

پژوهش در تاریخ، سال دوازدهم، شماره ۳۲، بهار و تابستان ۱۴۰۱

نژاد، برده‌داری و فضای خانه در وقایع‌نامه‌های اواخر دوره قاجار^۱

وندی دسوزا^۲

ترجمه زهرا عاطف‌مهر^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۴

چکیده

مقاله حاضر نگرش‌های فرهنگی نسبت به نژاد و بردگان آفریقایی را در وقایع‌نامه‌های اواخر دوره قاجار، تا پیش از تصویب قانون منع برده‌داری در سال ۱۹۲۹م/۱۳۰۷ش،^۴ بررسی می‌کند. برخلاف پژوهش‌های پیشین، بررسی منابع مکتوب دوره قاجار در این پژوهش نشان داد که نگرش فرهنگی نخبگان در مهیا ساختن شرایط اجتماعی برده‌داری در ایران مؤثر بوده است. توصیفات بصری و روایت‌های مربوط به خواجه‌ها و صیغه‌های آفریقایی تصاحب خشونت‌آمیز و کاربرد «دیگری» را عادی‌سازی کرده‌اند. روایت‌های بردگان نیز شاهدهی هستند بر اینکه چطور دیدگاه‌های مربوط به بدن آفریقایی‌ها تعیین‌کننده ارزش اجتماعی خواجه‌ها و صیغه‌ها در محیط خانه بوده است.

واژگان کلیدی: ایران، برده‌داری، قاجار، خواجه، صیغه

^۱ این مقاله ترجمه‌ای است از:

DeSouza, Wendy, 2020, "Race, Slavery and Domesticity in Late Qajar Chronicles", *Iranian Studies*, 55: 5-6, 821-845.

^۲ وندی دسوز (Wendy DeSouza) استاد مدعو رشته مطالعات ایران در گرایش خاورمیانه و آسیای جنوبی در دانشگاه کالیفرنیا دیویس (Davis) است.

^۳ دکتری مطالعات ترجمه، گروه مطالعات ترجمه انگلیسی، دانشگاه علامه طباطبایی، s.atfemehr@gmail.com

^۴ همراه تاریخ‌های میلادی متن مقاله، معادل‌های قمری (برای تاریخ‌های تا قبل از سال ۱۳۰۰ش) و معادل‌های شمسی (برای تاریخ‌های بعد از سال ۱۳۰۰ش) نیز آورده شده است. (مترجم)

در اواخر دوره قاجار، یعنی زمانی که داد و ستد برده‌های قفقازی متوقف شده بود، تعداد بیشماری از اهالی آفریقای شرقی ساکن زنگبار، اتیوپی، مالوی، موزامبیک، تانزانیا و نقاط مشابه از روستاهایشان جدا شدند و عمدتاً برای بردگی در خانه‌ها به ایران آورده شدند. درست است که گسترش جهانی داد و ستد برده از شرق آفریقا تا حد زیادی به دلیل تقاضای اروپائیان اتفاق افتاد، اما تخمین‌ها حاکی از آن است که در قرن نوزدهم میلادی بین یک تا دو میلیون آفریقایی به بنادر ایران فرستاده شده‌اند که دو سوم آنها زنانی بوده‌اند که برای بردگی جنسی در نظر گرفته شده بودند.^۱ به تاریخ برده‌داری همواره از منظر الگوواره قربانی در برابر کنشگر نگریسته شده است و اندیشمندان مختلف نیز در چهارچوب همین الگوواره به بحث درباره آزادی برده‌ها در تصمیم‌گیری پرداخته‌اند.^۲ طبق گفته مدلین زیلیف،^۳ تاریخ‌نگارانی که بر کنشگری برده‌ها تأکید دارند به اشتباه این‌طور نتیجه‌گیری کرده‌اند که «شاید نظام برده‌داری آن‌چنان هم خشن و بی‌رحم نبوده است».^۴ به باور زیلیف، راه‌یافتن ماهرانه تعدادی از برده‌ها به «بخش‌های انسانی‌تر بازار داد و ستد برده» نباید موجب چشم‌پوشی از وحشی‌گری نظام‌مند این بازار شود. در ادامه، زیلیف ابراز می‌دارد که این الگوواره زندگی دشوار برده‌ها را نادیده می‌گیرد.

درست همان‌طور که تاریخ‌نویسان با استفاده از عریضه‌های به‌جامانده از برده‌های آفریقایی جنبه‌های انسانی زندگی آن‌ها را بازسازی کرده‌اند، کنشگری برده‌ها را نیز می‌توان بدون کم‌اهمیت جلوه دادن خشونت نهادینه‌شده در برده‌داری به تصویر کشید. با توجه به محدود منابع باقی‌مانده، بدون شک چنین رویکردی بر روش‌های انتقادی و کمی هم تخیل استوار است. به علاوه، در خوانش منابع مربوط به برده‌ها، همچون خاطرات و وقایع‌نامه‌هایی که بزرگان قاجاری نوشته‌اند، درمی‌یابیم که چطور نویسندگان عملکرد برده‌های آفریقایی در

¹ Lee, "Recovering Biographies of Enslaved Africans," 1.

² برای نمونه، Lee با پرداختن به حذف آفریقایی‌ها از تاریخ بهائیان و از طریق اشاره به پنداشت‌های اشتباه درباره عدم امکان تغییر مذهب در برده‌ها، نشان می‌دهد که چطور بردگانی همچون حاجی مبارک و فزه خانم که به دین بهائیت گرویده بودند در گفتمان مذهبی خاموش شده‌اند.

³ Madeline Zilif

⁴ Zilif, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire*, 96.

کارهای یدی را معیار سنجش ارزش اجتماعی آنها قرار داده‌اند. لازمه مطالعه برده‌داری قرن نوزدهم آشنایی با این روایت‌های مهم و در عین حال آزاردهنده‌ای است که نخبگان نگاشته‌اند. اگرچه نگاه مردسالارانه موجب تحریف گسترده این روایت‌ها شده است، با همین روایت‌ها می‌شود تصویری اجمالی و مبهم از زندگی برده‌ها به دست داد. بازسازی این صداهای خاموش مانده در تاریخ آن چنان که باید و شاید ممکن نیست، اما خواندن روایت‌های مربوط به برده‌ها، در کنار عریضه‌های خود کسانی که به بردگی گرفته شده بودند، امکان نزدیک‌تر شدن هرچه بیشتر به تجربه‌های زیسته این افراد را فراهم می‌کند.

از این رو، تمرکز مبحث حاضر، که به بررسی منابع آرشیوی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم می‌پردازد، بر این است که چگونه همپوشانی نژاد و جنسیت در متون قاجاری موجب شده بود که خواجه و صیغه کردن برده‌ها از نظر اجتماعی طبیعی، مطلوب و پسندیده تلقی شود. همچنین، در این مقاله به بررسی این موضوع می‌پردازیم که چگونه در این نوشته‌ها مالکیت همراه با خشونت، حبس و بهره‌برداری جنسی از آفریقایی‌ها در چهارچوب محیط خانه توجیه شده است.

پیشینه

پژوهش درباره برده‌داری در ایران اخیراً مورد توجه جدی قرار گرفته است؛ با این حال، هنوز هم بیش از این باید به نظریه نژاد و جنسیت پرداخته شود.^۱ جامع‌ترین مطالعه‌ای که تاکنون درباره برده‌داری در ایران انجام شده است کتاب *تاریخ برده‌داری و رهاسازی در ایران ۱۸۰۰-۱۹۲۹*^۲ از بهناز میرزایی است که شایسته توجه ویژه است. میرزایی در این پژوهش ادعا می‌کند که برده‌داری در ایران خفیف بوده و نزدیکی ایران به مبادلات خلیج فارس بیش از ایدئولوژی

۱. آثار پیشیناز افسانه نجم‌آبادی و ژانت آفاری در درک زنان و کودکان در گفتمان‌های قرن نوزدهمی مربوط به قاچاق جنسی جایگاه ویژه‌ای دارند. همچنین، افسانه نجم‌آبادی در کتاب *The Story of the Daughters of Quchan* با تحلیل روایت‌های مختلف درباره «واقعۀ دختران قوچان» محوریت زنان و جنسیت را در مباحث مشروطه‌خواهان به تصویر کشیده است. آفاری نیز با استفاده از منابع متعدد به بررسی جنبه‌های اجتماعی و حقیقی صیغه پرداخته‌است. بنگرید به کتاب *Sexual Politics in Modern Iran* از آفاری.

۲. A History of Slavery and Emancipation in Iran 1800-1929

نژادپرستی در فهم الگوی برده‌داری نقش داشته است. به نظر می‌رسد که موضع کلی میرزایی در کتاب *تاریخ برده‌داری* نفی ایدئولوژی نژادپرستی در ایران دوره قاجار و انکار ننگ برده‌داری است، آن هم در اثری که انتظار می‌رود تصویر دقیق‌تری از شرایط داخلی و عوامل خارجی، از جمله سیاست‌های امپراتوری بریتانیا، ارائه کند. میرزایی در بخش پیشینه پژوهش تلویحاً به همپوشانی متقابل سیاه‌پوست بودن و بردگی اشاره می‌کند: «در نسخه‌های خطی قرن نوزدهم، "سیاه" رایج‌ترین اصطلاح برای نامیدن اسیران آفریقایی بود».^۱ بخش اصطلاحات در مقدمه کتاب او شامل فهرست کوتاهی از واژگان فارسی-عربی می‌شود که همگی دلالتی ضمنی بر «برده»، «خواجه»، یا «سیاه» دارند. میرزایی ادعا کرده است که اطلاق واژه‌هایی مانند *کاکا* یا *دده* بر برده‌های مذکر محترمانه بوده است؛ اما، چنان‌که در این مقاله اشاره خواهیم کرد، این ادعا مغایر با کاربرد رایج این القاب در دوره مذکور است. به علاوه، نمی‌توان کلمات *غلام* و *کنیز* را بدون پذیرش نابرابری‌های جنسیتی و نژادی نهفته در این قبیل اصطلاحات تنها نوعی «بردگی خانگی» به حساب آورد.^۲

در حقیقت، نام‌گذاری برده‌ها در بافت مالکیت مطرح می‌شد. حضور پررنگ برده‌ها را در اسناد ثبت‌شده مربوط به معاهدات فروش، قراردادهای ازدواج یا مهریه می‌توان دید. برده‌ها قیمت‌گذاری و پس از آن از خانه‌ای به خانه دیگر فرستاده می‌شدند (که این امر گاهی به سود و گاهی به ضرر برده‌های دیگر بود). جسم آفریقایی‌ها جزو اموال منقول برده‌داران به حساب می‌آمد. لازم به ذکر است که انکار کلی نژادپرستی در ایران از سوی میرزایی، که در ادعاهایی مانند «اسناد فارسی عموماً به خاستگاه نژادی اشاره نمی‌کنند»^۳ دیده می‌شود، در تعارض با استفاده مکرر نویسندگان قرن نوزدهم از تقسیم‌بندی‌های قومی است. در بسیاری از اسناد، اهالی آفریقای شرقی در گروه «بمباسی‌ها»، «حبشی‌ها» یا «نوبی‌ها» جای گرفته‌اند.^۴ همین تقسیم‌بندی‌ها موجب هجوم به روستاهای سراسر آفریقای شرقی به منظور تأمین نیاز بازار

^۱. Mirzai, *A History of Slavery*, 24.

^۲. Mirzai, *A History of Slavery*, 24.

^۳. Mirzai, *A History of Slavery*, 3.

^۴. بنگرید به Floor, ۱۹۸۸.

برده‌داری شد، بازاری که در آن نقش هر برده براساس هویت جمعی وی، یعنی اینکه قوم او باهوش، زیبا یا قوی شناخته شده باشد، تعیین می‌شد.

باور امروزی مبنی بر اینکه ایران جامعه‌ای فارغ از تعصبات نژادی بوده است از این استدلال نشأت می‌گیرد که اگر دسته‌بندی‌های نژادی در ایران پررنگ بودند بردگان آفریقایی به مقام و موقعیت‌های بالا دست پیدا نمی‌کردند: «قطعی نبودن این اصطلاحات نه تنها هویت تغییرپذیر برده‌ها را نشان می‌دهد بلکه حاکی از این است که جایگاه برده‌ها در نظام برده‌داری ایستا نبوده و امکان ارتقاء موقعیت برای آن‌ها فراهم بوده است».^۱ ریشه این ادعا در باور به «جابه‌جایی اجتماعی» برده‌ها است؛ به این معنی که چون برخی از برده‌ها موفق به کسب نقش‌های جدید و میزانی از دسترسی محدود به منابع شدند پس برای تمام برده‌ها چنین امکانی وجود داشته است. زلیفی این مسئله را رد می‌کند و می‌گوید: «شاید برده‌داری برای افراد خوش‌اقبال منافی داشته ... اما حتی تصور بی‌طرفی سیستماتیک نیز بی‌پایه و اساس است، چه رسد به برتری برده‌ها».^۲

افزون بر این، مطالعه برده‌داری فاقد خوانش انتقادی جنسیت است. این مسئله نیازمند رویکردی است که از طرفی در برابر سنت شرق‌شناسانه‌ای قد علم کند که زنان شرقی را همچون ابژه‌هایی به تصویر می‌کشد که محتاج مدرنیته غربی هستند تا به نجات آنها بیاید و از طرف دیگر پویایی درونی قدرت را که خود بردگان تعیین‌کننده آن بودند به رسمیت بشناسد. میرزایی در وهله اول وقتی می‌گوید: «این باور که زنان [حرم] قربانی بی‌صدا در دنیایی زن‌گریز بوده‌اند تماماً ساخته و پرداخته شرق‌شناسان اروپائی است»^۳ به نابرابری قدرت در بازنمایی

¹. Mirzai, *A History of Slavery*, 25.

در مورد دوره عثمانی نیز، EHUD TOLEDANO تأکید می‌کند که نباید برده‌داری را دوتایی یا ایستا تلقی کنیم. باین‌حال، نکته او بر لزوم تمایز میان «صاحب‌منصبان» عثمانی، که موقعیت آنها در دوره تنظیمات به شدت دگرگون شد، با آنچه وی «برده‌داری واقعی» می‌نامد و شرایط ناگواری که برده‌ها داشتند استوار است. بنگرید به:

Toledano, "Late Ottoman Concepts of Slavery," 483

². Zilif, *Women and Slavery*, 97.

³. Mirzai, *History of Slavery*, 114.

Partha Chatterjee این مسئله را نمود برجسته‌ای از مأموریت متمدن‌سازی می‌داند که در آن برخی از فعالیت‌های بومی (در این مورد صیغه یا در هند ساتی) تبدیل به وسیله‌ای برای «انتشار دانش روشنگرانه غرب» می‌شوند: «نکته مهم این است که مسئله زنان در برنامه اصلاحات هندوستان در اوایل قرن نوزدهم چندان به موقعیت خاص زنان در مجموعه‌ای از روابط اجتماعی

زنان برده از سوی اروپائیان توجه نشان می‌دهد. تولدانو^۱ نیز یادآور می‌شود که صیغه را «باید در بافت وضعیت عموماً بسیار اسفبار زنان در تقریباً تمام جوامع پیشامدرن قرار داد».^۲ در بافت مقایسه‌ای وسیع‌تر، گزارش‌های دست اول خود زنان برده را نباید فراموش کنیم. از این رو، جایگزینی «کنیز» با عبارت خوشایندتر «برده خانگی» یا اشاره به «وصیفه و جاریه»^۳ با اصطلاحات «متغیری» که بر «رابطه برده مؤنث با اربابش»^۴ دلالت دارند میرزائی را با چالش مواجه می‌کند. اگر گفتمان اسلامی را نقطه شروع قرار دهیم، اصطلاح «رابطه» دسترسی بی‌قیدوبند ارباب به بدن زن برده را دربر نمی‌گیرد چراکه تجاوز یا رابطه جنسی بدون رضایت زنا محسوب می‌شود و حرام است.^۵ در عین حال که می‌پذیریم گرایش به تقلیل زنان به «قربانیان بی‌صدا» در گفتمان غربی مشکل‌ساز است، روایت‌های بردگان نیز به ما یادآوری می‌کند که چطور صیغه شیوه‌ای غیرانسانی از «مرگ اجتماعی» بوده است که در آن بردگان زن حق امتناع از رابطه جنسی یا حق انتخاب فرزندآوری نداشته‌اند.^۶ هر چقدر هم که انتخاب‌های این بردگان را پیچیده یا ناشی از قدرت بدانیم باز هم بدرفتاری‌ها و خشونت‌های رسمی یا غیررسمی با برده‌ها، وجود هرگونه «جنبه مثبت» در برده‌داری را، علیرغم پررنگ ساختن روایت‌های فردی، ناممکن می‌سازد.^۷

محدود نمی‌پرداخت، بلکه گویی بیشتر درباره رویارویی حالت مستعمراتی و «سنت» مردمان مغلوب بود، سنتی که، آنطور که Lata Mani (۱۹۸۶، ۱۹۸۷) نیز در پژوهش اخیرش درباره منع مراسم ساتی [سوزاندن بیوه پس از مرگ همسر] نشان داده است، خود حاصل گفتمان استعمارگران بود». منبع:

Chatterjee, "Colonialism, Nationalism, and Colonialized Women," 623.

^۱. Ehud Toledano

^۲. Toledano, *As if Silent and Absent*, 84–5.

^۳. هر دو به معنای «کنیزک». (مترجم)

^۴. Mirzai, *A History of Slavery*, 25.

^۵. برای نمونه بنگرید به: Ali, "Cuncubinage and Consent".

^۶. برای بحث جامع‌تری در حوزه مطالعات تطبیقی برده‌داری بنگرید به: Patterson: *Slavery and Social Death*.

^۷. Mirzai, *A History of Slavery*, 114, 210.

رجوع کنید به پژوهش ژانت آفاری درباره بدرفتاری با زنان برده در فصل دوم کتاب *Sexual Politics* با عنوان «صیغه برده‌ها، ازدواج موقت و زنان حرمسرا». همچنین، توجه خوانندگان را به نگرش بسیار همدلانه‌هاله افشار با زندگی برده‌ها در پژوهشی با عنوان:

Age, Gender and Slavery in and out of the Persian Harem: A Different Story

به علاوه، به نظر می‌رسد که علت انکار نژادپرستی از سوی میرزایی، حال‌گرایی^۱ و به‌ویژه ادعای چندقومیتی بودن ایران باشد که در سرتاسر کتاب او مشاهده می‌شود: «جامعه ایران درگیر تقسیم‌بندی نژادی نبود: تجربیات سیاه‌پوستان و سفیدپوستان - چه برده و چه آزاد- گواه آسیب‌پذیری و در عین حال فرصت‌های موجود برای تمام نژادها است».^۲ او در ادامه اظهار می‌دارد که «سیاه‌پوست بودن» در بافت آتلانتیک^۳ را «نمی‌توان به بافت خاورمیانه تسری داد» و برده‌داری در ایران از برده‌داری در آتلانتیک خفیف‌تر بوده است.^۴ صحبت من این نیست که تفاوت‌های منطقه‌ای را نادیده بگیریم و یا دسته‌بندی‌های جهان‌شمول را بر تاریخ‌های محلی تحمیل کنیم؛ بلکه، مخالفت من با استفاده از این قیاس برای پیشبرد ادعای «خفیف بودن» برده‌داری در ایران و تبرئه این دولت-ملت از تاریخچه برده‌داری خود است. افسانه برده‌داری خفیف در ایران را تاریخ‌نویسان دیگری، که به جای استفاده از منابع قاجاری یا گزارش‌ها و روایت‌های خود برده‌ها بر موثق بودن و تأملات علی و معلولی روایت‌های خارجی‌ان (همچون سایکس^۵، پولاک^۶ و ویلز^۷) درباره قرن نوزدهم و قرن بیستم اتکای بی‌چون و چرا داشته‌اند، نیز بارها نقل کرده‌اند. علاوه بر این، به ندرت شاهد ادعاهایی هستیم که بر مطالعه تطبیقی دقیق استوار باشند. نظر قاطع میرزایی مبنی بر اینکه برده‌داری ایرانی متفاوت یا خفیف بوده نیز بر پایه این ادعای ملی‌گرایانه شکل گرفته است که تقسیمات نژادی از جانب بیگانگان تحمیل شده بودند. او در بخشی می‌گوید که بزرگان عرب به تنهایی مسئول «قرن‌ها داد و ستد برده»

جلب می‌کنم که به نحو چشمگیری در برابر اصطلاحات جامعیت‌بخش مقاومت می‌کند و عمق تجربه انسان را در زندگی سنبل باج به تصویر می‌کشد. اما با این حال، این اثر نیز تاریخ برده‌داری جنسی و تأثیر آن بر زنان دیگر را نادیده گرفته یا مسکوت باقی می‌گذارد. فکر می‌کنم در اینجا هم باز مسئله اصلی تمایل به درهم‌آمیختن تجربه عدّه معدودی از زنان طبقه ممتاز (یعنی دربار قاجار) با اکثریت زنانی است که مرتباً در منازل قاجاریان خرید و فروش می‌شدند و بعضی از آنها هنگام بردگی جنسی تنها دوازده سال داشته‌اند.

1. Presentism

2. Mirzai, *A History of Slavery*, 210.

3. Atlantic

4. Mirzai, *A History of Slavery*, 9.

5. Sykes

6. Polak

7. Wills

بوده‌اند.^۱ تأکید بر «طرف عرضه‌کننده» در اقتصاد برده‌داری و مقصر دانستن عرب‌ها، ریشه‌های خارجی برده‌داری را پررنگ‌تر می‌کند.^۲ مینو معلم^۳ و روشنگر خشتی^۴ هم نشان داده‌اند که چطور «سیاست نژادسازی»^۵ در گفتمان مدرن ایران «از طریق پافشاری تجدیدنظرطلبانه تاریخی بر ریشه آریایی ایرانیان با پروژه نوگرایی در ایران همگام شد».^۶ همان‌طور که در ادامه مطرح خواهیم کرد، نگرش قاجاریان نسبت به دیگری آفریقایی پیامدهای اجتماعی در پی داشت.^۷ نگرش فرهنگی، که ریشه در دسته‌بندی‌های مختلف نژادی و جنسیتی داشت، موجب افزایش تقاضا برای خواجه‌ها یا دایه‌های آفریقایی شد.^۸ میرزایی این موضوع را پیش می‌کشد که «نژاد و رنگ پوست به هیچ‌وجه تنها عناصر تأثیرگذار بر داد و ستد برده و الگوهای مالکیت نبوده‌اند چراکه برده‌های غیرسیاه‌پوست نیز در ایران زندگی می‌کرده‌اند»؛ این اظهار نظر به خودی خود نفی‌کننده سوگیری‌های ضدسیاه‌پوستی

^۱. Mirzai, *A History of Slavery*, 59.

^۲. Mirzai, *A History of Slavery*, 92.

او در مبحث ریشه‌های کهن برده‌داری، جائیکه می‌گوید فاتحان عرب برده‌داری را بر «قوم» زرتشتیان ایران باستان تحمیل کردند، بار دیگر بر این نکته تأکید می‌کند: «عرب‌های مهاجم ایران را به اشغال خود درآوردند و اسلام را جایگزین مذهب رسمی زرتشتی کردند و مقام پارس‌بان بومی را به شهروند درجه دو تقلیل دادند ... و یکی از ویژگی‌های اصلی گسترش امپراطوری اسلامی اعراب در زمان عباسیان سیاست برده‌داری بود».

^۳. Mino Moallem

^۴. Roshanak Kheshti

^۵. Racialization Strategy

^۶. به بحث روشنگر خشتی درباره اثر مینو معلم در صفحه ۵۸ مقاله «Review: Can the Memoirist Speak? Review نگاه کنید. برای بررسی جامع میراث آریائیسیم در ایران بنگرید به اثر ضیاابراهیمی با عنوان Self-Orientalization and Dislocation.

^۷. Alessandro Stanziani متذکر می‌شود که لازم است به تفاوت میان بیگاری در منازل و بردگی پرداخته شود. او با در نظر گرفتن «معیارهای متعدد جهت مقایسه شرایط کاری و وضعیت حقوقی در بافت‌های تاریخی مختلف» اظهار می‌دارد که این دو گروه را نباید یکسان فرض کرد چراکه بیگاری در منازل «شامل تعهد دوجانبه، فرمان‌برداری داوطلبانه، بیگاری موقت و سایر پدیده‌های خویشاوندی می‌شود که اگر بخواهیم تعریف دقیقی از برده‌داری ارائه کنیم باید آن‌ها را حذف کنیم». منبع:

Stanziani, "Slavery and Bondage in Central Asia and Russia," 65.

این شیوه در مسئله وضعیت «اسرای جنگی» نیز راهی برای تمایز میان جایگاه اجتماعی خاص برده‌ها در ایران در مقابل دیگر گروه‌های اقلیت است.

^۸. حکم قرآنی منع نقص عضو برای مسلمانان تا حدودی توجیه‌کننده تقاضای نیروی کار ختنه‌شده خارجی، عمدتاً آفریقایی، برای کارهای خانه است، اگرچه ضرورتاً عامل آن به حساب نمی‌آید.

نیست.^۱ اگرچه پرداختن به این مسئله خارج از بحث حاضر است، اما می‌توان تصدیق کرد که حضور بردگان غیرسیاه‌پوست نمی‌تواند نفی‌کننده برخورد نابرابر یا بدتر با آفریقایی‌ها در سلسله مراتب اجتماعی باشد، خواه چنین برخوردهایی به خاطر تفاوت در رنگ پوست، محل تولد یا مذهب بوده باشد. برای نمونه، در اثر زیلفی می‌بینیم که در تعداد محدودی از منابع دست اول موقعیت فرودست اهالی مناطق جنوبی صحرای بزرگ آفریقا در سیستم برده‌داری خاورمیانه، که در آن اغلب کارهای سطح پایین به بردگان محول می‌شد، توصیف شده است و نیز درمی‌یابیم که چگونه «سیاه‌چردگی» به‌ویژه برای بردگان سیاه‌پوست زن به امتیازات کمتر و مشقت می‌انجامید.^۲

در آغاز این تحلیل باید به این نکته اشاره کرد که در دهه گذشته توجه تاریخ‌نویسان تجدیدنظرطلب به افسانه‌ها و نگرش‌های دیرپای نژادپرستانه در آثار مدرن معطوف گشته است.^۳ در اثر رضا ضیاابراهیمی^۴ می‌خوانیم که چطور نویسندگانی همچون جلال‌الدین میرزا، میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی در اواخر دهه ۱۸۹۰ میلادی (دهه ۱۲۷۰ شمسی) نظریه «ایستادگی ملت ایران در برابر قوم سامی» را مطرح کردند؛ طرح این نظریه از نظر ضیاابراهیمی «حرکتی نژادپرستانه برای معرفی سپر بلای غایبی بود که بتوان آن را تحقیر کرد». ضیاابراهیمی معتقد است که اطلاع‌طلبان مفهوم مدرن آریایی‌پیش از اسلام را با بدگویی و بدنام کردن اعراب، ترک‌ها و مغول‌ها ساختند. با این حال در اثر او هیچ اشاره‌ای به این موضوع نشده است که چطور هجوم تفکرات قالبی فرهنگی در مورد آفریقایی‌ها به ایران -که به وفور در چهره‌های فرهنگی همچون حاجی فیروز، که در قالب سنت مطربی بومیان

^۱. A History of Slavery, 21-2.

^۲. Zilif, *Women and Slavery*, 106, 118-19, 128.

^۳. به همین ترتیب، در میان اصلاح‌طلبان عثمانی نیز برخی به خاطر ممنوعیت برده‌داری در برابر «مداخلات فرهنگی» اروپایی‌ها مقاومت می‌کردند و برخی دیگر «مصیبت‌های دردناک» بردگی را تصدیق می‌کردند. منبع:

Toledano, "Late Ottoman Concepts of Slavery," 493.

^۴. Reza Zia- Ebrahimi

^۵. برای بحث مفصل‌تر درباره آثار آخوندزاده و کرمانی، و نقد تند وی از عذرخواهی اندیشمندان معاصر به خاطر نژادپرستی ضدعرب، بنگرید به *The Emergence of Iranian Nationalism* از ضیاابراهیمی. او نیز همچون معلم و خشتی اظهار می‌دارد که دلیل سکوت چهارچوب‌های ملی‌گرایانه در گفتمان آکادمیک معاصر تا اندازه‌ای ناشی از «استراتژی‌هایی است که برای مدیریت ضربه‌های روحی ناشی از مواجهه با اروپا طراحی شده بودند».

سیاه‌پوست به تصویر کشیده می‌شوند، دیده می‌شود- حتی پیش از ممنوعیت برده‌داری نیز در ظهور ملی‌گرایی مؤثر بوده‌اند.^۱ به علاوه، یکی از تاریخ‌دانان ادعا کرده است که «شخصیت‌های محبوب و فکاهی» همچون کاکاسیاه ثابت می‌کنند که چون آفریقایی‌ها «تأثیری حداقلی بر فرهنگ ایرانی‌ها» داشته‌اند پس برده‌داری امری قابل قبول بوده است.^۲ نگرش ذکرشده این واقعیت را در نظر نمی‌گیرد که چنین شخصیت‌هایی به خاطر سادگی یا نادانی‌شان اسباب مضحکه و ریشخند بوده‌اند. این نویسندگان همچنین می‌گویند «[برده‌های آفریقایی] اغلب زبان خود را فراموش می‌کردند و به اسلام می‌گرویدند» که این امر را نمونه‌ای موفق از «همسان‌سازی» می‌توان قلمداد کرد.^۳

در مبحث پیش‌رو به این مسئله می‌پردازم که چطور در نوشته‌های قاجاری به آفریقایی یا سیاه‌پوست بودن از منظر محیط خانه نگریسته شده است. حتی قبل از تحکیم ملی‌گرایی آریایی در دوره پهلوی نیز می‌توان نشانه‌های ظهور گفتمان عمومی درباره بدن آفریقایی‌ها را مشاهده کرد. در ادامه این مسئله را مطرح خواهیم کرد که پیش‌فرض‌های قاجاریان درباره دیگری نژادی موجب شکل‌گیری اقتصاد کارگری شد. نه تنها نیاز طبقه اشراف به نیروی کار در خانه از پیش‌شرط‌های برده‌داری بود، بلکه همین گروه نیز تعیین می‌کردند که کدام اقدام برای بردگی مناسب است.

از متونی که برده‌داران و مقامات دولتی نوشته‌اند می‌توان به نگرش‌های فرهنگی طبقه اشراف نسبت به نژاد و برده‌داری پی برد. نویسندگان قاجاری به اشاعه موضعی کلی درباره مناسب بودن بدن سیاه‌پوستان می‌پرداختند تا از این راه از خانواده نخبگان و اشراف، که عمل خطرناک و کشنده اخته‌کردن را انجام می‌دادند، حفاظت کنند.^۴ من در تحلیل خود از نظرات

^۱ نسل جدیدی از اندیشمندان ایرانی در مطالعه سیاه‌بازی به پیشرفت‌هایی دست پیدا کرده‌اند که از جمله آنها پریسا وزیر است که در بهار سال ۲۰۱۸ در دانشگاه کالیفرنیا ارواین مقاله‌ای ارائه کرد با عنوان:

Screening Siah Bazi: Performative Legacies of Indian Ocean World Slavery

^۲ Floor, "Barda and Bardā-dāri."

^۳ او می‌گوید: «آنها فارسی صحبت می‌کنند (اگرچه لهجه دارند) و زبان خودشان را فراموش کرده‌اند و به اسلام گرویده‌اند، بنابراین روند همسان‌سازی را تکمیل کرده‌اند». همان

^۴ در ماجرای که در زمان خود بی‌سابقه است، برده جوانی از اهالی آفریقای شرقی از سرنوشتی که بسیاری از هم‌نوعانش به آن دچار شدند رهایی یافته است. طبق سفرنامه فردی فرانسوی که در قرن نوزدهم نوشته شده و در وقایع‌نامه‌های

الکساندر ولکام^۱ دربارهٔ برده‌داری، به‌ویژه اینکه چطور «هویت‌اندیشی»^۲ در جوامع سفیدپوست به بیگانگی، سرکوب یا تصاحب بدن آفریقایی‌ها منجر شده است، استفاده می‌کنم.^۳ نظریهٔ ولکام از دوگانهٔ سیاه-سفید فراتر می‌رود و به این می‌پردازد که چگونه گروه‌های غالب به تولید گفتمان‌های نژادپرستانه دربارهٔ بدن می‌پردازند. از دید صاحبان برده، برده‌های آفریقایی به خاطر سودمندی بدن‌هایشان در انجام کارها و بر حسب هویت جمعی‌شان ارزش‌گذاری می‌شدند.^۴ نیروی کار آفریقایی نه تنها برای واردات داخلی مهیا بود بلکه نخبگان قاجاری، با این باور که آفریقایی‌ها عضوی ضروری از خدمهٔ خانه هستند، تا قرن بیستم به عمل دیرینهٔ اختگی و صیغه‌کردن آن‌ها ادامه دادند.

روایت‌های مربوط به جسم آفریقایی‌ها

تأثیر تفکر نژادپرستانه در محدود و کنترل کردن بدن سیاه‌پوستان در بسیاری از داستان‌ها و حکایت‌ها هویدا است. مهدیقلی هدایت^۵ در سال ۱۹۱۲م/۱۳۳۰ه.ق داستان زیر را در مورد دو بردهٔ یاغی گزارش کرده است:

در زمان سیورت^۶ دو کاکاسیاه که دل ارباب خود را خون کرده بودند و از نزد آنها بیرون آمده مستخدم ژاندارمری شده بودند یکی از آنها بسیورت حمله‌ور شده بود به اصفهان فرستاده بودند دیگری روز روشن سیدی را به قتل رساند نظمییه او را توقیف کرد دو قتل دیگر از طرف ژاندارم‌ها واقع شده بود و زیرسیلی گذرانده بودند مردم

قاجاری نقل شده است، همین‌که خواسته‌اند این پسر را اخته کنند و به ایران بفرستند مردی که شمشیری در دست داشته است عطسه می‌کند. شمشیرزن، که عطسه را بدشگون می‌داند، هراسان می‌شود و در نتیجه پسر آزاد و در ارتش قاجار پذیرفته می‌شود. افضل‌الملک، *افضل‌التواریخ*، ص. ۳۵۲.

1. Alexander Welcome

2. Identity-thinking

3. Welcome, "Our Bodies for Ourselves."

علاوه بر ولکام، پژوهشگران دیگری نیز اثر ادورنورا در رابطه با نظریه فمینیستی به کار برده‌اند. برای نمونه، بنگرید به:

Leeb, "Toward a Theoretical Outline of the Subject."

4. Welcome, "Our Bodies for Ourselves," 91.

^۵. مهدیقلی هدایت تعلیم‌دیدهٔ آلمان و فرماندار شیراز بود.

^۶. سیورت (Sievert) در دوره‌ای که ژاندارمری دولتی با استخدام افسران سوئدی تشکیل شد، یکی افسران آنجا بود، از ۱۹۱۰ تا ۱۹۲۱.

وحشتی داشتند در طلب قصاص ازدحامی در حکومت کردند که من مجبور شدم درب حیاط را ببندم به عدلیه رجوع کردم و حکم قصاص صادر شد.^۱

هدایت به‌روشنی بیان می‌کند که آن دو برده پس از ترک خانه ارباب خود و پیوستن به ژاندارمری به مسیر خشونت و تباهی کشیده شدند. به علاوه، او درباره جایگاه اجتماعی برده‌ها پس از قطع ارتباط با فضای خانه، خانواده و ارباب دچار سردرگمی و تردید است. گزارش‌های دیگر درباره برده‌های به اصطلاح «شورش‌ی» نیز به همین نتیجه‌گیری ختم می‌شود. برای نمونه، حاجی مبارک، خواجه اول دربار ناصرالدین شاه، در راه تهران به قم^۲ مرتکب قتل می‌شود:

حاجی مبارک خواجه‌باشی که واقعاً وزیرتاش و کمتر کاری در دربار اتفاق می‌افتاد که بدون مداخله او بگذرد نیز با سایرین، به چادر امین‌الملک رفت. برای وقت‌گذرانی تخته نرد و آس‌بازی به راه افتاد. یحیی خان پسر میرزا نبی خان، که از مقربان درگاه بود، با حاجی همبازی شد. کاکا قدری نوشابه زیاد خورده بود و در سر کم و زیاد و پس و پیش بازی برخلاف حق می‌خواست حرف خود را به کرسی بنشاند. یحیی خان که نه به قدر حاجی مبارک نوشابه خورده بود و نه به قدر او به تقرب خود اطمینان داشت و زورش از او کمتر و عقلش از او بیشتر بود، محق بودن خود را با ملایمت به عرض آغاباشی رساند. کاکا از این تهور یحیی خان از جا در رفت و کار را از درشت‌گویی به فحاشی رساند.^۳

طبق آنچه در کتاب *سفرنامه ناصرالدین شاه* به قم نقل شده است، حاجی مبارک رفته‌رفته خشمگین‌تر می‌شود تا اینکه سرانجام با قمه بر سر یحیی خان می‌کوبد و سپس تهدید می‌کند که هر کس بخواهد دنبال دوا و دکتر برود به سرنوشت یحیی خان دچار می‌شود. پاشا خان هیچ چاره‌ای نداشت جز اینکه به شاه، که در چادر خود در حال استراحت بود، خبر دهد تا جلوی

۱. این بخش از مقاله از متن اصلی کتاب *خاطرات و خطرات* (ص. ۳۴۸) یافته و نقل شد. (مترجم)

۲. طبق آنچه دسوزا در مقاله اصلی نوشته، این اتفاق «در راه تهران» رخ داده است. اما در متن فارسی کتاب *سفرهای ناصرالدین شاه* به قم می‌خوانیم که این قتل در مسیر تهران به قم اتفاق افتاده است: «اما واقعه حاجی مبارک . . . این است که شاه بعد از صدارت میرزا آقاخان از تهران به قم می‌رفت که از آنجا از راه همدان، به کردستان و از آنجا به تبریز برود. در منزل حوض سلطان، دوم منزل تهران به قم، اردو زده بودیم» (ص. ۲۷). (مترجم)

۳. این بخش از مقاله از متن اصلی کتاب *سفرهای ناصرالدین شاه* به قم (ص. ۲۸) یافته و نقل شد. (مترجم)

خشونت کسی را بگیرد که او را «سیاه برزنگی» می‌نامند.^۱ لازم به ذکر است که طبق لغت‌نامه دهخدا/ «برزنگی» اصطلاحی تحقیرآمیز برای اشاره به آفریقایی‌ها بوده است: «برزنگی: غلام برزنگی؛ با قدی سخت بلند و سبیل‌های دراز، بی تربیت و بی دانش و مایل به شهوات پست». ناصرالدین شاه دستور اعدام حاجی مبارک را صادر می‌کند. با وجود موقعیت ممتازی که برده‌ای همچون حاجی مبارک در دربار شاهی پیدا کرده بود، باز هم مورد عفو قرار نگرفت.

داستان حاجی مبارک، حتی اگر کاتب ناصرالدین شاه با قصد نشان دادن توانایی شاه در اجرای عدالت آن را نقل کرده باشد، نمونه‌ای بارز از نگرانی‌های عمیق‌تری است که دربارهٔ ثبات رفتاری بردگان مرد وجود داشت. اغلب اوقات وقتی در محیط‌هایی خارج از محیط خانه به خواجه‌ها اشاره می‌شود آنها را افرادی مجرم، فراری و قربانی خشونت توصیف می‌کنند. در روایتی متعلق به سال ۱۸۸۹م/ ۱۳۰۷ه.ق ادعا شده است که برده‌ای سیاه‌پوست، که از قرار معلوم مست و پرخاشگر بوده و در پس‌کوچه‌ای کمین کرده بوده است، به پزشک یکی از نجیب‌زادگان محلی حمله و خنجری در سینه‌ی وی فرو می‌کند. نویسنده دلیل این قتل را بیان نمی‌کند.^۲ نویسندهٔ قاجاری دیگری نیز روایت دلخراشی را از بردهٔ سیاه‌پوست پانزده‌ساله‌ای نقل می‌کند که متهم به آزار جنسی پسری چهارساله شده بوده است. اقوام پسر بچه از پیشکار تقاضا می‌کنند که برده را مجازات کند و او تصمیم می‌گیرد که متصدیان امور باید او را کتک بزنند، گوش وی را ببرند، دست و پای او را ببندند و بدن مثله‌شدهٔ وی را در بازار بچرخانند. ظاهراً داستان این بردهٔ سیاه‌پوست، که از هنجارهای جنسی تخطی کرده، نه به خاطر متداول بودن بلکه به دلیل تکان‌دهنده بودن نقل شده است.^۳

بزرگان قاجاری ماجرای زنان برده‌ای را نقل کرده‌اند که با گریختن از اسارت هنجارها را زیر پا می‌گذاشته‌اند. طبق گفتهٔ عین‌السلطنه، فرار سیاه‌پوستان امری بسیار رایج بوده است و

۱. سفرهای ناصرالدین شاه به قم، ص. ۲۸.

۲. سیرجانی، وقایع اتفاقیه، ۳۲۹.

۳. مطمئن نیستم که این مجازات برای لواط مجازاتی غیرمعمول بوده باشد؛ معلوم است که او به شدت مجازات شده است. در جایی دیگر، خواهر آن برده نزد حاکم آن منطقه شکایت می‌کند که خانواده وی هرگز به خاطر مرگ برادر مقتول خود، که تلاش کرده بود ارباب خود را از دست پسر خشن و مست وی نجات دهد، پولی (دیه) دریافت نکرده‌اند. این مسئله حاکی از اجرای ناعادلانهٔ قانون است.

آن‌طور که وی می‌گوید برده‌ها از این کار «هیچ شرمی» نداشته‌اند.^۱ عین‌السلطنه نقل می‌کند که چطور بردهٔ سیاه‌پوست مؤنث گلین خانم در ماه رمضان از خانه گریخت. پس از روزها جستجو بالاخره فهمیدند که او در منزل مجتهدی محلی با نام سید عبدالله پناه گرفته و سید نیز حاضر به استرداد برده و پسر چهارسالهٔ بشیر نام او نیست. از آنجا که منزل علما از نظر قانونی پناهگاه به حساب می‌آمد، سید عبدالله به تقاضاهای مکرر صاحبان برده برای بازگرداندن وی پاسخی نداد. در نهایت وقتی آن خانواده تهدید کرد که شکایت خود را نزد شاه خواهد برد سید عبدالله درخواست آنها را پذیرفت و برده را به مقامات تحویل داد ولی بشیر را با اکراه و پس از آنکه پیدایش کردند پس داد.^۲ داستان‌های دیگر دربارهٔ فرار برده‌ها نیز نشان می‌دهد که علما پناهی برای فراریان بوده‌اند. در سال ۱۹۰۱ م/ ۱۳۱۹ ه.ق، خواجه‌ای که به خاطر وجدان کاری‌اش مورد طمع یکی از نجیب‌زادگان واقع شده بود از یک آدم‌ربایی نافرجام گریخته و همراه ارباب خود و خانوادهٔ وی در یکی از امامزاده‌ها پناه می‌گیرد.^۳

این داستان‌ها نشان می‌دهد که روایت‌های قاجاری فرار برده‌ها را روی گرداندن از مکان «درست» و فرار از بردگی را تخطی از قانون یا عرف معرفی می‌کنند. در چهارچوب امور خانه، خواجه‌ها مراقبانی پرمهر و بندگانی وفادار بودند ولی به محض فرار، به خاطر اینکه مردانی پردردسر و پرخاشگر و مختل‌کنندهٔ نظم قانونی بودند، نکوهش می‌شدند. به علاوه، توصیفات به ظاهر خوب از جسم برده‌ها تأکیدی بر تهدیدات بالقوه از سوی آنها بود. برده‌ها با اصطلاحاتی خوفناک و مردانه توصیف می‌شدند؛ نویسندگان برده‌های سیاه‌پوست را با صفاتی همچون «گردن کلفت»، «خشن»، «سبک‌مغز» و «مهیّب» توصیف می‌کردند.^۴ در مورد لباس نیز برده‌ها را با «لباس‌های مردانه» به تصویر می‌کشیدند. گاهی توصیف لباس‌ها معنای ضمنی خنثی دارد اما زبان خاصی که برای توصیف آنها به کار رفته است بازتاب نگرش‌های قالبی

۱. «لعنت بر هر چه سیاه‌پوست است. هیچ‌وقت دست از فرار بر نمی‌دارند. هیچ شرمی ندارند». سیرجانی، وقایع‌اتفاقیه، ۳۲۹.

۲. قهرمان میرزا سالور، روزنامهٔ خاطرات عین‌السلطنه، ۹۱۷.

۳. سیرجانی، وقایع‌اتفاقیه، ۶۴۷.

۴. ناصرالدین شاه، روزنامهٔ خاطرات ناصرالدین شاه در سفر دوم فرنگستان، ۹۹.

در بارهٔ جسم برده‌ها است که تعیین‌کنندهٔ ماهیت بدن برده‌های سیاه‌پوست هستند (به عنوان مثال چهرهٔ «زنگباری»).

برخلاف منابع اروپایی، که همواره خواجه‌ها را با خصوصیات زنانه به تصویر می‌کشند، نویسندگان قاجاری معمولاً ویژگی‌های مردانه را به برده‌ها نسبت می‌دهند. به علاوه، در زمینهٔ تفریح و سرگرمی، نگاه نخبگان به هنرپیشگان سیاه‌پوست اغلب فارغ از جنسیت است. در روایتی، زن هنرپیشهٔ سیاه‌پوست و معروفی به نام حاجی قدم‌شاد به خاطر پوشیدن جامهٔ مردانهٔ «خلاف عرف» (کت و شلوار مردانه) در زیر چادر تحسین می‌شود. گفته می‌شود که او لهجه‌های محلی^۱ را ماهرانه تقلید و لباس‌های قومی بسیار متنوعی شامل لباس کردی، عربی، شیرازی، افغانی و کابلی بر تن می‌کرده است. در حوزهٔ تئاتر و اجرا، نه تنها هویت‌های جنسی و قومی آزاد بودند بلکه گفته می‌شود که برده‌های سیاه‌پوست با سهولت بیشتری با اجتماع درمی‌آمیختند و معاشرت می‌کردند. در یکی از خاطره‌ها، مردی که از بخش روسی سمرقند عبور می‌کرده است گزارش می‌کند که برده‌ای سیاه‌پوست را در حال رقصیدن با زنی سفیدپوست دیده است: «آن زوج سیاه و سفید بسیار زیبا بودند و خوب می‌رقصیدند».^۲

در حالیکه در حوزهٔ سرگرمی شاهد اجرای جنسیت‌های مختلف هستیم، در خارج از این قلمرو دل‌مشغولی‌هایی دربارهٔ تخطی‌های نژادی وجود داشت. در گزارشی می‌خوانیم زنی که روی نیمکت داروخانه نشسته بوده به مرد خوش‌لباس جوانی که از سر تا پا لباس شیک سفیدرنگی بر تن داشته است تذکر می‌دهد که کنار او ننشید تا مبادا پلیس آنها را دستگیر کند. زن با عتاب به مرد جوان می‌گوید: «حواست باشد! من سیاه‌پوستم. اینجا اروپا نیست. مرد خوش‌تیپ نباید کنار زن سیاه‌پوست بنشیند».^۳ چون «در بدن زن سیاه‌پوست برده هم آشوب و هم شهوت جای داشت»^۴، معاشرت آزادانهٔ مرد با زن سیاه‌پوست در ملاء عام موجب تشویش اذهان می‌شد. همان‌طور که این گزارش نشان می‌دهد، با اینکه الگوهای برده‌داری با

۱. یکی از لهجه‌های نام برده شده لهجهٔ «کاکاسیاه» است.

۲. قهرمان میرزا سالور، *روزنامهٔ خاطرات عین‌السلطنه*، ۱۷۱۷.

۳. قهرمان میرزا سالور، *روزنامهٔ خاطرات عین‌السلطنه*، ۷۱۴۶.

۴. Scheiwiller, *Liminalities of Gender and Sexuality*, 179.

مفهوم «خط رنگ»^۱ در دوران آپارتاید یا جیم کرو^۲ متفاوت بود اما باز هم آزادی فعالیت زنان سیاه‌پوست، به دلیل قدرت جنسی آنها، محدود شده بود.

به اجمال می‌توان گفت که اگرچه ساختارهای نژادی در سیستم برده‌داری آتلانتیک را نمی‌توان با تمایز میان افراد براساس منطقه جغرافیایی یا مذهب یکسان دانست، در برده‌داری دوره قاجار نیز همان تلقی «دیگری» از «سیاه‌پوستان» دیده می‌شود و کارکرد آن حفظ سلسله مراتب اجتماعی بوده است. نویسندگان دوره قاجار ناگزیر بودند که دائماً از سیاهی رنگ پوست برای اشاره به برده‌های آفریقایی استفاده کنند؛ مثلاً «سیاه»، «سیاه‌پوست» یا «کاکا سیاه» که نشان می‌دهند هویت نژادی عاملی مهم در تعیین موقعیت اجتماعی بوده است. به علاوه، القاب نژادپرستانه‌ای همچون «زنگباری» یا «برزنگی»، که بر آفریقایی بودن برده دلالت دارند، باورهای مربوط به اصل و نسب خارجی و جایگاه اجتماعی پست‌تر برده‌ها را تداوم می‌بخشیدند.

در اغلب گزارش‌ها و خاطرات دوره قاجار، زبان تبعیض‌آمیز ابزاری برای دلیل‌تراشی‌های کوچک و بزرگ در جهت توجیه برده‌داری است. این امر نشان از فضای فرهنگی آن زمان دارد که در آن برده‌های آفریقایی را به چشم خارجیانی می‌دیدند که به ایران آورده شده بودند. شاید بتوان گفت که یکی از استثناهای جالب توجه بخشی از متنی مذهبی است که عبدالله مستوفی در اثر خود آن را نقل کرده است. مستوفی در کتاب خاطراتش با عنوان شرح زندگانی من داستان مردی را نقل می‌کند که به خاطر رنگ پوست و موهای «همچون پشم به‌هم‌پیچیده» نوزاد تازه به دنیا آمده‌شان به وفاداری همسرش شک می‌کند:

گویا در کافی^۳ دیده‌ام که روزی شخصی با زنش نزد پیغمبر آمد. بچه‌ای را که زن تازه برای او به دنیا آورده، و رنگش سیاه و موهایش مثل پشم به‌هم‌پیچیده بود حضور پیغمبر بر زمین گذاشت و عرض کرد من با این زن که چنین بچه‌ای برای من آورده چه کنم؟ پیغمبر فرمود از زنت تاکنون هیچ خلافی دیده‌ای؟ گفت نه حتی قبل از ایام حمل هم همیشه در خانه بوده و راه هرگونه احتمال خیانتی مسدود است ولی با این شاهد حی

1. color line

2. Jim Crow

3. کافی یکی از قدیمی‌ترین متون حدیثی شیعه نوشته محمدبن یعقوب کلینی (درگذشته ۳۲۹ هجری قمری) است.

و حاضر چه می‌توان کرد؟ فرمود هیچ احتمال نمی‌دهی که یکی از پدران تو زن حبشی گرفته باشد؟ گفت من تا چندین پشت پدر و مادرم معلوم است. هیچ‌یک حبشی نبوده‌اند! فرمود در اعماق اصلا ب و بطون چطور؟ یقین داری که هیچ‌یک از آباء و امهات تو حبشی نباشند؟ گفت چگونه میتوانم چنین دعوی [ای] بکنم؟ فرمود پس از خدا بپرهیز و درباره زنی که از او خلافتی ندیده و احتمال خیانتی هم نسبت به او نمی‌دهی ظن بد مبر! زن و شوهر خرم و شادان از نزد آن بزرگوار بیرون رفتند.^۱

این متن مذهبی، در جایی که شوهر، علی‌رغم شک و تردید، قانع می‌شود بنا را بر صداقت همسرش بگذارد، نشان می‌دهد که پیامبر اکرم (ص) نیاکان آفریقایی را به رسمیت شناخته است. در بستر تحلیلی که من ارائه کرده‌ام، اهمیت این داستان در تشویق خوانندگان به از بین بردن دسته‌بندی‌های نژادی است.

در کل، به بردگی گرفتن آفریقایی‌ها با استدلال‌های مادی یا مذهبی توجیه می‌شد. متنی که وزیر امور خارجه ایران در سال ۱۹۰۱ م/۱۳۱۹ ه.ق در پاسخ به نامه یک فرد بریتانیایی نوشته نشان می‌دهد که برده‌داری نوعی پروژه متمدن‌سازی به حساب می‌آمده است:

اکثری نوکر و اجیر می‌گیرند و مسلماً این زندگانی برای آنها خوب‌تر است در بقاء در حالت وحشیّت. و همچنین اشخاصی که از اهل اسلام این قبیل اشخاص را می‌آورند، این‌ها را از عالم وحشیّت به عالم مدنیّت داخل می‌کنند. اگر مرد است زن می‌گیرند، اگر زن است به شوهر می‌دهند، صاحب خانه و زندگانی می‌نمایند. هیچ تربیت این‌ها قیاس به آن اسرای آفریق نمی‌شود که آنها را خرید و فروش و به ضرب تازیانه مجبور کار می‌کنند و به مشاغل سایه وادار می‌نمایند.^۲

مقامات دولتی نیز با این استدلال که گرویدن به اسلام برای برده‌ها سودمند است به توجیه برده‌داری می‌پرداختند. در نامه‌ای که سفیر ایران در استانبول در تاریخ ۲۲ آوریل ۱۸۸۲ م/۳ جمادی‌الثانی ۱۲۹۹ ه.ق به وزیر امور خارجه ایران نوشته است می‌بینیم که وی یکی از مقامات

^۱. این بخش از مقاله از متن اصلی کتاب شرح زندگانی من (ص. ۳۲۰) یافته و نقل شد. (مترجم)

^۲. این بخش از مقاله از متن اصلی کتاب اسناد برده‌فروشی و منع آن در عصر قاجار (ص. ۱۷۴) یافته و نقل شد. (مترجم)

رسمی دولت انگلیس را متهم می‌کند که هدفش از منع برده‌داری جلوگیری از انتشار اسلام است.^۱

کار و هویت برده‌ها

تعریف هویت برده‌ها، براساس ویژگی‌های محدود، ادعاهای مربوط به «جابه‌جایی» آزاد آنها را زیر سؤال می‌برد. با این حال، در آسیای مرکزی و ایران پیشامدرن مواردی نادر نیز هست که برده‌ها به موقعیت‌های ممتاز در ارتش، دربار مملوک مصر، امپراتوری عثمانی یا دربار صفویه دست یافته‌اند. طبق نظر یکی از صاحب‌نظران، برده‌داری پیشامدرن به دو دسته اصلی تقسیم می‌شود: برده‌داری در ارتش (همچون ینی‌چری‌های عثمانی) و برده‌داری در خارج از ارتش (خدمتکاران خانگی، بازرگانان و پیشه‌وران و برده‌های مزارع). این دسته‌بندی‌ها گواهی بر تعاریف متنوع از برده‌داری در دوره پیشامدرن است.^۲

تنوع در وظایف و مشاغل برده‌های مناطق شهری تا قبل از اواسط قرن نوزدهم میلادی از ویژگی‌های اقتصاد دوران پیشاصنعتی است. منابع متنی گواه تعداد تبادلاتی هستند که در آنها برده‌ها در نقش سرگرم‌کننده و رقاص، آشپز، تهیه‌کننده و سروکننده غذا، پلیس و افسر نظامی، درشکه‌چی، مسگر، خیاط، قصاب و شکارچی دخیل بوده‌اند. برخی از برده‌ها در زبان فارسی کارآموده بودند و حتی زنان طبقه اشراف را برای اجرا در تعزیه‌های مخصوص خانم‌ها آموزش می‌دادند.^۳ برخلاف مناطق جنوبی آمریکا پیش از جنگ داخلی، حداقل از لحاظ

^۱. «سفارت اسلامبول در باب صورت معاهده غلام و کنیز دولت عثمانی و انگلیس»، در علیپور، اسناد برده‌فروشی، ۸-۵۷.

^۲. Marmon, "Domestic Slavery in the Mamluk Empire".

Baki Tezcan درباره این جنبه از دوره پیشامدرن دو مقاله جالب توجه نوشته است. نخستین مقاله، که در سال ۲۰۰۷ نوشته شده است، با مطالعه خواجه بسیار بانفوذی که به قدرت می‌رسد، به بررسی ریشه‌های ضدسیاه‌پوستی در متون عثمانی قرن هفدهم میلادی می‌پردازد. روابط میان سرپرست این خواجه با دیگر خواجه‌های سیاه‌پوست و دسترسی او به قدرت خارج از طبقه علمای نجیب‌زاده موجب تردید در اصالت نژادی این خواجه می‌شود. در مقاله دیگری، او تفاوت‌ها در روایت «نفرین‌نام» را، که با نگاه به گذشته، بردگی سیاه‌پوستان را توجیه می‌کند، ناشی از انگیزه‌های سیاسی می‌داند که هدف آن انکار نقش خواجه‌های سیاه‌پوست در سیاست عثمانی است. بنگرید به:

Tezcan, "Dispelling the Darkness: The Politics of 'Race'."

همچنین، به جدیدترین اثر او با عنوان "Dispelling the Dark-ness of the Halberdier's Treatise." مراجعه کنید.

^۳. Mottahedeh, "Karbala Drag Kings and Queens," 80.

نظری، برده‌های سیاه‌پوست در ایران می‌توانستند در اغلب حرفه‌ها مشغول به کار شوند؛ اگرچه روی هم‌رفته به نظر می‌رسد که بیش‌تر آنها از نظر سلسله‌مراتب یا قدر و منزلت اجتماعی، و به یقین از نظر مالی، در مرتبهٔ پایین‌تری قرار داشته‌اند. هم برده‌های سیاه‌پوست و هم برده‌های مناطق دیگر، به‌ویژه برده‌های ترک، و البته برده‌های خدمتکار منزل، در این حرفه‌ها مشغول به کار می‌شدند. از دست رفتن مناطقی از شمال قلمرو قاجاریان در اواسط قرن نوزدهم موجب شد قاجاریان بیش از پیش به نیروی کار آفریقایی وابسته شوند. افزون بر برده‌های آفریقایی، گزارش‌هایی از وجود خواجه‌های هندی و شمار بسیاری از برده‌های کرد در دربار ناصرالدین شاه و نیز افرادی که بازرگانان افغان از ایران به مناطق دیگر قاچاق می‌کردند موجود است.^۱ افسران بریتانیایی به مقامات خود هشدار داده بودند که برده‌ها را از لحاظ رنگ تقسیم نکنند چراکه در آن صورت «برده‌های مکرانی [بلوچی] و مردم بومی» نیز در شمار سیاه‌پوستان به حساب خواهند آمد.^۲

درست است که برده‌های مرد در مشاغل و حرفه‌های مختلف مشغول به کار بودند، اما ارزش حقیقی آنها براساس توانایی‌شان در انجام دادن کارهای دشوار تعیین می‌شد. در خاطرات عین‌السلطنه می‌بینیم که او با محبت دربارهٔ بردهٔ سیاه‌پوستی به نام تازه‌گل صحبت می‌کند که در دوران کودکی عین‌السلطنه با او به مدرسه می‌رفته است. طبق این خاطرات، ستوده‌ترین ویژگی‌های تازه‌گل تسلط او به زبان فارسی، تمایل به تنبیه شدن به جای عین‌السلطنه و پختن غذاهای خوب علی‌رغم تجربهٔ بسیار کم در آشپزی بود. عین‌السلطنه می‌افزاید که تازه‌گل از کسانی که «کنیز» خطابش می‌کردند دلخور می‌شد. او تازه‌گل را با شوهرش، چنگیزخان،

Mottahedeh توضیح می‌دهد که «خواجه‌های باسواد به خانهٔ معین‌البکاء می‌رفتند و آهنگ‌های مختلفی را حفظ می‌کردند. آنها نت‌های هر قطعه را نیز می‌آموختند. خواجه‌ها در اندرونی و حرم می‌گشتند و ملاهای زن را گرد آورده و سپس برای اجراهای زنانه نت‌های مشخص شده را به آنها می‌آموختند. خود خواجه‌ها روی صحنه می‌نواختند و گاهی کمانچه‌زن نابینایی، که او را با لقب نادمانی کور می‌شناختند، نیز روی صحنه می‌آمد و سازهای زهی سنتی ایرانی قرن نوزدهمی می‌نواخت».

^۱. بنگرید به علیپور، اسناد برده‌فروشی، ۲۷۱-۲۷۰.

^۲. "Expenses Incurred as a Result of Slaves Taking Refuge in Consulates and Agencies," 215.

مقایسه می‌کند که از نظر عین السلطنه مردی «کثیف، تنبل و می‌خواره»^۱ و «شش قبرقه»^۲ بود. «شش قبرقه» (یا «شش قبرغه») در *لغتنامه دهخدا* این‌گونه معنی شده است: «دشنامی است که سیاهان را دهند و از آن لجوج خیره‌سر را اراده کنند.»

علاوه بر خاطرات، عکس‌های دوره قاجار نیز هویت برده‌ها را از منظر نژاد و کار به تصویر می‌کشند. برده‌های سیاه‌پوست در عکس‌های مربوط به زندگی خانواده‌های مرفه حضور پررنگی دارند. در یکی از آرشیوهای کتابخانه بریتانیا با عنوان *چهره‌ها و مکان‌ها در ایران: عکاسی ایرانیان در آغاز قرن نوزدهم میلادی*^۳ می‌بینیم که پرتره‌های اواخر دوره قاجار برده‌های آفریقایی را در کنار پسرهای جوان، نوزادان یا بچه‌ها و در مقابل منازل، باغ‌های پیراسته و مرتب یا پس‌زمینه‌های استودیویی نشان می‌دهند. در یکی از مجموعه عکس‌های اراک، خدمتکار سیاه‌پوستی را می‌بینیم که روی زمین نشسته و نوزاد پسری را که به سختی کت و شلوار تنش کرده‌اند در دامن خود نگه داشته است. در این عکس، دو خدمتکار دیگر را نیز می‌بینیم که یکی در سمت راست خدمتکار سیاه‌پوست و دیگری، که از وی بزرگتر است، در سمت چپ او نشسته‌اند. در این عکس نوشته‌ای با این مضمون وجود دارد: «عباس میرزا عضد در آغوش لاله‌اش»^۴. این صحنه لاله را پرستار خوشدل کودک نشان می‌دهد و عبارت «لاله‌اش» به حس تعلق و مالکیت اشاره می‌کند.

تصویر متعارف خدمتکار سیاه‌پوست وظیفه‌شناس، که در مجموعه پدرام خسرو نژاد با عنوان *دایه‌های آفریقایی دوره قاجار*^۵ دیده می‌شود، شبیه به برده فداکاری همچون شخصیت عمو تام در آمریکای جنوبی قبل از جنگ داخلی است.^۶ برده‌ها محدود به گفتمان بصری غالبی

۱. قهرمان میرزا سالور، *روزنامه خاطرات عین السلطنه*، ۱۷۵۲.

۲. دیگر اعضای خانواده او براساس حرفه‌ای که داشتند مسگر یا خیاط توصیف شده‌اند.

۳. *Faces and Places in Iran: Iranian Photography at the Turn of the 19th Century*

۴. «لاله» به معنی پرستار بچه است.

۵. *Qajar African Nannies*

۶. *Khosronejad, Qajar African Nannies*.

در مقایسه، مدت‌ها پس از پایان رسمی برده‌داری در آمریکا، خدمتکاران زنی که در منازل کار می‌کردند با بدرفتاری کارفرمایان خود مواجه بودند و علاوه بر تبعیض اجتماعی، سیستم مجازات مبتنی بر استثمار اقتصادی یا جنسی را نیز متحمل می‌شدند. در آمیختگی کار خانه با برده‌داری جنسی، خانه و فضای عمومی که جزو حقوق جنسی مرد بر بدن زنان سیاه‌پوست تلقی می‌شد، افسانه «دده سیاه» غیرجنسی یا نامطلوب از نظر جنسی را به کلی ریشه‌کن می‌کند.

بودند که در آن «چند نفر در یک فرد [به تصویر کشیده می‌شد]» و در اینجا آن چند نفر کسانی بودند که وظیفه پرورش و مراقبت از اعضای خانواده‌های طبقه اشراف را بر عهده داشتند.^۱ الن سیکولا^۲ در بدن و آرشيو^۳ این نظریه را مطرح می‌کند که عکاسی «محدوده اجتماعی کاملی» را معرفی می‌کند که در آن «هر پرتره به طور ضمنی جایگاهی در سلسله مراتب اجتماعی و اخلاقی کسب می‌کند».^۴ از این‌رو، نمایش «کاکاسیاه‌ها» در عکس‌های دوره قاجار تعیین‌کننده جایگاه آنها در نقش مراقب و تأمین‌کننده نیاز در سلسله مراتب اجتماعی است. در عین حال، استیسی جِم شیویلر^۵ به این نکته اشاره می‌کند که صورتگری‌های دوره ناصری از برده‌ها حاکی از کنشگری برده‌ها است چراکه «کسی که نشسته به نوعی کنترل در خارج از عکس را به نمایش می‌گذارد».^۶

صیغه و افسانه «جابه‌جایی»

منابع مکتوب و بصری نشان می‌دهند که تمایل به نیروی کار برده‌های سیاه‌پوست در میان طبقه اشراف افزایش یافته بوده است. در مورد برده‌های آفریقایی زن باید گفت که حتی اگر مقام و مرتبه آنها قابل تغییر بود باز هم ترفیع به جایگاه بالاتر به راحتی قابل دسترس و یا دائمی نبود. طبق گفته زانت آفاری^۷ زنان عقدی از نظر قانونی در موقعیت بهتری قرار داشتند، چون هم وجه نقد به ارث می‌بردند و هم مهریه و کمک‌های مالی دیگر دریافت می‌کردند؛ در حالی که معاش کنیزها به ندرت تأمین می‌شد. در شرع اسلام، زنان صیغه‌ای در مواردی همچون امتناع از رابطه جنسی، رضایت جنسی یا مسائل مربوط به فرزندان از حقوقی مشابه با زنان دیگر برخوردار نبودند.^۸ نقش زنان برده در خانواده تغییرپذیر بود. آنها گاهی به مدد معلوم همسر موقت اربابشان می‌شدند و حتی در مواردی با موافقت وی، علاوه بر سرپرستی فرزندان،

^۱. Zackodnik, "The Green-Backs of Civilization," 122.

^۲. Allan Sekula

^۳. The Body and the Archive

^۴. Sekula, "The Body and the Archive," 10.

^۵. Staci Gem Scheiwiller

^۶. Scheiwiller, *Liminalities of Gender and Sexuality*, 184, 188-9.

^۷. Janet Afary

^۸. بنگرید به: Afary, *Sexual Politics*, 58.

کمک مالی نیز دریافت می‌کردند. بعضی از زنان صیغه‌ای خدمتکار خانگی می‌شدند. همچنین در موارد نادری دیده شده که برده زن با اربابش، یا با برده دیگری، ازدواج کرده و تبدیل به همسر قانونی و دائمی او شده است. در آن زمان، حاکمان شرع تلاش می‌کردند تا در موارد ازدواج ارباب با برده‌اش، پدر را به لحاظ قانونی به رسمیت بشناسند تا به این ترتیب بچه‌های حاصل از ازدواج ارباب و برده افرادی آزاد به حساب بیایند و حتی بتوانند وارث دارایی‌های پدر شوند.^۱ این مسئله باعث می‌شد که چنین کودکانی دیگر جزو دارایی‌های پدر شمرده نشود.^۲ از آنجا که طبق قوانین اسلام زن می‌تواند صاحب مال و اموال باشد، زنان ثروتمند نیز برده داشتند و همین امر مفاهیم ثابت خانواده و برده‌داری را به چالش می‌کشید. برده‌ها می‌توانستند بخشی از مهریه زنان یا دینی باشند که حتی در صورت طلاق نیز بر گردن داماد بود. طبق قرارداد ازدواجی که در سال ۱۸۹۱ م/ ۱۳۰۹ ه.ق میان گوهر ملک خانم و میرزا باقر خان منعقد شده، کل مبلغ پرداخت شده به عروس حدود ۱۰۰۰ تومان بوده است که از این مقدار ۲۰۰ تومان برای خود عروس، ۱۰۰ تومان برای اهدای یک جلد قرآن، یک برده مرد و یک برده زن و ۷۰۰ تومان مابقی نیز دین داماد به عروس است.^۳ در قرارداد ازدواج دیگری متعلق به دوره قاجار، قیمت برده زن بین ۴۰ تا ۷۰ تومان تعیین شده است.^۴ باید افزود که

^۱ Zilif در Women and Slavery اشاره می‌کند که این مسئله در عمل به شدت دشوار بود.

^۲ Shaun Marmon اشاره می‌کند که طبق استدلال یکی از اندیشمندان حقوق اسلامی، ازدواج و برده‌داری هر دو بر مالکیت بدن دلالت می‌کنند و ازدواج «مالکیت اندام جنسی زن» تلقی می‌شده است. از سوی دیگر، طلاق حق شوهر بر رحم همسرش و مسئولیت‌های احتمالی وی نسبت به فرزندانش را از او سلب می‌کند. به همین ترتیب، آزاد کردن برده نیز واگذاری حق مالکیت بر بدن برده به حساب می‌آید. منبع:

Marmon, "Domestic Slavery in the Mamluk Empire," 18.

^۳ بنگرید به: نکاح‌نامه میان گوهر ملک خانم و میرزا باقر خان، ۱۳۰۹ ه.ق.

^۴ داده‌های زیر از تعدادی از قراردادهای مربوط به برده‌ها موجود در آرشیو دیجیتال «دنیای زنان در عصر قاجار» متعلق به دانشگاه هاروارد گردآوری شده است: (تاریخ‌ها را مترجم از میلادی به قمری برگردانده است):

۱۲۰۸ ه.ق. - هر برده زن ۶ تومان ارزش داشته است.

۱۲۴۰ ه.ق. - ارزش هر برده زن ۲۱ تومان بوده است.

۱۲۷۰ ه.ق. - هر غلام و هر کنیز ۵۰ تومان می‌ارزیده است.

۱۲۷۹ ه.ق. - قیمت «دو برده حبشی» روی هم ۲۵ تومان بوده است.

۱۲۷۵ ه.ق.، ۱۲۸۴ ه.ق. - در دو قرارداد مختلف، هر برده زن ۴۰ تومان بوده است.

برخلاف اسناد مربوط به برده‌های مناطق مستعمره آمریکا، که در آنها برده‌ها تنها بر اساس سن یا جنسیت ثبت شده‌اند، در اسناد برده‌داری دوره قاجار گاهی حتی نام مستعار برده نیز ذکر شده است.

زنان برده، و در مواردی پسران جوان، وارد سیستم کار جنسی می‌شدند. طبق گفته یکی از برده‌داران، برده‌های آفریقایی زن به دلیل آنچه «معصومیت» بکر تلقی می‌شد بر برده‌هایی از نژادهای دیگر ارجحیت داشتند.^۱ زنان برده تقریباً تمام مسئولیت‌های خانه و بسیاری از وظایف مربوط به فرزندان را برعهده داشتند. تاج‌السلطنه، دختر ناصرالدین شاه، در خاطرات خود کارهای متعدد این برده‌ها را، از جمله «گهواره‌جنبانی»، «اتاق‌داری»، «صندوق‌داری» و «رختشویی»، توصیف کرده است.^۲ زنان قاجاری ثروتمند، که سرپرستی و مدیریت کارهای خانه برعهده آنها بود، بردگان و خدمتکاران خود را نشانه تملک مالی، جایگاه اجتماعی یا رفاه تلقی می‌کردند اما در عین حال آنها را عضوی از خانواده نیز به حساب می‌آوردند که به مصاحبت یا حمایت آنها می‌توانستند دلگرم باشند. با وجود این، تاج‌السلطنه دربارهٔ بدرفتاری این زنان با برده‌ها نوشته است:

در مواقعی که هوا سرد و بارانی بود، این خدمتکارها را می‌دیدم که با لباس‌های بسیار خفیف مشغول رنج و زحمت و خدمت هستند؛ و در مقابل، از خانم‌های خود همیشه بد شنیده، بی‌جهت مورد سرزنش واقع می‌شدند. غرق غصه و پریشانی گشته، بی‌اندازه ملول می‌شدم و می‌گفتم: این‌ها چه فرقی با این خانم‌ها دارند، جز اینکه آنها لباس‌های اطلس دیبا پوشیده، و خداوند در نعمات دنیایی با آنها همراهی نموده؟ ...

۱۲۸۷.ق. - برده و خدمتکار مرد ۸۰ تومان می‌ارزیده‌اند.

۱۲۹۶.ق. - «برده زن اتیوپیایی» ۴۰ تومان ارزش‌گذاری شده است.

۱۳۲۷.ق. - در قراردادی، فهرستی از زنان برده هر یک به ارزش ۷۰ تومان آمده است.

۱. میرزا احمدخان کارگزار، در نامه‌ای که در تاریخ ۹ ذی‌قعدة ۱۲۸۸.ه.ق (۲۰ ژانویه ۱۸۷۲ م) به وزیر امور خارجهٔ ایران در بوشهر فرستاده، نوشته است که زنان آفریقایی به دلیل سادگی و پاکی‌شان کنیزان بهتری هستند: «چون در طهران کنیزی که قابل تربیت و بی‌عیب باشد، نمی‌توان تحصیل نمود و در بندر بوشهر و بندرعباس حصول آن مقصود سهل است، لهذا دو یا سه نفر کنیز جوان قابل تربیت که خانه‌زاد و بومی نباشند، خریداری نموده، ارسال دارید». این سند از متن اصلی کتاب *اسناد برده‌فروشی و منع آن در عصر قاجار* (ص. ۱۵۹) یافته و نقل شد. (مترجم)

۲. تاج‌السلطنه، *خاطرات تاج‌السلطنه*، ص. ۸.

پس، چه امتیازی؟ چه افتخاری؟ تمام این سختی‌ها، تمام این درشتی‌ها برای چیست؟ نمی‌فهمم!^۱

روایت تاج‌السلطنه نمودی از نخستین اندیشه‌های مدرنیستی دربارهٔ بدرفتاری‌های معمول و هرروزه با برده‌های خانگی است. بهناز میرزایی تأیید می‌کند که زنان صیغه‌ای «اسباب بوالهوسی اربابان‌شان بودند».^۲ اما او همچنین با نقل گفته‌ای از سی. جی. ویلز^۳، که در سال ۱۸۹۱ در کتاب وی منتشر شده است، بر خوش‌رفتاری‌هایی نیز که در کل با زنان برده می‌شد تأکید می‌کند. ویلز در کتابش می‌نویسد: «برده‌ها در ایران شرایطی دارند که آمریکایی‌ها آن را اوقات خوش می‌نامند؛ خوب غذا می‌خورند، خوب لباس می‌پوشند، همچون بچه‌های لوس با آنها رفتار می‌شود، سبک‌ترین کارها به آنها سپرده می‌شود، و اغلب با پسری محبوب ازدواج می‌کنند یا به صیغهٔ ارباب خود درمی‌آیند».^۴ گفتهٔ ویلز بر این دلالت می‌کند که انتخاب برده‌های زن برای صیغه، که در تعبیر او همچون شیئی از پدر به پسر می‌رسیدند، آنچه ما امروز خشونت جنسی می‌نامیم نبوده بلکه این انتخاب حاکی از برتری آن برده نسبت به دیگر برده‌ها بوده است.^۵ میرزایی بی آنکه در این عقیده تردید کند، آن را گواهی بر «مرتبهٔ بالای برخی [برده‌ها]»، «آزادی برده‌ها حتی در ملاءعام» و «وجوب برخورد و رفتار انسانی برده‌داران با برده‌ها» می‌داند.^۶ موضع میرزایی علاوه بر اتکا بر روایت قرن نوزدهمی ویلز، بر این فرض استوار است که حق و حقوق محدودی که متون حقوقی اسلامی برای برده‌ها تعیین کرده‌اند به معنی آزادی قانونی و اجتماعی آنها است.

«ترسیم بومیان» در روایت‌هایی همچون روایت ویلز، که مردان سفیدپوست طبقهٔ ممتاز نوشته‌اند و زندگی زنان برده را «اوقات خوش» تلقی کرده‌اند، به‌وفور دیده می‌شود. روایت‌های استعماری به دلیل توصیف زندگی جنسی منحرف ایرانیان، که همیشه شامل مشاهدات

^۱. این بخش از مقاله از متن اصلی کتاب *خاطرات تاج‌السلطنه* (ص. ۳۳) یافته و نقل شد. (مترجم)

^۲. Mirzai, *A History of Slavery*, 19.

^۳. C.J. Wills

^۴. Mirzai, *A History of Slavery*, 97-98.

^۵. این شهادت‌نامهٔ متعلق به سال ۱۸۹۱ عیناً در دانشنامهٔ ایرانیکا برای نشان دادن خوش‌رفتاری با برده‌ها نقل شده است:

[«خواججه‌ها و کنیزان» معتمدترین اعضای هر خانه بودند و با آنها به خوبی رفتار می‌شد...] ویلز ۳۲۶-۳۲۷.

Mahdavi, "Qajar Dynasty xii: The Qajar-Period Household."

^۶. Mirzai, *A History of Slavery*, 19, 98.

غیررسمی دربارهٔ صیغه می‌شوند، بی‌اعتبار هستند. به علاوه، اندیشمندان معاصر نیز سهواً همین باورها را بازتولید کرده‌اند. حتی بی.دی. هاپکینز^۱ هم، که همواره در مورد برده‌داری در آسیای مرکزی و افغانستان با احتیاط صحبت می‌کند و می‌کوشد تا کنشگری زنان برده را احیا کند، در دام تقلیل تأثیر تجاوزهای جنسی افتاده است: «با این حال، موقعیت زنان برده بسیار متفاوت بود و این دسته از برده‌ها از خدمتکاران خانگی که گه‌گاه ارباب‌شان به آنها تجاوز می‌کرد تا صیغه‌های نازپرورده را شامل می‌شد.»^۲ هاپکینز با طرح اینکه زندگی مرفه حقیقی به راحتی قابل دستیابی بوده است تصویری مخدوش از برده‌های جنسی ارائه می‌کند. او این موضع را در تحلیل دیگری دوباره بیان می‌کند:

در حالی که نباید نظرات طرفداران بردگی دربارهٔ سودمندی بردگی برای خود برده‌ها را بی‌چون و چرا پذیرفت، باید این را هم دانست که بردگی برای بسیاری از صیغه‌ها به معنای ارتقاء جایگاه در جهان بود. تنها ثروتمندترین خانواده‌ها می‌توانستند از عهدهٔ مخارج صیغه‌ها (برخلاف خدمتکاران خانگی)، که اغلب از مناطق فقرزده و تهیدستی که در آن خانواده‌ها به دلیل نیاز مالی دخترانشان را به بردگی می‌فروختند، برآیند... از این رو، برای این خانواده‌ها، برده‌داری راهبردی موفق برای بقای اجتماعی و اقتصادی، و حتی گاهی پیشرفت، بود.^۳

در اینجا، هاپکینز واقعیت‌های اجتماعی هولناک منتهی به بردگی اجباری را توضیح می‌دهد. با این حال، نتیجه‌گیری او برپایهٔ این کلی‌گویی است که صیغه برای زنان آفریقایی «ارتقاء جایگاه در جهان» بود.^۴ بخشی از این مسئله به دلیل اتکای او به منابع انگلیسی (و تعداد کمی فارسی ترجمه‌شده) است. هاپکینز در مسئلهٔ نظام برده‌داری آفریقایی‌ها در ایران، که در آن برده‌ها با یورش و آدم‌ربایی به دست می‌آمدند، نتیجه‌ای به دست نمی‌دهد. به

1. B.D. Hopkins

2. Hopkins, "Race, Sex and Slavery," 644.

هاپکینز در جای دیگری نیز بیان می‌کند که برده‌داری در ایران «با بدرفتارهای جسمی کمتری همراه بوده است» بدون آنکه برای این ادعا شواهد کافی ارائه کند و این موضع را به سادگی در مقابل «سبک برده‌داری شبه‌زراعتی و خشن» آتلانتیک قرار می‌دهد. او، در بخش‌های دیگری از مقاله‌اش، به‌ویژه در بخش روش‌شناسی، بر قیاس‌پذیری جوامع برده‌داری مختلف و «اشتراکات این تجربه‌ها» تأکید می‌ورزد. همان، ۶۳۸.

3. Hopkins, "Race, Sex and Slavery," 660-661.

4. Hopkins, "Race, Sex and Slavery," 660.

علاوه، قضاوت وی دربارهٔ آسیب‌های روانی و جسمی برده‌های جنسی اشتباه است. این دو مسئله ادعای وی مبنی بر ترجیح بردگی بر گرسنگی را غیر محتمل می‌کند. برخلاف عقیدهٔ هاپکینز، عریضه‌های زنان بردهٔ فراری نشانگر بی‌رحمی نظام برده‌داری و دلایلی است که بر پایهٔ آنها این زنان خطر فرار را به جان می‌خریده‌اند. این اسناد موجب فهم بهتر شیوه‌های مقاومت زنان برده در برابر بردگی و بدرفتاری می‌شوند. ژانت آفاری دربارهٔ دختر آفریقایی برده‌ای می‌نویسد که در مکه به تاجری ایرانی فروخته می‌شود و سال‌ها مورد تجاوز و بدرفتاری وی قرار می‌گیرد.^۱ مت هاپر^۲ نیز تصویری متأثرکننده از دختر برده‌ای به نام «سلما» را ترسیم می‌کند که پس از فرار، از قایقی که به سمت زنگبار حرکت می‌کرده و نزدیک بوده است که در آن به دلان برده در خلیج فارس فروخته شود نجات داده می‌شود.^۳

چند نامه که در آنها از زنی به نام سعیده، برده‌داری به نام ابوالقاسم، یک مقام دولتی در شیراز، وزیر امور خارجهٔ ایران و سرکنسول بریتانیا صحبت به میان آمده است در چیه‌ای بی‌نظیر به سیری هستند که زنان برده برای آزادی می‌پیموده‌اند. پس از فرار سعیده از بردگی در سال ۱۹۰۴م/۱۳۲۲.ه.ق، ابوالقاسم نامه‌ای به وزیر امور خارجهٔ ایران در تهران می‌نویسد و خواستار بازگرداندن سعیده می‌شود. ابوالقاسم ادعا می‌کند که سعیده پس از تنبیه از جانب وی به کنسولگری بریتانیا گریخته است. او عریضه‌هایی از شاهدان عینی ارائه می‌کند که تأیید می‌کنند سعیده «همسر» قانونی او و «نوبی» بوده است.^۴ این بازرگان گزارش می‌کند که نزد امام جمعه و منشی کنسولگری بریتانیا رفته و آنها پس از بررسی ادعایش به او گفته‌اند که این کنیز همسر او نبوده است. کنسولگری بریتانیا از مشیرالدوله، وزیر امور خارجه ایران،

^۱. Hopkins, "Race, Sex and Slavery," 661.

همچنین به نظر می‌رسد که آفاری با اشاره به تأیید «رفتار مهربانانه با برده‌های مناطق شهری ایران» در روایت‌های خارجی در واقع این ادعا را پذیرفته است. اگرچه او بعداً در تحلیل خود شواهد متضادی را ارائه می‌کند که موجب تعدیل دیدگاهش می‌شود. بنگرید به: Afary, *Sexual Politics of Modern Iran*, 53-4.

^۲. Matt Hopper

^۳. Hopper, *Slaves of One Master*, vii.

^۴. سند شماره ۳، «استشهاد»، علیپور، اسناد برده‌فروشی و منع آن در عصر قاجار، ص. ۲۳۷.

می‌خواهد که سند آزادی سعیده و برده فراری دیگری به نام جمیله را صادر کند.^۱ ابوالقاسم در نامه‌ای که بعداً می‌نویسد از صدمه‌ای که به آبروی او خورده است می‌نویسد: «همه مردم منطقه از جمله مردان صاحب‌منصب، نجیب‌زادگان و علمای بزرگ از این موضوع آگاه شده‌اند و این باعث شرمساری من شده». ^۲ او در نامه‌ای دیگر از دولت می‌خواهد حکمی صادر کند که طبق آن «کنسولگری بریتانیا کنیزش را به او برگرداند تا به این ترتیب بیش از این به حیثیت او لطمه وارد نشود». ^۳ در حمایت از این بازرگان، یک مقام دولتی در شیراز از وزارت امور خارجه در تهران تقاضا می‌کند حکمی صادر کند که طبق آن «کنیزها و غلامان خواجه‌سراها به جایی نرسند که بتوانند دارایی صاحبان خود را بردارند و سپس در کنسولگری [پناه گیرند]. اغلب کنیزشان را همسر خود می‌دانند و طبق قانون مقدس شریعت، کنیزان ملک یمین و همسر به حساب می‌آیند». ^۴ در سندی دیگر، این مقام دولتی به سرکنسولگری بریتانیا هشدار می‌دهد که «ممکن است آنها [= کنیزان] نزد علما پناه گیرند». ^۵

سرگذشت سعیده نشان می‌دهد که بریتانیا، به دلیل غیرقانونی بودن برده‌داری و به دلیل اینکه آن بازرگان با نگه‌داری برده قانون را زیر پا گذاشته بوده و بنابراین باید مجازات می‌شده است، قانونی بودن ازدواج با برده را به چالش می‌کشد. وزیر امور خارجه ایران در تاریخ ۲۶ سپتامبر ۱۹۰۴م/۱۶ رجب ۱۳۲۲ق در خواست صدور فتوایی را می‌کند که طبق آن ازدواج با برده‌ها، اگر برده قبل از آن تاریخ خریداری شده باشد، باطل اعلام شود. در این فتوا قید شده است که چنانچه صاحب برده زن قصد ازدواج با او را داشته باشد، باید ابتدا او را آزاد کند. مشیرالدوله به آن مقام دولتی شیرازی می‌گوید که اگر ابوالقاسم از قانون تبعیت و به این شیوه ازدواج کرده است، در آن صورت باید به آنها اطلاع بدهد تا از جانب وی با سفیر بریتانیا وارد

^۱ بعداً وزیر امور خارجه در نامه‌ای به سفیر انگلیس می‌نویسد که درخواست آزادی جمیله را نخواهند پذیرفت چون وقتی او حامله است یعنی برده نبوده است که بخواهد آزاد شود. سند شماره ۳۷، «سواد مراسله وزارت خارجه به سفارت انگلیس در باب آزادنامه»، علیپور، اسناد برده‌فروشی و منع آن در عصر قاجار، ص. ۲۶۴.

^۲ سند شماره ۱۰، «عریضه به وزارت امور خارجه (مشیرالدوله)، همان، ص. ۲۴۵.

^۳ سند شماره ۶، «عریضه به مشیرالدوله (وزیر امور خارجه)، همان، ص. ۲۴۲.

^۴ سند شماره ۹، «یادداشت»، همان، ص. ۲۴۴.

^۵ «یادداشت»، همان، ص. ۲۴۴.

مذاکره شوند. در غیر این صورت، طبق قانون لغو برده‌داری باید سند آزادی سعیده صادر شود. در سند دیگری که بعدتر نوشته شده است مشیرالدوله می‌نویسد که به نظر او آزادی حق قانونی سعیده است.

سرکنسول بریتانیا ادعای سعیده را، مبنی بر اینکه همسر ابوالقاسم نبوده است، می‌پذیرد. آن طور که آنتونی لی^۱ می‌گوید، چنین تصمیماتی در یادآوری بُعد انسانی برده‌ها ارزشمند هستند.^۲ افسر بریتانیایی معتقد است که احتمالاً ابوالقاسم با سعیده هم‌بستر شده و همین را ازدواج نامیده است. او سپس می‌پرسد برده‌ای که آزاد نیست چطور می‌تواند به صورت قانونی برای خود شوهر انتخاب کند؟ ابوالقاسم در پاسخ ادعا می‌کند که صاحب قبلی سعیده مراسم ازدواج موقت آنها را برگزار کرده است. او برای آنکه بر حقوق قانونی خود بیشتر تأکید کند برخوردی را که طبق قوانین بریتانیا با وی شده بود با شرایط یهودیان در اسلام مقایسه می‌کند:

حضرت اشرف [مشیرالدوله] تصور فرمایند که با وجود اینکه هزار و سیصد سال است در حق طایفه یهود مضمون آیه مبارکه «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ وَالْمَسْكَنَةُ»^۳ نازل گردیده، با نداشتن سلطنت از خودشان در ممالک محروسه اسلام، هنوز مورد چنین ظلم و اجحافی نشده‌اند. چگونه است که درباره یک نفر حقیر که رعیت شاهنشاه مقتدر عادل اسلام است، این‌طور تعدی و بی‌حیایی از مأمور دولت خارج ببینند.^۴

اگرچه گفتمان حقوقی ایران و بریتانیا باعث شده است که ماجرای سعیده ناقص و کوتاه شود، عریضه‌های دیگری از برده‌ها و تقاضای آزادی از سوی آنها در دست داریم. در عریضه‌ای

^۱. Anthony Lee

^۲. بنگرید به: Lee, "Recovering Biographies," 4.

در سند قاجاری دیگری با عنوان «متعلق کاغذ سفارت انگلیس به وزارت خارجه»، حاج میرزا احمد، منشی دولت ایران در سال ۱۲۷۸ ه.ق. (۱۸۶۲ م.)، می‌نویسد که یکی از مقامات سفارت بریتانیا به عیادت او آمده است و با درخواست او مبنی بر بازگرداندن غلام و کنیزش، در ازای تعمیر خانه وی، مخالفت کرده و به این ترتیب موجب رنجش وی شده است. مقام بریتانیایی پیغام می‌فرستد که ناخدای یک کشتی ایرانی اسناد جعلی آورده و ادعا کرده که کنیز بزرگ عقد نکاح او است و افراد دیگری نیز ادعا کرده‌اند که باقی برده‌ها به آنها تعلق دارند. حاج میرزا احمد ادعا می‌کند که همه این افراد دروغ می‌گویند و اسناد ناخدا اعتباری ندارند. سند شماره ۵۱، «متعلق کاغذ سفارت انگلیس به وزارت خارجه»، علیپور، اسناد برده‌فروشی و منع آن در عصر قاجار، ص. ۱۴۸-۱۴۷.

^۳. بقره: ۶۱. (مترجم)

^۴. این بخش از مقاله از متن اصلی کتاب اسناد برده‌فروشی و منع آن در عصر قاجار (ص. ۲۴۵) یافته و نقل شد. (مترجم)

که در تاریخ ۲۶ مه ۱۹۲۷ م/۴ خرداد ۱۳۰۶ ش به امضای جی. دبلیو. وودلی^۱، وکیل کنسول بریتانیا، رسیده، شخصی حدوداً سی ساله به نام نصیب، دختر مبروک، درخواست خود را برای آزادگی از بردگی به ثبت رسانده است:

من در جزیره هندرابی در خانه مولای خود محمد بن جاسم اهل هندرابی تولد شدم. من خدمت تا سه سال پیش کردم. بعد شیخ احمد بن محمد عبیدلی، ضابط چیرو، خودم و بچه ام مبارک را تصرف نمود. این بچه از شوهرم بلال، که فعلاً غلام محمد احمد یوحی هست، می باشد. بچه ام و خودم با سیاه‌های دیگر در خانه لنگه محمد احمد یوحی بودم و در مدت دو ماه که در خانه مشارالیه بودم، مرا آزار و اذیت می نمود. شنیدم که اراده فروش خودم و بچه ام را دارد، از خانه او امروز فرار کردم. من بچه خودم را همراه آوردم به اتفاق سیاه‌های دیگر و استدعای آزادی دارم.^۲

در سوگندنامه دیگری متعلق به همان تاریخ، برده فراری محمد احمد یوحی به نام «فیروز، پسر الماس» اظهار داشته است که «ما در کنگ خدمت او [= محمد احمد یوحی] می کردیم ولی چون ما را آزار و اذیت می نمود، ما از منزل شب گذشته فرار کردیم به خیالی که بیاییم در این قنصلگری و آزادی خود تحصیل نماییم».^۳ داستان فیروز ۴۵ ساله خردتاریخی از برده‌داری، رهایی از بردگی و اسارت مجدد پس از مرگ ارباب است:

من در زنجبار متولد شدم. وقتی که بچه بودم بدوها مرا غارت کردند و به صور بردند و در باطنه فروختند. یک نفر حاجی موسی مرا خرید و پس از یک سال مرا بفروخت به عبدالله بن جیران مقیم قیس. من خدمت عبدالله بن جیران کردم تا زمانی که فوت کرد. پس از فوت او عیالش به من قرار داد که هر ساله نصف مداخل من به او بدهم و نصف جهت خودم باشد. این قرار بین ما بود تا مدت چهار سال. پس از آن من به طور آزادانه جهت خود خدمت می کردم. من به اتفاق عیال خود سعیده در خانه شیخ احمد عبیدلی بین طلبکاران او تقسیم شد [یم]. عیالم و پسر من و خود من به محمد احمد یوحی دادند. مشارالیه دو ماه قبل به لنگه آورد و ما را به خانه خود به کنگ برد. ما در

^۱. J. W. Woodley

^۲. این بخش از مقاله از متن اصلی کتاب/اسناد برده‌فروشی و منع آن در عصر قاجار (صص. ۲۷۸-۲۷۹) یافته و نقل شد. (مترجم)

^۳. سند شماره ۶۱، «درخواست آزادی»، علیپور، اسناد برده‌فروشی و منع آن در عصر قاجار، ص. ۲۸۴.

کنگ خدمت او می‌کردیم ولی چون ما را آزار و اذیت می‌نمود، ما از منزل شب گذشته فرار کردیم به خیالی که بیاییم در این قنسولگری و آزادی خود تحصیل نماییم. چو شب تاریک بود ما از یکدیگر متفرق شدیم و همدیگر را گم کردیم. رودبادی‌ها مرا دستگیر کردند و به اداره حکومتی بردند. من در آنجا بودم تا آنکه منشی قنسولگری آمد به اداره حکومتی و بعد مرا به قنسولگری آوردند. پسرم ترسید و فراراً به کنگ مراجعت نمود. حال استدعا دارم ورقه آزادی جهت حقیر مرحمت فرمایید.^۱

از میان افرادی که به کنسولگری بریتانیا پناه برده‌اند، فردی تقریباً بیست‌ساله به نام زیوار، پسر مبروک، به حقیقت مهمی دست یافته است. او اظهار کرده که ارباب فعلی او به نام ابراهیم بن یوسف او را «اذیت نمی‌نمود ولی چون می‌بینم پدرم آزاد است، من هم می‌خواهم آزاد باشم، لذا بدینجا آمدم».^۲ همان‌طور که برخی از این اسناد شامل درخواست برده‌های سابق برای پس گرفتن همسر و بچه‌هایشان و صدور سند آزادی است، این سند نیز استحکام پیوند خانوادگی را نشان می‌دهد. از آن مهم‌تر، برده‌ها به حق آزادی خود اشاره کرده‌اند و این را گواهِ کمی بر آرزوها و اهداف آنها در خارج از بندهای بردگی نمی‌توان دانست، حتی اگر این جهان وسیع‌تر کمک چندانی به آنها نکند یا موجب بهبود شرایطشان نشود.

اگرچه دولت بریتانیا همیشه عریضه‌های بردگان فراری را نگه‌داری نمی‌کرد، اما متولیان استعمار در دفتر هندوستان اسناد مربوط به برده‌هایی که از طریق منطقه خلیج فارس در طلب رهایی بودند ثبت کرده‌اند. در این بین، گزارشی از «پسر و دختری که در بوشهر نجات داده شده بودند» دیده می‌شود:

زن، ساکن مخلف در نزدیکی صُحار، و از نوادگان مردی آزاد ... به موگو، بندری در ساحل ایران، منتقل شده بود ... مأموری بومی در لینگاه او را از اسارت نجات داده است و ساکنین ترتیب انتقال او به مسقط را داده‌اند تا او را به خانه نزد خانواده‌اش برگردانند.^۳

^۱. این بخش از مقاله از متن اصلی کتاب *اسناد برده‌فروشی و منع آن در عصر قاجار* (ص. ۲۸۴) یافته و نقل شد. (مترجم)

^۲. این بخش از مقاله از متن اصلی کتاب *اسناد برده‌فروشی و منع آن در عصر قاجار* (ص. ۲۸۱) یافته و نقل شد. (مترجم)

^۳. Saldanha, *Precis on Slave Trade*, 101.

این روایت‌های مختصر بیش از آنکه پاسخی به دست دهند، خود پرسش برانگیزند. همچون موارد دیگر از این دست، هرگز به سرنوشت نهایی این «زن ساکن مخلف» پی نخواهیم برد. شواهد و اطلاعاتی که از آرشیه‌های مستعمراتی گردآوری می‌شود عمدتاً مربوط به مسائل دیگر مرتبط با برده‌داری هستند. برای نمونه، بسیاری از مقامات رسمی دائماً به سختی تضمین مسیر منتهی به آزادی برای برده‌های فراری ساحل ایران اشاره کرده‌اند و دلیل این دشواری «بی‌میلی ایرانی‌ها به قبول تسلیم برده‌هایی است که به خاک ایران رسیده‌اند».^۱

افزایش فشار بر اتمام برده‌داری رسمی در اقیانوس هند موجب شد که انگیزه‌های اخلاقی برای آزادکردن برده‌ها در افراد ایجاد شود. برای نمونه، در شهادت‌نامه‌ای گزارش شده است که هر عید یکی از بزرگان به نام امیر علم خان حشمت‌الملک به کرمان می‌رود و دو صیغه یا دو «برده سیاه‌پوست» را خریداری و سپس آزاد می‌کند. اگرچه این قضیه را، که در کتاب *سفرنامه خانلرخان/احتشام‌الملک* نقل شده است، نمی‌توان به هیچ وجه بخشی از تلاش‌های یکپارچه برای اتمام برده‌داری تلقی کرد، اما نشان می‌دهد که آزادی برده در مناسبت‌های ویژه تأثیر مثبتی بر اعتبار بزرگان داشته است.^۲

زنان برده مذاکره‌کنندگان اصلی در مسئله آزادی بودند. آنتونی لی می‌نویسد: «تفاوت بردگی و آزادی برای برده‌های زن محسوس‌تر از برده‌های مرد بود زیرا برده‌های زن امید داشتند که به عنوان کارگرانی باارزش در منازل پذیرفته شوند، صیغه اربابشان شوند، وارثانی برای او به دنیا بیاورند و در موارد نادر همسر مردی بانفوذ و ثروتمند شوند».^۳ در عین حال که با عقیده حائز اهمیت آنتونی لی مخالفتی نداریم، باید بپذیریم که دختران جوان برده، برخلاف همتهای مذکرشان، اغلب از سنین بسیار پایین متحمل خشونت هرروزه می‌شدند. از این رو، صحبت از آزادی یا پاداش بدون برخورداری از رضایت جنسی یا اختیار بر بدن غیرممکن است. همان‌طور که الکساندر ولکام گفته است اگرچه مذاکره درباره جایگاه و موقعیت امتیاز

^۱. Saldanha, *Precis on Slave Trade*, 101.

^۲. *سفرنامه خانلرخان اعتصام‌الملک*، ص. ۳۱۹.

^۳. Lee, "Recovering Biographies of Enslaved Africans," 4.

مخصوصی برای بردگان بود، برده‌های زن خطر فرار را به جان می‌خریدند زیرا رابطهٔ ارباب و برده با خشونت جسمی تعریف می‌شد. خشونت «اصلی‌ترین شیوهٔ مواجهه» بود: بدن [برده‌ها] را باید محل نزاع جسمی تلقی کرد و در این نزاع خشونت اصلی‌ترین شیوهٔ مواجهه به شمار می‌رود. علاوه بر تجاوز... محدودیت‌های جسمی دیگر از جمله تعیین محل زندگی برده‌ها و کسانی که باید با آنها هم‌بستر می‌شدند و ماهیت ازدواج را نیز باید در این مقوله گنجانند.^۱

از منظری دیگر، زنان راه زندگی و دوام در منزل را، نه به دلیل تحمل‌پذیرتر بودن، بلکه چنان‌که هایدیکی سوزوکی^۲ می‌گوید، به دلیل آسان‌تر بودن آن از فرار پذیرفته بودند. بر اساس گفتهٔ سوزوکی، در ناحیهٔ بلوچستان، با جمعیت زیاد برده، مردهای برده به دلیل کارشان، که به آنها اجازهٔ رفت و آمد بیشتر یا مسافرت می‌داد، دسترسی بیشتری به مقامات بریتانیایی داشتند و همین مسئله فرصت بیشتری برای فرار در اختیار آنها قرار می‌داد.^۳ برخلاف آنچه بر سر سعیده آمد، بسیاری از برده‌های زن فراری به ارباب‌های خود، که ادعا می‌کردند همسر قانونی‌شان هستند، بازگردانده می‌شدند.^۴ «روند آزادسازی برده» از سوی بریتانیا به سود ارباب‌ها تمام شد چراکه لازمهٔ آن اثبات بدرفتاری ارباب از جانب برده بود و شامل بندی بود که بر اساس آن در صورت تعهد ارباب به خوش‌رفتاری، برده به او بازگردانده می‌شد. به علاوه، بریتانیا در کشورهایی همچون کویت موفق به اجرای سیاست آزادسازی برده نشد و داد و ستدهای محدود برده را آزاد گذاشت.^۵ برده‌های مرد که به کویت می‌گریختند به شیخ و برده‌های زن به همسر او بازفرستاده می‌شدند. یکی دیگر از شروط آزادی این بود که برده‌ها باید ثابت می‌کردند بعد از معاهدهٔ تبادل برده، در ماه مارس سال ۱۸۸۲ میلادی، به بردگی گرفته شده‌اند. به علاوه، برده باید در سرزمینی می‌بود که بریتانیا می‌توانست به درخواست او

1. Welcome, "Our Bodies for Ourselves," 92.

2. Hideaki Suzuki

3. Suzuki, "Baluchi Experiences Under Slavery," 213.

4. Behnaz A. Mirzai, "Emancipation and its Legacy."

میرزایی در ادامه اینگونه توضیح می‌دهد: «از این رو، تأکید نه بر استقلال فردی بلکه بر هدایت تمام ملت به سوی امنیت اقتصادی و اجتماعی بود. در حالی که این «آزادی» در چشم غربیان محدود به نظر می‌رسید، استراتژی دولت این امکان را فراهم کرد که علی‌رغم کاهش تسلط مالکان بر برده‌ها، کنترل جامعه مختل نشود. همان، ۲.

5. "Slavery in the Persian Gulf," 1.

رسیدگی کند و برای قبول مسئولیت دادن سرپناه و غذا به برده‌های سابق نیز موانعی وجود داشت. حتی افراد غیرآزاد که به اصطلاح زیر چتر حمایت بریتانیا بودند نیز با مقررات اداری دست‌وپاگیر و بلا تکلیفی پرمخاطره‌ای روبرو می‌شدند.^۱ حتی وقتی برده‌ای آزاد می‌شد هم اگرچه در موقعیت جدیدش جزو «افراد تحت حمایت بریتانیا» به حساب می‌آمد، در دیگر مستعمره‌ها و سرزمین‌های تحت سلطه بریتانیا در مزارع به کار واداشته می‌شد. نویسنده یکی از وقایع‌نامه‌های دوره قاجار ادعا کرده است که عهدنامه بریتانیا صرفاً شکل ساده‌تر و ارزان‌تری از «برده‌داری جدید» بود.^۲ دولت بریتانیا پس از پایان داد و ستد رسمی برده، از طریق نگهداری برده‌های سابق در شرایط شبه‌بردگی، شروع به بهره‌کشی از نیروی کار آفریقایی در مزارع سراسر مستعمراتش کرد. آنها گاهی برای آنکه دل اشراف‌زادگان و نخبگان محلی را به دست آورند به کلی منکر برده‌داری می‌شدند.^۳ حتی در مناطقی که بریتانیا از منع داد و ستد برده

۱. برده‌های ایرانی بین خطر گریز و بی‌توجهی دولت استعماری وامانده بودند. شهادت‌نامه‌ای کمیاب از برده‌ای به نام مبروک بن سلیم در تاریخ ۹ فوریه ۱۹۲۹ ثبت شده است: «دو روز پس از آنکه سند آزادی بریتانیایی خود را از شما دریافت کردم، فراش فرماندار مرا در بازار دید. به من گفت که فرماندار مرا احظار کرده است. من آن روز به دیدن فرماندار رفتم تا اینکه روز بعد میرزا حسین، منشی فرماندار، مرا دید و به من گفت به فرمانداری مراجعه کنم. برای همین، روز بعد به فرمانداری رفتم. میرزا حسین از من پرسید که نامه آزادی ایرانی من کجاست. به آنها گفتم که آن را به کنسولگری تحویل داده‌ام و نامه دیگری گرفته‌ام. گفتند که آن نامه را نزد آنها ببرم. پس، چند روز بعد به این دفتر آمدم و به شما اطلاع دادم که فرماندار برگه من را می‌خواهد و شما گفتید که برگه را به وی نشان بدهم و نتیجه را به اطلاع شما برسانم. سپس، برگه را به فرمانداری بردم و تحویل میرزا حسین منشی دادم. حدود ۷ یا ۸ روز است که به فرمانداری می‌روم و از آنها درباره برگه‌ام می‌پرسم، ولی می‌گویند که هنوز رونوشتی از آن تهیه نکرده‌اند. تا الان هنوز برگه‌ام را پس نداده‌اند؛ به خاطر همین، به این اداره آمده‌ام تا این موضوع را گزارش کنم». منبع:

“Expenses Incurred as a Result of Slaves Taking Refuge in Consulates and Agencies,” 189.

۲. عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من، ص. ۸۱.

مورخی به نام مارک هابز (Mark Hobbs) نیز درباره استفاده دولت بریتانیا از نیروی کار برده‌های آفریقایی این‌گونه می‌نویسد: «در نهایت مقامات دولت بریتانیا بسیاری از برده‌های آزادشده یا فراری را به بمبئی می‌فرستادند. در آنجا، بسیاری از برده‌ها به خدمت نیروی دریایی هندوستان درمی‌آمدند و گفته می‌شود که از دو هزار نفر آفریقایی بمبئی که در سال ۱۸۶۴ گزارش شده‌اند، بیش از نیمی از آنها در کارهای مربوط به دریانوردی استخدام شدند. بقیه برده‌ها به مزارع کشاورزی در مناطقی همچون زنگبار و سیشل فرستاده شدند که وضعیتشان در آنجا چندان متفاوت با وضعیت بردگی که از آن فرار کرده بودند نبود». بنگرید به:

Mark Hobbs, “Between Freedom and Slavery: The Employment of Runaway Slaves in the Indian Navy,” Qatar Digital Library.

۳. هاپکینز اشاره می‌کند که بریتانیا در نیجریه شمالی نیز همین وضع را داشت. بنگرید به:

حمایت می‌کرد نیز خرید و فروش برده در مناطق خودمختاری همچون بلوچستان ادامه داشت.^۱ در حالی که محدودیت جابه‌جایی و دستیابی به جایگاه‌های بالاتر اجتماعی برخی برده‌ها را به فرار ترغیب می‌کرد، در شرایطی که به اصطلاح «تحت حمایت» بریتانیا بودند هم با چالش‌های جدیدی دست و پنجه نرم می‌کردند.

نتیجه

بحث درباره «ارتقاء» زنان برده در سیستمی که حتی اختیار آنها بر بدنشان را به رسمیت نمی‌شناخت غیرممکن است. با این حال، همان‌طور که جودیت باتلر^۲ نیز تأکید می‌کند، لازم است به این موضوع بیندیشیم که «چنین محدودیت‌هایی نه تنها محدودۀ بدن مفید را تعیین می‌کرد بلکه همچنین محدودۀ بدن خارج از تصور، پست و غیرقابل زندگی را مشخص می‌ساخت».^۳ روایت‌های دست اول سعیده، فیروز، «برده زن و سیاه‌پوست گلین خانم»، تازه گل، سلما، «دختر برده آفریقایی که در مکه فروخته شد»، جمیله، نصیبه، زیوار، یا «پسر و دختری که در بوشهر نجات داده شدند»، گواهی هستند بر رنجی که بردگان در ایران کشیده‌اند. این امر از خارق‌العاده یا معجزه‌آسا بودن زندگی این برده‌ها یا اظهارات آنها نمی‌کاهد. اگر بتوان از این شاخه پژوهشی نوپا به نتیجه‌ای کلی دست یافت، آن نتیجه این است که عریضه‌ها و اظهارات برده‌ها «خفیف» بودن ماهیت برده‌داری در اواخر دوره قاجار را به چالش می‌کشند. حتی اگر پیش‌آمدهای خاص تاریخی، تغییرپذیری نقش برده‌ها، قوانین و متغیر میانجی اجتماع را نیز در نظر بگیریم، باز هم وجود خشونت نظام‌مند، به‌ویژه وقتی به زندگی زنان برده می‌نگریم، مانع از طرح مسئله کنشگری می‌شود. به علاوه، تمایل برای داشتن برده‌های آفریقایی تحت تأثیر نگرش هنجاری درباره بدن آنها بود: مطلوبیت غلامان سرسپرده و کنیزان معصوم با طرز فکری هر چند ناسازگار و متناقض. نویسندگان دوره قاجار پیشامدرن، از جمله وقایع‌نویسان عالی‌رتبه و اعضای خاندان پادشاهی، به‌تکرار از توصیف‌های

Hopkins, "Race, Sex and Slavery," 660.

¹. Suzuki, "Baluchi Experiences Under Slavery," 210.

². Judith Butler

³. Butler, *Bodies That Matter*, xi.

نژادپرستانه و جنسیت‌نگر در نوشته‌های‌شان استفاده کرده‌اند. این نویسندگان خواهان‌ها را افرادی برخوردار از وفاداری و مهربانی ذاتی نسبت به زنان و کودکان تلقی می‌کرده‌اند که مجبور به انجام کارهای خانه شده‌اند. زنان آفریقایی نیز به خاطر زیبایی، سخت‌کوشی یا ترکیبی از این دو مورد توجه بودند. اما به محض اینکه برده‌ای فضای خانه را ترک می‌کرد نویسندگان قاجاری او را فردی بی‌ثبات در اجتماع توصیف می‌کردند. از منظر خود برده‌ها، تناقض‌های موجود در اصطلاحات «خانه» و «خانواده» آنها را آزار می‌داد و مخالفت‌های آنها را علنی می‌کرد.

منابع و مأخذ

- افضل‌الملک، غلامحسین، ۱۳۶۲، *افضل‌التواریخ*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران: تاریخ ایران.
- تاج‌السلطنه، ۱۳۶۱، *خاطرات تاج‌السلطنه*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران: تاریخ ایران.
- خانلرخان اعتصام‌الملک، ۱۳۵۱، *سفرنامه میرزا خانلرخان اعتصام‌الملک*، به کوشش منوچهر محمودی، تهران: چاپخانه فردوسی.
- سعیدی سیرجانی، علی اکبر، ۱۳۶۲، *وقایع اتفاقیه: مجموعه گزارش‌های خفیه‌نویسان انگلیس در ولایات جنوبی ایران از سال ۱۲۹۱ تا ۱۳۲۲ قمری*، تهران: نوین.
- علیپور، نرگس، ۱۳۹۰، *اسناد برده‌فروشی و منع آن در دوره قاجار*، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- قهرمان میرزا سالور، ۱۳۷۴، *روزنامه خاطرات عین‌السلطنه*، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار (ج. ۱ و ۲)، تهران: اساطیر.
- نکاح‌نامه میان گوهر ملک خانم و میرزا باقر خان، ۱۳۰۹ ق. سند شماره 13111A2، مجموعه خلیلی. دنیای زنان در عصر قاجار. دانشگاه هاروارد.
- مستوفی، عبدالله، ۱۳۸۴، *شرح زندگانی من*، تهران: زوار.
- ناصرالدین شاه، *سفرنامه ناصرالدین شاه به قم: از ۱۲۶۶ تا ۱۳۰۹ ق.*، به کوشش فاطمه قاضیها، ۱۳۸۱، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- ناصرالدین شاه، *روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر دوم فرنگستان*، به کوشش فاطمه قاضیها، ۱۳۷۹، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.

هدایت مخبرالسلطنه، مهدیقلی، ۱۳۲۹، *خاطرات و خطرات*، تهران: شرکت چاپ رنگین.

- Afary, Janet, 2009, *Sexual Politics in Modern Iran*. New York: Cambridge University Press.
- Afshar, Haleh, 2000, "Age, gender and slavery in and out of the Persian harem: a different story," *Ethnic and Racial Studies* 23, 905–916.
- Ali, Kecia, 2017, "Concubinage and Consent," *International Journal of Middle East Studies* 49, no. 1, 148–52.
- Amanat, Abbas, 2003, *Crowning Anguish, Memoirs of a Persian Princess from the Harem to Modernity*. Washington, DC: Mage Publishers.
- Butler, Judith, 1993, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York: Routledge.
- Chatterjee, Partha, 1989, "Colonialism, Nationalism, and Colonized Women: The Contest in India," *American Ethnologist* 16, no. 4, 622–33.
- "Expenses Incurred as a Result of Slaves Taking Refuge in Consulates and Agencies; Manumission of Slaves and General Treatment of Slave Trade Cases," October 28, 1918–November 1918, IOR/R/15/1/215. Qatar Digital Library, Folio 75r.
- Floor, Willem, 1988, "Barda and Barda-dāri iv. From the Mongols to the Abolition of Slavery," *Encyclopedia Iranica*. December 15.
- Hopkins, B. D., 2008, "Race, Sex and Slavery: 'Forced Labour' in Central Asia and Afghanistan in the Early 19th Century," *Modern Asian Studies* 42, no. 4, 629–71.
- Hopper, Matt, 2015, *Slaves of One Master: Globalization and Slavery in Arabia in the Age of Empire*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Kheshti, Roshanak, 2012, "Review: Can the Memoirist Speak? Representing Iranian Women, Gender, and Sexuality in Recent Popular and Scholarly Publications," *Feminist Studies* 38, no. 1, 50–72.
- Khosronejad, Pedram, 2017, *Qajar African Nannies: African Slaves and Aristocratic Babies*, Stillwater: Oklahoma State University Press.
- Lee, Anthony A., 2017, "Recovering Biographies of Enslaved Africans in Nineteenth-Century Iran," In *Changing Horizons of African History*, ed. Awet Weldemichael, Anthony A. Lee, and Edward Alpers, Trenton: African World Press, 1-27.
- Lee, Anthony A., 2012, "Enslaved African Women in Nineteenth-Century Iran: The Life of Fezzeh Khanom of Shiraz," *Iranian Studies* 45, no. 3, 417–37.
- Lee, Anthony A., 2015, "Half the Household Was African: Recovering the Histories of Two African Slaves in Iran," *UCLA Historical Journal* 26, no. 1, 17–32.
- Leeb, Claudia, 2008, "Toward a Theoretical Outline of the Subject: The Centrality of Adorno and Lacan for Feminist Political Thinking," *Political Theory* 36, no. 3, 351–76.
- Mahdavi, Shireen, "Qajar Dynasty xii: The Qajar-Period Household," *Encyclopedia Iranica*.

- Marmon, Shaun E., 2014, "Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch," In *Slavery in the Islamic Middle East*, ed. Shaun Marmon, Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 1-23.
- Mirzai, Behnaz A., 2017, *A History of Slavery and Emancipation in Iran, 1800–1929*, Austin: University of Texas Press.
- Mirzai, Behnaz A., "Emancipation and its Legacy in Iran: An Overview," UNESCO.
- Mottahedeh, Negar, 2005, "Karbala Drag Kings and Queens," *The Drama Review* 49, no. 4, 73–85.
- Najmabadi, Afsaneh, 1998, *The Story of the Daughters of Quchan: Gender and National Memory in Iranian History*, New York: Syracuse University Press.
- Patterson, Orlando, 2018, *Slavery and Social Death: A Comparative Study, With a New Preface*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Saldanha, J. A., *Precis on Slave Trade in the Gulf of Oman and the Persian Gulf, 1873–1905* (23 June 1906), IOR/L/PS/20/C246.
- Scheiwiller, Staci Gem, 2017, *Liminalities of Gender and Sexuality in Nineteenth-Century Iranian Photography: Desirous Bodies*. New York: Routledge.
- Sekula, Allan, "The Body and the Archive," *October* 39 (Winter 1986): 3–64.
- "Slavery in the Persian Gulf," September 29, 1928, IOR/L/PS/18/B407, Qatar Digital Library.
- Stanziani, Alessandro, 2014, *Bondage: Labor and Rights in Eurasia from the Sixteenth to the Early Twentieth Centuries*, New York: Berghahn Books.
- Suzuki, Hideaki, 2013, "Baluchi Experiences under Slavery and the Slave Trade of the Gulf of Oman and the Persian Gulf, 1921–1950," *Journal of Middle East and Africa* 4, vol. 2, 205–23.
- Tezcan, Baki, 2007, "Dispelling the Darkness: The Politics of 'Race' in the Early Seventeenth-Century Ottoman Empire in the Light and the Life and Work of Mullah Ali," *International Journal of Turkish Studies* 13, nos. 1 and 2, 73–95.
- Tezcan, Baki, 2018, "Dispelling the Darkness of the *Halberdier's Treatise*: A Comparative Look at Black Africans in Ottoman Letters in the Early Modern Period," In *Disliking Others: Loathing, Hostility, and Distrust in Premodern Ottoman Lands*, ed. Hakan T. Karateke, H. Erdem Cipa, and Helga Anetshofer, Boston, MA: Academic Studies Press, 43-74.
- Toledano, Ehud, 1993, "Late Ottoman Concepts of Slavery (1830s–1880s)," *Poetics Today* 14, no. 3, Cultural Processes in Muslim and Arab Societies: Modern Period I, 477–506.
- Toledano, Ehud, 2007, *As if Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Welcome, H. Alexander, 2010, "Our Bodies for Ourselves: Lithe Phenomenal Bodies in the Stand-up of Jackie 'Moms' Mabley," *Black Women, Gender and Families* 4, no. 1, 87–107.
- Zackodnik, Teresa, 2005, "The 'Green-Backs of Civilization': Sojourner Truth and Portrait Photography," *American Studies* 46, no. 2, 117–43.

- Zia-Ebrahimi, Reza, 2016, *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*, New York: Columbia University Press.
- Zia-Ebrahimi, Reza, 2011, "Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the 'Aryan' Discourse in Iran," *Iranian Studies* 44, no. 4, 445–72.
- Zilfi, Madeline, 2010, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire: The Design of Difference*, New York: Cambridge University Press.

