعوت می‌کنند.

نه تنها منکاینند کوارترلی همچنان توسط اندیشکده‌ای موسوم به «مؤسسه‌ی پژوهش‌های اجتماعی اولستر» چاپ می‌شود بلکه یک‌عالمه نشریات جدیدتر هم . بعضی به صورت آنلاین . منتشر می‌شود که به موضوعات مشابهی می‌پردازند. از میان مقالات اخیر منکاینند کوارترلی می‌توان به «نژادپرستی در دنیای آکنده از تفاوت‌های نژادی» و پیوندهای میان «تشیع خورشیدی و بهره‌ی هوشی» اشاره کرد. مهاجرت یکی از مضامین رایج در این مقالات است.

سردبیر فعلی این نشریه، بیوشیمیستی به نام گِرهارد مایزنبِگ که در دومینیکا کار می‌کند، در مصاحبه‌ای ای‌میلی با خونسردی به من گفت که نژادهای مختلف از نظر هوشی با هم تفاوت دارند. او نوشت، «یهودی‌ها معمولاً خیلی باهوش‌اند، چینی‌ها و ژاپنی‌ها باهوش‌اند اما سیاه‌پوست‌ها و آمریکایی‌های لاتین تبار آن‌قدر باهوش نیستند. تفاوت‌ها جزئی است اما سنجیده‌ترین توضیح این است که بگوییم بخش زیادی و شاید اکثر این تفاوت‌ها معلول ژن‌ها است.» مایزنبِگ، مثل دیگر اعضای این شبکه، مخالفان . در اصل، یعنی اکثر دانشمندان . را به باد انتقاد می‌گیرد و آن‌ها را آدم‌های نامعقول منکر علمی می‌داند که نزاکت سیاسی کورشان کرده است.

هرت می‌گوید، «به نظرم، اوضاع خیلی خطرناک‌تر شده است. اوضاع از یکی دو دهه‌ی قبل خیلی بدتر است.» این «واقع‌گرایان نژادی» در اینترنت به شدت سرسخت‌اند. یک فیلسوف خودخوانده‌ی کانادایی به نام استفان مولینو، که کانالش در یوتیوب حدود یک میلیون مشترک دارد، تک‌گویی‌های آکنده از لفاظی‌ای ارائه می‌دهد که هدفش به زانو درآوردن بینندگان و اطاعت آن‌هاست. او گفته است، «طبیعت نژادپرست است. من فقط دارم حقایق را نشان می‌دهم.» از میان

چرا نژادشناسی دوباره رایج شده است؟

مهمانان پیشین برنامه‌ی او می‌توان به کیتی هایپکینز، ستون‌نویس سابق، و جردن پیترسون، نویسنده‌ی کتاب‌های پرفروش، اشاره کرد. آنچه مایه‌ی نگرانی است این است که متفکرانی که آثارشان در اینترنت دست به دست می‌چرخد، سرگرم تحکیم جای پای خود در محیط‌های معتبرتری هستند. در اوایل ماه مه، دانشکده‌ی سنت ادموندز دانشگاه کیمبریج، دکتر نوا کارل، فارغ‌التحصیل جامعه‌شناسی از دانشگاه آکسفورد، را از سمت معتبر پژوهشگری اخراج کرد زیرا بعد از تحقیق و تفحص معلوم شد که او «با تعدادی از هواداران دیدگاه‌های افراطی» همکاری کرده است. کارل یکی از همکاران **منکایند کوارترلی** است و در نشریه‌ی دیگری اعلام کرده بود که به خاطر آزادی بیان باید بتواند بگوید که ژن‌ها ممکن است «در تفاوت‌های روان‌شناختی میان جمعیت‌های انسانی سهمیم» باشند. دانشکده‌ی سنت ادموندز در بیانیه‌ای اعلام کرد که ارتباطات و فعالیت‌های پژوهشی او «حاکمی از تحقیقات بی‌ارزش، ترویج دیدگاه‌های راست‌گرایانه‌ی افراطی و نفرت‌پراکنی نژادی و دینی است.»

سردبیران **منکایند کوارترلی**، که یک «نشریه‌ی قائل به برتری سفیدپوستان» خوانده شده، شروع به تحکیم جای پای خود در نشریات علمی معتبرتر کرده‌اند. اکنون ریچارد لین، دستیار سردبیر، عضو شورای سردبیری نشریه‌ی **شخصیت و تفاوت‌های فردی** است که توسط «السویر» (Elsevier) منتشر می‌شود. السویر یکی از بزرگ‌ترین ناشران آثار علمی در جهان است که نشریاتی مثل **لنست** را منتشر می‌کند. در سال ۲۰۱۷، لین و مایزبرگ هر دو عضو شورای سردبیری **هوش** بودند، نشریه‌ای روان‌شناختی که توسط السویر منتشر می‌شود.

در اواخر سال ۲۰۱۷، سردبیر **هوش** به من گفت که حضور لین و مایزبرگ در این نشریه حاکمی از «پایبندی او به آزادی علمی» است. اما

بعد از پرس وجوهایم از او و السویر فهمیدم که لین و مایزبرگ در اواخر سال ۲۰۱۸ بی سروصدا از عضویت در شورای سردیبری هوش کنار گذاشته شده‌اند.

آنچه زمانی ناپذیرفتنی بود، کم کم دارد تحت لوای «آزادی علمی» و «تنوع عقیده» جا می‌افتد. کم کم سروکله‌ی دانشگاهیانی پیدا می‌شود که زمانی عقاید سیاسی مناقشه‌انگیزشان را بروز نمی‌دادند. در چند سال اخیر، نشریه‌ی نیچر در سرمقاله‌های خود از دانشمندان خواسته که محتاط باشند و به آن‌ها درباره‌ی افراطیونی که در پی سوءاستفاده از یافته‌های آنان‌اند هشدار داده است.

یکی از همکاران منکایند کوارترلی که به یکی از افراد مهم در جنبش برتری‌طلبان سفیدپوست تبدیل شده، جرد تیلر، دانش‌آموخته‌ی دانشگاه پیل، است که در سال ۱۹۹۰ مجله‌ی امریکن رنسانس را بنا نهاد. تیلر در دفاع از تفکیک نژادی می‌گوید، «دو زیرگونه‌ی یک گونه‌ی واحد در یک ناحیه‌ی جغرافیایی واحد وجود ندارند.» او این جمله را از مقاله‌ی جانورشناسی به نام ریموند هال وام گرفته که در نخستین شماره‌ی منکایند کوارترلی چاپ شد.

رابرت والد ساسمن، انسان‌شناس فقید آمریکایی، کنفرانس‌های «بنیاد امریکن رنسانس» را «محل تجمع برتری‌طلبان سفیدپوست، ملی‌گرایان هوادار برتری سفیدپوستان، جدایی‌طلبان هوادار برتری سفیدپوستان، نئونازی‌ها، اعضای کو کلاکس کلان، منکران هولوکاست، و هواداران بهسازی نژادی» می‌خواند. مردان حاضر در این کنفرانس‌ها لباس‌های رسمی می‌پوشیدند تا متمایز از تصویر خشنی باشند که اکثر مردم از نژادپرستان در ذهن دارند. اما یکی از بازدیدکنندگان گزارش داد که «اصطلاحاتی مثل "کاکاسیاه" و "چشم‌بادومی" از زبان‌شان نمی‌افتاد.»

چرا نژادشناسی دوباره رایج شده است؟

به نظر هرت، معلوم است که نژادشناسی که در ابتدای قرن بیستم در اروپا و آمریکا رونق یافت، و مخرب‌ترین جلوه‌اش «بهداشت نژادی» نازی‌ها بود، پس از پایان قرن بیستم هم از بین نرفته است. او می‌گوید، «انتخاب ترامپ نادیده گرفتن این امر از سوی بسیاری از مردم را ناممکن کرد.»

زمانی پای برده‌داری و استعمار در میان بود، بعد نوبت به مهاجرت و تفکیک نژادی رسید و حالا با دست‌راستی‌ها مواجه هستیم. بومی‌برتری‌پنداری هنوز وجود دارد اما با واکنش منفی به تلاش‌های گسترده برای ترویج برابری نژادی در جوامع چندفرهنگی هم روبه‌رو هستیم. برای معتقدان به یک ایدئولوژی سیاسی، «علم» صرفاً وسیله‌ای است که خود را محقق و بی‌طرف جلوه دهند.

«با توجه به اتفاقات قرن بیستم، چرا هنوز نژادشناسی وجود دارد؟» این پرسش را جان‌اتان مارکس، انسان‌شناس آمریکایی‌ای مطرح می‌کند که سرگرم مبارزه با نژادپرستی در محافل دانشگاهی بوده است. او خودش به این پرسش پاسخ می‌دهد: «چون مسئله‌ی سیاسی مهمی است. و نیروهای دست‌راستی قدرتمندی وجود دارند که هزینه‌ی تحقیقات مربوط به تفاوت‌های انسانی را تأمین می‌کنند تا این تفاوت‌ها را مبنای نابرابری‌ها قرار دهند.»

یکی از وجوه اشتراک «واقع‌گرایان نژادی» امروزی این است که عقیده دارند چون تفاوت‌های نژادی زیست‌شناختی وجود دارد، برنامه‌های مشوق کثرت و برابری فرصت. به منظور ایجاد جامعه‌ای عادلانه‌تر. محکوم به شکست است. به نظر آن‌ها، اگر دنیای برابری پدید نمی‌آید، علتش وجود مانع طبیعی ثابتی ناشی از این واقعیت است که ما در اصل یک‌جور نیستیم. مارکس می‌افزاید، «این‌جا با دو مغلطه روبرو هستیم.» اولی این است که نوع انسان متشکل از تعداد اندکی از نژادهای جداگانه

است که هر یک خصایص متفاوتی دارند. «دومی این ایده است که نابرابری سیاسی و اقتصادی علل طبیعی دارد. آن‌ها می‌گویند نابرابری وجود دارد اما این نابرابری ناشی از بی‌عدالتی تاریخی نیست. این آدم‌ها می‌کوشند علم را دستکاری کنند تا حدودمرزهای موهومی برای پیشرفت اجتماعی ایجاد کنند.»

جان فیلپ راشتون، روان‌شناس کانادایی که در سال ۲۰۱۲ درگذشت، یکی از نامدارترین اعضای این شبکه‌ی «واقع‌گرایان نژادی» بود که نامش هنوز هم مرتباً در نشریاتی مثل **منکاینند کوارترلی** ذکر می‌شود. به‌رغم بدنامی راشتون، پس از مرگش، سوگنامه‌ای تملق‌آمیز در **گلوب اند میل**، یکی از پرخواننده‌ترین روزنامه‌های کانادا، منتشر شد. او ادعا کرده بود که بین مغز و اندازه‌ی آلت جنسی رابطه‌ی معکوسی وجود دارد و به همین دلیل، سیاه‌پوستان به اندازه‌ی سفیدپوستان باهوش نیستند. به نظر راشتون، «[نویسندگان] **منحنی زنگوله‌ای** به اندازه‌ی کافی جلو نرفته بودند.» استفان مولینو هم در برنامه‌اش به آثار او پرداخته است.

وقتی کتاب راشتون، **نژاد، تکامل و رفتار**، در سال ۱۹۹۵ منتشر شد، روان‌شناسی به نام دیوید باراش در نقد آن نوشت: «اطلاعات نادرست و تعصب نژادی مهلک مثل چرک از تقریباً همه‌ی صفحات این کتاب نفرت‌انگیز می‌چکد.» راشتون تکه‌پاره‌هایی از مدارک نامعتبر را در این کتاب گردآوری کرده بود به «این امیدِ واهی که با سرهم کردن داده‌های مخدوش به نتیجه‌ی ارزشمندی دست یابد.» به نظر باراش، در عمل «حاصل کار چیزی جز کپه‌ی بزرگی از آشغال نیست.» در سال ۲۰۱۹، راشتون همچنان بت فکری «واقع‌گرایان نژادی» و اعضای «جنبش ملی‌گرای سفیدپوستان دست‌راستی افراطی» است.

## غریبه‌ها خطرناک‌اند... واقعاً این طور است؟

زیگمونت باومن<sup>۱</sup>

برگردان: عرفان ثابتی

هر تغییری که در شهرها رخ دهد، باز هم یک ویژگی ثابت می‌ماند: شهرها محل اقامتِ غریبه‌هایی‌اند که در مجاورتِ یکدیگر زندگی می‌کنند. حضور فراگیرِ غریبه‌ها، که همیشه در معرض دید و در دسترس‌اند، زندگی همه‌ی شهرنشینان را آکنده از عدمِ اطمینانِ دائمی می‌کند؛ این حضور، منبع سرشارِ اضطراب، بی‌قراری، و پرخاش‌جویی معمولاً نهفته‌ای است که به طور مکرر فوران می‌کند.

علاوه بر این، غریبه‌ها مجرای سهل‌الوصول- دم دست- برای بروز ترس‌های ذاتی ما از امرِ ناشناخته، نامطمئن و پیش‌بینی‌ناپذیرند. با بیرون راندن غریبه‌ها از خانه و خیابان خود، شیخ هولناکِ نامنیِ ناشی از عدم اطمینان را تنها برای لحظه‌ای از خود دور می‌کنیم: دست‌کم، آدمکِ

---

۱. زیگمونت باومن نظریه‌پرداز «مدرنیته‌ی سیال» است. از میان آثار او، «عشق سیال» و «اشارت‌های پست مدرنیته» به فارسی ترجمه شده است. آنچه می‌خوانید برگردان این نوشته‌ی او با عنوان اصلی زیر است:

Zygmunt Bauman (2010) 'Strangers are dangers...Are they, indeed?' in **44 Letters from the Liquid Modern World**, Polity, pp.157-162.

هیولای ترسناک و در عین حال دست‌نیافتنی را می‌سوزانیم. اما این جن‌گیری‌ها به زندگی مدرن سیال ما آسیب می‌زند و آن را بهبود نمی‌بخشد: این زندگی همچنان ناامن، به شدت نامطمئن، آشفته و بی‌ثبات می‌ماند. هر گونه احساس آسایشی کوتاه‌مدت خواهد بود، و حتی امید به شدیدترین اقدامات علیه حاملان فرضی عدم اطمینان هم بی‌درنگ به باد خواهد رفت... .

اما این واقعیت برای غریبه فایده‌ای ندارد. غریبه، بنا به تعریف، عاملی است که در بهترین حالت، تنها می‌توان نیت‌هایش را حدس زد- و هرگز نمی‌توان از آنها مطمئن بود. وقتی فکر می‌کنیم که چه بکنیم و چگونه تصمیم‌های خود را عملی سازیم، معادلاتی را ترسیم می‌کنیم که غریبه در آنها متغیری مجهول است. به هر حال، غریبه، «عجیب و غریب» است: موجودی غیر عادی که ممکن است نیت‌ها و واکنش‌هایش از نیت‌ها و واکنش‌های افراد عادی (آشنا) به کلی متفاوت باشد. و بنابراین، حتی وقتی که غریبه‌ها پرخاش‌جویی نمی‌کنند یا دیگران به طور علنی به آنها نفرت نمی‌ورزند، باز هم مایه‌ی دردسرند: صرف حضور آنها کار شاق پیش‌بینی تأثیرات کنش‌ها و شانس موفقیت ما را بیش از پیش دشوار می‌سازد. با این همه، فرار از تقسیم فضا با غریبه‌ها، و زندگی در مجاورت آنها (که معمولاً ناخواسته و ناخوانده است)، برای شهرنشینان دشوار، و احتمالاً ناممکن، است.

چون زندگی در مجاورت غریبه‌ها سرنوشت محتوم شهرنشینان است، «باید» نوعی روال زندگی را طراحی کرد و آزمود که هم‌زیستی را پذیرفتنی و زندگی را زیستنی سازد. با وجود این، شیوه‌ی ارضای این نیاز به «انتخاب» ما بستگی دارد. و ما هر روز انتخاب می‌کنیم، به سهو یا به عمد، به طور حساب شده یا نشده؛ با تصمیم آگاهانه یا صرفاً پیروی کورکورانه و مکانیکی از شیوه‌های مرسوم؛ با بحث و رایزنی گسترده یا



غریبه‌ها خطرناک‌اند... واقعاً این طور است؟

صرفاً سرمشق گرفتن از الگوهای مُد روز، و در نتیجه مطمئن. یکی از انتخاب‌های ممکن عبارت است از ترکِ جست‌وجو برای یافتنِ شیوه‌ی بهتری از هم‌زیستی با امر عجیب و غریب و غریبه‌ها. بهترین مثالِ این انتخاب، «معاشرت‌هراسی» است.

معاشرت‌هراسی در میل به ایجاد جزیره‌های همسانی و شباهت در وسطِ دریای تنوع و تفاوت، تجلی می‌یابد. معاشرت‌هراسی دلایل پیش‌پاافتاده‌ای دارد- فهم آنها آسان است، هر چند نادیده گرفتن آنها ضرورتاً آسان نیست. همان طور که ریچارد سینت گفته، «احساس "ما"، که از میل به شبیه بودن حکایت می‌کند، راهی برای پرهیز از لزوم عمیق‌تر نگریستن به یکدیگر است.» بنابراین، نوعی آرامش خاطر را نوید می‌دهد: هم‌زیستی را آسان‌تر می‌سازد زیرا هرگونه تلاش برای فهم، مذاکره و مصالحه را به امری زائد بدل می‌کند. «میل به پرهیز از مشارکت واقعی، جزء لاینفکِ فرایندِ شکل‌گیریِ تصویری منسجم از اجتماع است. مردم بی‌آنکه تجربه‌ی مشترکی داشته باشند، احساس می‌کنند که پیوندهای مشترکی دارند زیرا از مشارکت، از خطرها و چالش‌های آن، و از دردش می‌ترسند.» میل به «اجتماع مبتنی بر شباهت» نه تنها نشانه‌ی پرهیز از غیریت در بیرون بلکه حاکی از روی‌گردانی از التزام به تعاملِ پرشور اما متلاطم، و متعهد اما بی‌تردید دشوار در درون است.

انتخابِ گزینه‌ی فرار بر اثر معاشرت‌هراسی، پیامدِ مضر و زیان‌باری دارد: هر چه این راهبرد، بیشتر تداوم یابد و تقویت شود، تأثیرش کاهش می‌یابد. هر چه مردم زمان طولانی‌تری را در مجاورتِ کسانی «مثل خودشان» بگذرانند، و سرسری و با سردی با آنها «معاشرت کنند» تا از خطرِ سوءتفاهم و نیازِ ناخوشایند و طاقت‌فرسا به ترجمه میان جهان‌های معنایی متمایز در امان بمانند، این احتمال افزایش می‌یابد که

هنرِ گفتگو درباره‌ی معانی مشترک و شیوه‌ی هم‌زیستی رضایت‌بخش برای هر دو طرف را «از یاد ببرند». چون مهارت‌های لازم برای زیستن در کنار تفاوت را فراموش کرده یا اصلاً فراموش کرده‌اند، به طور فزاینده‌ای از رو در رو شدن با غریبه‌ها می‌ترسند. غریبه‌ها بیش از پیش ترسناک به نظر می‌رسند چون بیش از پیش بیگانه، ناآشنا، و نامفهوم می‌شوند، و ارتباط متقابل که می‌توانست سرانجام «غیریت» آنها را با زیست‌جهان ما سازگار و در آن جذب کند، از بین می‌رود یا اصلاً به وجود نمی‌آید. میل به محیطی همگون و از نظر ارضی مجزاً ممکن است ناشی از معاشرت‌هراسی باشد، و عملی ساختن جدایی ارضی، کمربند نجات و مایه‌ی حیات این معاشرت‌هراسی است.

همه چیز در آمریکا شروع شد اما به اروپا سرایت کرد و اکنون در اکثر کشورهای اروپایی رواج یافته است: شهرنشینان مرفه‌تر تمایل دارند که از خیابان‌های شلوغ شهر که هر اتفاق غیرمنتظره‌ای ممکن است در آن رخ دهد، بگریزند و به «اجتماع‌های بسته» و شهرک‌های محصور بروند که ورود به آنها به شدت کنترل می‌شود، نگهبانان مسلح دارند، و مجهز به تلویزیون‌های مداربسته و آژیرهای دزدگیرند. معدود آدم‌های خوش‌شانسی که به یک «اجتماع بسته‌ی» به شدت محافظت‌شده راه می‌یابند، مبالغه‌گفتی برای «خدمات امنیتی» می‌پردازند: یعنی، برای پرهیز از معاشرت با دیگران. «اجتماع‌ها»ی بسته، توده‌های کوچکی از پیله‌های شخصی‌اند که در خلایق فضائی آویزان شده‌اند.

در «اجتماع‌های بسته» خیابان‌ها اکثراً خالی‌اند. و بنابراین، اگر کسی که به آنجا «تعلق ندارد»، یعنی یک «غریبه»، در پیاده‌رو ظاهر شود، به سرعت متوجه این اتفاق غیر عادی خواهند شد- پیش از آن که بتواند شیطنت کند یا آسیب بزند. در واقع، هر کسی که از کنار پنجره یا در جلوی خانه‌ی شما عبور می‌کند، می‌تواند غریبه به شمار رود، و یکی از

غریبه‌ها خطرناک‌اند... واقعاً این طور است؟

همان آدم‌های ترسناکی باشد که احساس می‌کنید نمی‌توانید با اطمینان بدانید که چه در سر دارند یا چه کار خواهند کرد. هر کسی، بی‌آنکه بدانید، ممکن است ولگرد یا مزاحم باشد: مهاجمی با سوءنیت. به هر حال، ما در دورانِ تلفن‌های همراه (و البته مای‌اسپیس، فیس‌بوک و توییتر) زندگی می‌کنیم: دوستان می‌توانند به جای این که یکدیگر را ببینند، پیام رد و بدل کنند، همه یا تقریباً همه‌ی کسانی که می‌شناسیم، همیشه «آنلاین» اند و اگر بخواهند به ما سر بزنند، می‌توانند از قبل به ما خبر دهند- بنابراین، در زدن یا زنگ زدن غیرمنتظره و ناگهانی، رویدادی غیرعادی و نشانه‌ی خطری بالقوه است. در یک «اجتماع بسته»، خیابان‌ها را خالی نگه می‌دارند- تا ورودِ غریبه، یا کسی که مثل غریبه رفتار می‌کند، پرمخاطره‌تر از آن شود که به امتحانش بیارزد.

عارضه‌ی جانبی یا نتیجه‌ی منطقی خالی نگه داشتن خیابان‌ها این است که اصطلاح «اجتماع بسته»، در عمل، اسمی بی‌مسما می‌شود. بر اساس یافته‌های پژوهشی که در سال ۲۰۰۳ توسط دانشگاه گلاسگو منتشر شد، «در اجتماع بسته و محصور، میلی به تماس با "اجتماع" دیده نمی‌شود... حس تعلق به اجتماع در "اجتماع‌ها"ی بسته ضعیف‌تر است. مهم نیست که ساکنان این اجتماع‌ها (و دلالتان بنگاه‌های معاملات ملکی) چگونه این انتخاب را توجیه می‌کنند چون به هر حال، برای اجاره یا خرید خانه‌ای در این اجتماع این همه پول نداده‌اند تا در "اجتماع" باشند- اجتماع، همان "فضولِ جمعی" ناخوانده و مزاحمی است که به رویتان آغوش می‌گشاید تا همچون انبری فولادی شما را بگیرد. حتی اگر مردم چیز دیگری بگویند (و گاهی به آن عقیده داشته باشند)، واقعیت این است که آن همه پول می‌دهند تا خود را از مصاحبت افراد ناخواسته و در زمانِ نادلخواه "آزاد سازند". در نهایت، آنها پول می‌دهند تا "تنها به حال خود رها شوند". درون

دیوارها و دروازه‌ها آدم‌های تنها زندگی می‌کنند: کسانی که "اجتماع" را تنها همان قدر که در آن لحظه می‌خواهند، تحمل می‌کنند، و نه بیش از آن لحظه...»

اکثریت عظیمی از پژوهشگران عقیده دارند که انگیزه‌ی اصلی مردم از محبوس ساختن خود در داخل دیوارها و تلویزیون‌های مداربسته‌ی یک «اجتماع بسته»، آگاهانه یا ناخودآگاه، به تصریح یا تلویح، عبارت است از میل به در امان ماندن از خطر، که آن را به دور نگه داشتن غریبه‌ها تعبیر می‌کنند. غریبه‌ها خطرناک‌اند، و بنابراین، هر غریبه‌ای حامل و نشانه‌ی خطر است. یا دست‌کم، چنین می‌پندارند. و بیش از هر چیز می‌خواهند که از خطر در امان باشند. به عبارت دقیق‌تر، می‌خواهند که از «ترس از ناامنی» در امان باشند، ترسی دلهره‌آور، هولناک و عاجزکننده. امیدوارند که دیوارها آنها را از این ترس حفظ کنند.

اما مشکل این است که احساس ناامنی دلایل فراوانی دارد. یکی از این دلایل عبارت است از شایعات موثق یا بی‌پایه و اساس درباره‌ی جرم و جنایت فزاینده و افزایش شمار دزدها یا متجاوزین جنسی‌ای که کمین کرده و منتظر فرصتی برای حمله‌اند. احساس ناامنی می‌کنیم چون شغل، درآمد، موقعیت و منزلت اجتماعی‌مان تهدید می‌شود. از خطر بیکار و اخراج شدن، و از دست دادن مقامی که دوستش داریم و فکر می‌کنیم که تا ابد به ما تعلق دارد، مصون نیستیم. شراکت‌های محبوب‌مان هم مطمئن و امن نیست: ممکن است لرزه‌های زیرزمینی را احساس کنیم و منتظر زلزله باشیم؛ ممکن است که بخواهند محله‌ی دنج خودمانی‌مان را با خاک یکسان کنند تا به جایش شهرک جدیدی بسازند. در مجموع، کاملاً احمقانه است که بپنداریم با محصور کردن

غریبه‌ها خطرناک‌اند... واقعاً این طور است؟

خود در میان دیوارها، نگهبانان مسلح و دوربین‌های تلویزیونی می‌توانیم همه‌ی این اضطراب‌های موجه یا غیر موجه را از بین ببریم.

اما درباره‌ی دلیل (ظاهراً) اصلی انتخاب یک «اجتماع بسته» - ترس از حمله‌ی جسمانی، خشونت، دزدی، سرقت خودرو، گدایان مزاحم- چه می‌توان گفت؟ آیا حداقل «این» نوع ترس را از بین نمی‌بریم؟ متأسفانه حتی درین زمینه هم چندان موفق نیستیم. به نظر تیزبین‌ترین ناظران زندگی شهری معاصر، پناه گرفتن پشت دیوارها ممکن است که احتمال حمله یا دزدی را کاهش دهد (هر چند تحقیقی که اخیراً درباره‌ی «احساس امنیت» در کالیفرنیا، دژ اصلی وسواس به «اجتماع‌های بسته»، انجام شد، تفاوتی میان فضاهای بسته و غریبسته نیافت)، اما ترس از بین نخواهد رفت. آنا مینتون، نویسنده‌ی پژوهش جامع **برج مراقبت: ترس و خوشبختی در شهر قرن بیست و یکم**، از مونیکا نام می‌برد که وقتی «شب‌ی دروازه‌های الکترونیکی خراب شد و مجبور شدند که آنها را باز بگذارند، تمام شب را بیدار ماند و بسیار بیشتر از بیست سالی که در خیابانی عادی زندگی کرده بود، از ترس لرزید». پشت دیوارها، اضطراب فرو نمی‌نشیند بلکه «افزایش می‌یابد»- وابستگی ذهنی ساکنان این اجتماع‌ها به وسایل تکنولوژیکی پیشرفته‌ی «جدید و اصلاح‌شده» هم افزایش می‌یابد، همان وسایلی که وعده می‌دهند خطر، و ترس از خطر، را از بین خواهند برد. هر چه خود را با وسایل بیشتری محصور کنیم، از «اشتباه» احتمالی بعضی از آنها بیشتر می‌ترسیم. هر چه وقت بیشتری را صرف نگرانی از خطر غریبه‌ها کنیم، زمان کمتری خواهیم داشت تا با آنها معاشرت کنیم و صحت نگرانی خود را بیازماییم. هر چه «تحمل و استقبال ما از امر غیرمنتظره کاهش یابد»، احتمال تجربه کردن، لذت بردن و شناختن شادابی، تنوع و توان زندگی شهری تقلیل می‌یابد.

حبس کردن خود در یک اجتماع بسته برای رهایی از ترس مثل این است که آبِ استخر را خالی کنیم تا مطمئن شویم که بچه‌ها می‌توانند در امنیت کامل شنا کردن را بیاموزند...

## برده‌داری؛ خاستگاه سرمایه‌داری<sup>۱</sup>

پیتر جیمز هادسون<sup>۲</sup>

برگردان: هامون نیشابوری

ژان ژورس، سوسیالیست فرانسوی، یک دهه پیش از این که به دست یکی از ملی‌گرایان در سال ۱۹۱۴ به قتل برسد، اثری تاریخی منتشر کرد که روند پژوهش‌ها درباره‌ی انقلاب فرانسه را کاملاً دگرگون کرد. در

---

۱. در سال‌های اخیر، بازنویسی تاریخ سرمایه‌داری و تشریح نحوه‌ی شکل‌گیری اقتصاد مدرن، از منظر ارتباط آن با نژادپرستی، برده‌داری، و استثمار سیاه‌پوستان مورد توجه جدی قرار گرفته است. این مقاله، با معرفی چهار کتاب مهم در این زمینه، به ارزیابی انتقادی تحلیل‌های ارائه‌شده در این آثار می‌پردازد.

**تاریخ جهانی امپراتوری بنیه**، سون بکرت، انتشارات ویتنیج، ۲۰۱۵  
نیمی از داستان هرگز روایت نشده است: برده‌داری و برآمدن سرمایه‌داری آمریکایی، ادوارد باپتیست، انتشارات بیسیک بوکس، ۲۰۱۴

**رودخانه‌ی رؤیاهای سیاه: برده‌داری و امپراتوری در قلمروی پادشاهی بنیه**، والتر جانسون، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۲۰۱۳

**بهای رهایی: تملک بردگان، غرامت، و جامعه‌ی بریتانیا در پایان دوران برده‌داری**،

نیکلاس درپپر، انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۱۳  
۲. پیتر جیمز هادسون پژوهشگر و استادیار رشته‌ی «تاریخ و مطالعات آمریکاییان آفریقایی‌تبار» در دانشگاه یوسی‌ال‌ای در آمریکا است. آن‌چه می‌خوانید برگردان گزیده‌هایی از این نوشته با عنوان اصلی زیر است:

Peter James Hudson, '[The Racist Dawn of Capitalism: Unearthing the Economy of Bondage](#),' **Boston Review**, 14 March 2016.

حالی که دیگران بر منازعات سیاسی و ایدئولوژیک تمرکز داشتند، او در اثر چهار جلدی خود، تاریخ سوسیالیستی انقلاب فرانسه، به دگرگونی‌های ناشی از سرمایه‌داریِ نوظهور پرداخت. او بر اهمیت تحولات اقتصادی فرانسه تأکید می‌کرد و، با استفاده از اسناد انقلاب، به بررسی مبارزات کارگران و کشاورزان فرانسوی پرداخت. هرچند پژوهشگران بعدی تلاش می‌کردند تا از مارکسیسم ژورس فاصله بگیرند اما اثر او نوعی تاریخ‌نگاری سوسیالیستی «از پایین» بود، حتی پیش از آن که چنین اصطلاحی وضع شود. همچنین، دغدغه‌های تحلیلی او پیشگام گرایشی در تاریخ‌نگاری است که اینک در این سوی اقیانوس اطلس در حال شکوفایی است: تاریخ‌نگاری سرمایه‌داری.

در چند سال گذشته، تاریخ‌نگاری سرمایه‌داری رشد فزاینده‌ای در آمریکا داشته است؛ بخشی از این محبوبیت ناشی از بحران مالی ۲۰۰۸ بود که سبب شد تردیدها درباره‌ی وعده‌های سرمایه‌داری مجدداً رواج پیدا کند. این نوع تاریخ‌نگاری با نگاهی فارغ از محدودیت‌های رایج، به بررسی گروه‌هایی می‌پردازد که از جریان اصلی تاریخ‌نگاری بیرون مانده‌اند (زنان و کارگران، کشاورزان و بردگان، سیاهان و همجنس‌گرایان). با این حال، هر چند برخی از پژوهشگران بر قابلیت‌های دموکراتیک و فراگیر این گرایش تأکید دارند، سوگیری‌های نهادی و ایدئولوژیک آن اغلب در مسائل مورد علاقه و پژوهشگران برجسته‌ی این رشته مشهود است.

دیدگاه ژورس که مسائل اقتصادی را محرک اصلی تحول اجتماعی و سیاسی می‌دانست، سرمایه‌داری و مدرنیته را با یکدیگر مرتبط می‌دید، و برای نخبگان نقشی تاریخی قائل بود، در آثار تاریخ‌نگاران سرمایه‌داری نیز به چشم می‌خورد. اما شاید برجسته‌ترین نکته درباره‌ی این رشته آن باشد که نخبگان آن، هم از سنت روشنفکری رادیکالی که ژورس به آن تعلق دارد بهره می‌برند و هم آن را انکار می‌کنند. علاوه بر ژورس،



نویسندگان سیاه‌پوستی مانند ویلیام دوبوآ و سی. ال. آر. جیمز نیز به این سنت فکری رادیکال تعلق دارند. علاقه‌ی این افراد به تاریخ سرمایه‌داری صرفاً امری دانشگاهی نبود بلکه بخشی تفکیک‌ناپذیر از برنامه‌ی رهایی‌بخش دوران مدرن بود. شاید مسئله‌ی اصلی همین باشد: پژوهشی که ریشه‌های بنیادین خود را انکار می‌کند، با چه مشکلاتی مواجه است؟

انکار پژوهش‌های رادیکال در این گرایش تاریخ‌نگاری جدید بیشتر از هر جا خود را در نحوه‌ی مواجهه‌ی آن‌ها با برده‌داری نشان می‌دهد. برای مثال، ژورس باور داشت که بین سود حاصل از تجارت برده و رشد صنایع و ایدئولوژی‌های سرمایه‌داری رابطه‌ای وجود دارد. جیمز نیز در کتاب خود، **ژاکوبین‌های سیاه: توسان لورتور و انقلاب سن دومینیگو** (۱۹۳۸)، دعاوی ژورس را تکرار کرد: «بازی تلخ تاریخ بشر ... ثروت‌هایی که به کمک تجارت برده در بوردو و نانت انباشته شده بود، باعث به وجود آمدن غروری در طبقه‌ی بورژوازی شد که نیازمند آزادی بود و در نتیجه به رهایی انسان‌ها انجامید.» جیمز در اثر دیگر خود نیز همین ادعا را تکرار می‌کند: «این طور که به نظر می‌رسد، برده‌داری سیاهان بنیان سرمایه‌داری آمریکایی است.»

دوبوآ در آمریکا به همان نتایجی دست یافت که جیمز در اروپا منتشر کرده بود. او در کتاب خود، **نقش سیاهان در بازسازی دموکراسی در آمریکا** (۱۹۳۵)، به نقش آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار در حوادث پس از جنگ داخلی می‌پردازد. رهایی سیاه‌پوستان از بردگی هدیه‌ای از جانب سفیدپوستان نیک‌اندیش نبود؛ عامل عمده‌ی رهایی، مقاومت و مبارزه‌ی سیاه‌پوستان بود. دوبوآ نشان می‌دهد که بین برده‌داری آمریکایی و تثبیت سرمایه‌داری آمریکایی پیوستگی وجود دارد: برده به کارگر تبدیل شد.

این دعاوی با شک و خشم مواجه شد و ویلیامز و دوبوآ به چهره‌هایی حاشیه‌ای در دنیای پژوهش حرفه‌ای تبدیل شدند. اینک، هشتاد سال پس از انتشار آثار آن‌ها، تاریخ‌نگاری جدید سرمایه‌داری یا به صورت التقاطی از آن‌ها نقل قول می‌کند، یا آن‌ها را کاملاً نادیده می‌گیرد، و یا به نام نویسنده و زمینه‌ی اقتصادی-سیاسی‌ای که این آثار در آن شکل گرفته هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. کتاب‌های اخیر دو مورخ آمریکایی، سون بکرت و ادوارد باپتیست، نمونه‌هایی از این نوع‌گرایی‌اند.

کتاب بکرت، **تاریخ جهانی امپراتوری پنبه**، از ستایش‌شده‌ترین آثار اخیر درباره‌ی تاریخ سرمایه‌داری است که می‌کوشد تاریخ جهان مدرن را با استفاده از اقتصاد سیاسی پنبه بازنویسی کند. نویسنده بر این نکته تأکید می‌کند که تجارت پنبه و سرمایه‌داری از همان ابتدا فعالیت‌هایی به شدت جهانی بودند زیرا جست‌وجوی بازار و تلاش برای دست‌یابی به مواد خام و نیروی کار از مرزهای خشکی و دریا فراتر می‌رفت. او با کاوش در بایگانی‌های فراملی و با استفاده از نوشته‌های سایر پژوهشگران، سعی در اثبات این ادعا دارد.

بحث محوری کتاب بکرت درباره‌ی چیزی است که او آن را «سرمایه‌داری جنگی» می‌خواند. منظور او از این اصطلاح، پیش‌درآمد خونین ظهور سرمایه‌داری پیشرفته است: انباشت ثروت ناشی از به بردگی کشیدن آفریقایی‌ها، سلب مالکیت بومی‌ها از زمین‌هایشان، استفاده از زور و کشتار برای کنترل نیروی کار و تسخیر سرزمین‌ها، و برآمدن دولتی امپریالیستی که قوانین و سیاست‌های آن در خدمت طبقه‌ی سرمایه‌دار نوظهور بود. او می‌نویسد: «ما معمولاً فکر می‌کنیم که سرمایه‌داری، دست‌کم نوع جهانی و مبتنی بر تولید انبوه آن که امروزه برایمان آشناست، با انقلاب صنعتی و در حدود سال ۱۷۸۰ پدید آمد. اما سرمایه‌داری جنگی، که در قرن شانزدهم تکوین یافت،

خیلی پیش از ماشین‌ها و کارخانه‌ها به وقوع پیوست. برای ما سرمایه‌داری با کارگران حقوق‌بگیر تعریف می‌شود، اما این مرحله‌ی ابتدایی سرمایه‌داری مبتنی بر برده‌داری بود و نه کار آزاد. ما سرمایه‌داری را با قراردادهای و بازار مرتبط می‌دانیم اما سرمایه‌داری ابتدایی در اکثر اوقات مبتنی بر خشونت و آزار جسمانی بود.» بکرت این مرحله را «مرحله‌ای مهم در تکوین سرمایه‌داری» می‌داند که اغلب «مورد بی‌توجهی قرار گرفته است» و تاریخ آن را کسانی که «مشتاقت بودند روایتی باشکوه و فارغ از پلیدی» ارائه کنند، «زدوده‌اند.»

اما او چرا به نژاد این افراد اشاره نمی‌کند؟ بی‌شک، بسیاری از مورخان سیاه‌پوست مشتاق نیستند که چنین روایتی ارائه کنند. این که او می‌گوید «ریشه‌های غیرلیبرالی سرمایه‌داری» اغلب مورد بی‌توجهی قرار گرفته اما کاوشی درباره‌ی علل این نادیده‌نگاری انجام نمی‌دهد، می‌تواند سبب کژفهمی شود. تصادفی نیست که روشنفکرانی که به این خشونت در دوران ابتدایی سرمایه‌داری توجه نشان دادند، اغلب از پژوهش‌های خود برای مقاصد سیاسی استفاده کرده‌اند؛ اما در این اثر نامی از این افراد برده نمی‌شود. این کتاب ارجاع درستی به تاریخ‌نگاری رادیکال ندارد. نتیجه‌ی کار روایتی غیرتاریخی از مسئله‌ای تاریخی است که در آن زمینه‌ی سیاسی و نژادی کارهای پژوهشی نادیده گرفته می‌شود. هدف من این نیست که با اشاره کردن به کسانی که بکرت در اثر خود به آن‌ها ارجاع نداده، کتاب او را بی‌ارزش نشان دهم. اما بی‌توجهی تاریخ‌نگارانه به این افراد، تنها سبب می‌شود تا روشنفکران رادیکالی مانند دوبروآ و کارهایشان بیشتر در حاشیه قرار بگیرند.

بی‌اعتنایی بکرت به مسائل نژادی سبب می‌شود که نقش نژاد، نژادپرستی، و برترپنداری سفیدپوستان در شکل‌گیری و سازمان‌دهی امپراتوری پنبه را نادیده بگیرد. بکرت بر نقش برده‌داری در پیدایش

سرمایه‌داری تأکید می‌کند اما نقش نژاد را در ظهور هردو پدیده نادیده می‌گیرد. در حالی که بنا بر توصیف او، سلسله‌مراتب جهانی کار و تولید در سرمایه‌داری مدرن هردو آشکارا مبتنی بر نژادند، بکرت اهمیت سفیدپوست بودن صاحبان صنایع را نادیده می‌گیرد؛ گویی که نژاد و سفیدپوست بودن آن‌ها امری تصادفی بوده است. به طور کلی، نژاد و نژادپرستی در روایت بکرت تنها اموری حاشیه‌ای محسوب می‌شوند. او در این کتاب چندصد صفحه‌ای، تنها چند بار به طور مستقیم به این مسائل اشاره می‌کند. او با حذف عنصر نژاد از بسیاری از مدارکی که آشکارا اهمیت نژادی دارند ناخواسته نشان می‌دهد که سرمایه‌داری جنگی بی‌تردید پروژه‌ای نژادی بوده است.

ادعای اصلی ادوارد باپتیست در کتاب «نیمی از داستان هرگز روایت نشده است» این است که سود و انباشت ثروت ناشی از برده‌داری به شکل‌گیری سرمایه‌داری مدرن کمک کرده است. او نیز مانند بکرت به تاریخ صنعت پنبه می‌پردازد اما اگر داستان بکرت درباره‌ی جهانی است که برده‌داران ساختند، باپتیست روایتگر جهانی است که بردگان ایجاد کردند: «بردگان آمریکایی آفریقایی‌تبار، آمریکای جدید را ساختند ... در واقع آن‌ها تمام جهان مدرن را - به شیوه‌هایی که هم آشکار و هم نهان است - ساختند.» بخش اول این ادعا جدید نیست و این نیمه‌ی داستان را پژوهشگران متعدد دیگری (که اغلب آن‌ها سیاه‌پوست بوده‌اند) روایت کرده‌اند. اما این ادعا که بردگان آفریقایی جهان مدرن را ساخته‌اند، نادرست است. کتاب باپتیست سرشار از این گزاره‌گویی‌ها است و در نتیجه دیدگاهی که در آن ارائه می‌شود ساده‌انگارانه است. اما آن‌چه در اثر باپتیست بدیع است نه روایت بلکه نحوه‌ی روایت کردن است؛ او می‌کوشد تا مخاطبانی خارج از فضای دانشگاهی بیابد.

یکی از اهداف او در این اثر بازنمایی زندگی سیاه‌پوستان در دوران گذشته است. باپتیست نه تنها می‌کوشد تا در تاریخ سرمایه‌داری و مدرنیته به سیاه‌پوستان نقشی محوری بدهد بلکه می‌خواهد روایتگر صدها، احساسات، و اندیشه‌های آن‌ها نیز باشد. نویسنده حسن نیت دارد اما چنین کاری از جهات مختلف قیم‌آبانه است و نتیجه‌ی این سبک روایت تاریخی می‌تواند متنی احساساتی باشد. اما نکته‌ی اصلی این است که در تلاش باپتیست برای بازگویی زندگی سیاه‌پوستان، به مقاومت آن‌ها اشاره نشده است. در واقع در همان ابتدای اثر، او ادعاها دربارهی شیوع شورش بردگان در آمریکا را رد می‌کند. او با انکار مقاومت، روایتی لیبرال از ادغام سیاه‌پوستان در جامعه‌ی آمریکا به دست می‌دهد که در آن سیاه‌پوستان همواره آمریکایی خوانده می‌شوند. اما آفریقا چه نقشی در این میان دارد؟ برخلاف آثاری که استدلال می‌کنند آفریقا نقشی مستقل و محوری در فرهنگ و آگاهی سیاه‌پوستان دارد، در روایت باپتیست از زندگی سیاه‌پوستان در آمریکای قرن نوزدهم، آفریقا چیزی جز ردی باقی‌مانده از یک دنیای بیگانه نیست.

در حالی که بکرت و باپتیست تاریخ‌نگاری رادیکال برده‌داری را نادیده می‌گیرند، کتاب‌های اخیر والتر جانسون و نیکلاس درپیر به طور مستقیم به این نوع تاریخ‌نگاری می‌پردازند و نشان می‌دهند که چگونه می‌توان به نحوی مؤثر از بینش‌های آن استفاده کرد. جانسون در «**رودخانه‌ی رؤیاهای سیاه**» ادعا می‌کند که وام‌دار سنت رادیکال است، و به طور مستقیم وارد بحث ارتباط سرمایه‌داری و برده‌داری می‌شود. او استدلال می‌کند که استفاده از زبان نظری انتزاعی دربارهی سرمایه‌داری تنها سبب می‌شود که آن‌چه واقعاً روی داده از نظر پنهان بماند. از نظر او، نژاد و برترپنداری سفیدپوستان نقشی محوری در تکوین سرمایه‌داری داشته‌اند.

بنا بر استدلال جانسون، می‌توان از منظر «سرمایه‌داری نژادی-برده‌دارانه» به تنش‌های سیاسی و اقتصادی در قرن هجدهم و نوزدهم در دره‌ی می‌سی‌سی‌پی نگریست؛ این اصطلاح نشان می‌دهد که چگونه برترپنداری سفیدپوستان به منطقی اقتصادی تبدیل می‌شود و همین منطق نیز در مقابل نوعی سلسله‌مراتب نژادی ایجاد می‌کند. در این منطق اقتصادی، پنبه نقشی محوری دارد. جانسون با به‌کارگیری روش‌شناسی مارکس برای رمزگشایی از «هیروگلیف اجتماعی» کالا، به توصیف استحاله‌هایی شوم می‌پردازد: استحاله‌ی انسان‌ها به ماشین‌ها، و استحاله‌ی تن و زمین به سرمایه - و سرمایه هم که تاریخ مدرنیته را رقم زده است.

جانسون درباره‌ی بدن «بردگان» واقعیت را روایت می‌کند: از آن‌جا که مردان و زنان سیاه‌پوست برای سفیدپوستان ابزار و وسیله‌ای برای انباشت سرمایه بودند، بدن آن‌ها زیر ستم قرار داشت. البته این به آن معنا نیست که او به مقاومت سیاه‌پوستان پی‌اعتنا است. او بیش از بابتیست به این مسئله می‌پردازد و بر اراده و نقش‌آفرینی سیاه‌پوستان تأکید می‌کند. از نظر جانسون، مقاومت سیاه‌پوستان به صورت شورش بروز پیدا می‌کند: تاریخ مقاومت را باید با توجه «تن‌های کوفته‌ای» نوشت که در روایت‌های سیاه‌پوستان از خشونت‌های دفاعی و آزادی‌خواهانه وجود دارد. اما مهم‌تر این است که، مقاومت در کار و از طریق کار مجال بروز می‌یابد: تکرار وظایف (مهم نیست که این وظایف چه اندازه اجباری یا از خود بیگانه‌ساز بودند) در کارگران سیاه‌پوست آن مهارت، دانش، و توان فکری‌ای را به وجود می‌آورد که برای بقا ضروری بود. در برابر این پرسش لیبرال‌مآبانه که آیا سفیدپوستان سیاه‌پوستان را در دوران برده‌داری انسان می‌دانستند، جانسون چنین پاسخ می‌دهد: «برای درک بهتر برده‌داری، می‌توان آن را تلاشی

سازمان‌یافته برای انسانیت‌زدایی از بردگان دانست.» انسانیت‌زدایی یعنی از بین بردن قوای انسانی در عین حفظ ظاهر انسانی فرد - امری که زشتی و پلیدی آن دوچندان است.

اثر جانسون در تقابل با روایتی لیبرالی از جنگ داخلی آمریکا قرار دارد که جنوب را مکان جغرافیایی مشخص و همگنی می‌داند. جانسون نشان می‌دهد که جنوبی‌ها برای حفظ برده‌داری و برتری نژادی خود، ایدئولوژی توسعه‌طلبانه‌ای اتخاذ کردند. بحران نژادی و اقتصادی به پیدایش امپریالیسم جنوبی انجامید، و تلاش برای ملحق کردن کوبا و نیجریه به این امپراتوری اسارت‌محور به اندازه‌ی امپراتوری آزادی **جفرسون** (که همان طور که جانسون اشاره می‌کند، سرشار از برترپنداری سفیدپوستان بوده) فعال و پویا بود. این دیدگاه امپریالیستی بیش از همه در تلاش جنوبی‌ها برای بازگشایی تجارت برده در دهه‌ی ۱۸۵۰ آشکار می‌شود. شکست خوردن این تلاش‌ها و ناکام ماندن ائتلاف ایالت‌های جنوبی نتوانست تضمین کند که سیاه‌پوستان پس از رهایی از زنجیر بردگی بتوانند به آزادی‌های دیگر نیز دست بیابند.

نیکلاس درپیر در «**بهای رهایی**» به مسئله‌ی آزادی بردگان می‌پردازد. محور اصلی این کتاب، لحظه‌ای تاریخی است: اول اوت سال ۱۸۳۴، روز لغو برده‌داری در مستعمرات بریتانیایی. او با استفاده از مطالب بایگانی موجود در «کمیسیون غرامت بردگان» (دفتری دولتی برای رسیدگی به دعاوی برده‌داران دربارهی ضرری که به سبب آزادی بردگان متحمل شده‌اند) به مطالعه‌ی تأثیر برده‌داری بر نخبگان و اشراف سفیدپوست در انگلستان می‌پردازد. در حالی که بردگان پس از آزادی چیزی دریافت نکردند، کمک مالی دولت به برده‌داران بزرگ‌ترین پرداخت دولتی در تاریخ انگلستان است: ۲۰ میلیون پوند (ارزش امروزی آن حدود ۱۷ میلیارد پوند است).

درپیر به صورتی روشمند و با استفاده از منابع بایگانی، اهمیت برده‌داری برای اقتصاد انگلستان را آشکار می‌کند. او همچنین با استدلال‌هایی دقیق نشان می‌دهد که برده‌داری برای پیدایش و توسعه‌ی بخش‌هایی از اقتصاد مدرن چه اهمیتی داشته است. پژوهش درپیر بخشی از پروژه‌ای تاریخی و بایگانی‌سازی برای داده‌های مربوط به انگلستان و حوزه‌ی کارائیب است. او به همراه کترین هال و گروهی از پژوهشگران در یونیورسیتی کالج لندن، پایگاه اطلاعات اینترنتی را با عنوان **میراث برده‌داری بریتانیایی** ایجاد کرده است. در این پایگاه اینترنتی نه تنها می‌توان دعاوی درخواست غرامت را مشاهده کرد بلکه نام و تبار برده‌داران و بردگان سابق نیز در دسترس قرار دارد. همچنین مجموعه‌ای از اطلاعات درباره‌ی تاریخ، فرهنگ، جامعه، و اقتصاد سیاسی در قرن نوزدهم در انگلستان و حوزه‌ی کارائیب در این پایگاه وجود دارد. این پایگاه جزئیات تاریخی‌ای را در قالب متن فراهم می‌آورد که هم حضور پایدار گذشته‌ی برده‌داری در سرمایه‌داری معاصر را تأیید می‌کند و هم اهمیت ماندگار پرسش‌های مطرح در سنت رادیکال را نشان می‌دهد.



جنبش میان‌نژادی بهائی  
و روشنفکران سیاه‌پوست:  
نمونه‌ی دابلویو. ای. بی. دوبوا  
کریستوفر باک<sup>۱</sup>  
برگردان: عرفان ثابتی

درآمد: این مقاله روابط دابلویو. ای. بی. دوبوا با دین بهائی از سال ۱۹۱۰ تا سال ۱۹۵۳ را بررسی می‌کند. بخش‌های اول و دوم بر رابطه‌ی عبدالبهاء (۱۸۴۴-۱۹۲۱) و دوبوا تمرکز دارد، در حالی که بخش سوم با بررسی مستندات عضویت نینا دوبوا در جامعه‌ی بهائی نیویورک به ارتباط غیرمستقیم دوبوا با این گروه می‌پردازد. بخش چهارم به

---

۱. کریستوفر باک فارغ‌التحصیل دوره‌های دکترای مطالعه‌ی ادیان (دانشگاه تورنتو) و حقوق (دانشکده‌ی حقوق تامس ام. کولی) است. از او ۵ کتاب و بیش از ۱۰۰ مقاله‌ی پژوهشی منتشر شده است. آن‌چه می‌خوانید برگردان این نوشته با عنوان اصلی زیر است: Christopher Buck (2012) The Interracial 'Baha'i Movement' and the Black Intelligentsia: The Case of W. E. B. Du Bois, *Journal of Religious History*, vol. 36, no. 4, pp. 542-562.

وقایع‌نگاری جلسات بهائی شهر نشویل در سال ۱۹۳۷ اختصاص دارد، جلساتی که گویا مبتنی بر تفکیک نژادی بوده است. بخش پنجم با نگاهی به تماس‌های بعدی دویوا با بهائیان به این بررسی خاتمه می‌دهد. دویوا ابتدا مجذوب تعالیم بهائی دربارهی وحدت میان‌نژادی شد — و در ستون «مردان ماه» خود با درج عکس تمام صفحه‌ای از عبدالبهاء با شرح و تفصیل به معرفی او پرداخت — اما بعدها آزرده‌خاطر شد و در سرمقاله‌ی نشریه‌ی «پیتسبورگ کوریر» به انتقاد علنی از جنبش بهائی پرداخت. منابع دست اول موجود در گزارش‌های مطبوعات، اسناد بهائی، و بایگانی مکاتبات اعضای جامعه‌ی بهائی و دویوا نشان می‌دهد که آزرده‌گی دویوا ناشی از اطلاعات نادرست بوده است.

#### مقدمه

درباره‌ی نژاد و میراث برتری سفیدپوستان باید بگویم که بی‌تردید وقتی تاریخ، یعنی تاریخ واقعی این کشور را بنویسند، به گواهی مخالفت بهائیان با نژادپرستی، آیین بهائی را یکی از خمیرمایه‌های قرص نان آمریکایی به شمار خواهند آورد که ور آمدن قرص نان دموکراتیک را ممکن ساخت (کورنل وست، استاد مطالعات آمریکایی آفریقایی و دین، دانشگاه پرینستون، افوریه‌ی ۲۰۱۲).<sup>۱</sup>

در نیمه‌ی نخست قرن بیستم، «جنبش بهائی» شمار زیادی از روشنفکران سیاه‌پوست، از جمله دابلیو. ای. بی. دویوا (۱۹۶۳-۱۸۶۸) را که مجذوب عقیده و عمل بهائیان به «تفاهم نژادی» (روابط نژادی

---

1. "Cornel West Praises Work of Baha'is in Establishing Racial Unity," National Spiritual Assembly of the Baha'is of the United State, <http://www.bahai.us/2012/02/01/cornel-west-praises-work-of-baha'is-in-establishing-racial-unity>.

آرمانی) شده بودند، متأثر ساخت.<sup>۱</sup> دکتر مارتین لوتر کینگ جونیور درباره‌ی دوبوا چنین می‌گوید: «به فرزندان خود خواهیم گفت تنها افلاطون و ارسطو فیلسوف نبودند بلکه جهان فیلسوفانی همچون دابلیو. ای. بی. دوبوا و آلن لاک را هم به چشم دیده است.»<sup>۲</sup> یکی از وجوه ناشناخته‌ی زندگی دوبوا علاقه‌اش به دین بهائی است که از سال ۱۹۱۲ با سفر عبدالبهاء (۱۸۴۴-۱۹۲۱)، پسر ارشد و جانشین پیامبر و بنیان‌گذار آیین بهائی، بهاء‌الله (۱۸۹۲-۱۸۱۷)، به آمریکا شروع شد. هرچند این دو غول روشنفکر—«افلاطون و ارسطو»ی سیاه‌پوست— هر دو به دین بهائی علاقه‌مند شدند اما واکنش‌های متفاوتی نشان دادند: لاک در سال ۱۹۱۸ بهائی شد، در حالی که دوبوا، در سال ۱۹۳۷، به‌طور علنی از سیاست نادرالوقوع بهائیان در ایالت‌های جنوبی انتقاد کرد. بر اساس این سیاست، برای سفیدپوستان و سیاه‌پوستان علاقه‌مند به اصل بهایی «تفاهم نژادی» به‌طور موقت جلسات جداگانه برگزار می‌شد اما هدف نهایی این جلسات، متحدساختن دائمی و کامل این دو گروه در داخل جامعه‌ی بهائی بود که با اهداف صریح بهائیان مبنی بر تقویت هماهنگی میان‌نژادی، از جمله تشویق ازدواج میان‌نژادی، همخوانی داشت.

### علاقه‌ی دابلیو. ای. بی. دوبوا به جنبش میان‌نژادی بهائی

- 
1. G. Morrison, *To Move the World: Louis Gregory and the Advancement of Racial Unity in America* (Wilmette, IL: Baha'i Publishing Trust, 1982/1999), 150.
  2. Rev. Dr Martin Luther King, Jr., speech at Poor People's Campaign Rally in Clarksdale, Mississippi, 19 March 1968, quoted in J. H. Cone, *Risks of Faith: The Emergence of a Black Theology of Liberation, 1968–1998* (Boston: Beacon Press, 1999), 152, n. 20.

در سال ۱۹۱۰، لویی جی. گرگوری (۱۸۷۴-۱۹۵۱)، وکیلی آمریکایی و آفریقایی‌تبار که ساکن واشنگتن دی‌سی بود، کتابی درباره‌ی دین بهائی را برای دابلیو.ای.بی.دوبوا فرستاد.<sup>۱</sup> در سال ۱۹۱۱، احتمالاً دوبوا برنامه‌ی بهائیان در نخستین کنگره‌ی جهانی نژادها (لندن، ژوئیه‌ی ۱۹۱۱) را از نزدیک تماشا کرد. دوبوا به عنوان یکی از نمایندگان حاضر در این کنگره درباره‌ی «نژاد سیاه در ایالات متحده‌ی آمریکا»<sup>۲</sup> سخنرانی کرد، و «شورای بهائیان واشنگتن»<sup>۳</sup> برنامه‌ای را با عنوان «جنبش بهائی»، که شامل لوحی از عبدالبهاء بود، ارائه داد.<sup>۴</sup> بعدها دوبوا گفت، «عبدالبهای ایرانی را به یاد می‌آورم. در سال ۱۹۱۲ در نیویورک با من دیدار کرد».<sup>۵</sup>

در شماره‌ی ژوئن ۱۹۱۲ نشریه‌ی «کرایسیس»، دوبوا از «جهان‌شمول‌گرایی ملایم و شیرین عبدالبهاء» در سخنرانی افتتاحیه‌ی

- 
1. W. E. B. Du Bois to Mr Louis G. Gregory, 19 March 1910, MS 312, identifier: mums312-b002-i315, W. E. B. Du Bois Papers, Special Collections and University Archives, University Libraries, University of Massachusetts Amherst, MA.
  2. W. E. B. Du Bois, "The Negro Race in the United States of America," in *Papers on Inter-Racial Problems, Communicated to the First Universal Races Congress, Held at the University of London, July 26-29, 1911*, edited by G. Spiller (London: P.S. King and Son, 1911), 348-76.
  3. "World Congress on Races Assembles," *New York Times*, 24 July 1911.
  4. Baha'i Assembly, Washington, "The Bahai Movement" [third session] in Spiller, *Papers on Inter-Racial Problems*, 154-57, including "Letter from Abdu'l Baha to the First Universal Races Congress," 155-57.
  5. W. E. B. Du Bois, "Forum of Fact and Opinion: The Fall of the Baha'i," *Pittsburgh Courier*, 30 October 1937, 11 ("the *Pittsburgh Courier's* 'Feature Page'").

چهارمین کنفرانس سالانه‌ی انجمن ملی ترقی رنگین‌پوستان در شیکاگو یاد کرد: «آغاز و اوج این جلسه‌ی به‌یادماندنی سخنرانی عبدالبهاء بود و سخنرانی پایانی توسط جولیس رُزوالد ایراد شد. عجیب نیست که در تالار جای سوزن انداختن نبود و هزار نفر از ورود به تالار بازماندند.»<sup>۱</sup> از آن پس دوبوا به تماس با بهائیان نامدار ادامه داد: «آقای دوبوا اطلاعات زیادی درباره‌ی آیین بهائی داشت و با رهبران آمریکایی آن آشنا بود. در واقع، همسرش مدتی عضو جامعه‌ی بهائی بود.»<sup>۲</sup> در نامه‌ای به میریام هنی، به تاریخ ۲۵ فوریه ۱۹۱۴، دوبوا از احترام عمیق خود به عبدالبهاء یاد می‌کند:

از نامه‌ی پُر مهرِ نوزدهم فوریه‌ی شما بسیار سپاس گزارم. متأسفانه به وحی الهی چندان عقیده‌ای ندارم. برای عبدالبهاء احترام فراوانی قائل‌ام و از دیدار شما و آقای هنی در سفرم به واشنگتن بسیار شادمان خواهم شد.<sup>۳</sup>

در سال ۱۹۳۱، دوبوا نامه‌ای به کورالی فرنکلین کوک (۱۸۶۱-۱۹۴۲) نوشت، که استاد دانشگاه هاوارد، از بنیان‌گذاران انجمن ملی زنان رنگین‌پوست، مدافع متعهد حق رأی زنان، و عضو پیشین جامعه‌ی بهائی واشنگتن دی‌سی بود.<sup>۴</sup> سال‌ها پیش، دوبوا تصویر کوک را در صفحه‌ی ۲۴ شماره‌ی نوامبر ۱۹۱۷ نشریه‌ی «گرایسیس» منتشر کرده بود. در ۲۷ فوریه‌ی ۱۹۳۲، دوبوا در ضیافت «روز الفت نژادها» که

---

1. W. E. B. Du Bois, "The Fourth Annual Conference of the National Association for the Advancement of Colored People," *The Crisis* 4, no. 2 (June 1912): 80.

2. Morrison, *To Move the World*, xv

3. W. E. B. Du Bois to Miriam Haney, 25 February 1914, MS 312, identifier: mums312-b007-i255, W. E. B. Du Bois Papers.

4. W. E. B. Du Bois to Mrs E. R. Mathews, 13 February 1931, MS 312, identifier: mums312-b059-i201, W. E. B. Du Bois Papers.

از طرف بهائیان به افتخار انجمن ملی ترقی رنگین‌پوستان و اتحادیه‌ی ملی شهری برپا شده بود، سخنرانی کرد.<sup>۱</sup> در سال ۱۹۳۲، از یک بهائی به نام لویی متیوز به عنوان اهداءکننده‌ی «جایزه‌ی ادبی دوبوا»<sup>۲</sup> به ارزش ۱۰۰۰ دلار<sup>۳</sup> نام برده شد. در سال ۱۹۳۵، جورج استریتر، یکی از هواداران سیاه‌پوست کمونیسم، به شباهت آرای دوبوا و آرمان‌های بهائی در باب خشونت اشاره کرد: «وقتی درباره‌ی خشونت قلم می‌زنی، مثل حواریون عبدالبهاء سخن می‌گویی.»<sup>۴</sup> در سال ۱۹۳۶، دوبوا مقاله‌ی «مسئله‌ی جهانی نژاد» اثر هوراس هولی را در شماره‌ی ژوئیه‌ی ۱۹۳۶ نشریه‌ی «کرایسیس» منتشر کرد.<sup>۵</sup> می‌توان به بعضی از دیگر آشنایان بهائی دوبوا اشاره کرد.<sup>۶</sup> اگر واژه‌های "Bahai" و "Baha'i" را

---

1. Programme for Baha'i Dinner, 27 February 1932, MS 312, identifier: mums312-b063-i031, W. E. B. Du Bois Papers. See also "Bahai To Sponsor Interracial Dinner In New York City," *Pittsburgh Courier*, 12 March 1932, 2.

2. "Two Groups Observe Interracial Day Here with Banquet and Harlem Tour; Baha'i Committee Fetes N. A. A. C. P. and New York Urban League — Columbia Professor Leads Party Downtown," *The New York Amsterdam News*, 2 March 1932, 11.

3. Horace Holley to Mountford Mills, 3 November 1937, National Spiritual Assembly Secretary Correspondence: Pittsburgh, PA Local Spiritual Assembly. National Baha'i Archives, Baha'i National Center, Evanston, IL. Courtesy of Lewis V. Walker, Archivist.

4. George Streater to Du Bois, 29 April 1935 in H. Aptheker, ed., *The Correspondence of W. E. B. Du Bois. Volume II: Selections, 1934–1944* (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1976), 95.

5. H. Holley, "The World Issue of Race," *The Crisis* 43, no. 2 (July 1936): 204.

۶. نگاه کنید به

"W. E. B. Du Bois Papers, 1803–1999," University of Massachusetts Amherst,

[http://www.library.umass.edu/spcoll/ead/mums312\\_full.pdf](http://www.library.umass.edu/spcoll/ead/mums312_full.pdf).

در مجموعه اوراق دابلویو. ای.بی.دوبوا جست‌وجو کنیم به ترتیب ۴۷ و ۲۸ فقره می‌یابیم.

روابط دوستانه و علاقه‌ی دوبوا به دین بهائی مدت‌ها ادامه یافت تا این که متأسفانه دوبوا درباره‌ی «جلسه‌ی شورای روحانی ملی بهائیان آمریکا و کانادا، منعقدشده در نَشویل، ایالت تنسی، ۱۲-۱۰ ژانویه‌ی ۱۹۳۷، دچار سوءتفاهم شد.»<sup>۱</sup>

دوبوا عبدالبهاء را به عنوان یکی از «برگزیدگان ماه» معرفی می‌کند عبدالبهاء در سال ۱۹۱۲ به آمریکا رفت. دوران ۲۳۹ روزه‌ی اقامت او در آمریکا و کانادا از ۱۱ آوریل ۱۹۱۲ تا ۵ دسامبر همان سال به طول انجامید. دوبوا به شدت تحت تأثیر عبدالبهاء قرار گرفت.

عبدالبهاء پس از چند روز اقامت در نیویورک، در دهمین روز ورود خود به آمریکا (شنبه ۲۰ آوریل ۱۹۱۲)، به واشنگتن دی‌سی رفت و تا یک‌شنبه ۲۸ آوریل در آن شهر ماند. در اواخر دیدار عبدالبهاء از واشنگتن، یکی از روزنامه‌های شهر به نام *واشنگتن بی* مقاله‌ای را منتشر کرد که در بخشی از آن چنین آمده بود:

پیروان سفیدپوست آیین بهائی، حتی در این جامعه‌ی پر از تعصب، از تفکیک نژادی خودداری می‌کنند. جلسات بدون تشریفات بهائی، که اغلب در عمارت‌های زیبای تحصیل‌کردگان جامعه در خیابان‌های شِردان سیرکل، دوپون سیرکل، کانتیکت و ماساچوست برگزار می‌شود، به روی سیاه‌پوستان باز بوده و آنها از برابری کامل با سفیدپوستان بهره می‌برند.<sup>۲</sup>

---

1. Du Bois to Lawrence A. Hautz ("Memo to Mr. Hautz"), 8 January 1952, 1, MS 312, reel 68: frame 365, W. E. B. Du Bois Papers.

2. "Abdul Baha on Religious Unity," *The Washington Bee* 32, no. 47 (27 April 1912), 1.

صبح سه‌شنبه ۲۳ آوریل، عبدالبهاء در زنکین چپلدر دانشگاه هاوارد سخنرانی کرد. بیش از ۱۰۰۰ تن از استادان، کارمندان، دانشجویان، و مهمانان در تالار نسبتاً کوچک این کلیسای ساده برای شنیدن سخنرانی او حاضر شدند. عبدالبهاء سخنرانی خود را چنین آغاز کرد:

امروز من در نهایت سرورم زیرا می‌بینم بندگان الهی در این مجمع حاضرند. سفید و سیاه با هم هم‌نشینند. در پیش خدا سفید و سیاه نیست. جمیع رنگ‌ها رنگ واحد است، و آن رنگ عبودیت الهی است. بو و رنگ حکمی ندارد. قلب حکم دارد. اگر قلب پاک است، سفید یا سیاه هیچ لونی ضرر نرساند. خدا نظر به الوان ننماید؛ نظر به قلوب نماید.<sup>۱</sup>

در این سخنرانی، عبدالبهاء به جای ویژگی‌های جسمانی بر خلق و خو تأکید کرد و ابراز داشت که از حضور نژادهای گوناگون در این جلسه حقیقتاً خرسند است. شب بعد، این رویکرد را با فصاحتی شاعرانه چنین بیان کرد:

قبل از ورود به مجلس چندان حال و خیال صحبت نداشتم ولی محض مشاهده‌ی الفت و انجذابِ احبای سیاه و سفید به میل و رغبت آمدم و با کمال محبتِ صمیمی صحبت داشتم و اتحاد الوان مختلفه‌ی احبا را به عقد لثالی و یاقوت تشبیه نمودم.<sup>۲</sup>

عبدالبهاء سخنرانی خود را با این پیشگویی پایان داد: «چون نژادهای مختلفه‌ی ملت امریک با صلح و سلام با یکدیگر امتزاج یابند، انوار وحدت عالم انسانی بتابد ... این علامتِ صلح اکبر است.»<sup>۳</sup> مؤثرترین

۱. عبدالبهاء، *خطابات حضرت عبدالبهاء*، جلد ۲ (آلمان: لانگنهاین، ۱۹۲۷): ۴۰-۳۹.  
 ۲. میرزا محمد زرقانی، *بدایع الآثار*، جلد ۱ (آلمان: موسسه‌ی ملی مطبوعات امری، بدون تاریخ): ۴۸-۴۹.

3. 'Abdu'l-Baha, *The Promulgation of Universal Peace* (Wilmette, IL: Baha'i Publishing Trust, 1982), 57.



راهبرد سخنوری عبدالبهاء در ترویج الفت نژادی، تشبیه آفریقایی تباران به «مردمک چشم» بود. مهم این که او کاربرد این استعاره را به پدرش، بهاء‌الله، نسبت می‌داد: «یک بار حضرت بهاء‌الله رنگین‌پوستان را به مردمک سیاه چشم که حول آن را سفیدی احاطه نموده، تشبیه فرمودند. در این مردمک سیاه همواره انعکاسی از صُورِ اشیا که در برابر آن واقع، مشاهده گردد و به آن واسطه انوار و تجلیاتِ روح ظاهر و نمایان شود.»<sup>۱</sup>

در مقام سردبیر نشریه‌ی «کرایسیس»، دویوا ستونی تحت عنوان «برگزیدگان ماه» می‌نوشت. معمولاً در این ستون، مردان و زنان آفریقایی تبار شاخص معرفی می‌شدند. در یک مورد به یاد ماندنی، دویوا خلاف قاعده عمل کرد و بخش نخست ستون ماه مه ۱۹۱۲ را به عبدالبهاء اختصاص داد.<sup>۲</sup> گای مانت به توجه خارق‌العاده‌ی دویوا به عبدالبهاء در شماره‌ی ماه مه ۱۹۱۲ نشریه‌ی «کرایسیس» پرداخته است.<sup>۳</sup>

در ۴ مه ۱۹۱۲، نشریه‌ی «شیکاگو دیفنڈیر» گزارش داد که رهبر بهائی، عبدالبهاء، دو سخنرانی در کنفرانس سالانه‌ی انجمن ملی ترقی

---

1. 'Abdu'l-Baha, trans. Shoghi Effendi, *The Advent of Divine Justice* (1939; repr. Wilmette, IL: Baha'i Publishing Trust, 1990), 37.

2. W. E. B. Du Bois [presumed author], "Men of the Month," *The Crisis* 4, no. 1 (May 1912): 14–16.

3. G. Mount, "Locke, Shock, and Abbott: Baha'i Theology and the Acceleration of the African American Civil Rights Movement," 13–14, Field Report from Lecture Halls website, <http://www.keylectures.com/lectures/guy-emerson-mount-bahai-theology-and-the-accelerationof-the-african-american-civil-rights-movement>.

رنگین‌پوستان ایراد کرده است.<sup>۱</sup> در شماره‌ی ژوئن ۱۹۱۲، دوبوا یکی از سخنرانی‌های عبدالبهاء در چهارمین کنفرانس سالانه‌ی انجمن ملی ترقی رنگین‌پوستان را منتشر کرد.<sup>۲</sup>

پس از درگذشت عبدالبهاء در ۲۸ نوامبر ۱۹۲۱، دوبوا چنین نوشت: «امروز دو مرد جایگاه رفیعی در جهان دارند: یوجین دبس و عبدالبهاء. یکی از غل و زنجیری رهیده که هرگز نباید او را در بند می‌کرد و دیگری [عبدالبهاء] از زندگی‌ای فارغ شده که کوشید تعصبات ملی و نژادی را در آن محو کند.»<sup>۳</sup> از این عبارات می‌توان به احترام عمیق دوبوا به عبدالبهاء پی برد.

### شواهدی له و علیه بهائی شدن نینا دوبوا

مورخان دوران ابتدایی جامعه‌ی بهائی آمریکا، به‌طور مشخص رابرت استاکمن و گیل موریسون، همگی گفته‌اند که همسر نخست دوبوا، نینا گومر دوبوا (۱۹۵۰-۱۸۷۱)، بهائی بوده است.<sup>۴</sup> نام نینا دوبوا از سال ۱۹۳۷ تا ۱۹۴۰ در فهرست بهائیان نیویورک دیده می‌شود. در فهرست سال‌های ۱۹۳۷ تا ۱۹۳۹ چنین نوشته شده: خانم نینا دوبوا، پلاک ۲۱۰، خیابان ۱۵۰ غربی، نیویورک، ایالت نیویورک؛ ولی در فهرست سال

1. M. Miller, "Echoes of the N. A. A. C.'s [sic] Fourth Annual Conference." *The Chicago Defender*, 4 May 1912, 2.

2. 'Abdu'l-Baha, "The Brotherhood of Man. An Address at the Chicago Conference by Abdul Baha of Persia." *The Crisis* 4, no. 2 (June 1912): 88.

3. W. E. B. Du Bois, "Opinion of W. E. B. Du Bois," *The Crisis* 23, no. 4 (February 1922): 151.

۴. برای مثال، نگاه کنید به

R. H. Stockman, "Baha'i Faith," in *African American Religious Cultures*, vol. 1, edited by A. B. Pinn (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2009), 101; Morrison, *To Move the World*, 27-28.

۱۹۴۰ (در برگه‌ای جداگانه تحت عنوان «تسجیل‌شده اما غیرفعال») چنین می‌خوانیم: نینا دوبوا، [با جامعه‌ی بهائی] ارتباط ندارد.<sup>۱</sup> در تأیید جدایی نینا دوبوا از جامعه‌ی بهائی می‌توان به نامه‌ای از لویی گرگوری به دوبوا، به تاریخ ۲۹ مارچ ۱۹۴۳، استناد کرد که در آن به نامه‌ای از دوبوا به «خانم جیو. آر. ترو [پگی ترو] ساکن گروس پوینت در ایالت میشیگان، اشاره می‌کند که در آن از دلیل خانم دوبوا برای ترک آیین بهائی سخن می‌گوید.»<sup>۲</sup> اگر بپذیریم که نینا دوبوا زمانی عضو رسمی جامعه‌ی بهائی نیویورک بوده، بی‌تردید کناره‌گیری او ناشی از موضع انتقادی دابلویو. ای. بی. دوبوا نسبت به جامعه‌ی بهائی در سال ۱۹۳۷ بوده است. با وجود این، خودِ دوبوا در چندین نامه، از جمله نامه‌ی زیر، می‌گوید که همسرِ اولش هرگز در عمل به جامعه‌ی بهائی نپیوست، هر چند با جدیت به عضویت در این جامعه فکر کرده بود:

من با جنبش بهائی آشنا هستم. در هنگام اقامت عبدالبهاء در آمریکا و ایراد سخنرانی در انجمن ملی ترقی رنگین‌پوستان با او دیدار کردم ... برای او و این جنبش احترام فراوانی قائل بودم. بعدها همسرم پس از مدتی شرکت در جلسات بهائی در نیویورک تصمیم گرفت به این جنبش بپیوندد ... در جلسه‌ی این جنبش در تِنِسی، رهبران سفیدپوست ... جلسه‌ای را برگزار کردند که سیاه‌پوستان به آن دعوت نشده بودند ... در نتیجه ... خانم دوبوا از پیوستن به این جنبش منصرف شد. به نظر

---

۱. فهرست‌های اعضای جامعه‌ی بهائی نیویورک، ۱۹۴۰-۱۹۳۷، آرشیو ملی بهائیان آمریکا.

2. Louis G. Gregory to Du Bois, 29 March 1943, p. 1, reel 55: frame 347, W. E. B. Du Bois Papers.

حالا باید روشن شده باشد که چرا به اندازه‌ی گذشته به جنبش بهائی علاقه ندارم.<sup>۱</sup>

از قرار معلوم، این خودِ نینا دوبوا بود که توجه همسرش را به واقعه‌ی نشویل، و سیاست جامعه‌ی بهائی در مورد برگزاری چنین جلسه‌ای، جلب کرد:

مقاله‌ای از «بهایی نیوز» با عنوان تبلیغ در ایالت‌های جنوبی را ضمیمه کرده‌ام. خانم تروتمن توجه‌ام را به این مقاله جلب کرد و از مندرجات آن بسیار ناراحت است. او می‌گوید نمی‌توانیم به گرین‌ایکر برویم. قرار است گروهی در این مورد کاری کنند. این موضع در جلسه‌ای در نشویل در مارس گذشته اتخاذ شد اما خبر آن تازه منتشر شده است. خانم تروتمن چیزهایی شنیده بود اما فکر نمی‌کرد که ولی امرالله [شوقی افندی، رهبر وقت جامعه‌ی بهائی] این موضع را تأیید کند. خانم تروتمن می‌خواهد پس از بررسی همه‌ی جوانب امر، نامه‌ای در این مورد بنویسد.<sup>۲</sup>

به نظر می‌رسد که این جا دو تاریخ با یکدیگر تلفیق شده: نامه‌ای که از طرف شوقی افندی نوشته و در ژوئن ۱۹۳۷ منتشر شد، و جلسات مناقشه‌برانگیز نشویل که از ۱۰ تا ۱۲ ژانویه ۱۹۳۷ برگزار شد. جلسه‌ی

1. W. E. B. Du Bois to Peggy True, 29 September 1942, MS 312, identifier: mums312-b099-i114, W. E. B. Du Bois Papers.

۲. مقاله‌ی مورد اشاره در واقع نامه ۲۲ مارچ ۱۹۳۷ از طرف شوقی افندی است که در بهائی نیوز، شماره‌ی ۱۰۸ (ژوئن ۱۹۳۷)، صفحات ۱-۲، منتشر شد. برای بازنشر این نامه، نگاه کنید به

B. J. Taylor, *The Pupil of the Eye: African Americans in the World Order of Baha'u'llah* (Riviera Beach, FL: Palabra Publications, 1998), 163-64.

نگاه کنید به

“Baha’i News: Teaching in the Southern States, 22 March 1937,” MS 312, identifier: mums312-b082-i043, W. E. B. Du Bois Papers.

نسخه‌ی تایپ‌شده‌ی این مقاله، ضمیمه‌ی نامه‌ی ۱۷ ژوئن ۱۹۳۷ نینا دوبوا به دابلویو.بی.دوبوا است

MS 312, identifier: mums312-b082-i042, W. E. B. Du Bois Papers.

ماه مارس همان سال در نشویل، که بنا به شواهد، الن لاک هم (احتمالاً برای ایراد سخنرانی) در آن حاضر بود، هیچ انتقاد یا اعتراضی را در پی نداشت.<sup>۱</sup> «واقعیت» جلسات مناقشه‌برانگیز نشویل در سال ۱۹۳۷ و سیاست اعلام‌شده در شماره‌ی ژوئن ۱۹۳۷ «بهائی نیوز» چه بود؟

### واقعه‌ی نشویل

دابلو.ای.بی.دوبوا در ستون خود در نشریه‌ی «پیتسبورگ کوریر»، در مطلبی با عنوان «بحث و تبادل نظر: سقوط جامعه‌ی بهائی» که در تاریخ ۳۰ اکتبر ۱۹۳۷ به چاپ رسید، ناراحتی خود را از دو امر ابراز کرد: یکی جلسه‌ی بهائی برگزارشده در هتل هریمیچ در نشویل در ۱۱ ژانویه‌ی همان سال و دیگری سیاست موقت شوقی افندی، رهبر جامعه‌ی بهائی از سال ۱۹۲۱ تا ۱۹۵۷، مبنی بر جواز مشروط تشکیل جلسات تبلیغی جداگانه برای سفیدپوستان و سیاه‌پوستانی که آرمان بهائی هماهنگی نژادی را به‌طور کامل نپذیرفته بودند:

عبدالبهای ایرانی را به یاد می‌آورم. در سال ۱۹۱۲ در نیویورک با من دیدار کرد. در آن تابستان برای رنگین‌پوستان سخنرانی کرد: *حضرت بهاء‌الله ندای وحدت عالم انسانی را بلند فرمود ... الوان مختلف عالم بشری سبب جلوه و زینت نوع انسان است ... همه باید همچون گل‌های رنگارنگ یک بوستان با یکدیگر در نهایت الفت و محبت باشند.* این دیدگاه حتی همان وقت هم متعالی‌تر از آن به نظر می‌رسید که آمریکاییان از آن پیروی کنند؛ و همین طور هم بود ... فقط بهائیان به این دیدگاه عقیده داشتند اما آنها هم پارسال در جلسه‌ی

---

1. Postcard from Louis G. Gregory to Minta B. Trotman, 22 June 1937, MS 312, identifier: mums312-b084-i031, W. E. B. Du Bois Papers.

خود در نشویل از پای در آمدند. برای اولین بار جلسه‌ای عمومی در هتل هرملیتیج برگزار کردند که هیچ سیاه‌پوستی، حتی از بین خود بهائیان، به آن دعوت نشده بود؛ و در جلسات بعدی به تفکیک نژادی رأی دادند. قضیه به اینجا ختم نشد بلکه نظر شوقی افندی، ولی امرِ فعلی را هم جویا شدند. تنها برخی از رهبران بهائیان آمریکا از نحوه‌ی طرح این مسئله برای شوقی افندی خبر دارند. پاسخ او چنین بود: *پیشنهاد محفل شما مبنی بر برگزاری جلسات عمومی و کلاس‌های مطالعاتی جداگانه‌ای برای سفیدپوستان و رنگین‌پوستان تا پیش از ثبوت و رسوخ ایمانی آنها، بسیار خوب است زیرا بی‌تردید به رفع سوءتفاهمات و موانعی که در برابر گسترش آیین بهائی در ایالت‌های جنوبی وجود داشته، کمک می‌کند.*<sup>۱</sup>

الیس ان. پارکر، از بهائیان ساکن پیتسبورگ، در نامه‌ای به تاریخ ۱ نوامبر ۱۹۳۷، توجه محفل ملی بهائیان آمریکا و کانادا را به مقاله‌ی دوبوا جلب کرد. او با یکی از سردیبران «پیتسبورگ کوریر» تماس گرفته بود: «با یکی از سردیبران — آقای پرنتمیس — صحبت کرده‌ام و تفاوت بین جلسات مختص بهائیان و جلسات "عمومی" بهائی مختص غیربهائیان را توضیح داده‌ام. ایشان از من خواستند در جواب دوبوا پاسخی تهیه کنم و گفتند که با کمال میل آن را منتشر خواهند کرد.»<sup>۲</sup> هوراس هولی، منشی شورای

---

1. W. E. B. Du Bois, "The Fall of the Baha'i," 11. For the original typescript, see "The Fall of the Baha'i, c. October 1937," MS 312, identifier: mums312-b084-i038, W. E. B. Du Bois Papers.

دوبوا نسخه‌ی تایپ‌شده‌ی این مقاله را ده روز قبل از انتشار به مینتا بی. تروتمن فرستاد. نگاه کنید به

W. E. B. Du Bois to Minta B. Trotman, 20 October 1937, MS 312, identifier: mums312-b084-i037, W. E. B. Du Bois Papers.

2. Alice N. Parker to Horace Holley, 1 November 1937, "National Spiritual Assembly" Secretary Correspondence: Pittsburgh, PA Local Spiritual Assembly, National Baha'i Archives.

ملی بهائیان، جوابیه‌ی مفصلی نوشت که در شماره‌ی بعدی «پیتسبورگ کوریر» منتشر شد.<sup>۱</sup> هوراس هولی که خود در آن جلسات حاضر بود اطلاعات دوبوا را خلاف واقع خواند. در ژانویه‌ی ۱۹۳۷ شش جلسه برگزار شد که سه جلسه عمومی و سه جلسه خصوصی بود. جلسه‌ی اول عمومی بود و یکشنبه ۱۰ ژانویه در دانشگاه فیسک برگزار شد؛ جلسه‌ی دوم مهمانی خصوصی در خانه‌ی رئیس دانشگاه فیسک بود و یکشنبه ۱۰ ژانویه برگزار شد؛ جلسه‌ی سوم خصوصی بود و به دعا و مناجات و امور اداری اختصاص داشت و در خانه‌ی خانم جانسون برگزار شد؛ جلسه‌ی چهارم عمومی بود و دوشنبه ۱۱ ژانویه در هتل هرملیتج برگزار شد؛ جلسه‌ی پنجم عمومی بود و سه‌شنبه ۱۲ ژانویه در همان هتل برگزار شد؛ و جلسه‌ی ششم دیداری خصوصی با حدود بیست نفر بود، این تنها جلسه‌ی مختص سفیدپوستان بود.<sup>۲</sup> همه‌ی این جلسات موفقیت‌آمیز بود.<sup>۳</sup>

تا جایی که راقم این سطور دریافته، تروتمن با اولین جلسه‌ی برگزارشده در هتل هرملیتج در روز دوشنبه ۱۱ ژانویه‌ی ۱۹۳۷ قاطعانه مخالفت

---

۱. برای اشاره به نامه‌ی هوراس هولی به سردبیر پیتسبورگ کوریر، به تاریخ ۳ نوامبر ۱۹۳۷، اما بدون نقل محتوای آن، نگاه کنید به

Morrison, *To Move the World*, 261.

2. National Spiritual Assembly of the Baha'is of the United States and Canada to Minta B. Trotman, 9 July 1937, MS 312, identifier: mums312-b084-i033, W. E. B. Du Bois Papers.

همچنین نگاه کنید به

reel 48: frames 229 ff.

به ضمیمه‌ی این نامه، نامه‌ی مانفورد میلز به مینتا بی. تروتمن، به تاریخ ۲۰ ژوئیه‌ی ۱۹۳۷، دیده می‌شود،

MS 312, identifier: mums312-b084-i032, W. E. B. Du Bois Papers.

3. Morrison, *To Move the World*, 259, citing "Public Meetings in Nashville," *Baha'i News*, no. 105 (February 1937), 2.

کرده است. او در نامه‌ی خود به شوقی افندی، به تاریخ ۲۱ ژانویه ۱۹۳۷، از «برگزاری سه جلسه» در نشویل خبر داد: «جلسه‌ی دوشنبه شب، جلسه‌ی سه‌شنبه شب، و جلسه‌ی یک‌شنبه عصر.» «دعوت‌نامه‌های جداگانه» ای پیش از هر جلسه فرستاده شده بود. آنچه بیش از هر چیز باعث ناراحتی تروتمن شده بود جلسه‌ی دوشنبه بود: «فقط سفیدپوستان به جلسه‌ی دوشنبه شب دعوت شده بودند و بسیار دقت شده بود تا هیچ یک از رنگین‌پوستان دعوت نشوند.» به فرض صحت این حرف، بهائیان صرفاً بر اساس سیاست شوقی افندی مبنی بر برگزاری جلسات جداگانه در صورت نامناسب بودن شرایط برای تشکیل جلسات مختلط در ایالت‌های جنوبی عمل کرده‌اند.

هر چند جلسه‌ی سه‌شنبه، به‌رغم ممنوعیت ورود سیاه‌پوستان به هتل، مختلط بود ولی تروتمن باز هم اعتراض داشت: «فقط بین پانزده تا بیست رنگین‌پوست به جلسه‌ی سه‌شنبه شب دعوت شده بودند» تا (به قول شخص دیگری که تروتمن از او نقل قول می‌کند) «تعداد رنگین‌پوستان در آنجا زیاد نباشد.»<sup>۱</sup> هر چند هولی و ماریون لیتل، که به سازمان‌دهی این جلسات کمک کرده بود، اتهامات تروتمن در مورد جلسه‌ی دوشنبه را رد کردند ولی به نظر می‌رسد که توصیف تروتمن از جلسه‌ی سه‌شنبه درست باشد زیرا بهائیان موفق شدند هتل هرمیتیج را راضی کنند که استثناء قائل شود و سیاه‌پوستان را به هتل راه دهد: دستاوردی خارق‌العاده و منطبق با ترفند ماهرانه‌ی بهائیان برای گریز از قوانین تفکیک نژادی که این امکان را برای بهائیان فراهم می‌کرد تا در عین عدم نقض قوانین نژادی، موانع نژادی را برطرف سازند.

---

۱. نگاه کنید به

Minta B. Trotman to Shoghi Effendi, 21 January 1937, MS 312, identifier: mums312- b084-i025, W. E. B. Du Bois Papers.



مشکل اصلی بهائیان ممنوعیت ورود سیاه‌پوستان به هتل هرمیتیج بود. به‌رغم این سیاست هتل، چند سیاه‌پوست در جلسات بهائی عمومی شرکت کردند، و به قول موریسون، «مدیریت هتل پیش از رزرو اتاق، ورود آنها را تضمین کرد». «این نوعی امتیاز انحصاری برای بهائیان بود.»<sup>۱</sup> ولی اجازه‌ی مدیریت هتل مشروط به این بود که تعداد سیاه‌پوستان «خیلی زیاد» نباشد. به قول آلبرت جیمز — یکی از بهائیان آمریکایی آفریقایی‌تبار نشویل در آن زمان (که توسط لویی گرگوری با تعالیم بهائی آشنا شده بود) — چنین اجازه‌ای «نخستین گام» در جهت حذف تدریجی تفکیک نژادی بود.<sup>۲</sup>

با توجه به حال و هوای نژادپرستانه‌ی بی‌ثبات ایالت‌های جنوبی، شورای روحانی ملی بهائیان آمریکا و کانادا حکمت را در آن دید که احتیاط پیشه کند و جلسات و کلاس‌های جداگانه‌ای برای سفیدپوستان و سیاه‌پوستان تشکیل دهد تا هر دو گروه امکان آشنایی با تعالیم بهائی را داشته باشند. شورای روحانی ملی نظر شوقی افندی را در این خصوص جویا شد و او در نامه‌ی ۲۲ مارس ۱۹۳۷ این سیاست را به عنوان راهبردی عملی برای ارتباط با «هر دو نژاد در جنوب بدون کمترین تبعیض» تأیید کرد.<sup>۳</sup> البته جلسات خود بهائیان مختلط بود. تشکیل جلسات عمومی جداگانه، اقدامی موقتی به شمار می‌رفت — سیاستی صرفاً محدود به آن‌هایی که هنوز «واقعاً بهائی» نشده بودند،<sup>۴</sup> در حالی که هدف نهایی، پیرو اصل اساسی وحدت عالم انسانی، معاشرت و انس و الفت کامل هر دو نژاد بود.<sup>۵</sup>

---

1. Morrison, *To Move the World*, 259.

2. Morrison, *To Move the World*, 259.

3. Morrison, *To Move the World*, 259.

4. Morrison, *To Move the World*, 260.

5. Morrison, *To Move the World*, 260.

هوراس هولی، منشی شورای روحانی ملی بهائیان آمریکا و کانادا، در نامه‌ی ۹ ژوئیه‌ی ۱۹۳۷ به خانم مینتا بی. تروتمن، یکی از بهائیان ساکن بروکلین، روایت خود به عنوان یکی از شاهدان عینی این ماجرا را شرح داده است. خانم تروتمن از تشکیل جلسات جداگانه چیزهایی شنیده و آن قدر ناراحت شده بود که به شوقی افندی هم نامه نوشته بود.<sup>۱</sup> هولی در قسمتی از این نامه می‌نویسد:

«به نظر شورای ملی مسائل مطرح‌شده در نیویورک واقعاً تأسف‌آور است. برای رفع هر گونه سوءتفاهمی درباره‌ی جلسات ماه ژانویه در نشویل، شورای روحانی ملی مایل است که واقعیت‌های زیر را با شما در میان گذارد. جلسه‌ای عمومی در دانشگاه فیسک برگزار شد که آگهی آن به عنوان یک جلسه‌ی بهائی عمومی زیر نظر شورای روحانی ملی بهائیان در مطبوعات محلی منتشر شد. پس از این جلسه، اعضای شورای روحانی ملی برای حضور در مهمانی رئیس دانشگاه [فیسک] و همسرشان، آقا و خانم جونز، به خانه‌ی ایشان رفتند. سپس در ضیافتی [جلسه‌ی عبادی و اداری بهائی] در خانه‌ی خانم جانسون شرکت کردیم و شب را به مشورت با بهائیان نشویل و دیگر شهرها سپری کردیم. جلساتی که دوشنبه و سه‌شنبه شب در هتل هرملیتیج برگزار شد کاملاً عمومی بود و آگهی آنها دقیقاً مثل جلسه‌ی دانشگاه فیسک در مطبوعات محلی چاپ شده بود. تبلیغات چشمگیری برای آیین بهائی انجام شد و پیام این آیین از طریق رادیو به گوش مخاطبان رسید. در یکی از شب‌ها دعوتی را برای دیدار خصوصی با حدود بیست نفر از اهالی شهر پذیرفتیم و در آن جلسه پیام آیین بهائی را به روشنی شرح

۱. نگاه کنید به

Minta B. Trotman to Shoghi Effendi, 16 June 1937, MS 312, identifier: mums312-b084-i027, W. E. B. Du Bois Papers.

## جنبش میان‌نژادی بهائی و روشنفکران سیاه‌پوست

دادیم؛ این تنها جلسه‌ای بود که حضور در آن منحصر به سفیدپوستان بود.»<sup>۱</sup>

نامه‌ی هولی به سردبیر «پیتسبورگ کوریر» (که از قرار معلوم با همکاری مانتفورد میلز نوشته شده)<sup>۲</sup> از طریق آلیس پارکر فرستاده شد. در پاسخ به پارکر، هولی گفت که حدس می‌زند این اطلاعات نادرست را یکی از بهائیان به دوباوا داده است: «با وجود این، یک جنبه‌ی این قضیه بسیار آزاردهنده است، و آن این که چطور ممکن است دکتر دوباوا بدون تحریک یکی از بهائیان به چنین نتیجه‌ای رسیده باشد؟ بهائیان نشویل کاملاً راضی بوده‌اند زیرا کار تبلیغ با مشورت شورای محلی (که اعضایش اکثراً رنگین‌پوست‌اند) انجام شد.»<sup>۳</sup> بعضی شواهد حاکی از آن است که «به احتمال زیاد یکی از بهائیان ناراضی با دوباوا تماس گرفته است.»<sup>۴</sup> امکان دارد این شخص لودمیلا بکتولد از بهائیان

---

1. National Spiritual Assembly of the Baha'is of the United States and Canada to Minta B. Trotman, 9 July 1937, MS 312, identifier: mums312-b084-i033, W. E. B. Du Bois Papers.

همچنین نگاه کنید به

reel 48: frames 229 ff.

به ضمیمه‌ی این نامه، نامه‌ی مانتفورد میلز به مینتا بی. تروتمن، مورخ ۲۰ ژوئیه‌ی ۱۹۳۷، دیده می‌شود،

MS 312, identifier: mums312-b084-i032, W. E. B. Du Bois Papers.

2. Horace Holley to Alice N. Parker, 4 November 1937, "National Spiritual Assembly" Secretary Correspondence: Pittsburgh, PA Local Spiritual Assembly, National Baha'i Archives.

3. Horace Holley to Alice N. Parker, 3 November 1937, "National Spiritual Assembly" Secretary Correspondence: Pittsburgh, PA Local Spiritual Assembly, National Baha'i Archives.

4. Horace Holley to Alice N. Parker, 3 November 1937, "National Spiritual Assembly" Secretary Correspondence: Pittsburgh, PA Local Spiritual Assembly, National Baha'i Archives.

نیویورک بوده باشد.<sup>۱</sup> خودِ دوبوا چنین می‌نویسد: «در همین حال، برخی از اعضای جنبش بهائی در صدد برآمدند تا خانم بکتولد را در افشای سیاست تفکیک نژادی در نشویل مقصر شمارند و انجام هرگونه کار نادرستی را انکار کنند.»<sup>۲</sup> ناگفته نماند که بکتولد در نامه‌ای به دوبوا از مقاله‌ی او در «پیتسبورگ کوریر» اظهار نارضایتی کرد. او گفت شاهد عینی است و در این جلسات «شرکت کرده‌ام زیرا در نشویل و در دانشگاه فیسک دوستانی دارم و به جنبه‌ی بهائی این جلسات علاقه داشتم.»<sup>۳</sup> با وجود این، بکتولد از جزئیات این جلسات چیزی نمی‌گوید. در واقع، بررسی بایگانی اوراق و اسناد دابلویو.ای.بی. دوبوا نشان می‌دهد که پر سر و صداترین منتقد، مینتا بی. تروتمن، از بهائیان بروکلین، بوده است.<sup>۴</sup>

هوراس هولی از طرف شورای روحانی ملی بهائیان جوابیه‌ای نوشت که در شماره‌ی بعدی «پیتسبورگ کوریر» منتشر شد اما، به علت طولانی‌بودنش، فقط در نسخه‌هایی از این روزنامه به چاپ رسید که مخصوص ایالت‌های جنوبی بود.<sup>۵</sup> در قسمتی از نسخه‌ی تایپ شده‌ی نامه‌ی هوراس هولی به سردبیر «پیتسبورگ کوریر»، به تاریخ ۳ نوامبر ۱۹۳۷، چنین می‌خوانیم:

۱. نگاه کنید به

Ludmila Bechtold, reel 48: frame 737, W. E. B. Du Bois Papers.

2. Du Bois to Lawrence A. Hautz ("Memo to Mr. Hautz"), 8 January 1952, MS 312, identifier: mums312-b137-i035, 1, reel 68: 365, W. E. B. Du Bois Papers.

3. Ludmila Bechtold to W. E. B. Du Bois, 20 February 1938, MS 312, identifier: mums312-b084-i503, W. E. B. Du Bois Papers.

۴. در اوراق دابلویو.ای.بی. دوبوا حداقل ۲۷ نامه از طرف مینتا بی. تروتمن یا خطاب به او یا در اشاره به او وجود دارد.

5. Morrison, *To Move the World*, 261.

دربخش بحث و تبادل نظر شماره‌ی اخیر **پیتسبورگ کوریر**، دکتر دابلیو.ای.بی. دوبوا نظرات خود درباره‌ی نگرش بهائیان به معضل نژادی در آمریکا را بیان کرده‌اند. تک‌تک بهائیان آمریکایی از چنین فرصتی برای بیان واقعیت‌های مربوط به این مسئله‌ی مهم استقبال خواهند کرد ... حال نوبت می‌رسد به مسئله‌ای که آقای دکتر دوبوا بر مبنای آن نظر اجمالی خود درباره‌ی عدم پایبندی بهائیان به اصول اساسی آیین خود را مطرح کرده‌اند. این مسئله عبارت است از روشی که بهائیان برای اجرای تعالیم بهائی در ایالت‌های جنوبی برگزیده‌اند. باید خاطرنشان کرد که نویسنده‌ی این مقاله چیزی را واقعیت شمرده که کاملاً نادرست است، و به نظر بهائیان، تعبیر و تفسیر ایشان از این روش یا سیاست، بی‌ربط است. ما که در جلسات مورد نظر ایشان حاضر بوده‌ایم، می‌توانیم بدون هیچ قید و شرطی بگوییم که هم‌نژادهای ایشان در همه‌ی جلسات آزادانه حضور داشتند. از قبل اطمینان حاصل کرده بودیم که محل برگزاری این جلسات در هنگام ایراد سخنرانی‌های عمومی بی‌هیچ تبعیضی به روی همه باز خواهد بود، و مدیریت هتل از این نظر به وعده‌اش کاملاً وفا کرد. در مورد این سیاست: این امر صرفاً به این معناست که در محیطی اجتماعی که بر انواعی از تبعیض به‌طور رسمی صحنه می‌گذارد، مبلغین بهائی ابتدا به‌طور جداگانه با سفیدپوستان و سیاه‌پوستان ارتباط برقرار خواهند کرد اما وقتی این افراد اصل وحدت عالم انسانی را بپذیرند به عضویت جامعه‌ی بهائی درخواهند آمد که در آن هیچ تعصب یا تبعیضی مجاز نیست. این روش، هدف نهایی همه‌ی تعالیم بهائی، یعنی تأسیس جامعه‌ای روحانی عاری از همه‌ی تعصبات را پایمال نمی‌کند بلکه با ارائه‌ی تحلیلی صادقانه و بی‌طرف از آنچه به عقیده‌ی بهائیان دشوارترین مشکل در آمریکاست، به پیشبرد این هدف کمک می‌کند. افزون بر این، باید متذکر شد که نخستین جلسه از این

مجموعه جلسات، که به اندازه‌ی دیگر جلسات برایش تبلیغ شد، در دانشگاهی مختص سیاه‌پوستان [دانشگاه فیسک] تشکیل شد. مبلغین بهائی سعی کردند که توجه کل جمعیت، و نه فقط بخشی از آن، را به این آیین و اصول جهان‌شمولش جلب کنند.<sup>۱</sup>

موریسون به نامه‌ای از ماریون لیتل، که دوبوآ را می‌شناخت و در برگزاری جلسات نشویل سهیم بود، اشاره می‌کند. در نامه‌ی ۱۵ نوامبر ۱۹۳۷ به دوبوآ، لیتل روایت دست‌اول خود به عنوان یکی از شاهدان عینی جلسات نشویل را ارائه می‌دهد.<sup>۲</sup> گزیده‌هایی از این نامه خواننده را از حال و هوای آن آگاه خواهد ساخت:

با حیرت و اندوهی عمیق مقاله‌ی شما در *پیتسبورگ کورییر* ۳۰ اکتبر را خواندم.

متأسفام که از واقعه‌ای سخن گفته‌اید که از قرار معلوم علاقه‌ی چندانی به بررسی صحت و سقم آن نداشته‌اید زیرا در غیر این صورت به نادرستی این خبر پی می‌بردید.<sup>۳</sup> در دسامبر گذشته به نشویل رفتم تا مقدمات تشکیل نخستین جلسه‌ی عمومی شورای روحانی ملی بهائیان را در یکی از شهرهای جنوبی فراهم کنم. این کار با مشورت و همکاری بهائیان آن شهر انجام شد، و خوب است بدانید که اکثر بهائیان آن شهر هم‌نژادهای شما هستند. در روز ۱۲ ژانویه‌ی ۱۹۳۷، جلسه‌ای

---

1. Horace Holley (on behalf of the National Spiritual Assembly of the Baha'is of the United States and Canada), letter dated 3 November 1937 to the editor of the *Pittsburgh Courier*, National Spiritual Assembly Secretary Correspondence: Pittsburgh, PA Local Spiritual Assembly, National Baha'i Archives.

2. Mrs Raymond D. [Marion] Little to W. E. B. Du Bois, 15 November 1937, MS 312, identifier: mums312-b082-i443, W. E. B. Du Bois Papers. See also reel 47: frame 748.

3. Marion Little to Du Bois, 15 November 1937, p. 1, MS 312, reel 47: 748, W. E. B. Du Bois Papers.

## جنبش میان‌نژادی بهائی و روشنفکران سیاه‌پوست

عمومی با حضور سفیدپوستان و سیاه‌پوستان در سالن رقص هتل هرملیتیج برگزار شد. در ماه مارس هم جلسه‌ی دیگری در همین هتل با حضور افرادی از هر دو نژاد تشکیل شد. باید بگویم این اولین بار بود که سفیدپوستان و سیاه‌پوستان در هتلی محافظه‌کار در یکی از شهرهای جنوب کنار یکدیگر حضور داشتند. این خود دلیلی است بر این که روح نَباض آیین بهائی می‌تواند بر همه‌ی تعصبات غلبه کند.<sup>۱</sup>

به استثنای جلسه‌ی دوشنبه ۱۱ ژانویه‌ی ۱۹۳۷، که بنا به ادعای تروتمن مختص سفیدپوستان بود، روایت لیتل به علت رفع ابهامات (و اشاره به این واقعیت که «اکثر بهائیان آن شهر هم‌نژادهای شما هستند») اهمیت دارد اما به نظر نمی‌رسد که عقیده‌ی دوبوا را به هیچ وجه تغییر داده باشد. گویا او نسبت به سیاست شوقی افندی موضعی انتقادی‌تر پیدا کرده بود. دوبوا در پاسخ خود به لیتل، به تاریخ ۱ دسامبر ۱۹۳۷، چنین می‌گوید:

نه با خوشحالی بلکه با اندوه از نگرش جدید بهائیان به نژاد سخن گفتم. نامه‌ی شما را دارم و با آقای گرگوری صحبت کرده‌ام. شما و آقای گرگوری در یک مورد اختلاف نظر دارید. آقای گرگوری قبول دارد که جلسه‌ای بهائی در آن هتل در نشویل برگزار شده اما می‌گوید رنگین‌پوستان دعوت نشده بودند زیرا جلسه‌ای خصوصی بوده است. می‌دانستم جلساتی بوده که رنگین‌پوستان به آنها دعوت شده بودند [کذا، بخوانید: «دعوت نشده بودند»] ولی حتی اگر جلسه‌ای خصوصی هم بوده استثناء قائل نمی‌شدم. می‌توانم دلایل فراوانی را برای وقوع چنین اتفاقی در نظر مجسم کنم اما به هیچ وجه نمی‌فهمم چرا عالی‌ترین مرجع جنبش بهائی باید به‌طور علنی و ناگهانی چنین امری را به صورت سیاستی ثابت درآورد. هیچ یک از

---

1. Marion Little to Du Bois, 15 November 1937, p. 2, MS 312, reel 47: 748, W. E. B. Du Bois Papers (repeated on frame 749).

حرف‌های شما دو نفر این واقعیت اساسی را تغییر نمی‌دهد که ناگهان در سال ۱۹۳۷ به نظر رهبر معنوی جنبش بهائی، وضع فرمانی برای تفکیک نژادی مبتنی بر رنگ پوست ضروری شد ... بر این باورم که تغییری رخ داده و آن تغییر این است: آقای هولی و عده‌ای دیگر و رهبرانتان به این نتیجه رسیده‌اند که تنها در صورتی می‌توانند در جنوب موفق باشند که تفکیک نژادی را بپذیرند و، بنابراین، به‌طور علنی شوقی افندی را به این کار ترغیب کرده‌اند. همان طور که پیش از این گفته‌ام، به نظرم این امر مایه‌ی شرمساری جنبشی است که از دیگر جهات نویدبخش به شمار می‌رود.<sup>۱</sup>

دوبوا در نامه‌ی ۱۷ دسامبر ۱۹۳۷ چنین می‌افزاید: «اگر این تغییر جدیدی در جنبش بهائی نیست چه لزومی داشت که چنین سیاستی از بین این همه سال مهم در سال ۱۹۳۷ وضع شود؟»<sup>۲</sup> دوبوا به ناهمخوانی گزارش‌های گرگوری و لیتل از جلسات هتل هریمیٹیج اشاره می‌کند. لیتل می‌گوید که هر دو گروه دعوت شده بودند اما گرگوری می‌گوید سیاه‌پوستان دعوت نشده بودند. این امر بر ابهامات می‌افزاید اما در عمل موضوعی ثانویه است. دوبوا با تغییر علنی سیاست توسط شوقی افندی مخالف است، سیاستی که بر مبنای آن بهائیان باید، در جنوب، «تفکیک نژادی را اجرا کنند». چنین تعریفی از این سیاست کاملاً نادرست است. تفکیک نژادی پیش از آن در جنوب عملی شده بود.

بهائیان آن‌چه در توان داشتند به کار گرفتند تا تفکیک نژادی را از طریق اصل واقع‌بینانه‌ی تغییر و تحول تدریجی از میان بردارند. سیاست

1. W. E. B. Du Bois to Mrs. Raymond D. [Marion] Little, 1 December 1937, MS 312, identifier: mums312-b082-i444, W. E. B. Du Bois Papers.

2. W. E. B. Du Bois to Loulie Albee Mathews, 17 December 1937, MS 312, identifier: mums312-b083-i026, W. E. B. Du Bois Papers;

همچنین نگاه کنید به نامه‌ی دیگری

identifier: mums312- b083-i025.



## جنبش میان‌نژادی بهائی و روشنفکران سیاه‌پوست

برگزاری جلسات کاملاً مختلط در بین بهائیان تغییر نکرد. تنها تغییر موقتی در این سیاست، برگزاری جلسات عمومی جداگانه برای غیربهائیان سفیدپوست و سیاه‌پوست در ایالت‌های جنوبی بود، یعنی در جایی که پیش از آن تفکیک نژادی رخ داده بود. هدف از تشکیل جلسات جداگانه [برای غیربهائیان]، فعالیت واقع‌بینانه در چارچوب از پیش ترسیم‌شده‌ی تفکیک نژادی بود اما هدف نهایی چیزی جز از میان برداشتن همین چارچوب نبود. در واقع، کار بهائیان نوعی گریز از وضع موجود «جدا اما برابر» به منظور استحاله‌ی تدریجی آن از درون بود. این اقدام موقت به هیچ وجه به معنای واژگونی سیاست بهائی نبود بلکه تاکتیکی عملی برای محو تدریجی تفکیک نژادی بود. همان طور که موریسون به درستی اشاره می‌کند، نقل قول دوبوا از شوقی افندی درست<sup>۱</sup> اما ناقص است: «در ادامه دکتر دوبوا در مورد تأیید این سیاست به نقل قول کاملاً درستی از شوقی افندی می‌پردازد اما نمی‌گوید شوقی افندی یادآوری کرده که پس از بهائی شدن افراد، هدف باید "اتحاد نهایی این دو نژاد" باشد.»<sup>۲</sup> این از قلم افتادگی به اندازه‌ی کافی گویاست.

---

۱. نامه‌ای از طرف شوقی افندی، به تاریخ ۲۲ مارچ ۱۹۳۷، بهائی نیوز، شماره‌ی ۱۰۸ (ژوئن ۱۹۳۷)، صفحات ۱-۲. بازنشر در

B. J. Taylor, *The Pupil of the Eye: African Americans in the World Order of Baha'u'llah* (Riviera Beach, FL: Palabra Publications, 1998), 163-64.

نگاه کنید به

"Baha'i News: Teaching in the Southern States, 22 March 1937," MS 312, identifier: mums312-b082-i043, W. E. B. Du Bois Papers.

نسخه‌ی تایپ‌شده‌ی این مقاله، ضمیمه‌ی نامه‌ی ۱۷ ژوئن ۱۹۳۷ نینا دوبوا به دابلویو.ای.بی.دوبوا است

MS 312, identifier: mums312-b082-i042, W. E. B. Du Bois Papers.

2. Morrison, *To Move the World*, 260-61.

لویی گرگوری، در نامه‌ی ۲۹ مارس ۱۹۴۳ به دوبوا، حکمت برگزاری جلسات مقدماتی و گروه‌های مطالعاتی جداگانه را توضیح می‌دهد: در هنگام واقعه‌ی نشویل، من هم مثل شما بر اساس اطلاعاتی که از محلی دور از آن شهر به دستم رسید، نظرم این بود که شورای ملی اشتباه کرده است. اما پس از بازدید از نشویل، صحبت با بهائیان رنگین‌پوست آن شهر و بررسی دستورات و تعالیم بهائی در ثلث قرن اخیر، به‌خوبی دریافتم که خطایی رخ نداده است. یک بار سعی کردم این را به شما بگویم<sup>۱</sup>... عبدالبهاء و شوقی افندی هر دو به بهائیان ساکن شهرهای جنوبی اجازه داده‌اند که در صورت لزوم، کلاس‌های مطالعاتی مقدماتی را به‌طور جداگانه برای سفیدپوستان و سیاه‌پوستان برگزار کنند. وقتی کسی به دانشگاه وارد می‌شود انتظار نداریم که تحصیلات دانشگاهی داشته باشد. اما وقتی کسی آیین بهائی را می‌پذیرد باید همه‌ی تعصبات را ترک کند. قطعاً پیش از چنین تغییر بنیادینی باید با تعالیم بهائی آشنا شود<sup>۲</sup>... عجیب است که آرمان‌های اصیل و دستاوردهای حیرت‌آور آیین بهائی در سراسر جهان در نخستین قرن حیاتش را بنییم و ارزشمند نشماریم، آیینی که با متحد ساختن مردمانی از همه‌ی رنگ‌ها، ادیان، صفوف و طبقات، امر ناممکن را ممکن ساخته است. بهشت در خروش و جهنم فسرده است! با تقدیم احترام و بهترین آرزوها، لویی جی. گرگوری.<sup>۳</sup>

1. Morrison, *To Move the World*, 262.

2. Louis G. Gregory to Du Bois, 29 March 1943, 2–3, reel 55: 348, W. E. B. Du Bois Papers, quoted in Morrison, *To Move the World*, 262.

3. Louis G. Gregory to Du Bois, 29 March 1943, 6–7, reel 55: 350, W. E. B. Du Bois Papers.

(موریسون این را نقل نکرده است).

## جنبش میان‌نژادی بهائی و روشنفکران سیاه‌پوست

دوبوا در نامه‌ی ۸ ژانویه‌ی ۱۹۵۲، موضع خود درباره‌ی مناقشه‌ی نشوویل را به‌طور مشخص بیان می‌کند.<sup>۱</sup> او توضیح می‌دهد که «نامه‌هایی را که بین خانم مینتا بی. تروتمن از ساکنان بروکلین، و شوقی افندی، آقای هوراس هولی، خانم ام. پی. اسمیت، خانم جانسون، خانم لولی متیوز و خودم رد و بدل شده بود» دریافت کرده است. این نامه‌ها را «دختر بازمانده»ی خانم تروتمن (یعنی همسر «پروین تامسون، ساکن بروکلین») در اختیار او گذاشته بود.<sup>۲</sup>

«یادداشت به آقای هاوتس» حاکی از آن است که مینتا بی. تروتمن، بهائی آمریکایی آفریقایی‌تبار متولد نشوویل، پس از شنیدن اخباری از وقایع نشوویل ناراضی شده و در برابر سیاست موقتی شوقی افندی موضعی انتقادی اتخاذ کرده بود:

اکنون خانم تروتمن درگذشته است. از سال ۱۸۸۸ تا هنگام فوتش او را می‌شناختم. در خانواده‌ای مرفه در نشوویل به دنیا آمد ... در دانشگاه فیسک تحصیل کرد ... دختر بازمانده‌اش، که این مکاتبات را در اختیارم گذاشته، در مدارس دولتی نیویورک معلم بود ... خانم تروتمن سال‌ها در بروکلین زندگی کرد و املاک فراوانی داشت. دوست نزدیک همسر اولم، خانم نینا جی. دوبوا، خانم هلن کورتیس، بیوه‌ی سفیر آمریکا در لیبیا، خانم بیب و چند زن رنگین‌پوست برجسته‌ی دیگر بود. این زنان از طریق او جذب جنبش بهائی شدند و در فکر پیوستن به این جنبش افتادند. خانم تروتمن بهائی شد اما گمان نمی‌کنم که هیچ یک از

- 
1. Du Bois to Lawrence A. Hautz ("Memo to Mr. Hautz"), 8 January 1952, MS 312, identifier: mums312-b137-i035, 1, reel 68: 365, W. E. B. Du Bois Papers.
  2. Du Bois to Lawrence A. Hautz ("Memo to Mr. Hautz"), 8 January 1952, MS 312, identifier: mums312-b137-i035, 1, reel 68: 365, W. E. B. Du Bois Papers.

دوستانش بهائی شدند. آنها از اتفاقات جلسه‌ی شورای روحانی ملی بهائیان ایالات متحده‌ی آمریکا و کانادا در نشویل، تِیسی، ۱۲-۱۰ ژانویه‌ی ۱۹۳۷، سرخورده شدند ... سرانجام فکر کردم که زمان آن فرا رسیده تا در این مناقشه وارد شوم، و در ستون آن زمان خود در **پیتسبورگ کوریر** گفتاری درباره‌ی "سقوط جنبش بهائی" نوشتم ... نمی‌دانم آیا این مناقشه ادامه یافت یا نه. می‌دانم که خانم دوبوا و خانم کورتیس از پیوستن به این جنبش منصرف شدند و خودم هم به آن بی‌علاقه شدم.<sup>۱</sup>

توجه داشته باشید که دوبوا نامه‌هایی را که حاوی اطلاعات دقیقی درباره‌ی جلسات نشویل بود، ندیده بود («من نسخه‌ی این نامه‌ها را ندارم»). لولی متیوز در نامه‌ای به مینتا بی. تروتمن، به تاریخ ۱۲ مه ۱۹۳۸، می‌گوید که خودش قضیه را بررسی کرده و فهمیده که اطلاعات تروتمن نادرست است:

همان‌طور که به تو گفتم به نشویل رفتم. آنجا هیچ کس با تو موافق نیست. همگی به طرز سرسام‌آوری از خانم بکتولد ایراد می‌گیرند زیرا فکر می‌کنند همه چیز فقط زیر سر او است. آنها در هماهنگی کامل‌اند و به تازگی شورای بهائیان نشویل متشکل از پنج رنگین‌پوست و چهار سفیدپوست را برای خدمت در سال آینده انتخاب کرده‌اند. پس می‌بینی که حتی به یک مورد هم در تأیید این داستان بسیار ناراحت‌کننده برنخوردم. از همه ناراحت‌کننده‌تر این که می‌بینم پس از سال‌ها دوستی

---

1. Du Bois to Lawrence A. Hautz ("Memo to Mr. Hautz"), 8 January 1952, MS 312, identifier: mums312-b137-i035, 1, reel 68: 365, W. E. B. Du Bois Papers.

## جنبش میان‌نژادی بهائی و روشنفکران سیاه‌پوست

نزدیک با تو، با دکتر دوبوا و همسرش، و خانم بیب، یک نفر، یک غریبه وارد زندگی‌ام شده و دوستان عزیز و ارجمند را از من می‌گیرد.<sup>۱</sup> این که بگویم دوبوا اطلاعات نادرستی داشت قضیه را فیصله نمی‌بخشد. هنوز به مسئله‌ی سیاست موقتی شوقی افندی نپرداخته‌ایم. این سیاست، که دوبوا در مقاله‌اش به درستی به آن استناد می‌کند، پیرو سیاست دیگری بود که در سال ۱۹۳۶ اتخاذ شده بود:

تنها در صورتی باید از برگزاری جلسات عمومی در آن شهر خودداری کرد که پیامدهای وخیم و بسیار حادی داشته باشد. انتقادات جزئی و عدم محبوبیت محلی نباید مانع از برگزاری این جلسات شود. باید با صراحت و شجاعت به این مسئله پرداخت و سعی کرد تا ابتدا فرهیخته‌ترین رنگین‌پوستان جذب آیین بهائی شوند و از طریق آنها با سفیدپوستان و رنگین‌پوستان ارتباط برقرار کرد. باید به چنین افراد و گروه‌هایی، خواه سفید یا رنگین‌پوست، که از تعصبات نژادی نسبتاً عاری‌اند، در صورت لزوم به‌طور جداگانه، نزدیک شد و کوشید تا سرانجام با یکدیگر معاشرت کنند، نه فقط در مناسبت‌های رسمی و برای اهداف خاص بلکه در جلسات دوستانه، در خانه‌های شخصی و در حظیره‌القدس‌های رسمی بهائی.<sup>۲</sup>

توجه کنید که بر اساس این راهبرد قرار بود که «ابتدا فرهیخته‌ترین رنگین‌پوستان جذب آیین بهائی شوند» و سپس، به کمک نفوذ آنها، پیام آیین بهائی به سفیدپوستان و سیاه‌پوستان برسد. همچنین باید

---

1. Loulie A. Mathews to Minta B. Trotman, 12 May 1938, reel 49: 748, W. E. B. Du Bois Papers (enclosure, Minta B. Trotman to Loulie A. Mathews, 16 May 1938).

2. Shoghi Effendi (through his secretary), "Letters from the Guardian," *Baha'i News*, no. 103 (October 1936), 1, quoted in Morrison, *To Move the World*, 258–59.

متذکر شد که بر اساس حرف‌های هوراس هولی، جلسات دانشگاه فیسک و هتل هرمیتیج، عمومی و از نظر نژادی مختلط بود. حتی در صورت دسترسی به اطلاعات درست، دوبوا باز هم می‌توانست از جلسه‌ای که «منحصر به سفیدپوستان بود» برنجد زیرا این جلسه در خانه‌ای شخصی برگزار شده بود. به قول هوراس هولی: «در یکی از شب‌ها دعوتی برای دیدار خصوصی با حدود بیست نفر از اهالی شهر را پذیرفتیم و در آن جلسه پیام آیین بهائی را به روشنی شرح دادیم؛ این تنها جلسه‌ای بود که حضور در آن منحصر به سفیدپوستان بود.»<sup>۱</sup> از قضا، در سال ۱۹۲۷ دوبوا حتی تصدیق کرده بود که ایده‌ی ایالتی مجزا برای سیاه‌پوستان «عملی» است.<sup>۲</sup> در شماره‌ی ژانویه‌ی ۱۹۳۴ نشریه‌ی *کرایسیس*، دوبوا سرمقاله‌ی مهم «تفکیک [نژادی]» را منتشر کرد و از «تفکیک غیرتبعیض‌آمیز»<sup>۳</sup> به عنوان راه حل عملی مشکلات اجتماعی و اقتصادی آمریکاییان آفریقایی‌تبار دفاع کرد. او در این سرمقاله از لزوم تحول فرهنگ سیاه‌پوستان در آمریکای سفیدپوست، از جمله تفکیک داوطلبانه‌ی محل اقامت، سخن گفت. این حرف او با

---

1. National Spiritual Assembly of the Baha'is of the United States and Canada to Minta B. Trotman, 9 July 1937, MS 312, identifier: mums 312-b084-i033, W. E. B. Du Bois Papers. Enclosed with a letter from Mountfort Mills to Minta B. Trotman, 20 July 1937, reel 48: frames 229 ff., W. E. B. Du Bois Papers

2. G. Horne, *W. E. B. Du Bois: A Biography* (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO/Greenwood, 2010), 117; W. E. B. Du Bois to James J. Jones, 2 September 1927, in Aptheker, *Correspondence Volume I*, 359–60.

۳. نگاه کنید به

Du Bois, "Segregation," *The Crisis* 41, no. 1 (January 1934): 20, reprinted in *Writings in Periodicals Edited by W. E. B. Du Bois: Selections from The Crisis*, vol. 2, edited by H. Aptheker (Millwood, NY: Krauss Thomson Ltd, 1983), 727.

## جنبش میان‌نژادی بهائی و روشنفکران سیاه‌پوست

ایدئولوژی اصلی انجمن ملی ترقی رنگین‌پوستان، یعنی ادغام و یکپارچگی، تضاد آشکاری داشت و به مجادله‌ای آتشین میان دوباوا و والتر وایت انجامید که سرانجام به استعفای دوباوا از سردبیری *کرایسیس* و انجمن ملی ترقی رنگین‌پوستان در ماه مه ۱۹۳۴ منتهی شد.<sup>۱</sup>

برعکس، هدف از سیاست موقتی شوقی افندی جلوگیری از دامن زدن به مناقشات زیان‌بار در اوضاع اجتماعی‌ای بود که هیچ‌گونه تغییری در قوانین تفکیک نژادی موجود را بر نمی‌تابید. رهیافت شوقی افندی مبتنی بر تحول تدریجی و بی‌سر و صدا بود—در واقع، پذیرش ظاهری ماهرانه‌ی قوانین تفکیک نژادی موجود بی‌آنکه اصل اساسی بهائی «الفت نژادی» وجه‌المصالحه قرار گیرد.

### نتیجه

در صفحه‌ی اول دعوت‌نامه (و برنامه‌ی) جلسه‌ی عمومی ۱۰ ژانویه‌ی ۱۹۳۷ در دانشگاه فیسک چنین نوشته شده: «صمیمانه شما را به شرکت در جلسه‌ی عمومی شورای روحانی ملی بهائیان ایالات متحده‌ی آمریکا و کانادا درباره‌ی لزوم نظم نوین جهانی دعوت می‌کنیم. زمان: یکشنبه دهم ژانویه، ساعت ۳:۳۰ بعدازظهر، مکان: دانشگاه فیسک،

---

۱. نگاه کنید به

W. E. B. Du Bois, "Dr. Du Bois Resigns: The Full Text of His Letter and the Resolution of the N.A.A.C.P. Board Accepting His Resignation," *The Crisis* 41, no. 8 (August 1934), 245–46.

همچنین نگاه کنید به

R. Wolters, *Du Bois and His Rivals* (Columbia, MS, and London: University of Missouri Press, 2002), 227–38.

نشویل. ورود برای عموم رایگان است.»<sup>۱</sup> دو سخنرانی ارائه شد: «معانی یک آیین جهانی» و «نظم برای جهانی پرآشوب» اما نام سخنرانان مشخص نشده است. به ذکر این نکته بسنده می‌کنم که این دانشگاه از نظر تاریخی متعلق به سیاه‌پوستان بود ولی سفیدپوستان هم در این جلسه شرکت کردند. مینتا بی. تروتمن هم بر این امر صحنه می‌گذارد: «به نظرم درست است که بگویم فقط جلسه‌ی دانشگاه فیسک به روی همه باز بود.»<sup>۲</sup> همان‌طور که پیشتر اشاره شد، تروتمن هم تصدیق کرد که «بین پانزده تا بیست رنگین‌پوست به جلسه‌ی سه‌شنبه شب دعوت شده بودند». تروتمن به اهمیت این مطلب پی نبرد که بهائیان موفق شده بودند هتل هرمیٹیج را راضی کنند که در مورد جلسه‌ی سه‌شنبه ۱۲ ژانویه ۱۹۳۷ (و احتمالاً جلسه‌ی شب قبل) استثناء قائل شود و به سیاه‌پوستان هم اجازه‌ی ورود دهد.

هوراس هولی از جلسه‌ای حرف می‌زند که در «خانه‌ای شخصی با حضور حدود بیست نفر» تشکیل شده و «تنها جلسه‌ای بود که حضور در آن منحصر به سفیدپوستان بود». اگر از این جلسه صرف‌نظر کنیم، فقط جلسه‌ی دوشنبه ۱۱ ژانویه‌ی ۱۹۳۷ باقی می‌ماند. معلوم است که تروتمن از جلسه‌ی خصوصی مورد اشاره‌ی هولی خبر نداشته اما حتی اگر هم خبر می‌داشت برایش مهم نبود و تنها به جلسات

---

1. "National Spiritual Assembly of the Baha'is of the United States and Canada, Invitation to a Public Meeting of the National Spiritual Assembly of the Baha'is of the United States and Canada on the Need of a New World Order, c. January, 1937," MS 312, identifier: mums312-b084-i043, W. E. B. Du Bois Papers. Enclosed in W. E. B. Du Bois to Minta B. Trotman, 20 October 1937, MS 312, identifier: mums312-b084-i037, W. E. B. Du Bois Papers.

2. Minta B. Trotman to Mountford Mills, 1937, MS 312, identifier: mums312-b084-i041, W. E. B. Du Bois Papers.



عمومی‌ای می‌پرداخت که از نظر نژادی تفکیک شده بود: «صحبت کردن با گروه‌های کوچکی از مردم در منازل شخصی و تلاش برای علاقمند کردن آنها به اصول اساسی آیین بهائی با برگزاری جلسه‌ی بزرگی در یک هتل و دعوت از گروهی خاص کاملاً فرق دارد.»<sup>۱</sup> برخلاف شنیده‌های تروتمن، هولی که شاهد عینی ماجرا بوده با قاطعیت می‌گوید: «جلساتی که دوشنبه و سه‌شنبه شب در هتل هرمییتیج برگزار شد کاملاً عمومی بود و آگهی آنها دقیقاً مثل جلسه‌ی دانشگاه فیسک در مطبوعات محلی چاپ شده بود. تبلیغات جالب توجهی برای آیین بهائی صورت گرفت و پیام این آیین از طریق رادیو به گوش مخاطبین رسید.» اگر روزی آگهی جلسات هتل هرمییتیج پیدا شود چنین مدرکی می‌تواند روایت دست اول هولی را تأیید و اتهامات شایعه‌مدار تروتمن را رد کند. تنها راه آشتی دادن روایت‌های تروتمن و هولی این است که بگوییم تروتمن همین جلسه‌ی خصوصی «بیست نفره»ی شبانه را با جلسه‌ی ۱۱ ژانویه‌ی هتل هرمییتیج اشتباه گرفته است.

من [نویسنده‌ی این سطور] موفق نشدم که دعوت‌نامه‌ی جلسات عمومی ۱۱ و ۱۲ ژانویه ۱۹۳۷ در هتل هرمییتیج را پیدا کنم. با وجود این، شواهد نشان می‌دهد که در آگهی هیچ‌یک از جلسات عمومی بهائی کوچک‌ترین اشاره‌ای به تفکیک نژادی وجود نداشته است. لویی گرگوری در نامه‌ی ۱۹ دسامبر ۱۹۳۷ چنین می‌گوید: «پیش از ترک نیویورک، با یکی از اعضای شورای روحانی ملی صحبت کردم و او به من اطمینان داد که هیچ برنامه‌ای برای تبلیغ جلسات منحصراً به نژادی خاص وجود نداشته است.» گرگوری، که از سفری یک هفته‌ای به

---

1. Minta B. Trotman to the National Spiritual Assembly of the Baha'is of the United States and Canada, 16 June 1937, MS 312, identifier: mums312-b084-i029, W. E. B. Du Bois Papers.

دانشگاه آتلانتا بازگشته بود، در ادامه چنین می‌نویسد: «دکتر دوبوا با صمیمیت و مهربانی به من خوشامد گفت.» با وجود این، وقتی گرگوری مسائلی را مطرح کرد که در این نامه به صراحت از آنها حرف نمی‌زند (اما حتماً به رویدادهای نشویل در ژانویه‌ی ۱۹۳۷ ارتباط داشت) دوبوا «دلخور» شد.<sup>۱</sup> بر این اساس و بر مبنای دیگر شواهد، می‌توان گفت دوبوا از انتقاد سفت و سخت خود از سیاست جامعه‌ی بهائی دست برنداشت. جالب این که نتوانستم هیچ مدرکی دال بر تشکیل یک جلسه‌ی عمومی بهائی بر مبنای تفکیک نژادی پیدا کنم. نمی‌توان گفت این سیاست تا چه حد، با رعایت احتیاط، در جلسات خصوصی اجرا شده است.

در حال حاضر به این نتیجه رسیده‌ام که سیاست موقتی شوقی افندی، که دوبوا این همه از آن ناراحت بود، هرگز اجرا نشد؛ حداقل تا جایی که به جلسات عمومی بهائی مربوط می‌شود، این سیاست فقط روی کاغذ وجود داشت و در عمل اجرا نشد. به هر حال، فعلاً از پاسخ شوقی افندی به نامه‌های مینتا تروتمن اطلاعی ندارم.<sup>۲</sup> به عقیده‌ی من، اتهامات تروتمن درباره‌ی جلسات هتل هریمیٹیج کاملاً بی‌اساس است: مینتا از طریق دوست نزدیک خود، نینا دوبوا توجه دابلویو.ای.بی. دوبوا را به این اتهامات جلب کرد و از او خواست «پس از آگاهی از همه‌ی

---

1. Louis G. Gregory to Minta B. Trotman, 13 December 1937, MS 312, identifier: mums312-b084-i039, W. E. B. Du Bois Papers.

۲. برای مثال، نگاه کنید به

H. Rabbani to Minta B. Trotman, 5 February 1937, MS 312, identifier: mums312-b084-i026, W. E. B. Du Bois Papers (includes a handwritten note by Shoghi Effendi); H. Rabbani to Minta B. Trotman, 16 August 1937, MS 312, identifier: mums312-b084-i036, also includes a handwritten note by Shoghi Effendi.

## جنبش میان‌نژادی بهائی و روشنفکران سیاه‌پوست

جوانب امرنامه‌ی [سرگشاده‌ای] «را منتشر کند.<sup>۱</sup> سرانجام، این تقاضا در قالب مقاله‌ی «سقوط جنبش بهائی» که در شماره‌ی ۳۰ اکتبر ۱۹۳۷ روزنامه‌ی **پیتسبورگ کوریر** منتشر شد، اجابت گردید ولی متاسفانه این مقاله مبتنی بر تمام واقعیت‌ها نبود.

در نامه‌ی ۱۵ نوامبر ۱۹۴۸، دوبوا عقیده به ادیان جهانی، از جمله آیین بهائی، را انکار کرد:

من به وجود و حاکمیت خدای یگانه‌ی یهودیان عقیده ندارم. به تولد معجزه آسا و معجزات عیسی مسیحیان عقیده ندارم؛ به بسیاری از اصول آیین محمد و بودا عقیده ندارم؛ و صادقانه می‌گویم، باور ندارم که ولی امر آیین بهائی دانشی فراطبیعی دارد.<sup>۲</sup>

با این همه، در سال ۱۹۵۳، دوبوا تصمیم گرفت در یک کنفرانس بهائی در هند شرکت کند: «امیدواریم که در اکتبر ۱۹۵۳ در کنفرانس

---

۱. نامه‌ای از طرف شوقی افندی، به تاریخ ۲۲ مارس ۱۹۳۷، بهائی نیوز، شماره ۱۰۸ (ژوئن ۱۹۳۷)، صفحات ۱-۲. بازنشر در

B. J. Taylor, *The Pupil of the Eye: African Americans in the World Order of Baha'u'llah* (Riviera Beach, FL: Palabra Publications, 1998), 163-64.

نگاه کنید به

“Baha’i News: Teaching in the Southern States, 22 March 1937,” MS 312, identifier: mums312-b082-i043, W. E. B. Du Bois Papers.

نسخه‌ی تایپ‌شده‌ی این مقاله، ضمیمه‌ی نامه‌ی ۱۷ ژوئن ۱۹۳۷ نینا دوبوا به دابلویو.ای.بی.دوبوا است

MS 312, identifier: mums312-b082-i042, W. E. B. Du Bois Papers.

2. Du Bois to B. Moreno, 15 November 1948, reel 62: 381, W. E. B. Du Bois Papers.

بین‌قاره‌ای آیین بهائی در دهلی‌نو شرکت کنیم.»<sup>۱</sup> اما به دوبوا گذرنامه ندادند و او از شرکت در این کنفرانس بازماند. بی‌تردید، مناقشه‌ی نشویل سبب شد که دابلویو.ای.بی.دوبوا و همسر اولش، نینا دوبوا، از «جنبش بهائی» دور شوند. با این همه، علاقه‌ی اولیه‌ی این دو نفر به آیین بهائی حاکی از جذابیت تعالیم بهائی برای روشنفکران سیاه‌پوست است حتی اگر در عصر تفکیک نژادی، دیدگاه آیین بهائی مبنی بر هماهنگی میان نژادی «متعالی‌تر از آن به نظر می‌رسید که آمریکاییان از آن پیروی کنند.»<sup>۲</sup> دوبوا درنیافت که هدف عملی جامعه‌ی بهائی این بود که به کمک این سیاست موقتی، قوانین تفکیک نژادی را با رعایت احتیاط از میان بردارد. این سیاست موقتی به مبلغین بهایی اجازه می‌داد که «ابتدا به‌طور جداگانه با سفیدپوستان و سیاه‌پوستان ارتباط برقرار کنند اما وقتی این افراد اصل وحدت عالم انسانی را می‌پذیرفتند به عضویت جامعه‌ی بهائی درمی‌آمدند که در آن هیچ تعصب یا تبعیضی مجاز نیست.»<sup>۳</sup>

---

1. Du Bois to Ruth R. Shipley, 23 March 1953, in H. Aptheker, ed., *The Correspondence of W. E. B. Du Bois, Volume III, Selections, 1944–1963* (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1978), 345.

2. Du Bois, "The Fall of the Baha'i," 11. Ironically, one of Du Bois's great-grandsons, Arthur Edward McFarlane II, is a committed Baha'i. See C. O'Connor, "In the shadow of W.E.B. Du Bois," *The Denver Post*, 13 January 2009, [http://www.denverpost.com/carman/ci\\_11438954](http://www.denverpost.com/carman/ci_11438954).

3. Horace Holley (on behalf of the National Spiritual Assembly of the Baha'is of the United States and Canada), letter dated 3 November 1937 to the editor of the *Pittsburgh Courier*, National Spiritual Assembly Secretary Correspondence: Pittsburgh, PA Local Spiritual Assembly, National Baha'i Archives.

## جنبش میان‌نژادی بهائی و روشنفکران سیاه‌پوست

واقعه‌ی نشویل در خود جامعه‌ی بهائی این شهر چه پیامدهایی داشت؟ در ژوئن ۱۹۳۷، لویی گرگوری از دیدار آلن لاک، یکی از اعضای بسیار ارجمند جامعه‌ی بهائی، با بهائیان نشویل خبر داد:

دیروز نامه‌ای از یکی از دوستان [بهائی] شهر نشویل دریافت کردم که اطمینان می‌دهد محبت، اعتماد، و هماهنگی چشمگیری میان اعضای جامعه‌ی بهائی وجود دارد، و این که سعادت داشته‌اند با بهائیان نامداری همچون پرفسور آلن لاک، استاد دانشگاه هاوارد، دیدار کنند، و این که طی فعالیت‌های ویژه‌ی اخیر، دو جلسه‌ی "مختلط" در هتل هرمیتیج برگزار شده است. خبر خوبی است، و مطمئن‌ام که شما را هم مثل من خوشحال خواهد کرد.<sup>۱</sup>

هر چند امکان دارد که لاک در یک یا هر دو جلسه‌ی ۱۱ و ۱۲ ژانویه در هتل هرمیتیج شرکت کرده باشد اما بیشتر احتمال دارد که او در جلسه‌ی مارس ۱۹۳۷ در همان هتل حاضر بوده باشد. در غیاب شواهد و مدارک، نمی‌توان با قاطعیت اظهار نظر کرد اما می‌توان گفت اگر سیاست تفکیک نژادی در جامعه‌ی بهائی نشویل وجود داشت گرگوری نمی‌توانست چنین سخن بگوید.

در دوران تاریک حاکمیت قوانین تفکیک نژادی، ابتکار بهائیان برای افزایش الفت و تفاهم میان سفیدپوستان و سیاه‌پوستان استثنایی درخشان به شمار می‌رفت و حاکی از پیشگامی آیین بهائی در زمینه‌ی اخلاق اجتماعی بود، سال‌ها پیش از آن که دکتر لوتر کینگ از «رؤیا»ی خود برای آمریکا و از «خانه‌ی جهانی» همه‌ی جهانیان سخن بگوید. متأسفانه این تلاش‌های صادقانه اثر پایداری نداشت، هر چند خاطره‌ی آنها الهام‌بخش ادوار بعدی کوشش‌های بهائیان برای گسترش

---

1. Postcard from Louis G. Gregory to Minta B. Trotman, 22 June 1937, MS 312, identifier: mums312-b084-i031, W. E. B. Du Bois Papers.

تفاهم نژادی شد. یکی از موانع موجود، مرکزیت و سلطه‌ی کلیساهای مستقل سیاه‌پوستان بود که ملجاء و پناه جوامع سیاه‌پوست به شمار می‌رفتند. از دیگر عوامل بازدارنده می‌توان به بیگانگی نسبی آیین بهائی به عنوان دینی «مهاجر» اشاره کرد، دینی که نه به‌درستی فهمیده شده و نه در فرهنگ میزبان جذب شده بود.

در مقاله‌ی دیگری به رابطه‌ی دو غول دیگر جامعه‌ی روشنفکران سیاه پوست — رابرت اس. ابوت و آلن لروی لاک — با آیین بهائی هر دوی آنها به این دین جدید ایمان آوردند و در زمره‌ی نامدارترین بهائیان آمریکایی آفریقایی‌تبار قرار گرفتند. هر چند لاک در محافل حرفه‌ای و در نقش آفرینی‌های خود در عرصه‌ی روشنفکری حوزه‌ی عمومی از تعلقات دینی‌اش سخن نمی‌گفت اما دو ارزش جهان‌شمول بهائی را ترویج می‌کرد: او در سال ۱۹۳۱ به روزنامه‌ی نیویورک تایمز چنین نوشت: «از یک طرف امکان همکاری معنوی خوبی میان این دو گروه [سفیدپوستان و سیاه‌پوستان] وجود دارد زیرا ویژگی‌ها و صفات آنها مکمل یکدیگرند. اگر دقت کنند درمی‌یابند که به یکدیگر نیاز معنوی شدیدی دارند.»<sup>۲</sup> لاک در کتاب «سیاه‌پوستان در آمریکا» (۱۹۳۳) مطلب نسبتاً مشابهی را بیان کرد:

---

1. C. Buck, "The Baha'i 'Race Amity' Movement and the Black Intelligentsia in Jim Crow America: Alain Locke and Robert S. Abbott," *Baha'i Studies Review* 17 (2012): 3–46.

2. Alain Locke quoted in "Says Art Raises Status of Negroes: Dr. Alain Locke Declares Nation is Re-evaluating Race for Its Contributions," *New York Times*, 8 September 1931, 17.

لاک در آن زمان در آلمان بود و متن مقاله‌ی خود با عنوان «سیاه‌پوستان در هنر» را برای «نیویورک تایمز» فرستاد. این مقاله در غیبت او در ۷ سپتامبر ۱۹۳۱ در کنفرانس خدمات دانشجویی بین‌المللی، در مونت هولیوک کالج، واقع در شهر ساوث هدلی در ایالت ماساچوست قرائت شده بود. نیویورک تایمز بخش‌هایی از آن را در مقاله‌ی خود منتشر کرد.

«اگر این دو گروه نژادی دقت کنند، درمی‌یابند که به علت صفات مکمل خود به یکدیگر نیاز معنوی شدیدی دارند. اگر این دو نژاد متفاوت در کمال شادمانی با یکدیگر همکاری کنند اتفاق بسیار مهمی در تاریخ فرهنگ بشر رخ خواهد داد، هر یک تمدن بزرگی را به دیگری هدیه خواهد داد و بر اثر این لقاح متقابل معنوی، فرهنگ ملی بزرگ و شاخصی به وجود خواهد آمد.»<sup>۱</sup>

در میان روشنفکران سیاه‌پوست معاصر، اخیراً کورنل وست، استاد صاحب کرسی مطالعات آمریکایی آفریقایی دانشگاه پرینستون — که جایگاه و نفوذی شبیه دابلویو.ای.بی.دوبوا دارد — تلاش‌های بهائیان در زمینه‌ی الفت نژادی را ستوده است:

«در باره‌ی نژاد و میراث برتری سفیدپوستان باید بگویم که بی‌تردید وقتی تاریخ، یعنی تاریخ واقعی این کشور را بنویسند، به گواهی مخالفت بهائیان با نژادپرستی، آیین بهائی را یکی از خمیرمایه‌های قرص نان آمریکایی به شمار خواهند آورد که ور آمدن قرص نان دموکراتیک را ممکن ساخت. یک مسیحی مثل من به معنای واقعی کلمه در برابر برادران و خواهران بهائی و دیزی گیلسی و آلن لاک و امثال آنها سر تعظیم فرود می‌آورد.»<sup>۲</sup>

---

1. A. Locke, *The Negro in America* (Chicago: American Library Association, 1933), 50.

۲. کورنل وست در همین ویدیو می‌گوید: «برادران و خواهران بهائی را از صمیم قلب تحسین می‌کنم. من با دیزی گیلسی دیدار کردم؛ او، که یکی از بزرگ‌ترین هنرمندان قرن بیستم بود، به آیین بهائی ایمان داشت و بارها و بارها از اهمیت این آیین در زندگی خود سخن گفت. آلن لاک هم که احتمالاً یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان میانه‌ی قرن بیستم بود به آیین بهائی ایمان داشت. او نخستین دانشور سیاه‌پوستی بود که بورسیه‌ی معتبر رودز را دریافت کرد و بیش از ۴۲ سال رئیس دپارتمان فلسفه‌ی دانشگاه هاوارد بود. آنچه همواره مرا مجذوب ساخته، جهان‌شمول‌باوری اصیل آیین بهائی، یکی از اولین گروه‌های دینی است که دهه‌ها قبل واقعاً با نژادپرستی و سلطه‌ی سفیدپوستان مبارزه کرد. منظورم

تاریخ درباره‌ی درستی یا نادرستی پیش‌بینی کورنل وست داوری خواهد کرد، اگر سرانجام تاریخی تجدیدنظرطلب به وقایع‌نگاری این واقعیت پردازد که بهائیان شجاعانه کوشیدند با تلاش‌های خود در زمینه‌ی «الفت نژادی» و با تبلیغ علنی و عملی ساختن هماهنگی نژادی، سلطه‌ی تفکیک نژادی را در هم بشکنند، و به این طریق توجه روشنفکران سیاه‌پوست را به خود جلب کنند.

---

از دهه‌ها قبل، چندین و چند دهه قبل است و این آیین همچنان به مبارزه با نژادپرستی ادامه داده است. نگاه کنید به

“Cornel West Praises Work of Baha’is in Establishing Racial Unity,”

<http://www.bahai.us/2012/02/01/cornel-west-praises-work-of-baha’is-inestablishing- racial-unity>.

<https://m.youtube.com/watch?v=SbEDC8wAWil>

<https://www.youtube.com/watch?v=h5UmW6l2r94>



## برده‌داری در خاورمیانه پس از قرن هجدهم

برنارد لوئیس<sup>۱</sup>

برگردان: هامون نیشابوری

از اواخر قرن هجدهم به بعد، روایت‌های متعددی از جهانگردان اغلب اروپایی درباره‌ی به دام انداختن، انتقال و فروش بردگان آفریقایی در بازارهای خاورمیانه و شمال آفریقا بر جای مانده است. جهانگردی تونس‌ی که در ابتدای قرن نوزدهم به دارفور سفر کرده بود داستانی درباره‌ی مزارعی روایت می‌کند که در آنها سیاه‌پوستان را برای فروش پرورش می‌دادند:

برخی از ثروتمندان شهر این سیاه‌پوستان را [از کوه‌های اطراف] آورده و در مزارع خود مستقر کرده‌اند تا تولیدمثل کنند و همان‌طور که ما گوسفند و احشام خود را می‌فروشیم آنان نیز هر سال کودکانی را که برای این امر آماده‌اند به فروش می‌رسانند. برخی از آنها پانصد یا

---

۱. برنارد لوئیس (۱۹۱۶-۲۰۱۸) استاد بازنشسته‌ی مطالعات خاور نزدیک در دانشگاه پرینستون بود. از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین نظریات او «برخورد تمدن‌ها» است. آنچه می‌خوانید برگردان فصلی از کتاب زیر است:

Bernard Lewis (1992) *Race and slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*, Oxford University Press.

ششصد برده‌ی زن و مرد دارند و همواره تجار برای خرید  
بردگان مرد و زنی که برای فروش انتخاب شده‌اند به نزد  
آنان می‌آیند.

این روایت جدید احتمالاً بر توسعه‌ی تجارت بردگان دلالت دارد که عامل آن اتفاقاتی بود که در مکانی بسیار دورتر روی داده بود. تثبیت سیطره‌ی روسیه بر اروپای شرقی و الحاق کریمه به روسیه در سال ۱۷۸۳ به تجارت پرسود تاتارها خاتمه داد. تاتارها قرن‌ها بود که هر سال بردگانی را از روستاهای اوکراین و سرزمین‌های مجاور آن جمع‌آوری کرده و به بازارهای استانبول و سایر شهرهای عثمانی ارسال می‌کردند. مدت‌ها بود که از اروپای مرکزی و غربی، که روزگاری منبعی غنی برای تأمین بردگان سفیدپوست بود، به ندرت برده‌ای به دست می‌آمد؛ و پس از الحاق سرزمین‌های قفقاز به روسیه در ۱۸۰۱ تا ۱۸۲۸، جهان اسلام آخرین منبع تأمین بردگان سفیدپوست خود را به تدریج از دست داد. دولت‌های اسلامی که اینک از بردگان گرجی و چرکسی محروم شده بودند منبع دیگری یافتند و برده‌داری در آفریقای جنوبی در سطحی گسترده از نو رواج یافت. پیشروی مصر تا سرچشمه‌های رود نیل در دوران محمد علی پاشا بر وسعت این امر افزود.

مسیرهای کلاسیک که در دوران قرون وسطی توسعه یافتند از غرب آفریقا (گینه، برگرفته از واژه‌ی بربر «ایگینا» به معنای «سیاه») و از میان صحرای بزرگ آفریقا تا مراکش، الجزایر، و تونس، از سودان تا مصر از طریق رود نیل یا بیابان، از شرق آفریقا و از میان دریای سرخ و اقیانوس هند تا عربستان، عراق، ایران و سرزمین‌های دورتر امتداد داشتند. مسیرهایی که بعدتر به وجود آمدند از کانو، از طریق اغادیز و غدامس، تا طرابلس و از ودای و دارفور، از طریق بورکو و تیستی، تا کُفره و بَرّقه کشیده شده بودند.

با افزایش نفوذ اروپا در مصر و مغرب و مداخله‌ی حکومت عثمانی به منظور متوقف ساختن قاچاق بردگان سیاه‌پوست، این مسیرها و بازارها که تحت نظر قرار نداشتند اهمیت جدیدی یافتند. یکی از این بازارها در لیبی کنونی قرار داشت. طرابلس و بنغازی به مراکز عمده‌ی تجارت برده تبدیل شدند. تاجران برده، بردگان را از چاد یا حتی نیجریه تأمین می‌کردند و آنان را به ایالت‌های اروپایی و آسیایی عثمانی می‌فرستادند. این بردگان اغلب در طول سفر از کشور خود به مقصد نهایی، سختی فراوانی متحمل می‌شدند. وزیر اعظم، مصطفی رشید پاشا، در نامه‌ای که در نوامبر ۱۸۴۹ به والی طرابلس ارسال کرده است به مرگ هزار و ششصد برده‌ی سیاه‌پوست بر اثر تشنگی در مسیر بورنو به فزان در جنوب لیبی اشاره می‌کند: «هر چند شریعت مقدس ما برده‌داری را مجاز شمرده است اما لازمه‌ی آن رفتار پدرانۀ با بردگان است و خداوند کسانی را که رفتاری مغایر با آن در پیش بگیرند، لعنت خواهد کرد.» او به والی دستور داد تا برده‌فروشان خطاکار را تنبیه کند و مانع از تکرار چنین فجایی شود. با این حال، از گزارش‌های کنسولگری بریتانیا در اواخر قرن نوزدهم چنین بر می‌آید که تجارت برده و مصائب بردگان خاتمه نیافته بود. در سال ۱۹۱۲، افسری ترک که در طرابلس مشغول جنگ با ایتالیایی‌ها بود، در یادداشت‌های خود می‌نویسد:

ایلچی ویژه‌ای از جانب احمد شریف سنوسی برای خوشامدگویی و تقدیم هدایای سنوسی کبیر در راه است: دو زن سیاه‌پوست، عاج و غیره. خدایا! با این زنان سیاه‌پوست چه کنم؟ او اسلحه‌ی خودش را هم که تبرک کرده است برایم می‌فرستد.

این افسر انور بی بود که بعدها با نام انور پاشا در آخرین حکومت ترک‌های جوان در استانبول به سمت وزارت دفاع رسید. «سنوسی کبیر» رهبر سنوسیه بود، فرقه‌ی مسلمانی که بر لیبی تسلط داشت. کانون مهم دیگر برای تجارت برده، حجاز بود. حجاز از فرمان حکومت عثمانی مبنی بر ممنوعیت یا محدودیت تجارت بردگان آفریقایی معاف بود و در نتیجه نظارتی بر آن وجود نداشت. این امر باعث شد بازار بردگان مکه نقش جدیدی پیدا کند. بردگان را از راه دریا از شرق آفریقا به حجاز می‌آوردند و از آنجا به شمال و حتی مصر می‌فرستادند. نایب کنسول بریتانیا در دمشق، که بنا بر دستورات باید می‌کوشید مانع از تجارت بردگان شود، در گزارشی به تاریخ ۱۷ مارس ۱۸۷۷ می‌نویسد:

والی جدید، ضیاء پاشا، به من گفت که پس از اطلاع یافتن از این که کاروان‌های [زیارتی] بردگان آفریقایی را با خود از بازارهای مکه برای فروش به سوریه می‌آورند، دستورات اکیدی صادر کرده است تا مانع از ادامه‌ی این سنت نادرست شود.

با این حال، دستورات عالیجناب به آن شکل که ایشان انتظار داشتند با موفقیت اجرا نشده زیرا بردگان را مثل گذشته به اینجا می‌آورند.

مسیر سوم که از طریق آن بردگان را از سودان در امتداد نیل به مصر یا از طریق دریای سرخ به عربستان منتقل می‌کردند، یکی از قدیمی‌ترین مسیرها بود. در اواخر دهه‌ی ۷۰ و اوایل دهه‌ی ۸۰ در قرن نوزدهم، به سبب اقدامات بریتانیا و مصر برای مدت کوتاهی این مسیر بسته شد و سپس با موفقیت شورش مهدیون تا اندازه‌ای دوباره فعال شد و پس از غلبه‌ی دوباره‌ی نیروهای انگلیسی-مصری مجدداً بسته شد.

سیاه‌پوستان را عمدتاً برای کارها و خدمات خانگی به کشور وارد می‌کردند. تعدادی از سیاه‌پوستان آزاد نیز به کار گرفته می‌شدند و در عربستان می‌توانستند به مناصب مهم دست پیدا کنند. در مصر، سیاه‌پوستان وظایف حقیری بر عهده داشتند. بنا بر مشاهدات ویلیام جرج براون در پایان قرن هجدهم در مصر «علاوه بر بردگان سیاه‌پوستی که در خانه‌ها کار می‌کنند، سیاه‌پوستان آزادی از منطقه‌ی نوبه نیز وجود دارند که به عنوان دربان در ورودی منازل ثروتمندان به کار مشغول‌اند و گاهی نیز بوظه و خوردنی می‌فروشند.» در خلال قرن نوزدهم، حضور بردگان سیاه‌پوستی که به کارهای خانگی مشغول بودند در مصر، ترکیه و سایر سرزمین‌های عثمانی امری معمول بود؛ هنوز برخی از بازماندگان آنان را در این کشورها می‌توان دید. حضور نگهبان، خدمتکار یا دستفروش نوپی هنوز هم در مصر رایج است. زنان سیاه‌پوست را معمولاً به عنوان متعه نگاه می‌داشتند زیرا تنها ثروتمندان بودند که استطاعت برخورداری از بردگان چرکسی یا سایر بردگان سفیدپوست را داشتند. حبشی‌ها، که رنگ‌پوستشان تیره‌تر از سفیدپوستان اما روشن‌تر از سیاه‌پوستان بود، جایگاه بینابینی داشتند. ادوارد لین، که بین سال‌های ۱۸۳۳ و ۱۸۳۵ در مصر اقامت داشت، می‌نویسد:

حرمسرا می‌تواند شامل این افراد باشد: نخست، همسر یا همسران (تا چهار همسر)؛ دوم، بردگان زن که برخی از آنان سفیدپوست و حبشی‌اند (معمولاً به این نام خوانده می‌شوند اما درست‌تر این است که بگوییم از مردم اورومو هستند) و معمولاً به عنوان متعه نگهداری می‌شوند و سایر بردگان سیاه‌پوست صرفاً به کارهای پست گمارده می‌شوند مانند آشپزی یا ندیمگی همسران؛

سوم، خدمتکاران غیربرده‌ای که هیچ‌گاه متعه نیستند یا دست‌کم از نظر قانونی نمی‌توانند باشند. مردان تحت تکفل می‌توانند شامل بردگان سفیدپوست و سیاه‌پوست و خدمتکاران غیربرده باشند اما اغلب آنان به این گروه اخیر تعلق دارند. تعداد کمی از مصریان از اجازه‌ای که شرع برای اختیار کردن چهار همسر به آنان داده است، استفاده می‌کنند؛ تعداد کسانی که دو همسر یا بیشتر اختیار می‌کنند و در کنار آنها متعه نیز دارند بسیار کمتر است. حتی اغلب مردانی که تنها یک همسر دارند، به خاطر حفظ آرامش خانواده حاضرند از متعه-برده چشم‌پوشی کنند؛ اما برخی نیز ترجیح می‌دهند به جای اختیار همسری که مخارج زیادی دارد، برده‌ای حبشی داشته باشند و برده‌ای سیاه‌پوست یا خدمتکاری مصری در خدمت او باشد و به کارهای حرم‌سرا رسیدگی کند و غذا بپزد ...

بردگان زن سفیدپوست اغلب به ترکان ثروتمند تعلق دارند. متعه-بردگان در خانه‌ی مصریان طبقه‌ی متوسط و بالا اغلب حبشی‌اند و رنگ پوست آنان قهوه‌ای سیر یا برنزه است. به نظر می‌رسید که حبشیان از نظر چهره و رنگ پوست به نژادی بین سفیدپوستان و سیاه‌پوستان تعلق دارند؛ اما تفاوت آنها با آن دو نژاد دیگر چشمگیر است. با این حال، خود آنان چون تصور می‌کنند که تفاوتشان با سفیدپوستان بسیار اندک است به خدمتکاری و اطاعت از همسران ارباب رضایت نمی‌دهند؛ بردگان سیاه‌پوست نیز دقیقاً همین حس را

نسبت به حبشیان دارند اما با کمال میل به زنان سفیدپوست خدمت می‌کنند ... اکثر حبشیان زیباروی‌اند. قیمت متوسط یکی از این دختران، اگر تا اندازه‌ای زیبارو باشد، بین ده تا پانزده پوند استرلینگ است. اما چند سال قبل قیمت هر یک از آنان دو برابر این مقدار بود. آنان بین شهوت‌رانان مصری ارزش زیادی دارند اما بنیه‌ی آنها ضعیف است: بسیاری از آنان در اینجا بر اثر سل می‌میرند. قیمت دختران برده‌ی سفیدپوست سه تا ده برابر بردگان حبشی است؛ قیمت دختران سیاه‌پوست حدود نصف یا دوسوم قیمت آنان است و اگر آشپزهای خوبی باشند قیمت آنان بیشتر است. بردگان سیاه‌پوست اغلب کلفت و نوک‌رند.

بسیاری از جهانگردان در عربستان نیز به تمایزی مشابه بین سیاه‌پوستان و حبشیان اشاره کرده‌اند. آرنولد کمبال، دستیار بریتانیایی مقیم خلیج فارس، در گزارشی درباره‌ی بردگان آفریقایی در تاریخ ۸ ژوئیه‌ی ۱۸۴۲ به نکته‌ی مشابهی اشاره می‌کند. در میان بردگان سیاه‌پوست

مردان را به کارهای دشوار و بیرون از خانه می‌گمارند و زنان را به آشپزی، آوردن آب و غیره. و تنها فقرا و طبقات پایین ممکن است آنان را به عنوان متعه انتخاب کنند.

اما در رابطه با حبشیان،

از بردگان مرد و زن همواره مراقبت می‌کنند و به آنان لباس و خوراک خوب می‌دهند. پسران را از همان ابتدا به مدرسه می‌فرستند و پس از یادگیری خواندن و نوشتن آنان را در اداره‌ی امور خانه به کار می‌گیرند ... و اگر

باهوش باشند آنان را به کارهایی می‌گمارند که نیازمند اعتماد زیادی است مانند مباشر کشتی، پیشکار و ناظر. زنان حبشی را اغلب به عنوان متعه نگاه می‌دارند یا در حرم‌سرا به کارهای سبکی مانند ندیمگی گماشته می‌شوند...

خواجگان نوبی و حبشی بهای گزافی دارند و فقط در خدمت شاه، اشراف و بازرگانان ثروتمند دیده می‌شوند.

در واقع، در کشورهای بسیاری، از قصرها گرفته تا خانه‌های معمولی، به تعداد زیادی از خواجگان نیاز داشتند. بنا بر عرفی که در قرون میانه رواج یافت و تا قرن بیستم ادامه داشت، متولیان آرامگاه پیامبر اسلام در مدینه خواجگانی بودند، اغلب سیاه‌پوست، که در سنین کودکی خریداری می‌شدند و برای بر عهده گرفتن وظایف مقدسشان آماده می‌شدند. آنان به خاطر این وظایف تقریباً جایگاهی همچون روحانیان پیدا می‌کردند.

در گذشته‌های دورتر، خواجگان را از میان بردگان سیاه‌پوست و سفیدپوست بر می‌گزیدند. برای مثال، در قصر عثمانی خواجگان سفیدپوست و سیاه‌پوست در گروه‌هایی مجزا خدمت می‌کردند و هر گروه رئیس خود را داشت. از قرن شانزدهم، تعداد و نفوذ خواجگان سفیدپوست در قصر کاهش پیدا کرد. تعداد خواجگان سیاه‌پوست افزایش یافت و رئیس آنان، که «قیزلار آغاسی» خوانده می‌شد، یکی از قدرتمندترین چهره‌های دربار عثمانی بود. کمابیش تنها راهی که سیاه‌پوستان می‌توانستند به مقامات بالا دست پیدا کنند از طریق خدمت در گروه خواجگان بود.

طبیعتاً، اغلب خواجگان مشاغلی پست داشتند. در قرن نوزدهم آنان را اغلب از آفریقا می‌آوردند. بنا به گفته‌های لوییس فرانک (۱۸۰۲) در



أبوتیج، واقع در مصر علیا که در مسیر کاروان بردگان از سودان به قاهره قرار داشت، هر سال بین صد تا دویست پسر آفریقایی اخته می‌شدند. قربانیان معمولاً پسرانی هشت تا ده ساله بودند- هیچ‌گاه بیشتر از ده سال نداشتند. به گفته‌ی او قیمت یک خواجه دو برابر قیمت یک سیاه‌پوست معمولی بود «و همین افزایش قیمت بود که باعث می‌شد مالکان یا غاصبان آنان برخی از این پسران بخت‌برگشته را قطع عضو کنند.»

یوهان لودویگ بورکه‌هارت، عرب‌شناس سویسی، که در سال‌های ۱۸۱۳ و ۱۸۱۴ سفرهای متعددی در مصر علیا و سودان انجام داده بود، جزئیات بیشتری از این مسئله به دست می‌دهد. او دو محل را یافته بود که در آن بردگان را به این شکل نقص عضو می‌کردند. از این دو محل آن که اهمیت کمتری داشت در غرب دارفور واقع بود و از آنجا تعداد اندکی از خواجهگان را به مصر می‌فرستادند و بقیه را «حاکمان سیاه‌پوست به عنوان هدیه از مسیر سواکن به مساجد اعظم مکه و مدینه ارسال می‌کردند.» مرکز اصلی در زاویه‌الدیدر قرار داشت، روستایی در نزدیکی اسیوط در مصر علیا که اکثر ساکنان آن قبطی بودند. بورکه‌هارت می‌گوید اینجا:

بزرگ‌ترین فراهم‌کننده‌ی نگهبانان عفت زنان برای بخش اروپایی و قسمت اعظم بخش آسیایی ترکیه بود... در مدت زمان اقامت در این ناحیه، متصدیان این امر دو راهب قبطی بودند. گفته می‌شد آنان از تمام پیشینیان چیره‌دست‌تر بودند و قربانیان را [برای اخته کردن] به خانه‌ی خود می‌بردند. حتی فرومایه‌ترین مصریان نیز با نظر تحقیر به حرفه‌ی آنان می‌نگریستند. اما حکومت از آنان حفاظت می‌کرد و سالانه از آنان مالیات می‌گرفت.

سود هنگفتی که این عمل سنگدلانه نصیب برده‌داران می‌کرد آنان را به انجام کاری وسوسه می‌کرد که بسیاری در دل از آن منزجر بودند. این عمل، هر اندازه هم که غیرعادی به نظر برسد اما به ندرت منجر به مرگ می‌شد. اطلاع دقیق دارم که از میان شصت پسری که در پاییز ۱۸۱۳ این عمل بر روی آنان انجام شد تنها دو نفر مردند. از هر کس که در اسیوط در این باره پرسیدم تأکید می‌کرد که حتی این تعداد هم بیش از مقدار معمول بوده است و تعداد تلفات به ندرت بیش از دو درصد است. از آنجا که اکثر بردگان بلافاصله پس از ورود کاروان‌های دارفور و سنار از اسیوط قطع عضو می‌شدند بخت یارم نبود که خود شاهد این عمل باشم اما افراد متعددی که خود به کژات شاهد اجرایش بودند، آن را برایم توصیف کردند. پسرای که برای این کار انتخاب می‌شوند بین هشت تا دوازده سال سن دارند زیرا در سنین بالاتر احتمال مرگ زیاد است.

پسری که با موفقیت قطع عضو شود در اسیوط هزار پیاستر قیمت دارد. احتمالاً او چند هفته قبل حدود سیصد پیاستر می‌ارزید؛ آن فرد قبلی هم برای کارش بین ۴۵ تا ۶۰ پیاستر دریافت می‌کند. این سود هنگفت هر گونه احساس رحم و شفقت را در تاجران برده از بین می‌برد. هر سال حدود صد و پنجاه نفر اخته می‌شوند. دو سال قبل، به درخواست محمد علی پاشا دویست برده‌ی جوان از اهالی دارفور قطع عضو شدند و او آنان را به عنوان هدیه برای سلطان عثمانی فرستاد. سنت داشتن

خواجه در مصر و سوریه تا اندازه‌ی زیادی برچیده شده است. تصور می‌کنم که در مصر، به جز حرمسرای پاشا و پسرانش، تعداد خواجهگان کمتر از سیصد نفر است؛ حضور خواجهگان در سوریه از این هم نادرتر است. در این کشورها نمایش میزان ثروت بسیار خطرناک است و کسی که آن اندازه برده‌ی زن دارد که برای نگهداری از آنان به خواجه نیاز دارد هدف خوبی برای چپاول حکومت خواهد بود. در قلمرو ترکان به ندرت خواجه‌ی سفیدپوست پیدا می‌شود.

مدتی بعد، اخته کردن در خاک مصر ممنوع شد و خواجهگان را به شکل حاضر و آماده از سودان خریداری می‌کردند. اشاره‌ی کمبال مینی بر این که بردگان آفریقایی را به «کارهای سخت و بیرون از خانه» می‌گماشتند و بنا بر نقل قول‌های گوناگون به آنان مسئولیت‌هایی در خانه نیز می‌دادند، در منابع دیگر نیز آمده است و به گذشته‌های دور باز می‌گردد. روایت‌های جهانگردان – و به طور خاص گزارش‌های کنسولی – که در دوران کارزار ضدبرده‌داری بریتانیا نوشته شده بر استفاده‌ی گسترده از بردگان در کشاورزی و ساخت‌وساز اشاره دارند. در قرن نوزدهم در مصر، هدف از واردات بردگان آفریقایی امور اقتصادی، عمدتاً کشاورزی، بود. دسته‌های بردگان را در مزارع نیشکر و در امور مرتبط با آبیاری به کار می‌گرفتند؛ رونق تجارت پنبه‌ی مصر در دوران جنگ داخلی آمریکا این امکان را برای کشاورزان مصری که به ثروت دست یافته بودند فراهم ساخت تا «بخشی از سود خود را برای خرید بردگان مصرف کنند تا به آنان در کشت زمین‌هایشان یاری برسانند.»

اغلب بردگان سیاه‌پوست شناخته شده در خانه‌ها مشغول به کار بودند و جزئی از خانواده به شمار می‌رفتند. بنا بر مستندات جهانگردان اروپایی، آنان از زمان اسارت تا فروش نهایی تحت خشونت و شلاق برده‌داران و تاجران برده بودند اما اربابان شهری با آنان رفتار خوبی داشتند.

از بین رفتن منابع تأمین بردگان سفیدپوست به افزایش غارت و شکار بردگان در آفریقا انجامید. با توجه به عدم حضور بردگان سفیدپوست، بردگان سیاه‌پوست به شکلی فزاینده وظایف و مقام‌هایی را عهده‌دار شدند که پیشتر در انحصار سفیدپوستان بود. در خلال قرن نوزدهم، بردگان سیاه‌پوست- و بردگان آزاد شده‌ی سیاه‌پوست- به مقام‌های مهمی دست یافتند و اغلب از قدرت زیادی برخوردار بودند. این امر در عربستان بسیار بیشتر از سایر قسمت‌های خاورمیانه و شمال آفریقا رواج داشت.

## عبدالبهاء و برابری سیاهان و سفیدپوستان

جاناناتان منون<sup>۱</sup>

برگردان: عرفان ثابتی

جنگ داخلی آمریکا از هر جنگ دیگری در قرن نوزدهم بیشتر کشته داده بود. از سال ۱۸۶۱ تا سال ۱۸۶۵ تقریباً ۷۰۰ هزار زن، مرد و کودک در نبرد بر سر برده‌داری میان اتحادیه‌ی ایالت‌های شمالی و ایالت‌های برده‌دار جنوبی کشته شدند. در سال ۱۸۶۵ برده‌داری در همه‌ی ایالت‌ها و منطقه‌ها ممنوع شد اما نژادپرستی بنیادین هرگز تغییر نکرد. هدف سیاست فدرالی «نوسازی»، دگرگونی فرهنگ برده‌داری جنوب بود و، صرفاً برای چند سال، برخورد با سیاه‌پوستان بهبود یافت. کنگره در ایالت‌های شکست‌خورده حکومت نظامی برپا کرد و ارتش اتحادیه را برای اشغال اراضی، اجرای صلح، و حفاظت از بردگان پیشین به جنوب فرستاد. شیوه‌ی فرمانداری ایالت‌های جنوبی تغییر کرد، قوانین آن‌ها بازنویسی شد و هزاران معلم برای آموزش بردگان تازه آزاد شده از شمال به جنوب رفتند.

---

۱. جاناناتان منون روزنامه‌نگار و نویسنده‌ی کانادایی، و سردبیر وب‌سایت [۲۳۹ روز در آمریکا](#) است. او این مقاله را به درخواست «آسو» نوشته است.

اما عمر نوسازی کوتاه بود. در پی معامله‌ی سیاسی بعد از انتخابات ریاست‌جمهوری ۱۸۷۶ نوسازی پایان یافت. ارتش اتحادیه جنوب را ترک کرد، جامعه‌ی جنوبی نژادپرست دوباره تثبیت شد، اداره‌ی امور محلی و ایالتی دوباره به دست سفیدپوستان افتاد، و برداشت مشترک، نوعی زراعت که بر اساس آن کشاورزان سیاه‌پوست در ازای کار روی زمین ملاکان سفیدپوست در بخشی از محصول سهم می‌شدند، اوضاعی را به وجود آورد که در عمل با برده‌داری فرقی نداشت.

هرچند قانون فدرال به آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار اجازه می‌داد که رأی دهند اما ایالت‌های جنوبی این کار را ناممکن کردند. بر اساس قوانین جدید ایالتی، بردگان پیشین بی‌سواد ملزم بودند که پیش از ثبت‌نام برای رأی دادن در آزمون سوادآموزی شرکت کنند و مالیات سرانه بپردازند، مبلغ هنگفتی که قادر به پرداختش نبودند. هنگامی که این موانع بی‌اثر شد سفیدپوستان جنوب به خشونت روی آوردند.

در سال ۱۸۹۲ هومر ای. پلسی به اتهام ورود به واگن انحصاری سفیدپوستان در قطاری در لوئیزیانا دستگیر و مجرم شناخته شد. دیوان‌عالی ایالات متحده‌ی آمریکا از مداخله در پرونده‌ی پلسی در برابر فرگوسن، یکی از پرونده‌های قضائی مهم در تاریخ آمریکا، خودداری کرد. به نظر دیوان‌عالی، «اگر نژادی از نظر اجتماعی فروتر از نژاد دیگری باشد قانون اساسی آمریکا نمی‌تواند آن‌ها را هم‌تراز شمارد.»<sup>۱</sup> اکنون تفکیک سیاه‌پوستان از سفیدپوستان به قانون جاری در کشور تبدیل شده بود.

### انتقاد عبدالبهاء از نژادپرستی آمریکایی

---

1. Plessy v. Ferguson, 163 U.S. 537, 551-552 (1896).

در سال ۱۹۱۲ عبدالبهاء برای سفری هشت ماهه وارد آمریکا شد. او حداقل از سه سال قبل سرگرم برنامه‌ریزی برای مبارزه با ایدئولوژی‌های نژادی بود. در سال ۱۹۰۹ لویی جورج گرگوری، وکیل ۳۷ ساله‌ی سیاه‌پوست اهل چارلستون در ایالت کارولینای جنوبی، بهائی شده بود. او رئیس «انجمن ادبی و تاریخی بیتل»، قدیمی‌ترین سازمان آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار واشنگتن دی.سی. بود. وی خود را «تندرو»، و فعال در «مبارزه‌ای پرشور به نمایندگی از طرف گروهی از مردم» توصیف می‌کند.<sup>۱</sup>

در واشنگتن دی.سی. سیاه‌پوستان دیگری هم به جامعه‌ی بهائی پیوسته بودند اما عبدالبهاء لویی گرگوری را برگزید.<sup>۲</sup> او به لویی گرگوری نوشت، «امیدم چنان است که...سبب شوی سفید و سیاه به تفاوت‌های نژادی منگردند و به حقیقت بشر ناظر گردند، یعنی وحدت عمومی و یگانگی نوع انسان...»<sup>۳</sup>

در بهار ۱۹۱۱ لویی گرگوری به رمله، مصر، رفت تا با عبدالبهاء، که در تدارک سفر به اروپا بود، دیدار کند. در نخستین مکالمه عبدالبهاء

---

1. Gayle Morrison, *To Move the World: Louis G. Gregory and the Advancement of Racial Unity in America* (Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1982), 24

۲. بر اساس سرشماری سال ۱۹۰۶، ۷۴ بهائی در واشنگتن دی.سی. زندگی می‌کردند که ۱۵ نفر از آن‌ها سیاه‌پوست بودند.

Anita Chapman, "History of the Washington DC Bahá'í Community," Bahá'í Community Washington DC, accessed July 8, 2013, <http://www.dcbahai.org/component/content/article/30-community/51-history-of-the-washington-dc-bahai-community>.

۳. نامه‌ی عبدالبهاء به لویی گرگوری، ۱۷ نوامبر ۱۹۰۹، ترجمه‌ی میرزا احمد سهراب، بایگانی ملی بهائی، ویلمت، ایلی‌نوی، نقل از موریسون، ۷.

بی‌درنگ به موضوع نژاد اشاره کرد و پرسید، «درباره‌ی اختلاف میان نژادهای سفید و سیاه چه نظری دارید؟»

لویی گرگوری بعدها نوشت، «این پرسش سبب شد لبخند بزنم چون بلافاصله احساس کردم که پرسشگر، هرچند هرگز آمریکا را ندیده بود اما بیش از من از اوضاع خبر داشت. در پاسخ گفتم که اصطکاک زیادی میان نژادها وجود دارد... سپس عبدالبهاء پرسید: «آیا باید یک نژاد کینه و دشمنی را بزاید یا هر دو نژاد؟» پاسخ دادم، هر دو نژاد، و او گفت چنین خواهد شد.»<sup>۱</sup>

عبدالبهاء به گرگوری گفت: «برای وحدت و هماهنگی نژادها بکوش. نباید هیچ امتیازی در میان باشد.»<sup>۲</sup>

### آفرینش زبانی جدید برای سخن گفتن از نژاد

ظهر سه‌شنبه ۲۳ آوریل ۱۹۱۲، در چهارمین روز اقامت در واشنگتن دی. سی. عبدالبهاء در رنکین چپل، در دانشگاه هاوارد، کنار لویی گرگوری ایستاد و در حضور ۱۶۰۰ نفر از دانشجویان، استادان و مهمانان سخنرانی کرد.<sup>۳</sup> در آن زمان، دانشگاه هاوارد، که در سال ۱۸۶۷ برای آموزش بردگان پیشین تأسیس شده بود، بهترین دانشگاه سیاهان آمریکا به شمار می‌رفت.<sup>۴</sup> این نخستین بار بود که عبدالبهاء در برابر شنوندگانی سخنرانی می‌کرد که اکثرشان سیاه‌پوست بودند. به قول یکی

1. Louis G. Gregory, *A Heavenly Vista: The Pilgrimage of Louis G. Gregory* (Washington, DC: R. L. Pendleton, 1911; repr., Ferndale, MI: Alpha Services, 1997), also available online, <http://bahai-library.com/pilgrims/louis.html>

2. Gregory, *Heavenly Vista*.

3. Gayle Morrison, 51; Robert H. Stockman, *'Abdu'l-Bahá in America* (Wilmette, IL: Bahá'í Publishing, 2012), 97.

4. "Brief History of Howard University," Howard University, accessed July 10, 2013, <http://www.howard.edu/explore/history.htm>.



از حاضران در آن جلسه، «این رویدادی بسیار مهم بود، و عبدالبهاء، همچون هر جای دیگری که از مشاهده‌ی سیاه و سفیدکنار یکدیگر شادمان می‌شد، بی‌نهایت خوشحال به نظر می‌رسید.»<sup>۱</sup>

عبدالبهاء ابتدا توجه مخاطبان را به تنوع افراد حاضر در تالار جلب کرد. «امروز من در نهایت سُرورم زیرا می‌بینم بندگان الهی در این مجمع حاضرند. سیاه و سفید با هم همنشین‌اند.»<sup>۲</sup> او سپس ذات‌باوری نژادی رایج میان سیاه‌پوستان و سفیدپوستان را رد کرد و گفت انسانیت هیچ کس مبتنی بر نژاد نیست:

«در پیش خدا سفید و سیاه نیست. جمیع رنگ‌ها رنگ واحد است و آن رنگ عبودیت الهی است. بو و رنگ حکمی ندارد. قلب حکم دارد. اگر قلب پاک است سفید یا سیاه هیچ لونی ضرر نرساند.»<sup>۳</sup>

حدود بیست سال پیش از آن، روزنامه‌نگاران حاضر در نمایشگاه جهانی بزرگ شیکاگو، اصطلاح نژادی «سیاه» را به گونه‌ای به کار برده بودند که معنای ضمنی‌اش شرارت، تباهی و آلودگی بود.<sup>۴</sup> برای مثال، یکی از گزارشگران نشریه‌ی ادبی *فِرَنک لِزلیز پاپیولار مانتلی* درباره‌ی تعدادی از اهالی آفریقای غربی که در یکی از غرفه‌های قوم‌شناسی نمایش داده

---

1. Joseph H. Hannen, "Abdul-Baha in Washington, D. C.," *Star of the West* 3, No. 3 (April 28, 1912): 7.

2. 'Abdu'l-Bahá, "Talk at Howard University, 23 April 1912," *The Promulgation of Universal Peace: Talks Delivered by 'Abdu'l-Bahá during His Visit to the United States and Canada in 1912*, 2nd ed., comp. Howard MacNutt (Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1982), 44.

3. Ibid.

4. Lee D. Baker, *From Savage to Negro: Anthropology and the Construction of Race, 1896–1954* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998), 26–53.

شده بودند چنین نوشت: «شصت و نه نفر از این آدم‌های زشت وحشی این‌جا هستند، سیاه‌تر از نیمه‌شب ظلمانی و به پستی حیواناتی که در جنگل‌های همان سرزمین تاریک‌شان پرسه می‌زنند.»<sup>۱</sup> در سال ۱۹۰۵ هزاران نفر از اهالی نیویورک به باغ‌وحش برانکس رفته بودند تا اوتا پنگا، آدم کوتاه‌قد ۳۷ ساله‌ای از قبیله‌ی امبوتی در زئیر، را همراه با میمونی در قفس تماشا کنند. یکی از نویسندگان روزنامه‌ی نیویورک **تایمز** پرسید: «این آدم است یا میمون؟»<sup>۲</sup>

اما در زمان سفر لویی گرگوری به اسکندریه در سال ۱۹۱۱ عبدالبهاء شروع به خلق زبان جدیدی درباره‌ی نژاد کرده بود- او آگاهانه استعاره‌ها و مجازهای نژادی جدیدی را به کار می‌برد که با تداعی معانی نژادپرستانه‌ی رایج تضاد داشت.<sup>۳</sup>

عبدالبهاء در توصیف لویی گرگوری از این زبان بهره می‌برد. «تو مانند مردمک چشم می‌مانی. مردمک دیده هرچند لون سیاه دارد ولی معدن نور است.» عبدالبهاء در نامه به یکی از بهائیان آمریکایی چنین نوشت: «وقتی او [لویی گرگوری] به اشتوتگارت رفت، هر چند لون سیاه داشت اما همچون مشعل فروزان در جمع احباب درخشید. عن قریب به امریک رجعت خواهد کرد و شما احبای سفید باید این جوان سیاه

---

1. Edward B. McDowell, "The World's Fair Cosmopolis," *Frank Leslie's Popular Monthly* 36 (1893): 415, quoted in Baker, *From Savage to Negro*, 57.

2. Baker, *From Savage to Negro*, 72.

3. Richard W. Thomas, *Racial Unity: An Imperative for Social Progress*, Special Conference ed. (Ottawa: Association for Bahá'í Studies, 1990), 103–106.

تامس تفسیر هوشمندانه و موجزی از این جنبه‌ی گفتمان عبدالبهاء درباره‌ی نژاد ارائه می‌دهد.

نورانی را چنان عزیز شمارید و خوش آمد گویند که همگان حیران مانند.<sup>۱</sup>»

عبدالبهاء در دانشگاه هاوارد و در دیگر سخنرانی‌های خود از این زیان جدید استفاده کرد تا تفاوت‌های نژادی را منشاء زیبایی شمارد.

«در عالم نبات، الوان گل‌های رنگارنگ سبب اختلاف نیست بلکه الوان سبب زینت گلستان است زیرا لون واحد زینتی ندارد اما وقتی که گل‌های رنگارنگ می‌بینی آن وقت جلوه و زینت دارد. عالم بشر هم نظیر بوستان است و نوع انسان مانند گل‌های رنگارنگ. پس رنگ‌های مختلف زینت است.»<sup>۲</sup> در سخنرانی دیگری عبدالبهاء سیاهان را به لعل و یاقوت، و سفیدپوستان را به الماس و مروارید تشبیه کرد و زیبایی نوع بشر را حاصل اتحاد و ترکیب این جواهرات شمرد.<sup>۳</sup>

دابلویو ای. بی. دوبوا، از رهبران سیاهان آمریکا، این نگرش ظاهراً ساده‌اندیشانه را «جهان‌شمول‌گرایی دلنشین و مطبوع عبدالبهاء» توصیف می‌کرد.<sup>۴</sup> اما عبدالبهاء ساده‌اندیش نبود و به‌خوبی می‌دانست که نژادپرستی جامعه‌ی آمریکا را با بحرانی فراگیر روبرو کرده است. حل این مشکل حاد نیازمند اقدامی فوری و اساسی بود.

عبدالبهاء می‌گفت، «تا این تعصبات زائل نگردد ممکن نیست عالم انسانی راحت یابد بلکه نزاع و خون‌ریزی یوماً فیوماً در تزايد خواهد بود

---

1. Harlan F. Ober, "Louis Gregory," in *A Compendium of Volumes of The Bahá'í World: An International Record, I-XII*, comp. Roger White (Oxford: George Ronald, 1981), 651.

2. 'Abdu'l-Bahá, "Talk at Howard University," *Promulgation*, 45.

3. 'Abdu'l-Bahá, "Talk at Home of Mrs. Andrew J. Dyer, 24 April 1912," *Promulgation*, 57.

4. W. E. B. Du Bois, "The Fourth Annual Conference," *The Crisis* 4, No. 2 (June 1912): 80.

و بنیان سعادت بشر منهدم خواهد شد.»<sup>۱</sup> «حال وقت آن فرا رسیده که مردم امریک به این امر پردازند و نژادهای سیاه و سفید متحد گردند. و الاّ جز دمار و ویرانی عاقبتی نخواهند داشت.»<sup>۲</sup> «فی الحقیقه، خطر عظیم‌تر از سفک دماء است، و آن تخریب امریک است.»<sup>۳</sup>

از سوی دیگر، به نظر عبدالبهاء برابری حقوقی و سیاسی برای رفع خصومت نژادی کافی نبود. به گزارش خبرنگاری در نیویورک، عبدالبهاء در نطقی گفت، «اگر همه‌ی قوای مادی کوهی ارض را به خدمت گیرید نمی‌توانید سبب اتحاد، محبت و صلح شوید.»<sup>۴</sup> یک سال بعد، اندرو کارنگی، سلطان فولاد و نوع‌دوست نامدار، نسخه‌ای از اثر خود با عنوان «بشارت ثروت» را به عبدالبهاء فرستاد. عبدالبهاء در پاسخ نوشت: «در تعالیم بهاء‌الله مواساتست و این اعظم از مساواتست. مساوات امریست مجبوری ولکن مواسات امریست اختیاری. کمال انسان به عمل خیر اختیاریست نه به عمل خیر اجباری. و مواسات خیر اختیاریست و آن اینست که اغنیا به فقرا مواسات نمایند یعنی انفاق بر فقرا کنند ولی به میل و اختیار خویش نه این که فقرا اغنیا را اجبار

---

1. 'Abdu'l-Bahá to Mrs. Antoinette Crump Cone, [1912], in "The Removal of Race Prejudice—Continued: A Compilation of the Words of Abdul-Baha," *Star of the West* 12, No. 6 (June 24, 1921): 121.

2. 'Abdu'l-Bahá, quoted in Dr. Zia M. Bagdadi, "Now is the time for the Americans to unite both the white and colored races," *Star of the West* 12, No. 6 (June 24, 1921): 120.

3. Ibid., 121.

4. Kate Carew, "Abdul Baha Talks to Kate Carew of Things Spiritual and Mundane," *New-York Tribune*, May 5, 1912, from Library of Congress, *Chronicling America: Historic American Newspapers*, accessed April 19, 2012,

<http://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn83030214/1912-05-05/ed-1/seq-17/>.

نمایند زیرا از اجبار اختلال حاصل گردد و انتظام امور بشر مختل شود. ولی مواسات که آن انفاق اختیاریست سبب راحت عالم انسانیت، سبب نورانیت عالم انسانیت و سبب عزت عالم انسانیت چنان که آثار خیریه‌ی آن جناب در سیاحت شهرهای امریک مشاهده شد در بعض دارالفنون‌ها و انجمن‌های صلح و در ترویج معارف.<sup>۱</sup> اتحاد میان گروه‌های نژادی متخاصم صرفاً از طریق قانون‌گذاری ممکن نبود: باید «می‌خواستند» تا متحد شوند.

### نقض تفکیک نژادی در مقر هیئت نمایندگی ایران

حدود ساعت دو بعد از ظهر ۲۳ آوریل ۱۹۱۲ لویی گرگوری به مقر هیئت نمایندگی ایران واقع در شماره‌ی ۱۸۳۲ خیابان شانزدهم در واشنگتن وارد شد.<sup>۲</sup> این بنای چهارطبقه، که در نمای خارجی‌اش سنگ‌های سبزرنگ به کار رفته بود، سفارتخانه‌ی ایران در آمریکا به شمار می‌رفت. علی قلی خان، کاردار ایران، این مهمانی رسمی را به افتخار عبدالبهاء برگزار کرده بود. بعد از سخنرانی در دانشگاه هاوارد، عبدالبهاء از گرگوری خواست تا برای مکالمه‌ای خصوصی با او به مقر هیئت نمایندگی ایران برود.

---

1. "Abdul Baha's Tribute to Mr. Carnegie," *New York Times*, February 13, 1913.

2. Joseph H. Hannen, "Abdul-Baha in Washington, D. C.," *Star of the West*, April 28, 1912, 7; Agnes Parsons, 'Abdu'l-Bahá in America: Agnes Parsons' Diary, April 11, 1912–November 11, 1912, ed. Richard Hollinger (Los Angeles: Kalimát Press, 1996), 31.

سخنرانی عبدالبهاء در دانشگاه هاوارد ظهر شروع شد و دفتر نمایندگی ایران از ساعت ۳ میزبان او بود. بر اساس این منابع تخمین زده‌ام که لویی گرگوری «حدود ساعت دو» به دفتر نمایندگی ایران وارد شد.

آن طور که بعدها گرگوری به یاد آورد، این گفتگو طولانی بود.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسید که عبدالبهاء مشتاق است تا هر چه بیشتر با گرگوری حرف بزند. وقتی زمان صرف غذا فرا رسید عبدالبهاء از جا برخاست و دیگران در پی او به اتاق ناهارخوری رفتند. البته همه غیر از لویی گرگوری. در سال ۱۹۱۲ مرسوم نبود که سیاه‌پوستان را به صرف غذا در مجامع عمومی و اشنگتن دعوت کنند.

میز را مطابق قواعد سفت و سخت مجامع عمومی و اشنگتن چیده بودند. دور میز مستطیل‌شکل بزرگی نوزده صندلی گذاشته و روی آن گل‌های سرخ قرار داده بودند. عبدالبهاء سر میز نشست. ناگهان برخاست و به اطراف نگاه کرد.

پرسید، «آقای گرگوری کجاست؟ آقای گرگوری را بیاورید.» علی قلی خان چاره‌ای جز یافتن آقای گرگوری نداشت. گرگوری بی‌سروصدا بی‌آنکه کسی متوجه شود مقرر هیئت نمایندگی را ترک کرده بود.<sup>۲</sup> وقتی علی قلی خان با گرگوری به اتاق ناهارخوری بازگشت، دریافت که نظم و ترتیب پیشین بر هم خورده است.

عبدالبهاء بشقاب، قاشق، چنگال و لیوانی را جلو صندلی سمت راست خود گذاشته بود. در نتیجه، همه جابه‌جا شده و صندلی دیگری دور میز اضافه کرده بودند. عبدالبهاء گرگوری را به نشانه‌ی احترام کنار خود نشانند. سپس نشست و گفت از حضور آقای گرگوری بسیار شادمان است. آن‌گاه، طوری که انگار هیچ اتفاق غیرعادی‌ای رخ نداده، از تعصب نژادی سخن گفت.<sup>۳</sup>

---

1. Harlan F. Ober, "Louis Gregory," in *A Compendium of Volumes of The Bahá'í World: An International Record, I-XII*, comp. Roger White (Oxford: George Ronald, 1981), 651.

2. Ibid.

3. Ibid.

هر وقت عبدالبهاء با آداب و رسوم عقب‌افتاده‌ی نظم اجتماعی نژادپرستانه‌ی آمریکا روبرو می‌شد، به شیوه‌ای ملایم و متین اما قاطع در پی یافتن راهی برای سرپیچی از آن برمی‌آمد.

«نژادهای گوناگون با یکدیگر ازدواج کنند»

در سال ۱۹۱۲ هیچ جنبه‌ای از برابری اجتماعی به اندازه‌ی ازدواج آمریکایی‌های سیاه‌پوست و سفیدپوست احساسات این دو گروه نژادی را جریحه‌دار نمی‌کرد. در سال ۱۹۰۷ بن تیلمن در سنای آمریکا گفت، «من سه دختر دارم اما به خدا قسم ترجیح می‌دهم که بیا خرس آن‌ها را بخورد و استخوان‌های‌شان را خودم خاک کنم... تا این که این حرف نامطبوع را از آن‌ها بشنوم که دیوی سیاه گوهر زنانگی‌شان را از آن‌ها ربوده است.»<sup>۱</sup>

شکل‌های نژادپرستانه‌ی الهیات مسیحی به هراس سفیدپوستان دامن می‌زد: چارلز کرول می‌گفت آفریقایی‌ها «به خانواده‌ی بشر تعلق ندارند» بلکه از نسل حیواناتی‌اند که با قابیل زنا کرده و جهان را به گناه آلوده‌اند.<sup>۲</sup>

همچنین می‌گفتند که اختلاط نژادی به آشفستگی اجتماعی می‌انجامد. ای. اچ. زندیل در سال ۱۹۱۰ نوشت، «همه‌ی نژادهای دورگه ذاتاً

---

1. Benjamin Tillman, quoted in Joel Williamson, *The Crucible of Race: Black-White Relations in the American South since Reconstruction* (New York: Oxford University Press, 1984), 116–117.

2. Chas. Carroll, *The Negro a Beast* (St. Louis, MO: American Book and Bible House, 1900), quoted in Paul R. Spickard, *Mixed Blood: Intermarriage and Ethnic Identity in Twentieth-Century America* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), 284.

وحشی، ناسازگار، ناتوان از اداره‌ی کشور، انقلابی، و از فرهنگ و تمدن بی‌بهره‌اند.»<sup>۱</sup>

حتی اصلاح‌طلبان مسیحی وسیع‌النظرتر هم، که به وحدت اساسی نوع بشر و خطر تفکیک نژادی عقیده داشتند، با ازدواج میان نژادی مخالف بودند. تامس آندروود دادلی، اسقف اهل کنتاکی، عقیده داشت که سیاهان و سفیدپوستان آمریکایی «از نسل یک پدر، فرزندان رستگار یک پروردگار، شهروندان یک کشور، و همسایگانی با منافع مشترک» اند. او روزی را وعده می‌داد که «دیگر از سرخ‌پوست، زردپوست، سفیدپوست و سیاه‌پوست نشانی نمانده و در آمریکا نژادی حاصل از ترکیب خون همه‌ی آن‌ها پدید آمده است.» اما با احتیاط می‌افزود، «هنوز قرن‌ها تا آن زمان باقی مانده است.»<sup>۲</sup>

آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار معمولاً ازدواج با سفیدپوستان را مغایر با غرور و همبستگی نژادی می‌دانستند. در بهترین حالت می‌توان گفت واکنش رهبران سیاهان متناقض بود. این مسئله مبارزه‌ی آن‌ها برای حقوق مدنی خود را تهدید می‌کرد زیرا حتی اشاره به آن کافی بود تا در عمل همه‌ی حامیان سفیدپوست خود را از دست بدهند. فردریک داگلاس، بزرگ‌ترین رهبر سیاهان، در سال ۱۸۸۴ با یک زن سفیدپوست ازدواج کرد اما در زندگی‌نامه‌ی خودنوشت‌اش با اتخاذ موضعی به‌شدت باورنکردنی این مسئله را بی‌اهمیت شمرد: «حتی اگر چنین اتفاقی رخ دهد، بی‌سر و صدا، عاری از خشونت، و مدت‌ها پس از این خواهد بود، و آن‌قدر با مقتضیات زمانه همخوانی خواهد داشت

1. E. H. Randle, *Characteristics of the Southern Negro* (New York and Washington: Neale Publishing Company, 1910), 118.

2. Thomas Underwood Dudley, "How Shall We Help the Negro?" *The Century Magazine* 30, No. 2 (June 1885): 274–275.



که جلب توجه نخواهد کرد. کسی از من به عنوان هوادار ازدواج میان‌نژادی یاد نخواهد کرد.»<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد که حتی تندروترین رهبران سیاهان هم نمی‌توانستند با این مسئله کنار بیایند. آن‌ها در تنگنا بودند. اگر از ازدواج میان‌نژادی حمایت می‌کردند خشم و خشونت سفیدپوستان را برمی‌انگیختند. اما اگر از این امر حمایت نمی‌کردند زنان سیاه‌پوست را در معرض خطر خشونت جنسی قرار می‌دادند. زنان سفیدپوستی که باردار می‌شدند، می‌توانستند با توسل به قانون مردها را به حمایت مالی یا ازدواج با خود وادارند. اما قرن‌ها بود که مردهای سفیدپوست به زور به زنان سیاه‌پوست تعرض می‌کردند بی‌آنکه از عواقب این کار بهراسند.

وقتی دابلویو. ای. بی. دوبوا از ازدواج میان‌نژادی دفاع کرد زنان سفیدپوستی که از رهبران «انجمن ملی ترقی رنگین‌پوستان» به شمار می‌رفتند طغیان کردند. تا سال ۱۹۲۰ او نظرش را تغییر داده بود: «امروز چنین ازدواج‌هایی از نظر اجتماعی مناسب و مقتضی نیست؛ دلایل این امر بدیهی است: هرگاه اختلاف نظر، فرهنگ، سلیقه و منزلت اجتماعی شدید باشد ازدواج اعضای گروه‌های مختلف عاقلانه نیست زیرا زندگی خانوادگی دلپذیر، و تربیت فرزندان شایسته بسیار دشوار خواهد بود.»<sup>۲</sup>

ساعت چهار و بیست دقیقه‌ی بعد از ظهر ۷ مه ۱۹۱۲ قطار حامل عبدالبهاء به شهر کلیولند در ایالت اوهایو، یک مرکز صنعتی در ساحل جنوبی لیکِ اِری، وارد شد.<sup>۳</sup> طی دو هفته‌ی پیش از آن، روزنامه‌های

---

1. Frederick Douglass, *The Life and Times of Frederick Douglass* (London, 1962 [1892]), 438–39.

2. W.E.B. Du Bois, "The Social Equality of Whites and Blacks," *The Crisis* 21, No. 1 (November 1920): 118.

3. Stockman, *'Abdu'l-Bahá in America*, 151.

عمده‌ی واشنگتن و شیکاگو **دیفنדר**، مهم‌ترین روزنامه‌ی سیاه‌پوستان در کشور، خوانندگان را از مبارزه‌ی عبدالبهاء با ایدئولوژی‌های مبتنی بر تعصب نژادی آگاه کرده بودند.<sup>۱</sup> اما تقریباً هیچ‌کس، سفید یا سیاه، نمی‌دانست که او تا کجا حاضر است که در این نبرد پیشروی کند.

آن شب عبدالبهاء در حضور ۲۰۰ نفر سخنرانی کرد. بعد از آن خبرنگاران و تعدادی از حاضران به محل اقامت عبدالبهاء در هتل اوکلید رفتند. عبدالبهاء با کشیشی سیاه‌پوست و حدود بیست زن سفیدپوست که اطرافش حلقه زده بودند از خطرناک‌ترین موضوع حرف زد. فردا صبح یکی از مهم‌ترین روزنامه‌های اوهایو به نام **کلیولند پلین دیلر** در گزارشی نامنقح چنین نوشت:

«عبدالبهاء...دیشب امتزاج نژادهای سفید و سیاه از طریق ازدواج را اعلام کرد.»<sup>۲</sup> او از امری دفاع کرده بود که در ۲۹ ایالت از ۴۸ ایالت آمریکا-اما نه در اوهایو-غیرقانونی بود. در کلیولند عبدالبهاء پست‌تر بودن نژادهای مختلط را رد کرد.

«ازدواج نژادهای سفید و سیاه ثمراتی عالی خواهد داشت.» او برای این حرف شاهد داشت. در ایران زن سیاه‌پوستی خدمتکار خانوادگی عبدالبهاء بود. «او با مرد سفیدی ازدواج کرد و فرزندانش هم با مردان سفید وصلت کردند. حالا همه‌ی این فرزندان در خانه‌ی من هستند. ثمرات این پیوند زیبا بود، عالی و بی‌عیب و نقص.»

---

1. "To Break the Color Line," *Chicago Defender*, May 4, 1912.

2. Peggy Pascoe, *What Comes Naturally: Miscegenation Law and the Making of Race in America* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Pauli Murray, ed., *States' Laws on Race and Color* (Athens, GA: University of Georgia Press, 1997).

[http://www.webpages.uidaho.edu/engl\\_258/Lecture%20Notes/american\\_antimiscegenation.htm](http://www.webpages.uidaho.edu/engl_258/Lecture%20Notes/american_antimiscegenation.htm)

تا آن وقت عبدالبهاء در آمریکا چند استدلال جدید درباره‌ی نژاد را ارائه داده بود اما پس از هر استدلالی عمل محسوسی هم انجام داده بود. بعد از سخنرانی در دانشگاه هاوارد، با نشانیدن مردی سیاهپوست سر میز غذا آداب و رسوم واشنگتن را نادیده گرفته بود. در شیکاگو هم زمان با سخنرانی او در هندیل هال، گروهی از بهائیان سفیدپوست که به نمایندگی از طرف بهائیان ۴۳ شهر در انتخاباتی در آن سوی خیابان رأی می‌دادند مرد سیاهپوستی را به عضویت در هیئت رئیسه‌ی خود برگزیدند. بنابراین، وقتی نوبت به مهم‌ترین تابو-ازدواج میان‌نژادی- رسید عبدالبهاء به حرف اکتفا نکرد.

لوئیز متیو در خانواده‌ای ثروتمند در انگلستان به دنیا آمده بود. او به جای ازدواج در یکی از کالج‌های مخصوص زنان در دانشگاه کیمبریج ثبت نام کرده و اقتصاد و زیان آموخته بود. وقتی برای دیدار با عبدالبهاء به اسکندریه رفت میان‌سال بود. آن‌جا لویی گرگوری را دید. عبدالبهاء سفر گرگوری را به تعویق انداخته بود تا مطمئن شود که هم‌زمان با لوئیز در اسکندریه خواهد بود.

عبدالبهاء لوئیز را دعوت کرد تا با او به آمریکا برود. یک روز صبح وقتی لوئیز با عبدالبهاء روی عرشه‌ی کشتی بود، فهمید که عبدالبهاء دوست دارد که وی با گرگوری ازدواج کند. در شیکاگو لوئیز دوباره از عبدالبهاء پرسید که آیا چنین خواسته‌ای دارد.

عبدالبهاء پاسخ داد، «آرزو می‌کنم که سفیدها و سیاهان با یکدیگر ازدواج کنند.» لوئیز گفت در این مورد نمی‌تواند کاری بکند: در سال ۱۹۱۲ زنان نمی‌توانستند از مردان خواستگاری کنند.

عبدالبهاء پرسید: «آیا او را دوست داری؟ اگر از تو بخواهد با او ازدواج می‌کنی؟»

«بله.»

عبدالبهها پاسخ داد، «پس اگر تو را دوست داشته باشد با تو ازدواج خواهد کرد.»

همان روز صبح عبدالبهها به اتاق گرگوری در پلازا هتل تلفن زد. او گفت: «ازدواج دستور نیست و لزومی ندارد که اطاعت کنی اما از ازدواج شما و خانم متیو بسیار شادمان خواهم شد.» لویی برجا خشک شد؛ دست‌هایش یخ زد. در بسیاری از شهرها حتی حرف زدن او با یک زن سفیدپوست می‌توانست به اعدامش بینجامد. از هتل خارج شد و دو ساعت بی‌هدف در خیابان‌های شیکاگو پرسه زد تا آرامش خود را بازیافت.<sup>۱</sup>

عبدالبهها در مصر به گرگوری گفته بود، «اگر بتوان سفیدها و سیاهان را به ازدواج با یکدیگر ترغیب کرد بسیار ارزشمند خواهد بود.»<sup>۲</sup> لویی نفهمیده بود که عبدالبهها دارد درباره‌ی خود او حرف می‌زند. در ۲۷ سپتامبر لویی و لوئیز در مراسمی بی‌سر و صدا در نیویورک ازدواج کردند.<sup>۳</sup> ازدواج موفق آن‌ها تقریباً ۴۰ سال، تا هنگام درگذشت لویی در سال ۱۹۵۱، دوام آورد.<sup>۴</sup>

### سخن آخر

عبدالبهها در آمریکا تنها در پی ترویج حقوق اقتصادی و مدنی آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار نبود بلکه می‌خواست قرن‌ها بی‌اعتمادی ناشی از تعصب نژادی را از میان بردارد.

---

1. Ghodsiyeh Ashraf, "Ghodsiyeh Ashraf's Memoirs," quoted in Stockman, *'Abdu'l-Bahá in America*, 116.

2. Gregory, *Heavenly Vista*.

3. Morrison, *To Move the World*, 67.

4. *Ibid.*, 310.

او در سخنرانی خود در دانشگاه هاوارد در واشنگتن دی. سی. زبان جدیدی را در مورد نژاد به کار برد، زبانی که در آن سیاه به جای شرارت، زشتی و ناپاکی، یادآور زیبایی و نور بود. او از هر فرصتی برای عملی کردن گفتمان خود بهره می‌برد: در ضیافتی دیپلماتیک که لویی گرگوری به آن دعوت نشده بود وی را به نشانه‌ی احترام کنار خود نشاند؛ بر تشکیل جلسات مختلط نژادی اصرار می‌ورزید؛ تأکید می‌کرد که وحدت مستلزم آن است که هر دو نژاد رفتار خود را تغییر دهند تا تفرقه از میان برخیزد؛ و ازدواج میان نژادی را فعالانه ترویج می‌کرد.

هیچ‌کس انتظار نداشت که مرد ایرانی سال‌خورده‌ای که چهل سال در تبعیدگاه عثمانی زندانی بود کاری بکند که دیگر بازدیدکنندگان خارجی مشهور نکرده بودند. اما عبدالبهاء، در حرف و عمل، با قاطعیت و استقامت با ایدئولوژی‌هایی که به تفکیک نژادی در زندگی آمریکایی‌ها مشروعیت می‌داد مبارزه کرد.<sup>۱</sup>

---

1. Marc Pachter, ed., *Abroad in America: Visitors to the New Nation, 1776–1914*, 1st ed. (Reading, MA: Addison-Wesley, 1976).

