

همبستگی، ضرورتی در تعلیق
پرسش‌هایی برای گفت‌وگوی جمعی



به مناسبت روز جهانی زنان

به نام خدا

زنان امروز

فصلنامه اجتماعی زنان امروز

ویژه نامه هشت مارس

اسفند ۱۴۰۳

| صاحب امتیاز، مدیرمسئول و سردبیر:

شهرلا شرکت | sardabir@zananemrooz.com

ادبیر:

آتنا کامل

ویرایش:

سارا مقدادی

وبسایت و شبکه های اجتماعی

رابعه حیدرنژاد

طراح جلد:

میثم خاوری

صفحه آرایی و اجرای گرافیک:

سارا علاءالدینی

یادکست:

شبنم آریا

تلفن دفتر مجله: ۰۹۳۹۱۳۶۷۷۲۴

نشانی: ابتدای خیابان شهید بهشتی، شماره ۵، طبقه چهارم

کد پستی: ۱۵۵۹۶۴۸۱۱۸

info@zananemrooz.com

ایمیل:

zananemrooz.magazine@gmail.com

instagram: zananemrooz

اینستاگرام:

@zanan_emrooz

تلگرام:

فهرست مطالب

مقدمه

۵

فمینیسم و ناسیونالیسم

درمیانه نزع و همبستگی

مناظره ستاره هاشمی و نوشین احمدی خراسانی

۹

بازاندیشی در آنچه گذشت

مسئله کنش‌گری در «زن، زندگی، آزادی»

فرشته طوسی

۳۳

درباره آهودریایی و مواجهه ما

نگین باقری و مهسا اسداله‌نژاد

۴۱

عقب‌بکش و همان جا بمان

آزار خیابانی پس از ژینا

فردوس شیخ‌الاسلام

۵۰





میراثی که ثبت نمی‌شود

جنبش زنان در کشاکش زمان

معصومه زمانی و آتنا کامل

۶۸

بازتنظیم فمینیستی یک قطب‌نمای جادویی

دریارهٔ سختی‌های همبستگی بین‌المللی در پساژینا

شیما وزوایی

۷۹

میزگرد مردانگی دردنیای پساژینا

واکاوی چندموقعیت

فاطمه علمدار

۸۹



مقدمه

خیزش «زن، زندگی، آزادی» در مسیر جنبش‌های پیش از خود معنادار است؛ در امتداد جنبش زنان به درازای یک سده و اندی. اساساً اگر توانیم چنین ببینیم، یا بیش از اندازه بدبینیم یا بیش از اندازه خوش‌بین. نگاه تاریخی به ما تواضع تحلیلی می‌بخشد و کمک‌مان می‌کند تا درکی نزدیک به واقعیت از خیزشی به دست آوریم که در سال ۱۴۰۱ به وقوع پیوست و هنوز هم، به سبب مشخصه ویژه‌اش، ادامه دارد.

خیزش ژینا، در امتداد آنچه زنان بیش از صد و اندی سال برای آن جنگیده‌اند، توانست رهایی بدن زن را مسئله کند. گویی تا پیش از این خیزش، همه دلالت‌های مسئله زن، از دستیابی به حقوق برابر اجتماعی تا سیاسی، یک ضرورت دارد: رهایی بدن. اینکه زن بتواند خود برای بدنش تصمیم بگیرد و همه گفتارهای سیاسی را پیرامون معنا دادن به این بدن خلع سلاح کند. مسئله‌مند شدن بدن، با کیفیتی که در خیزش «زن، زندگی، آزادی» رخ داد، هم چهره‌ای خاص به آن بخشید و هم مانند نخ تسبیح، مسائل مختلف را گرد هم آورد. درست است که نکته نخست، یعنی چهره خاص داشتن، بیشتر از نکته دوم، یعنی نخ تسبیح دیگر مسائل بودن، برجسته شد، اما این به این معنا نیست که مسئله‌مند شدن بدن نمی‌تواند در حکم نخ تسبیح باشد. منظورمان چیست؟ خیزش ژینا هنوز هم به شکل مقاومت زنان در برابر اجبار نوع پوشش ادامه دارد. این همان چهره خاص آن است. اما منحصر و محدود شدن خیزش زنانه ژینا به چهره خاص آن، موجب می‌شود که این خیزش به‌مرور زمان از درون تحلیل رود. هرچقدر بتوان از مسئله‌مند شدن بدن و حق اختیار بر آن در ابعادی وسیع‌تر دفاع کرد و به آن سروشکلی جنبشی داد، به‌نحوی که مطالبه‌ای فراگیرتر و عام‌تر شود، امکان زنده ماندن جنبش و تداوم آن در مسیرهایی که شاید پیش‌بینی‌شان هم نکنیم، بیشتر است. بنابراین، اگر مسئله‌مند شدن بدن در حکم نخ تسبیح عمل کند، آنگاه مسائل دیگر چون حقوق، جایگاه و مشارکت زنان در مناسبات خانوادگی، اجتماعی، شغلی و سیاسی، دانه‌دانه می‌توانند کنار هم بنشینند. جنبش حق بر بدن نباید صرفاً به شکل ظاهری بدن محدود و منحصر شود؛ زمانی که به دست آوردن اختیار بدن زن/زنانه مسئله باشد، می‌توان برای آن در هر حیطه زیستی، مابه‌ازایی معنادار پیدا کرد. به این معنا، هرکس در هر جایی که می‌کوشد مناسبات مبتنی بر کنترل‌گری، سلسله‌مراتبی، حقارت‌آفرینی و کوچک‌انگاری را پس بزند و از فرودستی و تحت سلطه بودن بیرون بیاورد، به‌نحوی این جنبش را پیش می‌برد.

اما جنبش زنان برای کسب خودآگاهی چه می‌کند، این جنبش برای کسب خودآگاهی در قبال اینکه زنان می‌توانند فرودستی را هم برای خود انکار کنند و هم برای جامعه، نیاز دارد که به تعیین خویش نیز بیندیشد. درواقع صرف فراهم آوردن یک نخ تسبیح کفایت نمی‌کند. به تعیین‌یابی هم نیاز هست. به نظر می‌رسد این تعیین‌یابی دست‌کم به سه شیوه ممکن است: ۱) صراحت بخشیدن به آنچه در جریان است؛ نام‌دار کردن آن. بسیاری از



فرایندها، حرکات‌ها و تغییرات رخ می‌دهند، بدون آنکه نامی داشته باشند و یا به عبارت بهتر، بازگمایی سروسامان‌یافته‌ای داشته باشند. در این حالت، به‌سختی وارد ساحه خودآگاهی می‌شوند. اثر هست، اما نمی‌دانیم که هست. برای همین تمام میانجی‌هایی که دست‌اندرکار مرئی‌سازی تغییرات حاصل از خیزش «زن، زندگی، آزادی» اند به‌نحوی دارند به تداوم آن کمک می‌کنند. در این ساحه، به خلق کردن و به وجود آوردن نیازی نیست. تنها می‌توان شناسایی کرد و با صدایی رسا آن را اعلام کرد. (۲) پیوند برقرار کردن بین حوزه‌های به‌ظاهر از هم جدا و مجزا. چه پیش از خیزش ژینا و چه پس از آن، جنبش مسئله‌مند کردن بدن و بازیابی حق کنترل بر بدن در حوزه‌های مختلف، بین فعالان زن وجود داشته است، اما ذیل این نام شناسایی نشده و به یکدیگر پیوند نیافته است. (۳) در سومین شیوه تعیین‌یابی، باید مسئله امکان‌ها را مد نظر قرار داد. اگر فکر کنیم جنبش زنان در شرایط سیاسی فعلی نمی‌تواند به سامان‌دهی و سازمان‌یابی خود در قالبی اسم‌ورسم‌دار و با نمودهای متعین بیندیشد و اگر فکر کنیم این ضعف درون‌بود جنبش نیست و تا حد زیادی از بیرون به آن تحمیل می‌شود، در این شرایط چه شکلی از سازمان‌یابی می‌تواند به تعیین‌یابی بیشتر کمک کند؟ آیا می‌توان به جای «سازمان‌یابی» به گفتمانی مترقی از مسئله زن و درنهایت، تخیلی مشترک از آینده دست یافت که قابلیت شکل دادن به همبستگی میان گروه‌های خرد زنان و کنش‌گران فردی را داشته باشد، تا حداقل این تخیل مشترک بتواند تداعی‌گر جنبش زنان باشد؟

از این‌رو، پرسش قرار دادن نقش جنبش و نهادهای زنان در خیزش ژینا، نقد درونی و بازاندیشی و ارزیابی دوباره نیروهای بالقوه و خط و ربطشان به جریان‌ها و گفتمان‌های سیاسی در ایران، منطقه و در سطح جهانی شاید بتواند آغازی بر فکر کردن برای شکل‌جدیدی از مفهوم همبستگی میان نیروهای زنان باشد که بتوانند اهدافی استراتژیک را در شبکه‌ای از همبستگی پیش ببرند و محقق سازند. بی‌شک این کار بدون مداخله گروه‌های خرد زنان، کار فکری، ارتباط یا همسوسازی با نقش‌آفرینانی که در خارج از بدنه اصلی نهادهای زنان قرار دارند، میسر نخواهد شد.

اما به نظر می‌رسد پیش‌نیاز این قسم از همبستگی، شکل دادن به گفت‌وگوهایی در سطح وسیع میان زنان است که بتواند به‌رغم تفاوت‌های موجود در میان گروه‌ها و کنش‌گران مختلف، به دنبال یافتن یا شکل دادن نقاط مشترک باشد که بتوان از دل آن همبستگی‌ای راه، که ضرورت عاجل امروزمان است، به‌تدریج سامان داد.

با این مقدمه، مجموعه پیش‌رو، حاصل همین دغدغه به‌منظور گسترش گفت‌وگوهایی است که بتواند فارغ از فضاها «دوقطبی‌شده» رایج، پیش‌برود و به فهم دغدغه‌های یکدیگر و همدلی‌های بیشتر دامن‌بزند. چراکه بدون همدلی، هم‌قدمی و همبستگی امکان‌پذیر نیست و بدون همبستگی، ایجاد تغییر به نفع زنان ناممکن می‌شود.



همچنین اکثر متن‌های مجموعه حاضر با دغدغه به رسمیت شناختن تفاوت‌ها و با هدف شکل دادن به گفت‌وگویی برای یافتن نقاط مشترک و همدلانه‌ای است که شاید بتوان در آینده بر پایه آنها شکلی از همبستگی را گسترش داد. هرچند که این مجموعه صرفاً توانسته است گفت‌وگوها را در سطحی محدود سامان دهد، اما با این امید صورت گرفته است که آغازی باشد برای تعمیم و تداوم چنین گفت‌وگوهایی در سطحی وسیع‌تر.

با این انگیزه‌ها بود که ستاره و نوشین تلاش کردند از خلال گفت‌وگو متوجه شوند کجاها و چرا بحث اتنیک میان آنان فاصله می‌اندازد. آنها به مسائلی همچون شکاف میان حاکمیت و مردم، چالش‌های همبستگی در میان گروه‌های مختلف مردم، ضرورت همبستگی در مقابله با تبعیض‌ها و به‌ویژه تبعیض‌های اتنیکی و جنسیتی و نیز ضرورت ایجاد یک پروژه سیاسی با امکان مذاکره و گفت‌وگوی همه‌شمول‌تر پرداخته‌اند. آنها تلاش کردند در فرازهای مختلف متن، به اختلاف‌نظرهایی که با یکدیگر داشته‌اند، تا حد امکان پاسخ دهند و درنهایت با این دغدغه گفت‌وگویشان را به پایان بردند که وقتی افراد در جایگاه «دولت» حرف می‌زنند، مشکلات آغاز می‌شود، اما در جایگاه «مردم» — یعنی جایگاهی که واقعاً در آن قرار دارند — می‌توانند راه‌حل‌های عینی‌تری برای همدلی کردن با یکدیگر و همبستگی بیشتر بیابند.

فرشته تلاش کرد بحث مهم جنبش‌های افقی را، که از ساختارهای سلسله‌مراتبی به دورند، واکاوی انتقادی کند. او ضمن تأیید مزایای خاص کنش‌گری به‌طور مستقل، منفرد و پراکنده، این سؤال را مطرح می‌کند که در مواقع بحرانی و به وقت نیاز به شکلی از اتحاد و هماهنگی میان نیروها، کنش‌گری جمعی چطور ممکن است محقق شود؟ او از ضرورت بازاندیشی در آنچه پس از دو سال و نیم از خیزش ژینا از سر گذراندیم می‌گوید و نسبت به ضعف‌های موجود در ساختار خیزش‌های بدون کنش‌گری جمعی، هشدار می‌دهد.

مهسا و نگین به گفت‌وگو نشستند تا دریابند از چه راه‌هایی می‌توان میان دغدغه‌های گوناگون و گاه متضاد خود درباره کنش‌های فردی زنانی که خودشان تفسیری از کنششان ارائه نمی‌کنند، «همدلی» و اشتراک ایجاد کرد. دغدغه آنها معنا دادن به کنش‌های فردی در میانه تحركات اجتماعی-سیاسی و به‌طور مشخص، «زن، زندگی، آزادی» است و به سراغ مورد «آهو دریایی» رفتند. نگین به این پرسش می‌رسد که وقتی نتوان در جامعه‌ای «همه واقعیت» را گفت، چطور يك روزنامه‌نگار می‌تواند به «حقیقت» پایبند باشد؟ دغدغه مهسا نیز آن است که چطور مسئله «اخلاق مراقبتی» را به معنابخشی جمعی گره بزند.

فردوس تلاش کرد خشمش را از «عدم مسئولیت‌پذیری مردان» در قبال ایجاد تغییر در روابط



جنسیتی موجود، در قالب گفت‌وگو با زنانی دیگر همچون خودش، که تجربیاتی از آزار جنسیتی در فضاهای عمومی داشته‌اند، محک بزند. در این متن، زنان از شهرهای مختلف (تهران، قم، اصفهان و مشهد) تجربیاتشان را از تغییرات اجتماعی پس از خیزش ژینا به اشتراک گذاشته‌اند؛ روایت آنها نه فقط تجربه‌های فردی زنان را نشان می‌دهد، که در مقیاس وسیع‌تر، به‌طور ملموس و روان، نشانگر تغییرات اجتماعی در فضاهای عمومی است.

آتنا و معصومه تلاش کردند طی گفت‌وگویی، به پرسش مشترک خود — درمورد اینکه چرا جامعه عدم وجود جنبش زنان را به طعنه به رخ می‌کشد — از دو زاویه متفاوت پاسخ دهند. آنها از چرخه‌های تکراری در جنبش زنان، گسست‌ها و تداوم‌ها در جنبش زنان، نقد تاریخ‌نگاری خطی و کاربردی نبودن آن در تحلیل جنبش‌های اجتماعی-سیاسی و نیز مفهوم پیشرفت در تاریخ جنبش زنان گفته‌اند. و درنهایت به این نتیجه رسیدند که این پرسش بی‌پاسخ را به پرسش‌های راهگشتری گره بزنند.

شیمیا به سراغ این پرسش رفت که چرا فمینیست‌ها نتوانستند در سطح بین‌المللی، آن‌چنان که شایسته است، با خیزش ژینا همبستگی نشان بدهند. او با تحلیل مفاهیم و نشانه‌های مختلف، همچون حجاب، فلسطین و زبان، از دشواری‌های همبستگی در سطح جهانی و ضرورت بازاندیشی در آنها می‌گوید.

و در آخر، فاطمه کوشید به نقد و بررسی تجربیات مردان از نابرابری‌های جنسیتی بپردازد. او در گفت‌وگو با حسام سلامت، ایمان واقفی و مهدی سلیمانیه به سراغ نقاط عطف آگاهی آنها از تفاوت‌های جنسیتی، چگونگی درک رنج و تبعیض‌های زنان از منظر آنها، تجربیات فردی در مواجهه با مسائل جنسیتی و سهم مردان در بازتولید نظم جنسیتی رفته است. این میزگرد تضادهای درونی مردان در مواجهه با جامعه‌ای مردسالار را برجسته می‌کند.

همه این گفت‌وگوها و بازاندیشی‌ها با این امید در کنار هم قرار گرفته‌اند که در آینده، دیگر گروه‌های خرد زنان بتوانند در سطحی وسیع‌تر، به چنین گفت‌وگوهایی دامن بزنند تا بتوان از دل آن به قسمی از «همبستگی» در میان کنش‌گران زن با دیدگاه‌های گوناگون دست یافت. ♦♦♦

فمینیسم و ناسیونالیسم

درمیانۀ نزاع وهبستگی

مناظرۀ ستاره هاشمی و نوشین احمدی خراسانی



ظهور خیزش ژینا و عدم پاسخگویی حاکمیت به بحران‌ها و مطالبات انباشت‌شده درون جامعه به شکاف میان حاکمیت و مردم، وسعت بی‌سابقه‌ای بخشید و آن را به ترکی بزرگ تبدیل کرد. اما حاکمیت، آن چنان که به‌سادگی تصور می‌شد، صرفاً در ساختاری مجزا از «جامعه» و «مردم» وجود خارجی نداشت، بلکه بسیاری از تبعیض‌ها و نابرابری‌ها و زخم‌هایی که در جامعه وجود داشت با همدستی‌های «قدشده یا ناشده» بخش‌ها و گروه‌هایی از مردم در سطح جامعه شکل گرفته بود. از این‌رو، با گسترش خواست دگرگونی و «تخیل آینده‌ای بهتر» پس از خیزش ژینا، این ترک بزرگ در سطحی عمودی میان مردم و حاکمیت باقی نماند، بلکه در امتداد آن، ترک‌های کوچک‌تری را در سطح افقی و میان گروه‌های مختلف مردم به‌وجود آورد و در نتیجه، چالش‌های گوناگونی را میان مردمانی که خواهان تغییرند، تشدید کرد؛ از جمله شکاف‌های جنسیتی، شکاف میان اقوام/ملل مختلف، شکاف میان نسل‌ها، شکاف میان داخل و خارج، شکاف میان طبقات مختلف اجتماعی و غیره.

رشد فزاینده چنین شکاف‌هایی افزون بر ناهموار کردن مسیر همبستگی میان مردم، همبستگی میان فمینیست‌ها را نیز دچار ابهام می‌کند. خلق همبستگی همواره موضوعی پیچیده و منازعه‌آمیز بوده است، به‌ویژه وقتی بحث تفاوت‌های سیاسی، اقتصادی، اتنیکی و غیره مطرح باشد. آیا و چطور می‌توان عاملیت جمعی را به‌رغم اختلافات و تضادها، پرورش داد؟ در این گفت‌وگو می‌کوشیم علاوه‌بر مطرح کردن چالش‌های پیش روی تحقق همبستگی به‌طورکلی، با توجه به مسئله‌مند شدن بیش از پیش رابطه مرکز-پیرامون، درک خود را به‌طور خاص از شکاف اتنیکی و ارتباط آن با مسئله زنان با یکدیگر در میان بگذاریم. حفظ تکثر یکی از اصول مهم الگوی فمینیستی همبستگی بوده است که رویکردی خلاف تعبیر یکسان‌ساز از وحدت را پیش می‌گیرد. از این‌روست که به رسمیت شناختن این شکاف‌ها و مورد بحث قرار دادن تفاوت‌ها از جمله پرسش‌های پیش روی آن بخش از فمینیست‌هاست که تغییرات اجتماعی را به‌طور جمعی امکان‌پذیر می‌دانند.

آنچه می‌خوانید مناظره‌ای است میان دو فعال حوزه زنان؛ نوشین احمدی خراسانی و ستاره هاشمی، دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، درباره فمینیسم، ناسیونالیسم و اتنیک.

نوشین احمدی خراسانی: به نظر می‌رسد بسیاری از گروه‌ها و اقشار مردم امروز به‌نوعی در این احساس شریک‌اند که «یک مشکل اصلی» وجود دارد که اجازه نمی‌دهد هیچ‌یک از گروه‌های گوناگون درون جامعه بتوانند حتی برای دستیابی به خواسته‌هایشان «تلاش کنند»، چه برسد به آنکه امیدی به تحقق خواسته‌هایشان داشته باشند. از این‌رو، آنچه دچار بن‌بست شده «مسیر



یا امکان تلاش برای خواسته‌ها» است و نه لزوماً دست نیافتی به خواسته‌ها. چراکه در واقع «آزادی» چیزی جز «تلاش برای آزادی» نیست. بنابراین وقتی «مسیر دستیابی به خواسته‌ها» بر روی جامعه بسته می‌شود، جامعه احساس می‌کند که درکل، آزادی از او سلب شده است. از دل این موقعیت است که نیاز به همبستگی احساس می‌شود تا جامعه بتواند نیروهای خرد و کلانش را روی هم بریزد تا حداقل این مسیر و راه دستیابی به خواسته‌ها را بگشاید تا بتوان امیدوار بود هر گروهی این امکان را پیدا می‌کند که برای خواسته‌ها و نیازهایش قدم بردارد. وگرنه اگر چنین بن‌بستی در مسیر دستیابی به خواسته‌ها درون جامعه احساس نمی‌شد، هریک از گروه‌های مردمی می‌توانستند در جنبش‌های خاص خود مشغول پیگیری خواسته‌هایش شوند؛ همان‌طور که در کشورهای دموکراتیک با توجه به باز بودن «مسیر برای دستیابی به خواسته‌ها»، رخ می‌دهد. چراکه ساختارهای دموکراتیک (ساختارهایی مبتنی بر حقوق شهروندی) در واقع «ایجاد مسیر برای دستیابی خواسته‌ها» هستند و نه «تحقق خود خواسته‌ها». حال با توجه به این ضرورت، یعنی ایجاد همبستگی، است که چگونگی حل‌وفصل شکاف‌های گوناگون درون جامعه، از جمله شکاف قومیتی، مطرح می‌شود.

بی‌شک تنوع قومی، مذهبی و زبانی در هر جامعه‌ای یک فرصت بزرگ برای گذار به دموکراسی است، چراکه یکدست‌سازی و لاپوشانی کثرتهای موجود درون جامعه، تحت هر عنوانی (چه ملی و چه در پوشش قومی یا مذهبی)، اتفاقاً به رشد و تسلط استبداد کمک می‌کند. در این میان، انواع تبعیض‌هایی که از درون ساختارهای موجود و از دل قانون اساسی نشئت گرفته، طی سالیان سال و با توجه به بن‌بست‌هایی که ایجاد کرده، به‌نوعی باعث رودررو قرار دادن بخش‌های مختلف جامعه شده است. در واقع تبعیض‌های ساختاریافته در قوانین موجود، از یک سو این چالش را در برابر گروه‌های ستمدیده قرار داده است که چطور می‌خواهند روابطشان را با بخش‌هایی از جامعه که خودآگاه یا ناخودآگاه «همدست این ساختارها و تبعیض‌ها» تلقی می‌شوند، تبیین کنند و از سوی دیگر، این چالش را در برابر جامعه قرار داده است که چطور می‌خواهد این تبعیض‌ها را به رسمیت بشناسد و در «تخیل از آینده‌ای بهتر» بگنجانند تا درنهایت بتوان به همبستگی دست یافت.

مثلاً این پرسش در برابر جنبش زنان وجود دارد که چگونه می‌خواهد رابطه‌ی زن و مرد را تبیین کند تا بتواند با عموم «مردان» که به‌نوعی از این قوانین تبعیض‌آمیز جنسیتی «سهم می‌برند» و از این‌رو به نوعی «همدست» نظام تبعیض جنسیتی تلقی می‌شوند، همبستگی و همراهی ایجاد کند. همچنین این چالش وجود دارد که اقوام و مذاهب و مردمان مناطق مرکزی، که چه خودآگاه و چه ناخواسته در قوانین و ساختارهای تبعیض‌آمیز موجود دست بالا را دارند، تا کجا همدست نظم مستقر تلقی می‌شوند و چگونه می‌توان این همدستی‌ها را به همبستگی و هم‌گامی تبدیل کرد. بنابراین، به نظر می‌آید که بخشی از این چالش‌ها ناگزیر



است تا در پی آن، جامعه بتواند در «تخیل خود از آینده‌ای بهتر»، این چالش‌های ناشی از تبعیض‌ها را حل و فصل کند. اما بخشی از این چالش‌ها نیز به نحوه تبیین تبعیض‌های موجود از سوی خود گروه‌های مورد تبعیض بازمی‌گردد.

برای نمونه، وقتی زنان توانستند «جامعه» (افکار عمومی) را کم‌وبیش قانع کنند که «حجاب اجباری» نه تنها تبعیض آشکار علیه زنان است، بلکه این تبعیض به مردان نیز آسیب می‌رساند، آنگاه توانستند همراهی و همدستی «مردان» با نظم مستقر را برای تداوم این تبعیض، تضعیف کنند. اما باید ببینیم در این چالشی که شاید بتوان گفت پس از خیزش زینا به سرانجامی قابل قبول رسیده است، چگونه زنان توانستند این همدستی از سوی جامعه را به نفع خواسته برابری طلبانه خودشان تغییر دهند. در واقع، باید جست‌وجو کنیم که این «رنج مشترک میان زنان» از حجاب اجباری، با چه سازوکاری توانست به «خواست عمومی» تبدیل شود و همدستی بخش‌هایی از مردم با این ستم را درون جامعه خنثی کند. اگر قرار بود نسل جوان زنان ایران تبعیض علیه خود در قالب حجاب اجباری را با «ذات متفاوت زنان و مردان» (آن چنان که مثلاً رادیکال‌فمینیست‌ها می‌گویند) تبیین کنند و «همدستی مردان» را در این مسئله با نگاهی ذات‌گرایانه و به شکلی ابدی و ازلی و غیرتاریخی بازنمایی کنند و به جای نشانه گرفتن خود آن تبعیض، یعنی حجاب اجباری، و بازنمایی آن در یک ساختار پدرسالارانه، صرفاً «مردان» را به‌خاطر «همدستی‌شان» مسئول اصلی آن قلمداد کنند، نه تنها همبستگی علیه حجاب اجباری در جامعه امکان‌پذیر نمی‌شد، بلکه ممکن بود همدستی مردان با نظم مستقر را تشدید کند و دستیابی به «نقطه‌ای مشترک» بین زنان و مردان را برای زدودن این تبعیض نیز دشوارتر و رنج‌خیزتر سازد. اما زنان موفق شدند این تبعیض را به نظام سرکوبی که کل زنان و مردان با آن مواجه‌اند، پیوند بزنند و از این زاویه همبستگی لازم را برای تغییر به سمت «وضعیتی بهتر» سوق دهند.

به همین سیاق، وقتی سخن از تبعیض قومیتی یا اتنیکی به میان می‌آید، باید ببینیم چه تبیینی از تبعیض قومیتی یا اتنیکی می‌تواند همبستگی‌زا و راهگشا و در مقابل، چه تبیینی می‌تواند واگرایانه باشد، البته اگر نفی وجود این «همبستگی» را ضروری بدانیم. برای نمونه، زنان یا اقوام و... به‌عنوان گروه‌های فرودستی که می‌دانند بخشی از جامعه از فرودستی‌شان نفع می‌برد (یا به‌غلط «تصور می‌کنند» که در آن منفعت دارند)، اگر به‌جای آنکه «تبعیض علیه خود» را به یک «پروژه سیاسی» تبدیل کنند - که حتی با همان بخش از جامعه که «همدست این تبعیض‌ها» قلمداد می‌شوند، قابلیت مذاکره داشته باشد - صرفاً از خود گروهی «قربانی» (قربانی بخش‌هایی از جامعه) بسازند و مسئله را به‌جای سیاست به حوزه ایدئولوژیک و احساسی بکشانند، به‌سختی می‌توان امیدوار بود که جامعه بتواند از کشمکش «ایدئولوژیک/ احساسی» شکل گرفته، به راحتی عبور کند و به پروژه سیاسی مشترک دست یابد. بدیهی است



که اگر به جای ایجاد همبستگی برای شکل دادن به پروژه سیاسی مشترک (که بتواند «مسیری» بگشاید تا همه گروه‌های تحت تبعیض بتوانند از آن «سکو» برای دستیابی به خواسته‌هایشان بهره ببرند)، مفاهیمی انتزاعی و غیرسیاسی - مانند نوعی از «ناسیونالیسم فاقد پروژه سیاسی» که مبتنی بر خون، زبان، قوم و مذهب است - بسازیم، نه تنها در عمل نمی‌توانیم این تبعیض‌ها را کاهش دهیم و همدستی‌ها را خنثی کنیم، بلکه ممکن است خطرات و خشونت‌های بسیاری ایجاد کنیم که اتفاقاً دودش به چشم آن بخش «فرو دست‌تر» و «کم‌قدرت‌تر» خواهد رفت که تبعیض بر آنها اعمال می‌شود. بنابراین، صرف دفاع از گروه‌های مورد تبعیض کافی نیست، بلکه نوع دفاع هم مهم است و گاه می‌تواند پیامدهایی متفاوت و متضاد با آنچه مورد نظرمان است، داشته باشد.

از سوی دیگر، تجربه بسیاری از جوامع نشان داده است که ناسیونالیسمی که مبتنی بر یک پروژه سیاسی مشخص - یعنی «حقوق برابر برای شهروندانی که در یک سرزمین مشترک زندگی می‌کنند (ناسیونالیسم مدنی) - نباشد، بلکه بر خون، قوم، زبان، مذهب، تاریخ و... مبتنی باشد، می‌تواند به ایدئولوژی خطرناک و خشونت‌زا فروکاسته شود. زیرا چنین ناسیونالیسمی ناخودآگاه با «تعصب» و «احساسات ایدئولوژیک و کور» درمی‌آمیزد، چون به‌غیراز برانگیختن احساسات حول مقولات انتزاعی، هیچ معیار «زمینی و ملموسی» برای ایجاد گفت‌وگو و مذاکره ندارد. در نتیجه، گفت‌وگوی جمعی میان مردم را از نقد و بررسی پروژه‌های سیاسی گوناگون، به سمت درگیری‌های احساسی و غیرعقلانی درمورد خاک و خون و قوم و قبیله سوق می‌دهد. در این نوع ناسیونالیسم ایدئولوژیک (قومی/ملی)، دیگر بحث این نیست که این «ملت/قوم» که از آن می‌خواهد دفاع کند چه حقوقی باید داشته باشند و چقدر در خودشان تکثر و تنوع وجود دارد و چگونه قرار است این گروه‌های متکثر و متنوع در کنار هم زندگی کنند. در واقع اصل قضیه، یعنی «نبود حقوق شهروندی»، را که مسبب اصلی بروز مشکل است به نفع «خاک/خون/قوم/مذهب» به حاشیه می‌راند و تکثر مردم (تنوع منافع، عقاید، جنسیت‌ها، مذاهب، فرهنگ‌ها و...) را تحت مقوله‌های «انتزاعی» و «تکثرستیز»، یعنی قوم/قبیله/مذهب/ملت و... نادیده می‌گیرد.

از چنین منطقی، آن دسته از نیروهایی که به‌جای تبلیغ این اشکال ایدئولوژیک از ناسیونالیسم، به دنبال راه‌حل برای زودون این تبعیض‌ها و شکل دادن به «پروژه‌ای سیاسی» مثلاً مبتنی بر شکلی از «فدرالیسم» هستند، قابل دفاع‌اند. چراکه آنان بر خود مشکل، مثلاً حاشیه‌نشینی اقتصادی و عدم تخصیص منابع به بخش‌های حاشیه‌ای کشور (که عمدتاً اقوام غیرفارس در آن مناطق زندگی می‌کنند)، تمرکز دارند. بنابراین، چون خود «مشکل» را انضمامی و غیرایدئولوژیک تبیین می‌کنند، می‌توانند به پروژه‌ای سیاسی دست یابند که طبعاً قابلیت ادغام در پروژه سیاسی بزرگ‌تری دارد که عموم مردم می‌خواهند برای تغییر به «وضعیت بهتر»، به



آن متوسل شوند. به‌هرحال، نمی‌توان فراموش کرد که بحث فدرالیسم اگر مبتنی بر تفکیک قومیت‌ها باشد، نیازمند «یکدست‌سازی قومی» و «مهاجرت‌های اجباری» است؛ یعنی مسیری غیردموکراتیک و ای‌بسا خشونت‌زا. ولی اگر منظور آن باشد که حکومت غیرمتمرکز می‌تواند وضعیت بهتری را برای شهروندان یک کشور رقم بزند، طبعاً می‌توان به اشکال متنوع این عدم تمرکز اندیشید و گفت‌وگویی جمعی را درمورد آن پیش برد. در تاریخ خود ما، تقسیماتی برای عدم تمرکز قدرت تحت عنوان «ممالک محروسه» وجود داشته است که نه بر مبنای قومیت، بلکه مبتنی بر تقسیمات کشوری بوده است. از سوی دیگر، فدرالیسم لزوماً یک شکل ایدئال و بی‌نقص نیست، بلکه در عمل می‌تواند مشکلات دیگری را به همراه بیاورد؛ مثلاً تجربه بسیاری از کشورها نشان می‌دهد که وقتی علاوه بر اجرای قانون، قانون‌گذاری نیز به «مناطق» واگذار می‌شود، ممکن است از دل آن، «قوانین زن‌ستیزانه‌تر» بیرون بیاید. نمونه‌اش حتی در آمریکا هم وجود دارد که ایالت‌های حاشیه‌ای تر و سنتی‌تر قوانین تبعیض‌آمیزتری نسبت به قوانین فدرال برای زنان دارد. بنابراین درون چنین پروژه‌های سیاسی‌ای هم، که البته قابل گفت‌وگوی جمعی هستند، باید دید چگونه می‌خواهد اجرایی شود که بتواند به نفع گروه‌های متکثر موجود باشد که تحت عنوان «قوم» از نظرها پنهان می‌مانند.

ستاره هاشمی: شما به‌درستی از انسداد مسیر تلاش برای رسیدن به خواسته‌ها صحبت می‌کنید، ولی سپس آن را به ضرورت همبستگی گره می‌زنید، بی‌آنکه خود مفهوم همبستگی را مسئله‌مند کنید. وقتی از «بدیهی» بودن ضرورت همبستگی آغاز می‌کنیم، انگار پیشاپیش کسانی را که به دلایلی در پیوستن به این همبستگی تردید دارند به ایجاد «تفرقه» متهم می‌کنیم؛ یعنی به لحاظ گفتمانی (نه شخص شما) طرف مقابل را در این موضع قرار می‌دهیم که اول قسم و آیه بیاورد که پای این همبستگی ایستاده است! استدلال شما را مسلماً با ذهنیت خودم، این‌طور خلاصه می‌کنم: ما نیازمند حل مسئله‌ای کلی به نام دموکراسی هستیم و حل آن به همه گروه‌های اجتماعی کمک می‌کند که بتوانند مسائل خاص خودشان را دنبال کنند. اینکه همه از تحقق این دموکراسی نفع می‌بریم بدیهی است و همین است که امکان همبستگی ما را فراهم می‌کند. سوآلی که اینجا مطرح می‌شود این است که اگر این مسیر تا این اندازه روشن بوده است، چرا تا به حال در آن پیش نرفتیم؟ استبداد خواه بوده‌ایم؟ تنها به فکر منافع شخصی یا گروهی خودمان بوده‌ایم؟ فرهنگ تحمل کردن هم را نداشته‌ایم؟ تا جایی که من می‌فهمم، یکی از مشکلات اصلی همین صورت‌بندی همبستگی است. ما نیاز داریم که همبستگی را از نو و جور دیگری بخوانیم. احتمالاً هم‌نظریم که زنان دلایل تاریخی خوبی برای بدبینی به انواع و اقسام همبستگی‌ها داشته‌اند. خلاصه اینکه پیاده‌نظام تغییرات اجتماعی بوده‌اند، بی‌آنکه از دستاوردها سهمی ببرند. همین امر درمورد مردمان مناطق پیرامونی ایران نیز صدق می‌کند. صورت‌بندی شما گویای این است که حفظ تکثر برای شما دارای اهمیت



است، اما وقتی مسئولیت ایجاد همبستگی را بر دوش گروه‌های ستم‌دیده می‌گذارید، در جهت خلاف حفظ تکثر حرکت می‌کنید. به این صورت که گویی آن‌ها هستند که باید مسئله‌شان را طوری مطرح کنند که امکان فراگیری داشته باشد. موافقم که ملی‌گرایی ذات‌گرایانه درها را به روی گوناگونی می‌بندد، اما سؤالی که چند وقتی است ذهن مرا به خود مشغول کرده این است که اگر مشکل واقعاً ناسیونالیسم است، چرا ملی‌گرایی ایرانی برای بسیاری از ما به مسئله تبدیل نمی‌شود؟ آیا ناسیونالیسم ایرانی چون کل بزرگ‌تری به نام ایران را می‌سازد، با ذات‌گرایی مبتنی بر خون و مذهب و زبان و... (اضافه کنم که اگر بخواهیم بحث را تدقیق کنیم، باید حتماً بین این عوامل هم تمایز قائل شویم) نسبتی ندارد و خودبه‌خود فراگیر است؟ «ناسیونالیسم مدنی» ای که از آن صحبت می‌کنید با «ناسیونالیسم ایرانی» همساز است یا تناقض‌هایی دارد؟ اگر تناقض‌هایی دارد، حتماً لازم است که روشن شود و به آنها حساس باشیم. یادم است یکی از اولین چیزهایی که با خواندن متون انتقادی فمینیستی (راهی که شما شخصاً در هموار کردنش ایفای نقش کرده‌اید) یاد می‌گرفتم این بود که وقتی می‌گویند «انسان»، حواسمان باشد معمولاً «مرد» را فرض گرفته‌اند و برای اینکه حواس بقیه هم باشد، لازم است دستمان را بلند کنیم (به نشانه اعتراض و نه اجازه گرفتن!) و خودمان را نشان دهیم. زنان و دیگر فرودستان، چون به‌نظرم خیزش ژینا تنها نتیجه عملیت زنان نبود، همین کار را کردند. کسی ننشسته بود که پیشاپیش به امکان همبستگی بیندیشد. چرا در شعار «زن، زندگی، آزادی»، «زن» کافی بود، به این معنی که نیاز نبود «مرد» را به آن بیفزاییم؟ پاسخ من این است که وقتی از «ستمدیده»، «پیرامونی»، «اقلیت» و «منحرف» (کسی که با معیارهای مسلط جور نیست) آغاز می‌کنیم، امکان‌های فراگیری گشوده می‌شوند. به همین ترتیب، فکر می‌کنم در مورد ایران هم نه از این مفهوم کلی، بلکه باید از اجزای آن آغاز کرد، اگر نه خواسته یا ناخواسته فرایند «حذف» را آغاز کرده‌ایم. وقتی می‌گوییم نباید مسئولیت همبستگی را روی دوش گروه فرودست بگذاریم، منظورم همین است و نه اینکه مثلاً بگویم «اول» مردان یا ملت مسلط‌اند که باید از ارتکاب ستم‌های تاریخی «عذرخواهی» کنند! البته که در جایگاه کنش‌گران اجتماعی، ناگزیر مسئولیت‌هایی هم بر عهده داریم؛ از جمله و به‌خصوص آنکه نقش خود را در همان «همدستی‌ها» می‌بینیم که از آن سخن می‌گویید، به رسمیت بشناسیم. از این‌رو مسئولیت فمینیسم مرکز در ایران بازاندیشی در فرودست‌سازی‌هایی است که خود در بازتولید آنها مشارکت داشته است، همان‌طور که جریان چپ مرکز باید ببیند به لحاظ تاریخی با مردمان پیرامون و زنان و دیگر اقلیت‌ها چگونه تا کرده است و جنبش‌هایی هم که حول مبارزه با ستم ملی شکل گرفته‌اند لازم است که نسبت به امکان بازتولید استثمار طبقاتی و جنسیتی حساس باشند. اما اینجا هم از جنبش‌ها و نه افراد صحبت می‌کنیم و مسئله «اخلاقی-احساسی» نیست. در این راستا، به کلیت‌سازی‌ای که بیشتر بر لزوم نقدش تأکید کردم، بازمی‌گردم. این کلیت‌سازی ابداً پدیده‌ای صرفاً ذهنی نیست و در شکل



نهاد دولت مدرن به خوبی خود را نشان می‌دهد. برای روشن کردن ماجرا از ایده مارکسیستی کلاسیکی کمک می‌گیرم. مارکسیست‌ها معتقدند که دولت خود را نمایندهٔ منافع «عام» جا می‌زند، درحالی‌که عملاً منافع طبقه‌ای خاص را نمایندگی می‌کند. فارغ از اینکه جریان‌های چپ چقدر و چگونه این منطق را در عمل یا نظر دنبال کرده‌اند، چیزی که اینجا به کار ما می‌آید این است که نهاد دولت خود را با ادعای عمومیت داشتن توجیه می‌کند. بر ساخت این عمومیت تا حدی بر همان عناصری استوار است که شما در توضیح ناسیونالیسم برشمردید؛ یعنی معمولاً خون یا نژاد مشترک، فرهنگ مشترک (مشخصاً زبان یا مذهب) و تاریخ مشترک. شما توضیح دادید که فدرالیسمی که بر چنین عناصر ذات‌گرایانه‌ای استوار باشد نامطلوب است، اما از قلم انداختید که همین برساخت تخیلی از اشتراکات است که اساس دولت را شکل می‌دهد. چگونه می‌توانیم نقد خود را متوجه ناسیونالیسم به قول شما «قومی» کنیم، درحالی‌که امر «عام»ی را که این «خاص» خودش را در مقابل آن تعریف کرده است نادیده می‌گیریم؟ ضمن اینکه باید در نقد ناسیونالیسم پیرامون، وزن و قدرت و گسترهٔ آن را در قیاس با ناسیونالیسم در ابعاد دولت-ملت به حساب آورد. به هر حال وقتی در جایگاه فرودست به سلسله‌مراتب قدرت چشم می‌دوزیم، ممکن است بخواهیم برای تغییر موقعیت خود از همان الگو پیروی کنیم، حتی ممکن است واقعاً هم پیروی از آن الگو در کوتاه‌مدت تغییراتی ایجاد کند یا وضع (فقط) معدودی از ما را بهبود بخشد. این تنها در مورد ملل ستمدیده صدق نمی‌کند، بلکه مثلاً رویکرد فمینیست‌های لیبرال را، که خواستار مشارکت سیاسی در قدرت بدون تغییر ساختار آن‌اند، می‌توان به مفهومی وسیع در آن گنجانند. ممکن است بخواهیم نماینده‌ای داشته باشیم یا نظام نمایندگی مشابهی برای خود ایجاد کنیم.

نکتهٔ قابل توجه دیگری نیز در صورت‌بندی شما وجود دارد که به‌طور مختصر به آن اشاره می‌کنم و آن اینکه با حل «مشکل اصلی»، هرکس می‌تواند دنبال حل مشکلات «خاص» خودش برود. در این شکل پرداخت به موضوع، جامعه همچون جزیره‌هایی جدا افتاده از هم تصور می‌شود که هریک از این جزایر مسائل خاص خود را دارد. بعد، انگار پای آن مشکل «اصلی» را به میان می‌آوریم تا این جزیره‌ها را یک‌جوری به هم بدوزیم. وقتی می‌گوییم پیوند جنبش‌های گوناگون را باید در دموکراسی‌خواهی در معنای قانونی آن، مثلاً قانون اساسی دموکراتیک، جست‌وجو کنیم، نتیجه این می‌شود که گویی در آن کشورهای دموکراتیک، که باز به فرض شما مسئلهٔ دموکراسی در آنجا حل‌وفصل شده است، دیگر فصل مشترکی بین مسئلهٔ زن، کارگر، معلول، مهاجر، کوئیر... وجود ندارد. حتی اگر به سراغ ارتباط نظام‌های بهره‌کشی و ستم (مردسالاری، دگرجنس‌خواهی، دولت-ملت و سرمایه‌داری) هم نرویم، دست‌کم این است که این ویژگی‌ها می‌توانند هم‌زمان در پیکر انسانی واحد متجلی شوند. در «جامعهٔ دموکراتیک»، یک «زن کارگر» باید مسائل خود را به‌طور جداگانه در دو جنبش «زنان» و «کارگران» دنبال کند؟



این جنبش‌ها بدون پیوند باهم، امکان پوشش دادن مسائل او را خواهند داشت؟ به عبارت دیگر، شکلی که شما به موضوع همبستگی می‌پردازید می‌تواند همزاد و همراه فرض عدم پیوند مسائل خاص با یکدیگر باشد، درحالی‌که این مسائل خاص ارتباطی تودرتو با یکدیگر دارند. بنابراین، به جای فرض لزوم همبستگی زیر چتری بیرونی، که مستعد بدل شدن به پروژه‌ای از بالا و مرکز‌محور است، باید ارتباط مسائل خاص با یکدیگر را نقطه عزیمت تعریف پروژه سیاسی خود قرار دهیم.

نوشین احمدی خراسانی: به نظر من، مبانی «همبستگی» می‌تواند بسته به موقعیت و شرایط مختلف، متفاوت باشد. در واقع اینکه موقعیت و مشکل اصلی هر جامعه‌ای را در آن لحظه تاریخی چطور ببینیم، طبعاً می‌توانیم «مبناهای متفاوتی» برای همبستگی تبیین کنیم. تأکید من در مورد «مسیر» تلاش برای دستیابی به خواسته‌ها، ناظر بر تحلیلیم از موقعیتی است که جامعه در آن قرار دارد و نیز مشکل بزرگی که بسیاری از گروه‌های اجتماعی و سیاسی با آن مشکل دست‌به‌گریبان‌اند. بدیهی است که هر نیروی سیاسی و اجتماعی تعبیر خاص خودش را از «مشکل اصلی» دارد. برای نمونه، برخی از نیروها مشکل اصلی «همه مردم» را «حاکمیت» می‌دانند، وقتی چنین تبیینی از مشکل اصلی داشته باشیم، آن وقت نقطه مشترک (مبنای همبستگی) را صرفاً بر «حاکمان» می‌گذاریم. به نظر می‌رسد چنین همبستگی‌ای حول این «مشکل اصلی»، در نهایت می‌تواند به «تغییر حاکم» منجر شود، ولی اگر چنین تلقی‌ای از مشکل، مبنای واقعی نداشته باشد، قطعاً «مشکل اصلی» می‌تواند همچنان سر جایش بماند. این موقعیت طبعاً فرق می‌کند با موقعیت کسانی که در یک «نظم مستقر با قوانین دموکراتیک» زندگی می‌کنند و در آن نظم مستقر، امکان تلاش و سازمان‌یابی برای گروه‌های مورد تبعیض وجود دارد. در آن زمان، لابد همبستگی‌ها می‌توانند مبانی متفاوتی داشته باشند.

از همین روست که «جدیدترین تئوری‌ها» در جوامع دموکراتیک برای شکل دادن به همبستگی، از بطن تجربه‌های مشترک میان «مردمانی» شکل گرفته‌اند که تاریخ مشترکی از تغییرات را باهم پشت سر گذاشته‌اند و «نظمی متفاوت» را شکل داده‌اند و به تدریج، تغییراتی را نهادینه کرده و به وضعیت بهتری رسیده‌اند. روشن است که آن شرایط با موقعیت جامعه ما فرق دارد. به هر حال، تا جایی که من می‌فهمم، مبانی‌ای که شما برای ایجاد همبستگی از آنها استفاده می‌کنید همان مبانی منبعت از «تئوری درهم‌تنیدگی» (اینترسکشنالیتی)‌اند که برخی گروه‌های فمینیستی در جوامع دموکراتیک در مرحله کنونی مبارزاتشان، برای دستیابی به «عدالت اجتماعی» در جامعه خودشان مطرح کرده‌اند. به هیچ وجه منکر این نیستم که این تئوری‌های جدید می‌تواند در پژوهش‌ها و شناخت بهتر وضعیت زنان جامعه خودمان به ما کمک کند و ما را به چشم‌اندازهای وسیع‌تری رهنمون کند، ولی لزوماً نمی‌تواند راهگشای «عمل» امروز ما باشد.



اینکه ما یک نظریه را از بافت تاریخی و مناسبات موجود آن جامعه خارج کنیم و بیاوریم، بدون آنکه زمینه‌های شکل‌گیری، تاریخ‌گفتمانی و تاریخچه مبارزاتی‌ای را که پشت سر آن قرار دارد مطالعه کنیم، نه تنها نمی‌تواند برای ما مفید باشد، بلکه حتی می‌تواند گاه در عرصه عمل «گمراه‌کننده» باشد. «نظریه درهم‌تنیدگی» در فمینیسم معاصر، که شما به آن استناد می‌کنید، اساساً زمانی در جنبش‌های زنان در کشورهای دموکراتیک شکل گرفت که پیش از آن، جنبش سراسری و عمومی زنان یک قرن تلاش کرده بود تا بتواند جامعه و حکومت را وادارد که «زن» را به‌عنوان یک «انسان» به رسمیت بشناسند و در «قانون»، که میثاق و قرارداد اجتماعی میان خود مردم و میان مردم با دولت است، تثبیت شود. اینکه امروز «فمینیسم سیاه» توانسته است سر بلند کند دستاورد آن جنبش مهم و اثرگذار و محصول آن «فمینیسم اولیه» یا «فمینیسم مقدماتی» (یا حتی شاید بتوان گفت «پیش‌فمینیسم») بود که طی بیش از یک قرن مبارزه در حوزه‌های گوناگون دینی، فکری، اجتماعی، سیاسی و... سرانجام موفق شد که زن به‌عنوان انسان به رسمیت شناخته شود و زنان درون جامعه بتوانند به‌عنوان انسان مستقل و نه به‌عنوان «موجودی وابسته به مرد» زندگی کنند. وگرنه، بدون طی کردن آن مرحله، اینکه زنان سیاه بتوانند از «تبعیض‌های خاص» خود سخن بگویند اساساً امکان‌پذیر نبود و اگر هم ایده‌اش وجود داشت، در عمل، راه به جایی نمی‌برد. آن فمینیسم اولیه و مقدماتی هم نه «فمینیسم زن سفیدپوست» بود و نه «فمینیسم زن لیبرال» و نه هیچ زن دیگری در «موقعیت» طبقاتی، نژادی، مذهبی، و... بلکه فمینیسم «یک زن انتزاعی» بود؛ زنی که فراتر از تجربه‌های فردی، گروهی، طبقاتی، قومیتی، مذهبی و... قرار داشت، تا صرفاً بتواند در قانون به‌عنوان انسان مستقل، به رسمیت شناخته شود. از این رو «حق داشتن حقوق به‌عنوان انسان و شهروند» به معنای دستیابی زنان و دیگر «اقلیت‌ها» به عدالت نیست، بلکه صرفاً «گشودن راه» است، برای «دستیابی به عدالت». به این معنا، «زن انتزاعی» «نقطه صفر انسان مستقل بودن» است؛ نقطه‌ای که تازه می‌توان از آن «آغاز کرد».

می‌خواهم بگویم «نظریه درهم‌تنیدگی» اساساً برای دستیابی به «عدالت اجتماعی» شکل گرفته است و نه دستیابی به «آزادی» و «حق داشتن حقوق» که پایه و اساس «خودمختاری فردی» شناخته می‌شود. این دو حوزه متفاوت از یکدیگر است. هر انسانی اگر «خودمختاری فردی» در جامعه نداشته باشد، یعنی «به‌عنوان شهروند» از حق و حقوق برخوردار نباشد، طبعاً امکان آن را نمی‌یابد به دنبال عدالت اجتماعی برود. منظورم آن است که وقتی هنوز شالوده و ستون‌های ساختمان را بنا نکرده‌ای، چطور می‌توان سقف و دیوارها را چید؟ اینکه ما امروز بخواهیم مبنای همبستگی مثلاً میان زنان را مبتنی بر نظریه درهم‌تنیدگی شکل بدهیم، ممکن است به لحاظ نظری (در عالم اندیشه) امکان‌پذیر باشد، ولی در میدان عمل به تناقض دچار می‌شویم. مثال بزخم: اینکه حجاب اجباری تبدیل به «نقطه



مشترک و عامل «همبستگی» میان زنان در خیزش ژینا شد برای آن نبود که حجاب اجباری «در تقاطع میان ستم‌های قومیتی، طبقاتی، مذهبی و... قرار دارد» و مثلاً خود حجاب اجباری برای «زن بلوچ فقیر که در سن دوازده‌سالگی یک بچه در بغل دارد» و «زن کورد سنی‌مذهب کولبر» و «زن فرودست حاشیه شهر تهران که خرج مایحتاج بچه‌اش را ندارد»، تقاطع ستم‌های مشترک است؛ بلکه از آنجایی که حجاب اجباری نمادی است که نشان می‌دهد «زن» (یعنی همان «زن انتزاعی») در جامعه ما «انسان» قلمداد نمی‌شود، توانست حول آن همبستگی به وجود آید. هرچیز دیگری هم که قابلیت آن را داشته باشد که بتواند نمادی شود از اینکه «زن بودن» در جامعه ما مساوی با «انسان نبودن» و «نداشتن حقوق انسانی» است به نظم می‌تواند بخش بزرگی از زنان را به هم پیوند بزند و همبستگی ایجاد کند. جالب است که شما می‌گویید در «زن، زندگی، آزادی»، «زن» نشانه‌ای «از ستم‌دیده، پیرامونی، اقلیت و منحرف» شد. خب با این تعبیر، دقیقاً می‌توان گفت که منظورتان از «زن» در اینجا همان «زن انتزاعی» است (یعنی «زنی» که ورای جایگاه اقتصادی، قومیتی و مذهبی خاص تعریف می‌شود) و همین «زن انتزاعی» توانسته است نقش وحدت‌بخش داشته باشد و اکثریت زنان و «مردان جوانی» را که دارای همین مشکل‌اند (مردان جوانی که تا وقتی «رئیس خانواده» نشده‌اند، به‌عنوان «انسانی مستقل» شناخته نمی‌شوند) همبسته کرد. اما اگر این «زن» در «زن، زندگی، آزادی»، «زن انتزاعی» نبود، طبعاً «اکثریت» نمی‌توانست با آن همذات‌پنداری کند.

حالا مشکل این زن انتزاعی چیست که همه فارغ از جایگاه طبقاتی، قومیتی، مذهبی و... می‌توانند با آن همذات‌پنداری کنند؟ اینکه این زن انتزاعی «خودمختاری» ندارد، چون انسان و شهروند تلقی نمی‌شود و از «حق برخورداری از حقوق» محروم است و چون از او «انسان‌زدایی» شده است، هر بلایی می‌تواند سرش بیاورند. خب اگر این «درهم‌تنیدگی تبعیض‌ها» ست که مشکلی باهم نداریم و راهش هم این است که «زن» و دیگر کسانی که همان موقعیت «زن انتزاعی» را دارند در قرارداد اجتماعی که قرار است میان مردم مورد توافق قرار بگیرد، «انسان» و «شهروند» شناخته شوند و از حق داشتن حقوق (حقوق فردی یعنی حقوق به‌عنوان یک انسان و بشر) برخوردار شوند.

در هر صورت، اگر وقتی به این «موقعیت» و توافق دست بایم، تازه به «نقطه آغاز» می‌رسیم و امکان‌هایی به وجود می‌آید که هر «گروهی» بتواند بگوید در «جایگاه خاصی» که قرار دارد، از تبعیض‌های ویژه‌ای در رنج است و فرصت یابد به دنبال «عدالت اجتماعی» باشد. در واقع این همان مسیر و «نقطه صفر» است که امکان تلاش برای «عدالت» را، که زنان و نیز مردان به‌واسطه جایگاه‌شان با آن مواجهند، به روی همگان می‌گشاید. می‌خواهم بگویم حتی با تعریف شما، هدف خیزش ژینا اتفاقاً دستیابی به «آزادی» بود و نه «عدالت اجتماعی»؛ درحالی‌که محور پروژه «نظریه درهم‌تنیدگی» بر «عدالت» است و نه «آزادی».



مبارزات «آزادی خواهانه» با «مبارزات عدالت طلبانه» دو پروژه متفاوت اند. ولی آنچه روشن است اینکه در موقعیت تاریخی و کنونی ایران، نمی توان این دو پروژه را هم زمان پیش برد، مگر خیلی «ایدئال گرا» باشیم. متأسفانه در جامعه ما ایدئال گرایی به نوعی همواره وجود داشته و باعث شده است که عملاً نتوانیم در مبارزات خود به درستی «هدف گذاری» کنیم و پیش برویم. حال به همین سیاق می خواهیم به بحث چالش برانگیز قومیت بازگردیم. برخی از افراد در خارج از کشور که «ستم ملی» علیه مثلاً کردها را مطرح می کنند، به اعلامیه «حقوق بشر» و «حق تعیین سرنوشت» در آن استناد می کنند و مدعی اند که می توانند از این حق استفاده کنند. اما آنان یک مسئله مهم را فراموش می کنند که در جامعه ما نه در صد سال گذشته و نه امروز، هیچ گاه «حقوق بشر» مبنای قرارداد اجتماعی میان مردم نبوده است که بتوان به این قرارداد اجتماعی استناد کرد. ما در طول صد سال گذشته، هنوز نتوانسته ایم «نظم حقوقی و سیاسی» را مستقر کنیم که «حقوق بشر» مبنای ارتباط میان شهروندان با یکدیگر و با دولتش را شکل بدهد. بنابراین، چالش اصلی جامعه ما در موقعیت کنونی این است که بتوانیم گروه ها و نیروهای گوناگون سیاسی و اجتماعی را به این اجماع برسانیم که مثلاً حول همین حقوق بشر، نظم آینده را شکل دهیم؛ یعنی برای همه کسانی که در این چارچوب سرزمینی زندگی می کنند، حقوق شهروندی و حقوق بشر را قائل شوند و مثلاً عده ای به خاطر «زن بودن» یا «مذهب متفاوت داشتن» یا عده ای به خاطر «جنسیت متفاوت داشتن» و... از حقوق فردی شان محروم نشوند (این همان پروژه «آزادی خواهانه» است و به پروژه «عدالت طلبانه» ربط چندانی ندارد). هرچند این مسئله ساده به نظر می رسد، اما به نظر خیلی هم ساده نیست، چراکه با توجه به گفتمان های موجود، به نظر می رسد در همین «حقوق بشر» موارد بسیاری وجود دارد که می تواند برای بخش هایی از جامعه هنوز مناقشه برانگیز باشد. مثلاً یکی از حق هایی که در مفاد «حقوق بشر» آمده تأکید بر آن است که منشأ و اساس قدرت حاکمیت باید «اراده مردم» باشد و به صورت «ادواری و چرخشی» دست به دست شود و این می تواند برای بخشی از مردم، که می خواهند اراده شان را به «یک نفر» تفویض کنند، واقعاً مناقشه برانگیز باشد. یا عده ای می گویند «پیشرفت اقتصادی» مسئله اصلی ماست، از این رو دموکراسی برای مردم ایران - که در خاورمیانه زندگی می کنند - می تواند مشکل ساز باشد و یا برخی کسان می گویند «جامعه مدنی» در کشورهای خاورمیانه باعث بی ثباتی می شود و بی ثباتی هم جلوی رشد اقتصادی را می گیرد و... منظوم آن است که این رویکردها و گفتمان ها، که در میان بخش هایی از مردم وجود دارد، می تواند با مفاد «حقوق بشر» در تضاد قرار بگیرد. به نظر می رسد اگر بتوانیم از همین چالش های ابتدایی جان سالم به در ببریم و «حقوق بشر» را مبنای «نظم آینده» قرار دهیم، می بایست کلاهمان را بالا بیندازیم. برای همین است که می گویم تا وقتی «حقوق بشر» به عنوان میثاق میان گروه های سیاسی و اجتماعی مختلف قرار نگرفته است و در «مجموعه



قوانینِ نظمِ مستقر گنجانده و نهادینه نشده است عملاً می‌توان از این مرحله پرید (میان‌بُر زد) و مثلاً به «حق تعین سرنوشت» متوسل شد. چون این «حقوق» باید در پروسه گفت‌وگوی جمعی و در روشی مدنی، پشتوانهٔ مردمی پیدا کند و به «قرارداد اجتماعی» تبدیل شود و قابلیت پیاده شدن در «نظم آینده» را کسب کند.

اما بحث دیگری هم که وجود دارد آن است که اساساً «جدایی» از سرزمینی که حول «دولت - ملت» شکل گرفته است، جدایی یک‌طرفه نیست و همهٔ «مردم» در این روند به‌نوعی «حق» دارند نظر خود را بدهند و مشارکت کنند و درنهایت، براساس رابطهٔ میان «حق اکثریت و حق اقلیت» راهی مدنی و براساس قوانینِ مورد توافق، برای این پروسه «جدایی»، مصوب شود.

برخی از افراد در خارج از کشور برای مشروعیت بخشیدن به بحثشان در مورد «جدایی»، برای نمونه به اسکاتلند اشاره می‌کنند، درحالی‌که استناد به اسکاتلند، بدون در نظر گرفتن قراردادهای اجتماعی میان مردم و تاریخ مبارزاتشان (به‌ویژه نحوهٔ طی شدن مرحلهٔ پُرآفت‌وخیزی که اسکاتلند به همه‌پرسی جدایی رسید)، مانند آن است که برخی از سلطنت‌طلب‌ها با استناد به سلطنت در انگلستان، می‌خواهند به خواستهٔ خود در ایران مشروعیت بدهند، آن هم بدون توجه به تجربهٔ تاریخی و آنچه نهاد سلطنت مشروطه در آنجا طی کرده است و همچنین، نهادهای قدرتمند و دموکراتیکِ تاریخی‌ای که از آن پاسداری می‌کنند.

در بریتانیا، «حق تعین سرنوشت» یکی از بندهای قانون اساسی‌شان است که به عنوان میثاق بین مردم شناخته می‌شود، یعنی قبل از آنکه اسکاتلند بخواهد طرح جدایی خود را مطرح کند و به این موقعیت برسد که برای «جدایی» اقدام کند، ابتدا این «حق» با مبارزات مردمی و تغییراتی که در جامعه‌شان صورت گرفته به‌عنوان میثاق مردم در قانون اساسی آمده است، سپس بر پایهٔ آن، مثلاً اسکاتلند بازهم طی مبارزات مدنی و با برگزاری فراندومی برای قدرت‌سپاری، به «پارلمان اسکاتلند» دست یافته است. از این‌روست که نحوهٔ جدایی طی روندی مدنی در بطن قوانین آن مشخص شده است. بدین ترتیب، طبق قوانین آنها، ابتدا پارلمان انگلیس، که نمایندهٔ کل مردم بریتانیاست، درخواست «جدایی» را بررسی می‌کند و بعد اگر پارلمان تصویب کند، آنگاه مردمی که برای این جدایی درخواست داده‌اند می‌توانند فراندوم برگزار کنند. از همین روست که اگر گروه‌هایی تصور می‌کنند می‌توانند از طریق مفاد «حقوق بشر» به خواسته‌های خود برسند، ابتدا باید به دنبال آن باشند که این توافق و همبستگی میان مردم برای شکل دادن به «مجموعه قوانینی منبعث از اعلامیهٔ حقوق بشر» پا بگیرد و سپس امکان «نهادینه شدن» آن به‌صورت نظامی با معیارهای منطبق بر آن فراهم شود؛ در این صورت است که می‌توان بر پایهٔ این میثاق مشترک، در روندی مدنی به مراحل بعدی گام نهاد، زیرا اگر چنین پروسه‌ای در کشور شکل نگرفته باشد، معلوم نیست که حتی نظر کل «مردم کورد» برای جدایی



واقعاً چیست و آنها «تبعیض قومیتی» را اولویت‌دارترین خواسته‌شان برای تغییر می‌دانند یا فقط عده‌ای در نبود هیچ نوع سازوکاری برای «نماینده‌گی» در جامعه‌شان، آن را به‌عنوان «خواست همه مردم کورد» مطرح می‌کنند. چراکه اگر ما با استناد به حقوق بشر، «حق تعیین سرنوشت» می‌خواهیم، باید بدانیم که در همان حقوق بشر، بحث شکل‌گیری «نماینده‌گی» از طریق انتخابات هم مطرح است و تا وقتی این حقوق در جامعه‌ای نهادینه نشده است، نمی‌توان به یک بخش آن استناد کرد و بقیه بخش‌ها را نادیده گرفت.

اما نکته دیگر این است که وقتی بحث «قومیت» را در نسبت و رابطه میان «حق اکثریت - حق اقلیت» مطرح می‌کنیم، این امکان به وجود می‌آید که گفت‌وگو را به سمت بحث منطقی و عقلانی سوق دهیم و از بروز تعصب، احساسات و یک‌جانبه‌نگری جلوگیری کنیم. ولی اگر این رابطه و نسبت را حول «قوم فرادست - قوم فرودست» مطرح کنیم، در واقع کل معادله را عوض کرده‌ایم، در نتیجه بحثمان از موضوع «قرارداد اجتماعی» میان مردم به سمت تعصبات قومی و احساسات ناسیونالیستی افراطی کشیده می‌شود که از قضا خود اقلیت‌های قومی در آن می‌توانند بازنده اصلی باشند.

هانا آرنت می‌گوید وقتی «ملت» محور سیاست شد، بسیار خطرناک می‌شود، زیرا «ملت» انحصار خشونت را در دست دارد. متأسفانه در جامعه ما، بدون اینکه اساساً «نیروی خارجی» در میان باشد، گفتمان ناسیونالیستی به دلیل سیاست‌های ایدئولوژیک رسمی در یک دهه اخیر بسیار رشد کرده تا جایی که اکنون ناسیونالیسم به «ابزاری برای مواجهه با حاکمیت» تبدیل شده است. این ابزار هرچند بتواند امروز در مقابله با سیاست‌های یک‌جانبه‌گرا نقش بازی کند، ولی در آینده می‌تواند دردساز و مشکل‌آفرین شود. از همین روست که شعله‌ور کردن این گفتمان ناسیونالیستی افراطی به هر بهانه‌ای - حتی اگر به بهانه «دفاع از قومیت‌ها» باشد - می‌تواند خطرات بسیاری داشته باشد، زیرا با «خون و قوم و زبان و تعصبات قبیله‌ای» آمیخته شده است و ناخواسته از عقلانیت فاصله می‌گیرد و به خشونت‌گرایی پیدا می‌کند. تجربه‌های متعدد در قرن بیستم نشان داد که احساسات ناسیونالیستی چقدر می‌تواند خطرناک باشد؛ هم برای کل جامعه و هم به‌ویژه برای اقلیت‌ها و گروه‌های فرودست‌تر. در چنین شرایطی است که «فرودستان» و «اقلیت‌ها»، از جمله اقلیت‌های قومی و مذهبی و... به‌ناچار بار زیادی بر گرده دارند، چراکه آسیب‌پذیرترین و برای همین باید هوشمندانه‌تر عمل کنند، وگرنه اگر در اکثریت قرار داشته باشی که به «هوش بالا» و «استراتژی‌های سنجیده» و «مسئولانه نگاه کردن» نیاز چندانی نداری؛ همین‌که در اکثریت هستی می‌توانی «احمقانه» رفتار کنی و خواسته و ناخواسته، یک‌سری چیزها نصیبت شود. ولی وقتی در اقلیت هستی (از جمله زنان و دیگر اقلیت‌های قومی و مذهبی و...)، باید برای آنکه زیر دست‌وپای این اکثریت له نشوی و به حق و حقوق دست‌یابی، سنجیده‌تر عمل کنی. از همین زاویه است که می‌گوییم شیوه‌ای که



برخی از گروه‌هایی که خود را «نماینده» اقلیت‌های قومی معرفی می‌کنند و باعث هیزم انداختن بر آتش ناسیونالیسم می‌شوند نه تنها نمی‌توانند کمکی به مردمشان بکنند، بلکه ممکن است آنان را به چاه ویلِ مخاطرات و صدمات بیشتری سوق دهند. از همین روست که شاید یکی از راه‌های پیشگیری از خطرات احتمالی «ناسیونالیسم افراطی» آن است که حداقل محتوای آن را از عناصر پیشامدرن تهی کرد و آن را به سمت «ناسیونالیسم مدنی» سوق داد؛ یعنی ناسیونالیسمی که برای همهٔ کسانی که در این چارچوب سرزمینی زندگی می‌کنند، به حقوق شهروندی و حقوق بشر قائل باشد. از همین روست که به‌جای دامن زدن به تعصبات «قومی» در دو طرف، می‌توان آن را به سمت «حق اکثریت/حق اقلیت» جهت داد.

اینکه گفته می‌شود تجربهٔ زنان نشان داده که در بسیاری از تغییرات کلان سیاسی، سر آنها کلاه رفته است می‌تواند ما را به این نتیجه برساند که ما زنان خود را به‌کل از این تغییرات کلان‌مقیاس سیاسی کنار بکشیم (که فکر نمی‌کنم وقتی این تغییرات پیش می‌آید، کنار کشیدن عملاً امکان‌پذیر باشد) و یا اینکه «هوشیارانه‌تر» وارد آن شویم و نه لزوماً «طلبکارانه‌تر». اگر طلبکارانه‌تر بودن جواب می‌داد، من مشکلی نداشتم، مسئله این است که به نظرم جواب نمی‌دهد.

ستاره هاشمی: فکر می‌کنم واکاوی دو مورد از تعبیرهای شما، «نقطهٔ صفر» و «زن انتزاعی»، بتواند به روشن شدن تفاوت نقطه‌نظر ما کمک کند. آن‌طور که شما توصیف می‌کنید، ما در مقطع فعلی از تاریخمان در «پیش از نقطهٔ آغاز» قرار داریم. سپس براساس این توصیف، یک نتیجه‌گیری هنجاری می‌کنید: باید جوری برنامهٔ عمل را بچینیم که بتوانیم به آن نقطهٔ آغاز دست یابیم. همین‌جا از «آزادی» و «عدالت اجتماعی» یک دوگانه نیز می‌سازید. رسیدن به «آزادی» تحقق آن نقطهٔ صفر است و جست‌وجوی «عدالت اجتماعی» پس از آن آغاز می‌شود. اگر فرض کنیم اصلاً می‌توان نقطهٔ صفری تاریخی را متصور شد، احتمالاً آن نقطهٔ صفر سپیده‌دم مدرنیته در غرب بوده باشد. من متوجه کارکرد عملی‌ای که استعارهٔ نقطهٔ صفر برای شما دارد هستم، اما ناگزیریم کمی به عقب برگردیم. با آغاز جهان‌گشایی و استعمار غرب، به‌مرور همهٔ مردمان شروع به تعریف و تصور واحد جغرافیایی خود در نسبت با «امر جهانی» کردند، این تنها درمورد ارتباط کشورهای استعمارگر و استعمارشده صدق می‌کرد، بلکه خود جغرافیاهای غربی نیز در نسبت باهم تعریف شدند. هرچه پیش‌تر می‌آییم و ارتباطات - اعم از تجاری، فرهنگی، سیاسی و نظامی - وسیع‌تر می‌شود، شرایط مادی و ایدئولوژیک در نقاط مختلف جهان بیشتر درهم گره می‌خورند. مثلاً وقتی در جایی انقلابی رخ می‌دهد، تخیل این انقلاب به جاهای دیگر سرایت می‌کند، درحالی‌که ممکن است شرایط مساعد کشور اول در کشورهای دیگر وجود نداشته باشد. در این حالت، کشور دوم خواه‌ناخواه دیگر در وضعیت پیشین نیست، چراکه رخداد کشور اول را با گوشش شنیده است. حالا از این بحث انتزاعی به



سراغ تجربه‌ای کاملاً شخصی و ملموس بروم؛ چنان‌که می‌دانید، زمانی برگزاری کارگاه‌های مربوط به ارتقای آگاهی جنسیتی و کاهش خشونت علیه زنان در سازمان‌های مردم‌نهاد و حتی نهادهایی رسمی، همچون مراکز محلی شهرداری، رایج شده بود. بسیاری از این کارگاه‌ها در محلات حاشیه‌ای و مهاجرنشین تهران برگزار می‌شد. اگر از تسهیل‌گران این کارگاه‌ها بپرسید، بسیاری از آنها تجربه دشواری ارتباط با جامعه محلی را داشته‌اند. مثلاً ممکن است شرکت‌کننده‌ای به دلیل کار کردن در کارگاه خیاطی نتواند صبح‌ها در کارگاه حاضر شود، ممکن است لهجه یا زبان او را نفهمید و در هر بار دیدار، ده بار بخواهید که جملاتش را برای شما تکرار کند، ممکن است فرزند کوچکش را با خود به کارگاه بیاورد و ممکن است سواد خواندن و نوشتن کافی نداشته باشد. حال اگر تسهیل‌گر این کارگاه در مسیر مطالعه «جدیدترین تئوری‌ها» در حوزه جنسیت با ایده درهم‌تنیدگی مواجه شود و این موانع ارتباطی را ناشی از تفاوت‌های میان زنان ارزیابی کند، باید در برابر این دریافت خود سد بزند یا آن آگاهی را همچون لباسی نو برای روز عید فعلاً گوشه صندوق ذهنش ذخیره کند؟ او دیگر در نقطه صفر (یا پیش از آن) نیست و حتی اگر بخواهد هم نمی‌تواند نقطه صفر را طلب کند. آشنایی با دیدگاهی نظری و دل سپردن به آن معمولاً نتیجه مجموعه‌ای از مسائل، نیازها و کنش‌های جمعی است. به عبارتی «متن ترجمه‌شده» هم زمینه خودش را دارد که وارداتی تلقی کردن آن نسبت‌هایش را با شرایط کنونی نادیده می‌انگارد. استدلال شما، به‌ویژه از جهت درک خطی‌اش از تاریخ، تا حدی نگاه مارکسیست‌هایی را به یاد می‌آورد که زمانی معتقد بودند انقلاب بورژوا-دموکراتیک به انقلاب سوسیالیستی، تقدم دارد و دومی بدون اولی ممکن نیست. ما حتی اگر بخواهیم، نمی‌توانیم مسیر فمینیسم غربی را طی کنیم، چون انباشت تجارب تاریخی در ایران و سراسر جهان ما را در نقطه‌ای متفاوت از آن روز آنان نشانده است. مثالی که از تجربه‌ای شخصی زدم مشخصاً از نقطه‌نظر زنی مرکزین و با جایگاه طبقه متوسط بود تا نشان دهم فمینیسمی که چنین خاستگاهی دارد چگونه با مسائل عملی و نظری این‌چنینی دست‌به‌گریبان است، اگرچه بسیاری از این موقعیت‌ها برای زنی که خود تبعیض‌های چندگانه را تجربه می‌کند، احتمالاً گونه دیگری از مواجهه را رقم می‌زند. حال به سراغ آن زن فرضی در محله برویم که صبح‌ها در کارگاه خیاطی کار می‌کرد و ببینیم «زن انتزاعی»، که از آن صحبت می‌کنیم، چه نسبتی با او دارد. مثلاً او ناچار است که دوازده ساعت پشت چرخ بنشیند و وقتی به خانه می‌آید هم خود را با حجم کار بازتولیدی دوجندان (نسبت به زنی با وضعیت معیشتی بهتر) مواجه می‌بیند. شما می‌گویید که اگر این زن مثلاً حق طلاق داشته باشد، وضعیتی بهتر خواهد داشت که من ابداً مخالفتی با آن ندارم. اما سؤال این است که او هم‌زمان ناچار نیست برای اینکه ساعت کم‌تری کار کند، مبارزه کند؟ اگر نه، چطور خواهد توانست برای دست یافتن به حقوق این «زن انتزاعی» مبارزه کند؟ دیگران مبارزه می‌کنند و حاصلش به او «اعطا» می‌شود؟ بگذارید مسئله را جور دیگری بیان کنم؛ تا چه حد لازم است



که او برای اینکه در قالب «زن انتزاعی» جا شود، «کارگر انتزاعی» زندگی‌اش را به کناری بگذارد؟ و کاش ماجرا به اینجا ختم می‌شد، تا چه حد لازم است کارگر انتزاعی و زن انتزاعی زندگی خود را کنار بگذارد تا در «بشر انتزاعی» جا شود؟ می‌توانم تصور کنم که از نظر شما، حقوق بشر تا چه حد می‌تواند وضع زن محله‌ما را بهتر کند، ولی این بهبود وضعیت تنها در صورتی واقعی، همه‌شمول و پایدار خواهد بود که خود او عامل این تغییر باشد و این عاملیت با موقعیت فعلی زندگی او دست‌به‌گریبان است. از این‌رو، تبدیل کردن او، از هر جهت، به موجودی انتزاعی این عاملیت را به لحاظ جنبشی در معرض خطر قرار خواهد داد. به همین دلیل، تفکیکی که شما بین مبارزه برای آزادی و عدالت اجتماعی قائل می‌شوید برای من به‌سختی قابل تصور است. اگر آزادی را نه مجموعه‌توافقاتی که در قالب قانون متجسد می‌شوند، بلکه فرایندی بینیم که از نخستین بارقه‌های مقاومت ما آغاز می‌شود، آن وقت مبارزه با همه‌عناصر نابرابری اجتماعی، که این مقاومت علیه آنها صورت می‌گیرد، بخشی از این مبارزه برای آزادی‌اند. می‌توان تجربه‌رنج‌هایی همچون خشونت‌دیدگی، گرسنگی، تحقیرشدگی و... را، که در وهله‌اول برای بیان آن نیاز به قواعد دموکراتیک را احساس می‌کنیم، در پراکنش گذاشت. اگر هم شدنی باشد، به نظر من این کار در حکم نوعی خودکشی است.

بسیاری از این نکات را نه فقط فمینیست‌های باورمند به درهم‌تنیدگی، بلکه اکوفمینیست‌ها، فمینیست‌های مارکسیست و فمینیست‌های پسا‌ساختارگرا و غیره نیز مطرح کرده‌اند. اما از آنجا که به نظریه‌درهم‌تنیدگی اشاره کردید، از عینک همین حساسیت نظری به خوانش شما از تاریخ فمینیسم در غرب بازمی‌گردم که فکر می‌کنم آن هم نوعی سیر تکاملی را پیش‌فرض گرفته است. اواسط قرن نوزدهم است که سوجرن تروث، از زنان مبارز در جنبش الغای برده‌داری در آمریکا، در یکی از نشست‌های زنان سخنانی گفت که بعدها با عنوان «من زن نیستم؟»، برای فمینیسم سیاه‌جنبه‌نمادین پیدا کرد. آنجلا دیویس در کتاب خود، زنان، طبقه و نژاد، کوشید تاریخ مبارزات زنان سیاه‌پوست را، که هم‌زمان با جنبش جریان اصلی فمینیسم در جریان بود، روایت کند. او در این روایت تاریخی نقاطی را مشخص می‌کند که مشخصاً فمینیسم سفید به تقویت سلسله‌مراتب نژادی مدد می‌رساند؛ مثلاً با بازتولید کلیشه «مرد سیاه‌پوست متجاوز» که خشونت علیه اجتماع سیاهان را توجیه می‌کرد. شاید زنان سیاه‌پوست با جایگاه اقتصادی فرودستانشان بیش از آن درگیر مبارزات گوناگون بودند که بتوانند تنها بر مسئله‌زن متمرکز شوند. شما تا حد زیادی تاریخ ایده‌ها را روایت می‌کنید که نسبتش با آدم‌های واقعی مبهم است. می‌توانم جنبشی را متصور شوم که اعضایش از خاستگاه اجتماعی خود تماماً جدا شده باشند. حتی اگر نظر شما را مبنی بر اینکه نوعی «فمینیسم مقدماتی» زمینه‌رشد اشکال بعدی فمینیسم را فراهم کرد بپذیریم، این پیشگامی بدون تصدیق اینکه این جریان به ابزارهای قدرتی مجهز بود که ناشی از موقعیت فرادست طبقاتی و نژادی‌اش بود، توضیح‌پذیر نیست. به



نظر می‌آید در مورد «زن، زندگی، آزادی» هم همین خوانش جنسیت‌محور را تکرار می‌کنید؛ بدون آنکه مثلاً تبار «پیرامونی» آن را در نظر بگیرید یا آن را در متن اعتراضات دهه نود قرار دهید. اگر نام «زن» قدرت ایجاد همبستگی را می‌یابد، برخاسته از مجموع این نیروهای تاریخی است که به لحاظ تجربی مشخص کردن «تأثیرگذارترین» شان ممکن نیست و اگر هم باشد، راه به جایی نمی‌برد. آن «زن انتزاعی» که از آن صحبت می‌کنید به‌خودی‌خود و یا صرفاً با تساهل و میانه‌روی، نه تنها بستر این فراگیری نمی‌شود، بلکه از این شمول تن می‌زند. اگر بخواهم خیلی با صراحت بگویم، این شکل از مبارزه که از آن صحبت می‌کنید شبیه نوعی رادیکال‌فمینیسم بی‌پال‌ودم است. شبیه رادیکال‌فمینیسم است، چون همه چیز را با تضاد جنسیتی می‌خواند و خلع سلاح شده است، چون آن را از «طلب‌کاری» اش و نقدی که به ماهیت مردانه دولت دارد، تهی کرده‌اند.

همان‌طور که خودتان اشاره کردید، زنان تلاش کردند که خود را در دایره بشریت بگنجانند. کسانی هم بوده و هستند که تلاش می‌کنند خود را در دایره زنان بگنجانند یا اصلاً نسبت به امکان گنجایش این دایره تردید کنند. «زن»، «انسان» و همه مقولات کلی این‌چنینی دایره ثابت و مشخصی ندارند که خارج از مبارزات اجتماعی قرار داشته باشد. بعید است که هیچ حقی، به‌ویژه و اگر متناسب به اقلیت‌ها باشد، بدون مبارزه‌ای در پس آن در قانونی گنجانده شود. اگر مثلاً در قانونی به ضرورت چندزبانه بودن آموزش اشاره شده است، احتمالاً در پس آن مناقشه‌ای زبانی بوده که قانون‌گذاری در این حوزه را ضرورت بخشیده است. ماجرا این‌طور پیش نمی‌رود که ملتی بنا به مصالحی والایر تصمیم می‌گیرد همه اختلافات را کنار بگذارد و به میثاقی که تضمین‌کننده حقوق همگان است تن دهد، چراکه ملت روحی و رای چندپارگی‌هایش ندارد. البته از نظر من قانون با روح فردگرایانه‌اش و به شکلی که امروز آن را می‌فهمیم، ظرفیت پایینی برای تحقق هم‌آزادی و هم‌عدالت اجتماعی دارد، ولی امیدوارم این‌طور برداشت نشود که می‌خواهم به‌کل زیر پای چنین میثاقی را خالی کنم، بلکه نقد متوجه چراغ قرمزی است که شما در برابر مبارزات اجتماعی می‌گذارید که تا تحقق چنان میثاقی سبز نمی‌شود. به بحث آرنت در حوزه‌ای که می‌گویید تسلطی ندارم، ولی تا جایی که می‌دانم، این «دولت» و نه «ملت» (یا بهتر بگوئیم دولتی که ادعای نمایندگی ملتی را دارد) است که انحصار خشونت مشروع را در دست دارد. و این همان چیزی است که در بخش قبلی صحبت‌م هم سعی کردم آن را با جلب توجه به سازوکارهای دولت مدرن روشن کنم. این موضوع در بحث ما مهم است، چون در صورت‌بندی شما، «قوم» در کنار «قبیله» قرار می‌گیرد که تداعی‌ای پیشامدرن دارد، این در حالی است که تمام مناقشاتی که از آن صحبت می‌کنیم در زمینی مدرن اتفاق می‌افتند. نه اینکه دیگر قبیله‌ای وجود نداشته باشد، اما «نظام قبیله»‌ای دیرزمانی است که از نظم سیاسی ما رخت بر بسته است. مهم است که ببینیم در ذهن مای مرکز نشین، کدام «اقوام» هستند که



وقتی به آن‌ها فکر می‌کنیم، تصویری «قبیله‌ای» به ذهنمان متبادر می‌شود؟ چراکه این تصویر مقدمه‌ای است که احتمالاً تصور خشونت بدوی هم در پی آن می‌آید و به‌کل، نسبت جدید آن جوامع پیرامونی را با مرکز، که قدمت آن به پهلوی اول می‌رسد، نادیده می‌انگارد. یک وقتی بوده است که شما با زبان مادری‌تان بزرگ می‌شدید و شاید اصلاً در طول زندگی‌تان به کسی هم برمی‌خوردید که به زبانی غیر آن حرف بزند. یک وقت دیگر آموزش همگانی می‌شود و شما در شهرتان به مدرسه‌ای می‌روید که سردر آن نوشته است: «فقط به زبان فارسی». نظم قبیله‌ای شما اگر بعد از این لحظه چیزی هم از آن باقی مانده است، به‌کلی استحاله شده و در نسبت با دولت به پدیده‌ی جدیدی تبدیل شده است. حالا شما با یک «دیگری» فرادست مواجه شده‌اید که اگر سودای بازگشت به «خود» را هم در ذهن پیورید، در نسبت با اوست که چنین می‌کنید. در نشستی که اخیراً موسسه‌ی شک درباره‌ی مهاجرت برگزار کرد، یکی از زنان افغانستانی جمله‌ی درخشانی را نقل کرد: «زندان مرز است و مرز زندان است». ایجاد مرزهای تازه از این منظر، ایجاد زندان‌های تازه است. اما موضع‌گیری در برابر تولید زندان‌های تازه از طریق دفاع از زندان‌های پیشین، نقض غرض است. نهاد دولت اساساً بر ایجاد مداوم مرز، یعنی تفکیک‌های زبانی، سرزمینی، جمعیتی و غیره، بنا شده است و وقتی از فرادستی و فرودستی ملی صحبت می‌کنیم، داریم جای یک اجتماع را در چنین ساختار و سلسله‌مراتبی نشان می‌دهیم.

نوشین احمدی خراسانی: به نظرم یکی از چالش‌هایی که در این بحث‌ها

با آن مواجه بودیم، تناقض میان «ایده‌ها/تئوری‌ها» با «ساختارهای موجود» در جامعه است. در واقع تئوری‌ها و ایده‌هایی که ما آن‌ها را ترجمه می‌کنیم ماحصل کندیوکاو و «مسئله‌یابی» نظریه‌پردازانش در ساختارهای جامعه‌ی خودشان است، ولی ما به‌جای آنکه از نظریه‌های ترجمه‌شده برای «مسئله‌یابی» در درون ساختارهای جامعه‌ی خودمان کمک بگیریم، با این نظریه‌ها در واقع «مسئله‌سازی» می‌کنیم. درحالی‌که «مسئله» را می‌بایست از درون جامعه‌مان کشف و استخراج کنیم و بر مبنای آن برای تغییرات لازم در زندگی زنان، مبارزات خود را شکل دهیم، نه اینکه به دنبال آن باشیم که جامعه و حرکت‌های خود را با جدیدترین نظریه‌های موجود در غرب منطبق کنیم. واقعیت این است که ما زنان طبقه‌ی متوسط فرهنگی حاملان و مخاطبان این تئوری‌ها و ایده‌هایی هستیم که از جوامع دیگر به ما می‌رسد و ما در این طبقه، به دلیل سرمایه‌های نمادین و فرهنگی که از آن برخورداریم، می‌توانیم تا حدودی از چارچوب ساختارهای موجود فراروی کنیم و امکان آن را داریم که «جزایر کوچکی» با هم‌تایان مرد خود بسازیم و بتوانیم «جدیدترین ایده‌ها» را فراتر از واقعیت‌ها و ساختارهای موجود، مرکز تخیل خود قرار دهیم و نسخه‌هایی برای رهایی زنان در جامعه‌ی خود تجویز کنیم که لزوماً با مشکلات جامعه‌ی زنان ارتباط وثیقی نداشته باشد. درحالی‌که زندگی بخش بزرگی از زنان در کلیتش، تحت تأثیر ساختارهای سیاسی، حقوقی و اقتصادی جامعه شکل گرفته که در آن «زن» از بدن تا لباسش و از



زندگی تا شغلش و از فرزند تا جایگاه اقتصادی و اجتماعی‌اش، به شکلی نهادینه و ساختارمند به «مردان خانواده» وابسته شده است. درواقع، زن انسانی مستقل و خودمختار از مرد خانواده تلقی نمی‌شود و ساختارهای موجود درون جامعه با این «پیش‌فرض» طراحی و نهادینه شده‌اند. همین امر باعث می‌شود که «زن بودن» فراتر از جایگاه اقتصادی، سیاسی، قومیتی، مذهبی و... در هستی زنان نقشی محوری داشته باشد و به‌نوعی سرنوشت اکثریت زنان را از بدو تولد رقم بزند. این درحالی است که در جوامع غربی امروز، دیگر «زن بودن» نقش قاطع و اصلی در سرنوشت اکثریت زنان بازی نمی‌کند، ازاین‌رو امروز آنان می‌توانند حول «گروه‌های زنان با موقعیت‌های گوناگون» تئوری‌ها و مبارزاتشان را شکل بدهند (گرچه همیشه هم مجبور بوده‌اند برای حفظ و حراست از حقوق و ساختارهای دموکراتیکشان بجنگند).

می‌خواهم بگویم ما ایرانیان طی صد سال گذشته، به‌ویژه به‌واسطه شکل‌گیری «پروژه مشروطیت» در دوره قاجار و وقوع انقلاب مشروطه، توانسته‌ایم ساختارهایی مدرن همچون پارلمان، تفکیک قوا و... را ایجاد کنیم، ولی پروژه مشروطه به دلایل بسیار در میانه راه رها شد و پروژه‌های دیگری در دستور کار جامعه قرار گرفت، در نتیجه تداوم نیافت تا رابطه ملت و دولت را به شکلی جدی تغییر دهد و ساختارهای حقوقی و سیاسی مبتنی بر «شهروندی» و «حقوق بشر» را نهادینه کند. ازاین‌رو، رابطه «حاکم» و «توده مردم» (توده) گاه به‌عنوان رعیت، گاه فرزندان پدر ملت و گاه امت و... به رابطه «شهروند و دولت» تحول نیافته است، چه برسد به آنکه «زن» را به‌عنوان شهروند و انسان مستقل در ساختار سیاسی و حقوقی‌مان نهادینه سازیم و یا فراتر از «برابری صوری میان شهروندان» و یا «فرصت‌های برابر»، بخواهیم مبارزات عدالت‌طلبانه را شکل بدهیم. بنابراین، وقتی می‌گویم پروژه عدالت‌طلبانه به‌ناگزیر از پروژه آزادی خواهانه متفاوت است و بیرون از خواست و اراده ما، تقدم و تأخری برای آن وجود دارد به این دلیل است که بدون این مبارزات آزادی‌خواهانه و نهادینه ساختن این آزادی در شکل ساختارهای دموکراتیک، اساساً ساکنان این سرزمین «شهروند» تلقی نمی‌شوند که بخواهند با ابزارهایی که این ساختار به ما می‌دهد، بتوانیم مبارزات عدالت‌جویانه (رفع تبعیض‌های مبتنی بر جایگاه طبقاتی و اجتماعی و...) را سازمان دهیم. تجربه انقلاب ۵۷ در کشور خود ما و نیز تحولات اغلب کشورهای خاورمیانه نشان می‌دهد که در نبود آزادی و ساختارهای دموکراتیک، وقتی مردم صرفاً «عدالت» را محور مبارزه‌شان قرار می‌دهند و نه «آزادی»، آن وقت نه تنها به عدالت نمی‌رسند، بلکه عملاً ساختارهای غیردموکراتیک موجودشان را به اشکال دیگر بازتولید می‌کنند. چراکه وقتی ساختار حقوقی و سیاسی جامعه‌ای بر مبنای «امتیازهای گروهی» ساختارمند شده است (جایگاه افراد در سلسله‌مراتب خانوادگی، سلسله‌مراتب مذهبی، قومیتی، جنسیتی، ایدئولوژیک و...)، مبارزات عدالت‌جویانه به‌نوعی به سمت «جابه‌جایی گروه‌های امتیازورز» سوق پیدا می‌کند. از سوی دیگر، تجربه‌های بشری هم به‌دفعات نشان داده است که جوامع انسانی آن قدر پتانسیل و



ظرفیت درون خود نداشته‌اند که بتوانند پروژه‌های آزادی‌خواهانه و عدالت‌جویانه را هم‌زمان پیش ببرند و موفق هم شوند. به نظرم، جامعه ایران هم استثنا نیست، آن هم در شرایط بی‌ثبات و متزلزل خاورمیانه که پتانسیل‌های موجود برای ایجاد تغییر را در جامعه ما هرچه محدودتر می‌کند!

بی‌شک این بدان معنا نیست که همه جوامع باید به یک شکل و شیوه برای ایجاد تغییر تلاش کنند و قطعاً هر جامعه‌ای ویژگی‌های خاص خود را دارد. مثلاً اگر در غرب در قرون گذشته، «مرد سفید» پرچم‌دار و «سوژه» مبارزات «آزادی‌خواهانه» بود و این مبارزات را به سرانجام رساند، ولی امروز با توجه به شرایط خاص ما در ایران و خاورمیانه، این «زن» و «بدن زن» است که «سوژه» تغییرات آزادی‌خواهانه شده است که تبلورش را در خیزش ژینا دیدیم. به نظر می‌رسد این تغییر سوژگی از مرد به زن و از بدن مرد به بدن زن، در کشور ما، که در تاریخ مبارزات آزادی‌خواهانه جهانی کم‌نظیر است، به دلایل مختلف و گوناگونی روی داده است: از جمله تأثیر قصدناشده انقلاب ۵۷ بر عاملیت‌بخشی به زنان در گستره‌ای وسیع، همچنین تأثیر گسترش نظام آموزش عالی و ورود گسترده زنان به دانشگاه‌ها که این عوامل در تضاد با ساختارهای زن‌ستیزانه در کشور، باعث بروز و برانگیختن مبارزات زنان شد.

اما یک عامل اساسی دیگر در برآمدن «سوژه زن» در مبارزات آزادی‌خواهانه جامعه‌مان، تأثیر گسترده تحولات جهانی بر ایران است. در واقع، در چند دهه گذشته، ما با ظهور «جهان جهانی‌شده»‌ای در دنیا مواجه بوده‌ایم که محورش بر تکثر و تفاوت و بازنمایی‌اش در «بدنی زنانه» تبلور یافته است. پرتوهای این «جهان جهانی‌شده با بدنی زنانه»، به‌ویژه با گسترش شبکه‌های اجتماعی در یک دهه اخیر، در جامعه ما نیز گسترش پیدا کرده است. اما ظهور این پدیده در چالشی عمیق با ساختارهای رسمی موجود در جامعه ما قرار داشت؛ ساختارهایی که پایه‌شان بر تحقیر «بدن زنانه» مبتنی بود و اتفاقاً در یک دهه گذشته، تلاش شد این ساختارهای مبتنی بر «تحقیر بدن زن» هرچه پررنگ‌تر و گسترده‌تر شود. از این‌رو، روندی که در سیاست‌های رسمی جامعه ما، به‌ویژه در یک دهه گذشته، پیش رفت آشکارا با روندی جهانی در تضاد قرار داشت که از پی ظهور پدیده جهان جهانی‌شده با بدنی زنانه در حال وقوع بود و بسیاری از ممالک دنیا را تحت تأثیر قرار می‌داد. این باعث شد که برآمدن «زن» به‌عنوان «سوژه مبارزه‌ای آزادی‌خواهانه» را در جامعه ما تسریع و گسترش بخشد.

ولی امروز موجی نیرومند از «واکنش منفی» علیه اثرات ناشی از «جهان جهانی‌شده با بدنی زنانه» در آمریکا و اروپا به راه افتاده که تاحدودی زمینه ظهور پدیده ترامپیسم را مهیا کرده است و از این‌رو، همان‌طور که زندگی در جهان جهانی‌شده با بدنی زنانه بر ما و مبارزاتمان تأثیر داشت، متقابلاً این موج «واکنش منفی» نیز بر کل جهان و جامعه ما و به‌ویژه بر مبارزات زنان، اثرگذار خواهد بود. چراکه این واکنش منفی حول‌گفتمانی مبتنی بر «ملی‌گرایی با



بدنی مردانه» شکل گرفته و در تلاش است «بدن مردانه» اش را حول ارزش‌هایی در ستیز با «تکثر» و «تفاوت» (ارزش‌هایی که در بدن زنانه نمود یافته بود) و ملی‌گرایی‌اش را نیز در تضاد با روندهای جهانی شدن شکل دهد. بنابراین، به نظر می‌رسد دیری نخواهد پایید که احتمالاً شاهد اثرات این موج جدید در ایران و آثار منفی آن بر مبارزات آزادی‌خواهانه‌مان خواهیم بود. همان‌طور که در همین یک‌ساله اخیر از پرتو ظهور این موج ترامپیستی در جهان، ما در جامعه خودمان شاهد فعال شدن «سوژه‌ای مردانه» هستیم که حول گفتمان «ناسیونالیسمی غیرمدنی با بدنی مردانه» شکل گرفته است و خود را در تقابل با «مبارزات و ارزش‌های آزادی‌خواهانه با بدن زنانه»، که در خیزش ژینا تبلور یافت، تعریف می‌کند و می‌کوشد این «سوژه زنانه» را پس براند. از همین روست که می‌گوییم اگر توسط نظریه‌هایی همچون «نظریه درهم‌تنیدگی» (که محور مبارزه‌اش عدالت‌طلبانه است، نه آزادی‌خواهانه)، سوژگی «زن انتزاعی» را در این مبارزات آزادی‌خواهانه از هم بگسلیم، چه بسا نه تنها «عدالت» را برای هیچ گروه فرودستی از زنان به ارمغان نیاوریم، بلکه ناخواسته به «ناسیونالیسمی غیرمدنی با بدن مردانه» کمک کنیم که در آن «زن» صرفاً «ابژه» تغییرات آینده محسوب می‌شود. از سوی دیگر، هر نوع برافروختنِ آتش در هیثم «ناسیونالیسم»، چه در شکل «ناسیونالیسم قومی» و چه در قالب «ناسیونالیسم غیرمدنی» (با توجه به آنکه تکیه هر دوی آنها بر «خاک» و «قوم» است و نه حقوق شهروندی ساکنان این «خاک» و محورشان نه «عشق به وطن و مردمشان» که «نفرت از دشمنان وطن و مردمشان» است و هر دو فاقد پروژه دموکراسی‌خواهی و رویکردی کثرت‌گرا هستند)، می‌تواند به عقب راندن «مبارزات آزادی‌خواهانه با بدن زنانه» کمک کند که در خیزش ژینا ظهور کرد.

گذشته از این بحث، در آخر به‌عنوان جمع‌بندی می‌خواهم بر این نکته تأکید کنم که خوشبختانه هر دوی ما بر سر این امر توافق داریم که اساساً «مرزها» مسئله «دولت‌ها» است و اگر «ما»، به‌عنوان «ملت»، می‌خواهیم برای مبارزاتمان راهگشایی کنیم، به‌جای آنکه مثلاً در «تخیل» خود به دنبال «دولت-ملت» سازی‌هایی از نوع باستانی و یا دولت - ملت‌سازی با مرزهای جدید بین «ملت‌ها/قوم‌ها» باشیم، می‌توانیم به آلت‌رناتیوهای بیندیشیم که ملت‌ها را به هم نزدیک می‌کند. مثلاً می‌توانیم در تخیل خود از آینده‌ای بهتر در همین چارچوب «دولت-ملت»‌های کنونی، به دنبال شکل دادن به نهادهای مدنی همکاری منطقه‌ای برای مراودات فرهنگی و زبانی و نیز مراودات تجاری، درمانی و... بین مردمی باشیم که در کشورهای مختلف منطقه زندگی می‌کنند. ما زبان، مشاهیر، فرهنگ یا ریشه‌های قومی فرهنگی مشترکی با مردمانی از کشورهای دیگر در همین منطقه خودمان داریم، بنابراین می‌توانیم به فکر ساختن نهادهای مدنی و مردمی مختلف فرهنگی/منطقه‌ای مشترک باشیم که بتوانند به تقویت فرهنگ‌ها و زبان‌های مشترک بپردازند و مراودات انسانی میان ملت‌ها را تسهیل کنند. ساختن چنین نهادهای منطقه‌ای/فرهنگی هم چیز عجیب‌وغریبی نیست و همین حالا هم



حداقل در اروپا وجود دارند، برای همین اگر ما همین امروز هم در جامعه‌مان ساختارهای حقوقی و سیاسی مبتنی بر حقوق شهروندی داشتیم و شهروندان از حقوق بشر برخوردار بودند، طبعاً ما زنان نیز به سهم خود می‌توانستیم به این نهادهای مدنی منطقه‌ای مبتنی بر اشتراکات زبانی، قومیتی و فرهنگی شکل بدهیم و این مراودات فرهنگی، زبانی و... را بین زنان کشورهای مختلف در منطقه خودمان ایجاد کنیم.

ستاره هاشمی: به نظر من اگر لنز را کمی به سمت خودمان بچرخانیم، شاید دریابیم که موقعیت هر دوی ما، در جایگاه کسانی که تجربه زیسته و فعالیتشان عمدتاً بر فرودستی جنسیتی مبتنی است، سبب می‌شود که با ایده درهم‌تنیدگی همچون یک نظریه صرف برخورد کنیم. به این معنی که موقعیت اجتماعی‌مان به ما این امکان را می‌دهد که بحث کنیم فرودستی‌های چندگانه را باید به حساب آورد یا نه و اگر به حساب بیاوریم، چه می‌شود و چه نمی‌شود. بالاخره این امکان وجود دارد که نتیجه بحث این بشود که این چندجانبه دیدن جواب نمی‌دهد. چنین نتیجه‌ای برای من و شما یک تبعاتی دارد و برای زنی که کارگر یا بلوچ یا کورد و... است، تبعاتی دیگر. اگر او بخواهد حقیقتاً به این نتیجه‌گیری مقید باشد، باید بخشی از مشکلاتش را کنار بگذارد و بخشی دیگر را برجسته کند، که البته می‌تواند چنین کند و به لحاظ تاریخی هم این انتخاب سابقه داشته است.

این را از این نظر می‌گویم که اگر بخواهیم به اصل فمینیستی حفظ تکرار در شکل دادن به همبستگی وفادار باشیم، باید جایگاه‌های اجتماعی متفاوت و پیامدهای متفاوت را در نظر بگیریم، هرچند که ایده‌های ما ضرورتاً اسیر این جایگاه‌ها نیست. علاوه بر این، باید اضافه کنم که مسئله ارتباط شکل‌های گوناگون ستم و استثمار صرفاً مسئله شامل کردن این یا آن گروه اجتماعی نیست. در عرصه مبارزه با مردسالاری، اگر ارتباط آن را با نهاد دولت و سازوکار آن یا نظام سرمایه‌داری نبینیم، بدون شک گمراه می‌شویم. مثلاً نمی‌توانیم تحولات جایگاه زنان در بازار کار را به درستی ارزیابی کنیم و همه‌چیز را به دوگانه زن شاغل یا خانه‌دار تقلیل می‌دهیم یا زمانی که دولت سیاست‌های بخصوصی در زمینه کنترل زادآوری پیش می‌گیرد تا بدن‌ها را برای رسیدن به اهداف جمعیتی مشخصی دست‌کاری کند، از تحلیل چرایی آن عاجز می‌شویم و مثلاً به این نتیجه می‌رسیم که دولتی بد است، چون اصلاً حق زنان را بر بدنشان به رسمیت نمی‌شناسد و دولتی بهتر است، چون وسایل پیش‌گیری از بارداری بیشتری فراهم می‌کند.

با این همه، دغدغه‌های عملی شما برای من قابل درک است. غرق شدن در پیچیدگی‌ها گاهی به اینجا ختم می‌شود که پیچیدگی‌های بیشتر و بیشتری کشف کنیم و خود این مکاشفه به عمل ما تبدیل شود. علاوه بر این، اهداف مقطعی و مشخص‌اند که ما را به حرکت وامی‌دارند و ضمن حرکت است که بسیاری از پیچیدگی‌ها خود را نشان می‌دهند. می‌توانیم ساعت‌ها از ارتباط فرودستی جنسیتی با عوامل ساختاری اجتماعی گوناگون سخن



بگوییم، بی‌آنکه آب از آب تکان بخورد. اینها قبول، ولی سؤال من این است که چگونه قرار است راه‌های جدید را پیدا کنیم، اگر چیزی به‌جز واقعیتِ حی و حاضر راهنمای ما نباشد؟ آیا واقعاً راه‌های رفته را قبول داریم یا فقط برای محافظت خودمان از اتهام آرمان‌گرایی است که زیر بار آنها می‌رویم؟ ما نمی‌توانیم در خیالات و با خیالات مبارزه کنیم، اما سؤال این است که کجا باید توقف کرد و به طرف مقابل گفت اینجا چیزی که به نام واقعیت مطرح می‌کنید مانع تغییر است؟ کسی که می‌گوید کارنامه دولت مدرن سرمایه‌داری از زمان پیدایش خود نشان داده است دست‌کم، شیوه خوبی برای اداره همیشگی همه جوامع انسانی نیست انتظار دارد پاسخی بیش از آن بشنود که «چیز بهتری وجود ندارد». به تعبیر چامسکی، بردگان در دوران برده‌داری برای این قیام نمی‌کردند که جزوه‌هایی به دستشان رسیده بود که جامعه بعد از برده‌داری را تصویر می‌کرد. البته باید در نظر گرفت که امروز ترسیم چشم‌انداز آینده مهم‌تر شده است و آدم‌ها می‌خواهند بدانند کجا می‌روند. اما شاید به‌جای اینکه گناه شکست‌ها و سرانجام‌های تیره‌مان را به گردن تخیل‌ورزی بیندازیم، باید مشکل کار را آنجایی ببینیم که برای رسیدن به هدفی مشخص واقعیت‌های پیچیده امروز را لاپوشانی می‌کنیم.

برای لحظه‌ای، نسبت به گزاره‌ای که می‌گوید تنها با پافشاری بر حقوق بشر «چیزها کم‌کم بهتر می‌شود»، تردید کنیم و از خود بپرسیم چرا همان شاخص‌های استاندارد هم که برای توسعه جوامع انسانی وجود دارند در کشورهای جنوب جهان دائم بالا و پایین می‌شوند و مثلاً در افغانستان - این مثال را تنها برای آن می‌زنم که بازگشت طالبان تردیدی در وخامت وضع باقی نمی‌گذارد - اوضاع کم‌کم بهتر نشده است. تا اینجا به اینکه بی‌توجهی فمینیسم مرکز به مسئله ملی سبب بازتولید رابطه مرکز-پیرامون در ایران می‌شود، اشاره‌هایی کردم. اما باید اضافه کنم که این نگاه محدود ملی عواقب دیگری هم دارد و آن اینکه سبب می‌شود پیوندهایمان با منطقه و به‌طورکلی جنوب جهان را نادیده بگیریم. این تنگ‌نظری ما را از میراث مبارزاتی و فکری دیگر جوامع محروم می‌کند و از آن مهم‌تر، اجازه طرح پرسش‌های بنیادی را نمی‌دهد که فقط با اتخاذ منظری بین‌المللی پیش رو قرار می‌گیرند. همان‌طور که پیش‌تر هم گفتیم، جنبش فمینیستی سابقه انتقادات جدی‌ای به ماهیت مردانه دولت دارد و توصیه به تغییر از مجاری دولت با این میراث جور نیست. این ایده‌ها از سر شکم‌سیری نیست؛ یعنی نباید حتماً در اروپا نشسته باشی که این انتقادات به ذهنت خطور کند. برعکس، زیست در منطقه‌ای چون خاورمیانه است که به این نتیجه می‌رساند که چیز اشتباهی در روالی هست که دنیا طبق آن پیش می‌رود. اساساً این زیست در حاشیه و اقلیت‌بودگی است که مجال بیشتری برای درک تناقضات نظام مسلط فراهم می‌کند.

مورد دیگری که به نظرم در نوع نگاه شما مسئله‌برانگیز است این است که برای آگاهی نوعی سلسله‌مراتب قائل می‌شوید. گویی مردم باید اول از فلان چیز آگاه شوند تا بعد



بتوانند درکشان را به مرحله بعدی برسانند. مثلاً اول باید قانع شوند که نباید اراده‌شان را در سطح حاکمیت به‌طور دائمی به یک نفر تفویض کنند و وقتی این نگاه جا افتاد، آن وقت می‌توان به آنها گفت که مثلاً مناسبات قدرت اجتماعی دیگری نیز وجود دارد که جور ظریف‌تری عمل می‌کند. انگار که نوعی منطق مدرسه‌ای بر درک شما از آگاهی حکم فرماید. مثل این است که بگوییم باغبانی که سالها با گل و گیاه سروکار داشته است چون نمی‌تواند به‌خوبی بخواند و بنویسد، دانشش درمورد طبیعت اعتباری ندارد. می‌خواهم بگویم آدم‌ها زندگی می‌کنند و در نتیجه زندگی و تعامل با اشیا و انسان‌های دیگر، دانش و تجربه‌ای می‌اندوزند. یک کارگر ممکن است از مشاهده شیوه‌ای که کارخانه کار می‌کند و مشکلات آن، که به‌طور روزمره حس کرده است، شیوه بهتر اداره محل کارش را تصور کند و براساس آن، نظم جایگزینی هم برای جامعه‌اش متصور شود. البته که این فرایند خودبه‌خودی، فردی و به‌سادگی طی نمی‌شود، اما حتماً هم نیاز نیست «قبل از آن» اصول حقوق بشر به‌طور نظری برایشان جا افتاده باشد. درواقع این مسیر می‌تواند و شاید بهتر است کاملاً برعکس طی شود. آنچه به‌عنوان «ترویج» در حوزه کنش‌گری می‌شناسیم تنها یکی از شکل‌های تغییر وضع موجود است و اگر آن را به مهم‌ترین یا اولین یا تنها شرط تغییر تبدیل کنیم، بسیاری از امکان‌ها را از دست می‌دهیم.

به‌طور خلاصه و در پایان، به نظر می‌آید که رویکرد شما اسیر دوگانه‌ای است که یک سویه آن پروژه «ترویج»، خطاب به مردم و با هدف آگاه‌سازی، است و یک سویه آن معطوف به قانون‌گذاری و خطاب به دولت. در این بین، جای آن امر اجتماعی-سیاسی مبتنی بر «خودآیینی»، یعنی همان‌جایی که مردم خود کارها را به دست می‌گیرند و برایش قاعده وضع می‌کنند، خالی است؛ آنچه به گمان من باید هم در تعیین مسیر و هم چشم‌انداز ما، در اولویت قرار گیرد. ♦♦♦

بازاندیشی در آنچه گذشت

مسئله کنش‌گری در «زن، زندگی، آزادی»

فرشته طوسی



در میانه «زن، زندگی، آزادی»، صدای تحلیل‌گران و نظریه‌پردازانی بیش از پیش بلند بود که به تقدیس ساختار افقی این خیزش (بی‌سر بودن آن و عدم سازمان‌دهی گسترده جمعی) می‌پرداختند. اگر به متن‌های منتشرشده در یک بازه چندماهه در طول این جنبش نگاه کنیم، تحلیل‌های اندکی منتشر شده‌اند که غالب آن تحلیل‌ها به ستایش این نوع کنش‌گری پرداخته‌اند و تصور می‌شده است که دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند این «سندلی‌های خالی را پر کند»^۱ و قدرت پدرسالاری دیگر وجود نخواهد داشت. در همین راستا، متن‌هایی هم به سرعت در روزهای اول این جنبش منتشر شد که از همگان می‌خواست «به خرد جمعی معترضان اعتماد کنیم»^۲. بحث‌های زیادی هم حول این موضوع انجام شده است که این خیزش علیه هرگونه صغارت و اقتدارگرایی ایستاده است (که سوبه بسیار مهمی در «زن، زندگی، آزادی» بوده است) و در همین رابطه، وجود سازمان‌دهی و حضور کنش‌گران سیاسی را با معنای تحمیل اقتدارگرایی این همان کردند و نبود آنها را معنابخش تصور می‌کردند.

اما سؤال اینجاست که خرد جمعی معترضان می‌تواند نوع دیگری از فرم سیاسی را بازآفرینی کند؟ این نبود سازمان‌دهی جمعی و کنش‌گری به صورت پراکنده در شهرها و مناطق مختلف، قطعاً مزایای گوناگونی داشته است؛ اینکه در هر لحظه‌ای، برخی فضاها بتواند ازسوی عده‌ای اشغال شود و ساعتی بعد دیگر اثری از آنها نباشد تنها قسمتی از ویژگی‌های مثبت این ساختار است. در ادامه می‌توان گفت که وسعت زیاد این اعتراضات ناشی از این همین ساختار بود. این گستردگی امکان‌های زیادی به یک فرد معترض می‌داد؛ می‌توانست به همان سرعتی که حضور پیدا کرده است، محو شود و در معرض شناخت و در نتیجه فشار بیرونی کمتر قرار بگیرد. همین روند کمک می‌کرده است که هرکسی در هر جایی، به‌عنوان سوژه معترض، به رسمیت شناخته شود. در مطالعات جنبش‌های اجتماعی جدید هم تلاش شده است که تعاریف جدیدی برای انواع کنش‌گری‌ها، مفهوم‌پردازی شود؛ همانند کنش‌گری اتصالی.^۳ اما در این متن تلاش می‌شود در ابتدا شکلی از امر سیاسی، که بدن‌مند است و به نظر می‌رسد در «زن، زندگی، آزادی» بیش از هر زمان دیگری شکل و بسط پیدا کرده است، توصیف شود. در ادامه هم تلاش می‌شود به این سؤال پاسخ داده شود که چرا سازمان‌دهی افقی نه‌تنها ناکافی است، که ممکن است در لحظه‌ای خاص، ارزش‌های حاکم بر این نوع کنش به ضد خود مبدل شود؟ در واقع، یک ساختار عمودی معطوف به قدرت در بزنگاه وارد شده است و ایده‌ها، دستاوردها و ارزش‌های مسلطی را که در یک فرایند تولید شده است از آن خود می‌کند. متعاقب این اتفاق، نیرو و انگیزه عمومی را هم فرسوده می‌کند و تحلیل می‌برد؛ نیرو و شورایی که بازسازی دوباره‌اش بسیار زمان‌بر است.



اما آیا این بدین معنی است که هر جنبشی لزوماً باید ساختاری عمودی و بالا به پایین داشته باشد؟ یا بهتر است این‌گونه مطرح شود که آیا ما هم‌زمان تنها می‌توانیم دو انتخاب داشته باشیم؛ یا باید جنبش‌های افقی و پراکنده و جدا از هم را تقدیس کنیم و یا تنها راه بدیل را جنبش‌های کلاسیک گذشته بدانیم که یک رهبر منفرد داشته‌اند و مردم به منویات رهبر ایدئولوژیک یا سیاسی خود گوش فرامی‌دادند؟ چرا از اساس این دوگانه‌های قطبی‌شده شکل می‌گیرد و ما را به انتخاب بین این دو وضعیت ناگزیر می‌کند و چگونه می‌توان این ایده‌حاکم را در نظر و عمل برهم زد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، به نظر می‌رسد باید چند وضعیت را به صورت موازی واکاوی کرد.

زن و امر سیاسی؛ آنچه پدید آمد

به نظر می‌رسد جنبش زنان (به معنای کنش‌گری نهادمند و سازماندهی‌شده) هیچ‌وقت با مسئله زن به صورت عمومی، شکافی این چنین نداشته است، اگرچه قطعاً ظهور و بسط صدای «زن، زندگی، آزادی» به تاریخ سیاسی و اجتماعی جنبش زنان پیوند خورده است، اما در حال حاضر و اکنون، به دلیل متغیرهای گوناگون، بین عاملیت کنش‌گران برابری خواه و «مسئله زن»، فاصله زیادی پدیدار شده است.

از طرفی دیگر، به نظر می‌رسد عده زیادی از مردم یا روح جمعی حاکم بر جامعه تصور می‌کنند که این خیزش شکست خورده است، چراکه تخلی‌شان این‌گونه بوده است که باید دگرگونی ساختاری ممکن شود. این تخیل ذهنیت خود را بر واقعیتی سوار می‌کند که نه توانایی ایجاد خلق موقعیتی بدیل را داشته است و نه امکان آن را. در واقع، ذهنیت‌ها جلوتر از امکان‌های موجود حرکت می‌کرد و تصور از تغییر و تحول تنها یک دگرگونی سیاسی در قدرت بوده است. این ذهنیت نمی‌تواند درک کند که چگونه تحولات اجتماعی از پایین می‌تواند موجب تغییرات عمیق ساختاری و بلندمدت شود و شکل تغییر را تنها معطوف به دولت معنا می‌کند. به همین خاطر، اعتراض به تبعیض علیه زن (که تاریخ بسیار بلندی پشت سر خود دارد)، شاید در لحظه آغاز، در اذهان باورناپذیر به نظر برسد. لحظه مواجهه‌ای که هیچ‌کس انتظارش را ندارد و ناگهان شرایط به‌گونه‌ای دیگر، اراده‌های موجود را بسیج می‌کند. می‌توان گفت ناگهان مسیر کنش و سرکوب دچار تغییر شد و این بار، مقاومت به‌گونه‌ای جمعی حول چگونگی حجاب و مسئله پوشش شکل می‌گیرد. به همین خاطر، به نظر می‌رسد این خیزش در زمینه مسئله حجاب و برابری خواهی، نه تنها شکست نخورده، که پیروزی مهمی را کسب کرده است. این پیروزی به معنای کسب برابری و رفع ستم و تبعیض علیه زن نیست، بلکه به معنای مبدل شدن زن به مثابه «سوژه تغییر» است؛ چیزی که از مشروطه تا به حال، یعنی از زمانی که مسئله زن مطرح شد، سابقه نداشته است. تصور نمی‌شد که این سوژه تغییر بودن بتواند این‌گونه شکل بگیرد.



این وضعیت از جایی مبدل به نقطه آغاز شد که تا قبل از آن، کسی امکان محقق شدن و به عینیت درآمدنش را نمی‌داد. در حال حاضر، می‌توانیم زن را به‌مثابه سوژه تغییر فهم کنیم، چراکه در خیابان، خانه، محل کار، دانشگاه، محله و به‌صورت روزمره، در حال احضار «زن، زندگی، آزادی» است. این زن می‌تواند کنش خود را امتداد بخشد. سوژه‌ای که می‌تواند پرتیس اجتماعی را ممکن کند و هر لحظه، با دالی مثل حجاب، مواجهه «خود» را با خود و مواجهه «خود» را با دیگری متعین کند. زن به انکار ابژه بودن خود دست می‌زند و در نهایت، هرکسی را هم که زنان را ابژه می‌دیده است مجبور می‌کند هستی زن را به‌عنوان سوژه بشناسد و فراتر از رابطه ارباب و برده حرکت کند، یک رویارویی با سوژه دیگر، یک «من» که حاضر نیست «شیء» باشد. (دیلی، ۱۴۰۰)

این سوژه میدان کنش سیاسی فردی خود را ساخته است. چراکه شاید در حال حاضر، میدان دیگری برای کنش سیاسی وجود ندارد. به همین خاطر هم هست که فضاهای سیاسی آشکار و ناپدید می‌شوند، چراکه سوژه تغییر، یعنی زن به این معنا، می‌تواند دائماً میدان کنش فردی خلق کند. اینجاست که امر سیاسی می‌تواند به‌گونه‌ای متفاوت، خودش را به شکل سیال نشان دهد. در واقع زن بودن در کنار دال حجاب می‌تواند در هر زمانی، امر سیاسی را فراخواند و پیش چشم مخاطب احضار کند. چون بدن عنصری تفکیک‌ناپذیر از «خود» است، می‌تواند همه‌جا خود را نمایان کند. این سیاست بدن را جزئی از خود می‌کند و امکان مقاومت در کنار بدن‌های منفرد دیگر را ایجاد می‌کند. هرچا مقاومتی جریان دارد، سیاست می‌تواند نمود پیدا کند و هرچا نمودی از امر سیاسی هست، سوژه منقادشده بیرون رانده می‌شود. به نظر می‌رسد که در وضعیت‌های نادری، ذهنیت و عینیت می‌تواند در یک نقطه در هنگام کنش باهم تلاقی کنند. یک کنش‌گر سیاسی در معدود لحظاتی که هم‌زمان می‌تواند خواستار تحقق مطالبه‌ای باشد، در همان لحظه هم به آن خواسته عینیت می‌بخشد. دست‌های زن زمانی که برای پوشیدن لباسی که می‌خواهد بر تن کند به حرکت درمی‌آید، در ذهن هم، یک سوژگی جدیدی می‌سازد. تا پیش از این خیزش، بدن و ذهن این‌گونه هماهنگ نبوده‌اند. لحظه درخشان کنش در همین جاست؛ لحظه تلاقی عینیت و ذهنیت. لحظه‌ای که با اغماض می‌توان گفت این جریان از بدن به ذهن رخ می‌دهد، نه از ذهن به بدن و اراده‌ای تنانه به خودآگاهی متصل می‌شود. این بار نقطه آغاز کنش دیگر تنها ذهن نیست.

از آنجاکه این مواجهه هرروزه و تکرارپذیر است، معنای جدیدی را در فضا ممکن می‌کند. این سوژه تغییر می‌تواند و توانسته است که هرچه بیشتر در ساحت‌های عرفی و جنسیت‌زده‌ای مثل خانواده، خود را نمایش دهد. شکاف‌های جنسیتی در نهاد خانواده هرچه بیشتر آشکار شده است. برای نشان دادن این شکاف‌ها، نمونه‌های آماری نداریم، اما با توجه به گسترش خیزش در شهرهای کوچک و حاشیه‌ای، می‌توان این را درک کرد که چگونه صدای اعتراضی که به نام «زن، زندگی، آزادی» خودش را نشان می‌داد، در این مناطق هم شنیده شد.



مواجهه مردم نه به عنوان کلیتی یکپارچه، بلکه به مثابه گروه‌هایی متفاوت، که هرکدام مطالباتی مشخص را در «زن، زندگی، آزادی» بیان می‌کردند، در رابطه با حجاب نشان می‌دهد که چگونه امری که تا پیش از خیزش، همچنان به عنوان یک پوشش طبیعی برای زن تلقی می‌شد، اینک به امری غیرطبیعی مبدل شده است. (البته این کتمان‌شدنی نیست که نیروهایی با ابزارهای متفاوت همچنان سعی دارند به گذشته بازگردند و این امر غیرطبیعی را عادی نشان دهند.) اما مسئله اینجا نیست که بازگشتن روسری به سرها عقب‌نشینی یا عدم مقاومت زن محسوب می‌شود، مسئله اینجاست که چه گذاشتن و چه برداشتن روسری این بار در ذهن هرکسی، به یک پرسش گره می‌خورد: چرا روسری را سر می‌کنم/ نمی‌کنم و چگونه می‌توانم «خود» را ابراز کنم؟ تا زمانی که این پرسش وجود دارد، مهم نیست که سازوکارهای ایدئولوژیک چگونه برای روسری و پوشش اجباری به‌طور روزمره و سیستماتیک تلاش می‌کنند، مهم اینجاست که این سازوکارها دیگر خاصیت خود را از دست داده‌اند و نمی‌توانند خواسته‌شان را اعمال کنند، چراکه انتخاب زن در اینجا به مسئله تبدیل شده است، انتخابی که باید هر زنی داشته باشد: چه وجود چادر و روسری بر بدنش باشد، چه نبود آن.

مسئولیت در هنگامه رخداد؛ آنچه می‌تواند باشد

به نظر می‌رسد هنگامی که یک رخداد شکل می‌گیرد، قبل از شروع تحلیل و نوشتن راجع به آن، شاید باید به چند پرسش به‌صورت پیشینی در دروه‌مان پاسخ دهیم: ما در چه جایگاهی قرار داریم و نسبت خودمان با پرکتیس جمعی به‌صورت مشخص چیست؟ اگر در میدان واقعی رخداد بودیم، چگونه می‌توانستیم وضعیت خود را بازنمایی کنیم؟ یا از زاویه دید آن کسی که در خیابان است، چگونه می‌توانستیم خود را ببینیم؟ در این شرایط، آیا می‌توانیم وضعیت را در قالبی کلان‌تر، واکاوی و شناسایی کنیم؟ پاسخ درونی به این سؤالات به معنای این نیست که باید از نوشتن و تحلیل کردن دست برداریم. (چه بسا که یکی از نقدهای مهم به روشنفکران، دانشگاهیان و پژوهشگران در هنگام رخ دادن این خیزش، سکوت معنادار آنها بود)، پاسخ به این پرسش‌ها به معنای این است که چگونه باید وقایعی را تحلیل کنیم که نسبت به آنها دچار ابهامات فراوانیم. تقدیس یا نفی کلی یک پدیده یا رخداد می‌تواند مسیرهای بی‌بازگشتی را رقم بزند که هیچ‌وقت انتظارشان را نداشته‌ایم.

به نظر می‌رسد تحلیل‌گران مستقل و به‌نوعی شاید روشنفکران در هنگام بروز یک رخداد، از بیان نگاهی انتقادی به آن پرهیز می‌کنند و زنگ خطر را نادیده می‌گیرند. در واقع با بررسی آنچه گذشت، این‌طور فهم می‌شود که اگر فرد یا گروهی شروع به بیان کردن این زنگ خطر کند، دچار همه‌های فراوانی می‌شود. شاید به همین خاطر هم باشد که بسیاری هم‌اکنون نسبت به خطرات یک جنبش افقی صرف هشدار می‌دهند، اما در زمانه



خود رخداد، این را بیان نمی‌کردند. به همین خاطر، این پرسش ایجاد می‌شود که آیا دوباره این وضعیت تکرار خواهد شد و در میان یک جنبش پرمخاطره، ما می‌توانیم نسبت به آنچه نباید رخ دهد، هوشیار باشیم و به خودمان هشدار بدهیم؟

مداخله‌گری فمینیستی می‌تواند به این معنا فهم شود که هیچ‌وقت از خلاف جریان آب حرکت کردن هراسی نداشته باشیم. سیاست فمینیستی، به قول سارا احمد، همیشه با خوشی‌گشی همراه است، اینجا می‌توان با وام گرفتن از سارا احمد که می‌گوید: «تاریخ کنش‌گری در واقع به معنای ثبت ناراضی‌هایی است که به دست مبارزات کسانی شکل گرفته که قصد مبارزه با خوشبختی مرسوم و رایج را دارند» (احمد، ۲۰۲۰)، این را گفت که این خوشی‌گشی گاهی می‌تواند در میان یک وضعیت جنبشی، که اتفاقاً در هنگام وقوع خود بار فمینیستی هم داشته است، شکل بگیرد. یک سیاست فمینیستی، که به دست یک سوژه فمینیست محقق می‌شود، می‌تواند مدام در میانه رخداد، نسبت به وضعیت خود بازاندیشی کند و اگر ضرورت داشت، کنش و مسیر دیگری را انتخاب کند.

سیاستی فمینیستی است که بتواند آنجا که همگان مرعوب فضای حاکم شده‌اند، ساز مخالف بزند و این ساز مخالف است که می‌خواهد سوبه‌های مردسالارانه یک جنبش یا شکست‌ها را برملا و در وضعیت، بازاندیشی کند. بازاندیشی فمینیستی می‌تواند ناراضیان زیادی تولید کند، اما همان‌گونه که می‌خواهد معانی را تغییر دهد و معانی مختص به خود را خلق کند، از افشای شکست‌های خود هم ابایی ندارد؛ چراکه ممکن است کنش‌هایی که ما انجام دادیم به دلیل نبود سازوکارهای درست، مصادره شود و مازاد آن در درون جایگاه‌هایی قرار بگیرد که انتظارش را نداشته‌ایم، چراکه پدرسالاری با منافع قدرت و ثروت و رانت، درهم گره خورده است و خارج شدن از این چرخه و پیش بردن و اجرای جنبشی مبتنی بر برابری و دموکراسی خواهی، بسیار جان‌فرسا و سخت است.

کنش‌گری سیاسی؛ آنچه شد/نشد

این معنای جدید از زن و امر سیاسی، که ساخته شده است، نمی‌تواند لزوماً بسپج اجتماعی و سیاسی ایجاد کند، اما می‌تواند سوژه‌ای را خلق کند که در هر زمان، مطالبه جزئی و خردی را به امری کلی‌تر مبدل کند و وسعتی به آن ببخشد که تا پیش از آن امکانش را پیدا نمی‌کرده است. همچنین می‌تواند ایده‌ای از نوع دیگری زیستن ایجاد کند که خطوط آن از پیش مشخص نشده است و همین مبهم بودن می‌تواند «سوژه تغییر» را به سمت هر محتوایی که هژمون شود، هل دهد. این بدن‌های نافرمان پراکنده، که در لحظاتی هم می‌توانند دست به آفرینش سیاست بزنند، اینک در فضایی که خلأ هرگونه قدرتی به‌جز سلطه وضع موجود، در آن حاکم است، می‌توانند به کنش و واکنش‌هایی دست بزنند. اما این کنش و واکنش‌ها در لحظاتی که گفتارهای دیگری همانند



گفتار سلطنت‌طلبان یا گفتارهای جنگ‌طلب و تحریم‌خواه بتوانند گسترش پیدا کنند، به نحوی دیگر بازنمایی می‌شود. این گفتارها می‌توانند این کنش‌ها را از آن خود و جایگاهشان را محکم کنند. چگونه می‌توان از اینکه مازاد سیاسی این کنش‌ها به سبب گفتارهای مرتجع ریخته نشود، جلوگیری کرد؟ یعنی گفتاری که اینجا به‌عنوان «زندگی نرمال» از آن می‌توان یاد کرد و می‌تواند در پس پشتش، به‌نوعی گفتار راست‌گرایان افراطی، سلطنت‌طلبان و جنگ‌طلبان را نشان دهد. باینکه بسیاری از «زندگی نرمال» صحبت و آن را همچون مطالبه‌ای عمومی مطرح می‌کنند، این مفهوم نشئت گرفته از این گفتارها بود. درواقع، صدایی بود که عده‌ای برای هژمون شدن جایگاه خود از آن استفاده کردند، درحالی‌که وضعیت زندگی مردمان مختلف در داخل ایران را می‌دیدند. آنها توانستند در نبود گفتارهای دیگری در این فضای خالی، این ایده‌ها را حاکم کنند.

«زن، زندگی، آزادی» به دلیل فقدان همین پیوند ارگانیک بین جنبش زنان و زن، نتوانست خود را در نسبت با مسئله آغازینش امتداد دهد. فاصله‌ای که باید دید امکان پر کردنش چگونه و به چه شکل وجود دارد، چراکه هیچ‌وقت مسئله زنان به این صورت به امری عمومی و همگانی مبدل نشده بود. آیا این فرصت تاریخی می‌تواند پر شود و میانجی‌هایی برای ساخت آن در طول زمان شکل بگیرد، یا تنها باید اجازه داد زنان به‌صورت پراکنده و منفرد در سطح جامعه مقاومت کنند و هیچ‌گونه پیوند مشخصی با زن و زنان به‌صورت آگاهانه و سازمان‌یافته پدیدار نشود؟

در واقع می‌توان گفت اتکای منفرد به افقی بودن جنبش به این منجر شد که درنهایت هرگونه ایده‌ای در نسبت با سازمان‌دهی جمعی در داخل کشور، به حاشیه برود و عدم تأکید بر این جایگاه ضرورت شکل‌گیری ساخت بدیل‌های جمعی را متوقف کرد. کنش‌گری به سطحی منفرد مبدل شد. اگر تا قبل از این برای شکل‌گیری کنش و کنش‌گری به‌صورت نهادی و جمعی تلاش می‌شد، در توفقی نابهنگام و به‌صورت خودآگاه و ناخودآگاه، دیگر برای شکل‌گیری کنش‌های جمعی، تلاشی صورت نپذیرفت و کنش‌گری به بازنمایی چهره‌های سلبریتی-اکتویست معطوف شد. فیگورهایی که ناگهان از دل یک اتفاق ساخته می‌شدند و ویژگی مشترک آنها، بی‌تاریخ بودنشان بود.

در همین میان، همه‌چیز در دوگانه وحدت و کثرت معنا می‌شد. برای فهم کردن معنای کثرت و رسمیت بخشیدن به مردمی که کرد و بلوچ و عرب بودند، میانجی‌های این پیوند نیز حذف شدند و هم‌زمان که معنای وحدت نقد می‌شد (که به‌درستی هم این اتفاق می‌افتاد)، هرگونه همبستگی‌ای نیز در این میان تضعیف شد. در همین وضعیت بود که گروه‌هایی سازمان‌دهی را شکل دادند که ضرورتاً هیچ نسبت مشخصی با این خیزش (حداقل در ابتدای امر) نداشتند. ائتلاف‌سازی و جمع‌سازی (البته که موقت) در این دو سال و نیم، در خارج از کشور و ازسوی اپوزیسیونی اتفاق افتاد که نه‌تنها گفتاری مترقی نداشت، که هرچه



بیشتر به تولید و بازتولید صدایی منجر شد که می‌توان آن را به‌صورت نمادین، «مرد، میهن، آبادی» نامید.

بسیاری در رابطه با این وضعیتی که پدیدار شد، مسئله فشارهای بیرونی، محدودیت‌ها و سرکوب را بیان می‌کنند، اما به نظر می‌رسد این همه ماجرا نیست. تقلیل وضعیت امروز ما تنها به یک متغیر نمی‌تواند مختصات درستی از آنچه گذشته است بیان کند. چراکه کنش‌های بسیاری از کنش‌گران به هزینه‌های بازگشت‌ناپذیری منجر می‌شود، اما علی‌رغم تحمل این فشارهای متعدد و متکثر، بازهم کنش خود را به شکل‌گیری نهاد (مسئلاً منظور لزوماً نهادهای رسمی نیست) و کنش‌گری جمعی معطوف نکردند و در راستای ساخت گروه‌هایی تلاش نمی‌کنند که مبتنی بر ایده‌هایی باشد که بتواند برابری و دموکراسی‌خواهی را در مدلی کوچک‌تر، ترویج دهد. به همین خاطر، می‌توان دید که تنها ایده‌هایی به‌صورت موقت در فضای کلی سیاسی مطرح می‌شود و امتداد پیدا نمی‌کند، چراکه کنش معنای دیگری پیدا کرده است. به همین خاطر، این شکل از کنش در فضا هژمون می‌شود و در «زن، زندگی، آزادی» هم حضور دارد. سازمان‌دهی، نهادسازی و کنش‌های خرد جمعی معطوف به جامعه، همه به‌نوعی طرد و حذف می‌شود و تصور می‌شود که می‌توان بدون موجودیت آنان، به تغییرات کلان دست زد.

در این میدان پرهیاهو، کنش‌گر سیاسی باید بتواند واقعیت را شناسایی کند، فضایی را برای کنش هرچند حداقلی ایجاد و دوقطبی‌های کاذب (افقی یا عمودی) را افشا کند. پیروزی را می‌توان به‌صورت عینی، در کنش روزمره بسیاری از زنان دید و گسستی نسبت به گذشته موجود نشان می‌دهد که انکارنشده است. شکست هم، به معنای عدم تغییر رویه حاکمیت، قابل نادیده گرفتن نیست. هر دوی این وضعیت‌ها واقعیت موجودند.

بازنمایاندن چیزها چنان‌که واقعاً هستند ناکافی است. دانش چیزها، یعنی دانستن قوانینشان، ضروری است. (آلتوسر، ۱۳۹۸) کنش سیاسی هرگز به پایان نمی‌رسد، هنگامی که کنش را تداوم می‌بخشیم، به‌نوعی باید آن را هر بار از سر آغاز کنیم، چراکه باید به‌صورت مداوم در کنش‌گری، بازاندیشی کنیم و با گذشته و تاریخ خود، مواجهه‌ای انتقادی داشته باشیم. کنش و کنش‌گری در نسبت با وضعیت انضمامی و مسائل عینی و ساخت جمع و امتداد آن می‌تواند راهی برای بسیج سیاسی ایجاد و پیوندی حداقلی با محیط خود برقرار کند؛ سوژه‌هایی که بتوانند خود را در نسبت با رخدادهایی که غافلگیرکننده‌اند، به‌سرعت بازبایی کنند، در تعلق تاریخ گم نشوند، زمان و مکان موجود را بشناسند و به‌یکباره در موقعیتی پرتاب نشوند که هیچ نسبتی با آن پیدا نکرده‌اند و در نتیجه در آن معلق شوند. یعنی کنش‌گرانی که در مواجهه با آنچه رخ داده است و بر مبنای هر آنچه تصور می‌کنند و می‌دانند درست است، تصمیم بگیرند، نه آنکه تنها با جمع همراه و مرعوب فضای حاکم شوند. زیرا لحظه‌ای که تاریخ امکانی را پیش



روی ما قرار می‌دهد، همان فرصتی است که به سمت مسیری حرکت کنیم که هرآنچه هستیم، بوده‌ایم و می‌خواهیم بشویم را در آن ممکن کنیم.

به نظر می‌رسد که سازمان‌دهی‌های خرد، ساختن میانجی‌ها، تلاش برای شکل‌گیری ائتلاف‌های داخلی، تلاش برای ایجاد نمایندگی‌های متکثر و ساختن معنای جدیدی از همبستگی تنها راه‌هایی‌اند که باید ادامه پیدا کنند. پیوند هرچه بیشتر جهان‌های آکادمیک و کنش‌های عینی هم در همین راستا معنا پیدا می‌کند. در این وضعیت پرابهام، به نظر می‌رسد تنها یک چیز قطعی به نظر می‌رسد و آن هم خسته نشدن از امتداد دادن و ساخت دوبارهٔ نهادهای رسمی و غیررسمی و تلاش برای شکل‌گیری جمع‌های کوچکی است که بتوانند در پیوند با یکدیگر، نمایندگی بخشی از مردمانی باشند که نمی‌خواهند به‌سادگی صدایشان از سوی گروه‌هایی که نباید، صادره شود. این بازسازی کنش‌های جمعی گذشته به معنای تکرار و تقلید از گذشته نیست، بلکه به معنای امتداد پیدا کردن کنش با محتواهای متفاوت و فرم‌های قدیمی و جدید است که می‌توانند گفتارهای مترقی را احیا و صدای گفتارهای فاشیستی موجود را کم‌رنگ‌تر کنند. این فرایند، حتی اگر به معنی «تکرار» کنش‌های گذشته باشد، بازهم از اهمیتش کاسته نمی‌شود، چراکه ادامه دادن تنها راه ادامه دادن است. ♦♦♦

پی‌نوشت‌ها

۱. اشاره به متن «شورش علیه یک نویسنده»، ایمان گنجی، رادیو زمانه، ۴ اسفند ۱۴۰۱
۲. تیتز متنی از فائق حسینی در سایت نقد اقتصاد سیاسی، ۳ مهر ۱۴۰۱

3. connective action

منابع

- آلتوسی، لویی (۱۳۹۸). ما و ماکیاولی، ترجمهٔ میثم اهریاییان صدر و احمد مرسلی، تهران: آگه.
- دیلی، مری (۱۴۰۰). فراتر از خدای پدر: به‌سوی فلسفهٔ آزادی زنان، ترجمهٔ فرناز عبدالباقیان، تهران: هرمس.
- احمد، سارا (2020). خوشی‌گش‌های فمینیست (و سایر سوژه‌های خودآیین)، تلخیص و ترجمهٔ لاله فروغان‌فر، کارگاه دیالکتیک.

درباره آهو دریایی و مواجهه ما

نگین باقری و مهسا اسداله‌نژاد

مقدمه:

متن پیش رو از دو بخش تشکیل شده است. نویسنده هر بخش تلاش کرده است تا رویداد آهو دریایی را از منظری متفاوت تحلیل کند، بدون آنکه قرار باشد یک منظر ناقص دیگری باشد. دوصدا بودن این متن برای نویسندگان آن، بازتابی است از عدم امکان رفع یک منظر به نفع منظر دیگر. به نظر نویسندگان، تنها به واسطه قرار گرفتن در چشم‌اندازهای مختلف می‌توان درکی دقیق‌تر از رویداد «مثالین» آهو دریایی به دست آورد. آنها پیش از نگارش این متن، اختلاف منظر خود را با یکدیگر مشخص کردند و بدون تلاش برای اقناع هم، تصمیم گرفتند تا اختلاف را در خود متن به نمایش بگذارند.

۱. درباره نحوه درک و فهم مسلط از کنش آهو دریایی و مخاطرات آن

نگین باقری

عصرهنگام است که خبر در شبکه‌های مجازی می‌پیچد؛ زنی در دانشگاه آزاد برهنه شده است. واقعه‌ای که اگرچه غیرمنتظره بوده است و هنوز هیچ اطلاعاتی درباره آن در دسترس ما نیست، اما درک و تفسیری تقریباً مشترک حول معنای برهنگی او وجود دارد. اواخر آبان‌ماه سال ۱۴۰۳، معنای «آهو» در فهم جمعی چگونه شکل گرفت و این صورت‌بندی از واقعه، ما را به چه شناختی از وضعیت اکنون می‌رساند؟

تا چندین روز بعد از آن لحظه (و حتی هنوز)، می‌دانیم این سلسله وقایع دقیقاً چرا، چگونه و چطور رخ داده است، اما از لحظه شنیدن خبر، پیشاپیش معنایی حول آن تولید شد که به سرعت در حال تکرار و تقویت بود. اولین برداشت عمومی این است که به آهو تذکر حجاب داده شده است. هنوز هیچ منبعی این موضوع را تأیید نکرده است، اما الگوهای پیشین تذکر حجاب ادله کافی را برای جامعه فراهم می‌کند تا برهنگی او را با آن توضیح دهد. در همان برهه، رسانه دیگری در تقویت این معنای برداشت‌شده می‌نویسد: به آهو تعرض جنسی شده است. خبر بازهم هیچ منبعی ندارد. آنچه هم که در تصاویر بازداشت او می‌بینیم نشان‌دهنده سرنخی از تعرض جنسی نیست. اما الگوهای پیشین بازداشت افکار عمومی را به این سو سوق می‌دهد که در تولید معنا پیش‌دستی کنند و آنچه هنوز دیده نشده است به‌عنوان واقعیت بپرورانند. تخیل اینجا متوقف نمی‌شود. هنر به کمک آن می‌آید تا معنای تولیدشده از آهو را ژرف‌تر کند. برخی از طراحی‌ها، کنش‌گری را شبیه به میدان رقابتی تصویر می‌کنند که در آن آهو متمایز از دیگران متصور می‌شود؛ مثلاً آهو در حال دویدن برای رسیدن به آزادی، جلوتر از همه زنان و حتی جلوتر از همه فیگورهای قدیمی (مثل ویدا موحد) ترسیم می‌شود.





در طرحی دیگر، از آهو «استثناسازی» می‌شود؛ همه زنان زندانی‌اند و از میان ما، فقط آهو توانسته است از حصارها آزاد شود. آهو در برخی دیگر از طراحی‌ها برای تعریف «دیگری» به خدمت گرفته می‌شود؛ مثلاً یکی از آنها او را بزرگ، در میان دسته‌ای زن با چادر سیاه کشیده است و این معنا را تقویت می‌کند که هر زن محببه‌ای دشمن ما و بازوی ستمگر است. سمت دیگری آهو را مقابل زنی با اسلحه و لباس کردی قرار می‌دهد تا آهو را کوچک بشمارد و او را مقابل رنج و مبارزه زن اتنیک قرار دهد. مهم این است که با پرورش این تمایزها، دوتایی‌ها و استثناسازی‌های لایه‌لایه، معناهای جدیدی به آهو متصل می‌شود. دو فرض درباره کنش آهو می‌توانیم داشته باشیم:

فرض اول و غالب این است که آهو مقابل چیزی (که نمی‌دانیم چیست)، با برهنگی بدن خود واکنش مقاومت‌آمیز نشان داده است. ما به نوعی نظم‌بخشی به نمادها در صورت‌بندی خود نیاز داریم تا تضمین کنیم خیزش «زن، زندگی، آزادی» هنوز با ضرب‌آهنگ اول خود در قید حیات است، پس معنادهی به آهو با بیرون کشیدن و جداسازی او، نادیده گرفتن و حتی تحقیر دیگران و نفی کنش‌های رؤیت‌ناپذیر شروع می‌شود. در فرایند معنادهی غالب، آهو نه فقط از فیگورهای قبلی متمایز شده، بلکه از یک مسیر انقلاب هرروزه و از مقاومتی که روزانه میلیون‌ها زن در حال انجام آن‌اند، منفک شده است. در متنی که رؤیا حشمتی پیش از این درباره تجربه‌ای مشابه نوشته بود، این معناسازی و بن‌بست‌های آن به شکل عینی توصیف شده است. او به علت بی‌حجابی به ۷۳ ضربه شلاق محکوم شده بود که دی‌ماه سال ۱۴۰۲ به اجرا درآمد. تا مدت‌ها سهم زیادی از اخبار رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی به شرح و بسط ابعاد متفاوت روایت رؤیا می‌گذشت. حدود دو ماه بعد، یعنی ۱۸ اسفند ۱۴۰۲، رؤیا به مناسبت هشت مارس، متنی انتقادی درباره درک و فهم غالب در صفحه فیس‌بوکش منتشر کرد که در آن نوشته شده بود: «من در کمال تعجب می‌دیدم خواهرانم با عذاب وجدان به "تصویر قهرمان" نگاه می‌کنند و کنار گوش هم زمزمه می‌کنند: اون یه قهرمانه! من نمی‌تونم این‌طوری باشم... احساس شرمندگی دارم که نتونستم مثل اون مقاومت کنم.» رؤیا از زاویه همان «قهرمان» شرح می‌دهد که تصویر برساخته این خطر را دارد که روزنه مبارزه را مسدود کند. به نظر می‌رسد این شکل از جداسازی کنش‌هایی که بر سوژگی فردی اتکا دارند می‌تواند به بن‌بستی در جنبش بینجامد که مانع تداوم صداها می‌شود. این نوع تزریق معنا دقایق را از یک مبارزه مستمر منفک می‌کند و اجازه گره زدن شهادت‌های فردی به شهادت مدنی را نمی‌دهد.

شاید ماهیت لحظه پرستو احمدی متفاوت از آهو باشد، اما می‌توان به یادداشت دیگری بعد از فراگیر شدن این لحظه هم اشاره کرد و توضیح داد که صورت‌بندی غالب از مومنت پرستو، تقریباً مشابه به آهو بود. الهه سروش‌نیا در ۲۳ آذر ۱۴۰۳، با انتشار متنی درباره کنش، پرسش‌های مشابهی طرح کرد. سروش‌نیا می‌نویسد: «ما میل داریم با تنبلی،



نوستالژی خود از خیزش ژینا را پی‌بگیریم و فکر کنیم هنوز در لحظه انقلابی هستیم [...] میلِ نامیدن این صحنه و پیدا کردن شباهتی بین آن و دیگر مومنت‌های برجسته پین‌شده در تاریخ جنبش زنان در لفافه، رنجش زنان دیگر را نادیده می‌گیرد.» هرچند که این معنا دادن شرارت ما نیست، اما می‌توان یک قدم عقب رفت و پرسید چرا چنین چرخه‌ای شکل می‌گیرد؟ آیا نقاب روزمرگی مقاومت زنان را در شکل‌های کنونی کم‌ارزش‌تر از دو سال پیش کرده است؟ هرآنچه سخت و استوار بود یک بار در سال ۱۴۰۱ دود شده و به هوا رفته است و حالا چشم‌ها به دنبال پیشروی‌های جدید می‌گردد. در سودای ظهور یک پیشروی یا قدم آگروتیک دیگر از زنان، معنای مطلوب از برهنگی به کنش آهو تزریق می‌شود. دیگر حقیقت مهم نیست و واقعیت گم شده است. مهم نیست که آهو واقعاً چه کرده است، ما مطمئنیم در آستانه دری ایستاده‌ایم و منتظر تلنگری جدید هستیم، پس فقط این اهمیت دارد که برای نیتی که تمنای آن را داریم، آهو را مصرف کنیم. آیا این‌طور به نظر نمی‌رسد که این نوع معنادهی تخیلی یک‌دست برای سوزهای سیاسی درباره لحظه موعود می‌آفریند؟ درک ما از آهو به فهم عمومی از خیزش ژینا متکی است، اما آن نه خیزش ژیناست و نه خود. آهو را از یک مسیر مقاومت روزمره بیرون می‌کشیم، چراکه فقط در صورت استمرار گذشته است که می‌توانیم به کنش‌ها مشروعیت دهیم. منتظر آن لحظه شگفت‌آوریم و فقط به سایه‌های جنبش «زن، زندگی، آزادی» می‌نگریم.

فرض دوم من از خاستگاه روزنامه‌نگاری برمی‌آید. دو روزنامه‌نگار روز بعد از واقعه آهو، بررسی‌هایی درباره حادثه داشتند، اما به دلیل در دسترس نبودن منابع کافی، از انتشار گزارش خودداری کردند. اگر طبق اظهارات و روایات هم‌کلاسی‌ها و پزشک آهو، واکنش او به دنبال یک اختلال رخ داده باشد، این معنادهی به خود سوژه قهرمان آسیب نمی‌زند؟ این هرگز به معنای پذیرش روایت مطلوب حاکمیت نیست و چه‌بسا مهم‌ترین تفاوتش این است که حتی کنش جنون‌آمیز هم خالی از رگه‌های مقاومت نیست. اما فارغ از خوانش مطلوب حاکمیت، آیا نباید نگران این فیگور شکننده باشیم؟ این نوع معنادهی با حذف واقعیات، فکت‌ها و روایت‌های دیگر، دستاوردی هم دارد؟

بگذارید یک مثال بیاورم؛ شرحی از انقلاب تونس وجود دارد که هرچند احتمالاً مطلوب انقلابیون نباشد، اما هیچ‌گاه هم انکار نشده است. آن مأمور شهرداری که به صورت محمد بوعلیزی، دست‌فروش تونسی، سیلی زد یک «زن» بوده است و پرسپکتیوی که از این انقلاب دیده نشد این است که فادیه حمدی، مأمور شهرداری، در خیابان و حین کار، از سوی بوعلیزی آزار جنسی می‌بیند. درواقع بوعلیزی بعد از تذکر مأمور و جریمه به سینه این مأمور شهرداری (فادیه حمدی) چنگ می‌زند، مأمور زن عصبانی می‌شود، کالاهای او را توقیف می‌کند و چند ساعت بعد محمد بوعلیزی در اعتراض، خود را مقابل ساختمان شهرداری به آتش می‌کشد.



این به معنای دست‌کم گرفتن مبارزات تونس نیست، بلکه مهم این است که متوجه شویم چه روایت‌هایی حذف شده است و این حذفیات نشان‌دهنده کدام نظم شناختی است؟

آهو دریایی از سمت مخاطب مصرف شد، بدون اینکه ثابتهای فکر شود که اگر این اتفاق به دنبال یک فروپاشی لحظه‌ای روانی رخ داده است، مواجهه با این فیلم و حتی تفسیر آن باید متفاوت باشد. این به معنای بی‌ارزش کردن کنش‌ها یا واکنش‌های ستیزه‌جویانه نیست، بلکه مقصود فقط یادآوری این است که تفسیرهایی که به این ظرافت‌ها بی‌توجه باشد هیچ ابزاری هم برای اثرات روانی احساس شکست سوژه‌های فردی نخواهد داشت. می‌توان از اصطلاح «بیش از حد سیاسی کردن» محمدرضا نیکفر کمک گرفت و این‌طور ادامه داد که خصلت این تفسیرها، تمامیت‌خواهی سیاسی در همه امور است. این میل به نمادسازی، جنبه‌های فردی آنها را نادیده می‌گیرد. این سیاست‌زدگی گرایش دارد که چیزی را به‌عنوان فکت به رسمیت نشناسد و بر همین منوال، تأمل‌ورزی را تخطئه کند. بحران بزرگ‌تر این است که این گرایش از توان جامعه مدنی و پهنه همگانی برای مقاومت و سازماندهی می‌کاهد. آیا علت این‌همه انکار و ناباوری رنج زندانیان، اعتصاب‌های غذا یا از طرف دیگر، بی‌اعتمادی به شکست دست و پا و دیگر ادعاها یا واقعیات همین نبوده که اطمینان به حقیقت از دست رفته است و گاه صرفاً برای تولید معنا در راستای تغییرات سیاسی، حقیقت وارونه نشان داده شده است؟

این معنادهی رنج فردی یک نفر را با گونه‌ای تمامیت‌طلبی به بیانیه‌ای بدل می‌کند که در آن اراده و عاملیت کنش‌گر فقط وقتی در چارچوب نیات ما باشد، مشروعیت دارد. برای مثالی دیگر می‌توان به لحظه پررنگ پین‌شده در سال ۱۴۰۲ اشاره داشت که یک روحانی با زنی بی‌حجاب در درمانگاهی در قم برخورد کرد. حدود دو روز بعد از واقعه، گزارشی کوتاه منتشر کردم که در آن با منابع موثق مصاحبه شده بود. جست‌وجوها نشان می‌داد زن در تصویر، نه مادر، بلکه خاله نوزاد بوده است. با اینکه این موضوع کلیت زن‌ستیزی را زیر سؤال نمی‌برد، اما واکنش جمعی انکار این فکت بود و حتی اطلاع‌رسانی خبرنگار هم به همدستی با ستمگر تعبیر می‌شد. بی‌شک دلایل متعددی برای این انکار می‌توان آورد، اما احتمالاً یکی از آنها این است که با القائاتی که درباره مادرانگی وجود دارد، تصویر مادری که از استیصال دست به مقاومت می‌زند برای جریان‌سازی جمعی بیشتر مطلوب است و لذا هرآنچه خلاف آن روایت باشد نفی می‌کند.

این اتفاق بدون شک سویه‌های مثبت هم دارد؛ قاب عکسی برای ما از آن لحظه درست می‌کند که پیش از این تصورش را هم نمی‌کردیم. همان‌طور که دیگر فعالان فمینیست نوشته‌اند، تخیل ما را برمی‌انگیزاند و ظرفیت‌های دیگری دارد که بارها درباره آن نوشته‌اند. اما بیایید از این قاب تاریخی فراتر رویم. ما چگونه و با چه روش‌هایی باید کنش کسی را، که خود مطلقاً پیامی از معنای آن نرسانده است، تفسیر کنیم که این تفسیر نه مقابل جنبش



بایستد و نه خود کنش‌گر را نادیده بگیرد؟ آهو دریایی احتمالاً آخرین فردی نخواهد بود که از چارچوب‌های مسلط خارج شد. واکنش فمینیست‌ها به این کنش‌ها و واکنش‌ها باید چه باشد؟ آیا ما می‌توانیم وارد این بازی سیری‌ناپذیر رسانه نشویم؟ ما باید برای مسیر پیش رو اخلاق مراقبتی داشته باشیم. به گمان من، مداخله فمینیستی این است که از مختصات مسلط رسانه‌ها خارج شویم و چهره‌ها را طوری مصرف نکنیم که لحظه کنونی آنها را مقابل یک جنبش قرار می‌دهد. پیوستار مقاومت زنان دیگر و ستیز مبارزان برابری‌خواه را نادیده نگیریم و از نگاه همدلانه و هم‌ذات‌پنداری با دیگر زنان غفلت نکنیم. تجربه جنبش «زن، زندگی، آزادی» نشان داده است تغییرات پیچیده‌تر از این‌اند که با دست‌نیافتنی کردن فیگورها رخ دهند و تنها با فعالیت مستمر است که امکان امتداد و برهم‌افزایی اعتراض‌های جمعی ایجاد می‌شود.

۲. آهو دریایی در میانه معنادهی فردی-جمعی، نگرانی‌زدایی از معنادهی جمعی

مهسا اسداله‌نژاد

مورد آهو دریایی ابهام زیادی را پیرامون خود تولید کرد. کسی نمی‌دانست او به چه علت تصمیم گرفت برهنه شود. در واقع دقیق نمی‌دانست. روایت‌هایی متناقض از چرایی انگیزه او حکایت می‌کرد. هر گروه و دسته‌ای هم، بسته به علاقه خود، بخشی از روایت را برجسته می‌کرد و بخش دیگر را کذب و ناصحیح می‌دانست. این ابهام از اینجا ناشی می‌شد که ما هیچ صدایی از آهو دریایی نداشتیم. و البته هیچ پیشینه‌ای. در واقع در تصاویری که از آهو مخابره شد، ما زنی را می‌دیدیم که با ژست قابل ملاحظه‌ای از خونسردی و مصر بودن و البته کمی در حالت برافروخته، لباس‌های خود را از تن کنده است، می‌نشیند و راه می‌رود. و دیگران پیرامونش وضعیت او را چندان غیرعادی نمی‌انگارند. تا اینکه در تصویری دیگر، آهو از فضای اولیه خارج و حین پیاده‌روی دستگیر می‌شود.

ابهام موجود در تصویر مخابره‌شده از آهو دریایی و کنش او تا حدودی یادآور ابهامی بود که در تصویر مخابره‌شده از ویدا موحد وجود داشت. با این تفاوت که خود کنش ویدا موحد سویی نمادین بیشتری داشت و به نظر کمتر فی‌البداهه بود. دست‌کم یک چوب و یک پارچه سفید بیشتر داشت. اما ما از ویدا موحد هم صدایی نداشتیم. در واقع نمی‌دانستیم که او کیست و دقیقاً چه چیز باعث شده است دست به چنین کنشی بزند. به نظر می‌رسد پیرامون او همه چیز عادی‌تر است و تنش در جریان نیست. زنی بدون حجاب سر، در یک روز عادی، در شرایطی که عادی به نظر می‌رسد، روی جعبه برق می‌رود و پارچه سفیدی را که به چوبی بسته شده است تکان می‌دهد. کنش ویدا موحد قدرت تکثیر شدن داشت. دختران خیابان انقلاب را شکل داد. حرکت ویدا موحد به‌گونه‌ای تکثیر شد که حاکمیت را ناگزیر ساخت



تا سطح صافِ جعبه‌های برق را تیز و برنده کند. کنش آهو دریایی اما هم از آن‌رو که خلافِ عُرف «تر» است و هم از آن حیث که تنش شدیدتری را با پیرامون خود برمی‌انگیزد، کمتر احتمال تکثیر شدن دارد.

اما چرا اشاره به ابهام در کنش ویدا موحد مهم است؟ به نظر می‌رسد نگرانی‌ای در خصوص فرایند معنادهی جمعی، یا بیش‌سیاسی شدن معنا، بدون توجه به معنای مد نظر خود آهو، وجود دارد که منشأ آن به ابهام موجود در کنش آهو دریایی برمی‌گردد. در واقع چنین نگرانی‌ای، که در متن نگین نیز تبلور یافته است، انگیزهٔ مبهم و نامعلوم کنش را موجب سهل‌انگاری‌ها در یافتن حقیقت و نادیده‌گیری «اصل» ماجرا می‌داند. به نظر می‌رسد روح خستهٔ دوستداران جنبش «زن، زندگی، آزادی»، که به ته‌مانده‌های جلوه‌های کنش‌گری جنبش چشم دوخته‌اند، معنای خود را «غیرمسئولانه» بر کنش او سوار می‌کنند و این «بیش‌سیاسی کردن» خلاف اخلاق مراقبت‌فمینیستی است. پیامد نگرانی دربارهٔ نادیده ماندن انگیزهٔ کنش مهم است: آیا بیش‌سیاسی کردن معنا مسئولانه است یا امکان‌های دیگری برای پذیرش مسئولیت وجود دارد؟ خود نگرانی اما چندان اجتناب‌پذیر نیست. در واقع می‌خواهم بگویم که نگرانی دربارهٔ مسئولیت برآمده از بیش‌سیاسی کردن لزوماً با تلاش برای یافتن حقیقت کنش آهو دریایی، ارتباطی ندارد.

ابهام در بسیاری از اجراهای موقعیت‌مند شهری وجود دارد. اگر کنش‌گر پیش و پس از شکل دادن به آن اجرا، مانیفستی در خصوص آن تدارک نیند، این ابهام شکل می‌گیرد. در واقع در اجراهای بی‌صدا، ابهام امری طبیعی است. بی‌صدا بودن، خواه‌ناخواه، فارغ از جهت‌گیری ما، موضوع اجرا را در میانهٔ تلاطمی از معانی در جریان می‌اندازد. و آنگاه بر تصویر بی‌صدا، صداهای مختلفی گذاشته می‌شود. این موضوع در خصوص حرکت ویدا موحد و جنبشی که شکل داد نیز صادق است. ویدا موحد نه قبل و نه بعد از کنش خود، هیچ نکتهٔ «فردی» ای را توضیح نداد. در واقع از انگیزهٔ فردی خود هیچ نگفت. او نه شکل یک مبارز با صدای آشکار را به خود گرفت و نه از لزوم مبارزه با صدای آشکار چیزی گفت. با ابهامی برآمد و در ابهامی فرورفت. اما آنچه به چشم مخاطره شد دست‌کم دو معنی مشخص برانگیخت: صلح‌جو بودن خواست الغای حجاب اجباری و دادخواه‌محور بودن آن. اسطوره کاوهٔ آهنگر را زنده کرد، بی‌آنکه مشخص باشد «خواست» این کار را بکند یا نه. کسی چه می‌داند. شاید او با سفید بودن پرچمش، «می‌خواست» چهارشنبه‌های سفید را زنده کند. اما آن روایت غالبی که از کنش او شکل گرفت بین سفید بودن چهارشنبه‌های مسیح‌علی‌نژاد و سفید بودن پرچم ویدا موحد، هیچ نسبتی برقرار نکرد. آن صداگذاری غالب بر تصویر بی‌صدای ویدا موحد، می‌خواست ویدا موحد را به کاوهٔ آهنگر مرتبط کند؛ به دادخواهی کهن و اسطوره‌ای. و این فرایند صداگذاری بخشی ناگزیر از اجرای خاموش ویدا موحد بود. اجرایی که درست است صدایی نداشت، اما نشانه‌هایی



داشت که در مقام قسمی «تصویر دیالکتیکی»، تصویری که گذشته و حال را به هم گره می‌زند، عمل می‌کرد: بالا بردن پرچم در لحظه‌ای که از سوی کسی که متحمل رنج شده است، یعنی یک زن، تداعی‌گر کاوه‌ اسطوره‌ای است که او هم متحمل رنجی شده بود؛ فرزندانش را کشته بودند و به نشانه‌ی دادخواهی و اعلام «دیگر بس است»، پرچم را به چوب زد. دو تصویر از گذشته و حال به یکدیگر پیوند می‌خورند و قسمی تصویر دیالکتیکی می‌سازند. ساخته شدن این تصویر، چنان‌که ژرژ دیدی‌اوبرمان می‌گوید، به معنای محسوس شدنِ مردمی است که سیاست را ممکن می‌کنند؛ رنج نادیدنی را دیدنی می‌سازند.^۱

درباره‌ی آهو دریایی نیز کم‌وبیش چنین اتفاقی افتاد. صداگذاری غالب بر تصویر آهو دریایی خاطره‌ای از رد شدن آستانه‌ی تحمل را در مقابله با تذکراتی مأموران امر به معروف و نهی از منکر در موقعیت‌های مختلف، حمل می‌کرد. درواقع صداگذاری غالب به‌واسطه‌ی کنش حال آهو دریایی، نسبتی با گذشته‌ی جمعی برقرار کرد؛ از آن‌رو که به یاد آورد بارها دوست داشت از شدت خشم و استیصال توأمان، لباس از تن درآورد و نشان بدهد که بدنِ عریان و بنابراین بی‌دفاعش ترسی ندارد. بارها دوست داشت لباس از تن درآورد و نشان دهد که اگر اختیاری بودن حجاب به رسمیت شناخته نشود، دیگر لباس رسمیت ندارد. آن صداگذاری غالب خشمی را که به برهنه شدن منجر می‌شود می‌شناسد. چشمان مولدِ آن صداگذاری تصویر او را می‌بینند که (احتمالاً) بعد از شدتِ خشم، حالا دارد باشکوه راه می‌رود؛ با اعتمادبه‌نفسی که انگار به تن آن صداگذاری نیز تزریق می‌شود، چراکه نیازش را بارها احساس کرده است. به نظر می‌رسد او از چیزی نمی‌ترسد و صداگذاری غالب به این عدم ترس نیاز دارد. به‌واسطه‌ی برقراری نسبت میان گذشته و حال، فرایند معنادهی جمعی آغاز می‌شود: زنی باشکوه و عریان، ایستاده در میان همگان، راه خود را می‌رود و علاوه‌بر قبح‌زدایی از بی‌لباس بودن بدن زن، اعتماد به خود را در میان همه‌ی آن کسانی که با کنش او تصویری دیالکتیکی ساخته‌اند، زنده می‌کند.

درست است که آهو دریایی فرصتِ توضیح درباره‌ی کنشش را نیافت، اما حتی اگر ما چیزی از چگونگی رخ دادن حوادث بعد از مخابره شدن آن تصاویر ندانیم، خود مخابره شدن آن تصاویر آغاز فرایند معنادهی جمعی را کلید زده است. معنا همواره در میانه‌ی من با دیگری در نوسان است، نه کاملاً به من تعلق دارد و نه کاملاً به دیگری. درواقع بیشتر به موقعیتی تعلق دارد که من و دیگری را در ارتباط باهم قرار می‌دهد. نه من به‌عنوان یک کنش‌گر صاحب معنا هستم و نه کسی که روبه‌روی من است، به‌عنوان یک دیگری تماشاگر، صاحب آن. هرچقدر یک سمتِ معنا در شکل دادن به آن عقب‌نشینی کند، آن‌چنان که در کنش آهو دریایی به‌واسطه‌ی بی‌صدا بودن اجرا رخ داده است، سمتِ دیگر پیشروی می‌کند و معنای بیشتری می‌آفریند. برای همین با انفجاری از تصاویر و نقاشی‌ها و ستایش‌ها روبه‌رو بودیم. ابهام موجود در تصویر و بدون صدا بودن آن به ساخته شدن تصویر دیالکتیکی و پیوند برقرار



کردن حال با گذشته، کمک کرد و انبوهی تصویر فردی ساخت که همگی واجد دلالت‌یابی جمعی بودند. هرکس خودش را در عین اینکه به‌عنوان یک فرد در نسبت با آهو دریایی می‌دید، درون یک جمع یا قسمی تاریخی جمعی نیز می‌یافت.

اگر خود این فرایند معنادهی جمعی، که هنگام ابهام معنادهی فردی فعال «تر» می‌شود و به ساخته شدن تصویری دیالکتیکی کمک می‌کند، نگران‌کننده نیست، چطور می‌شود نگران مخاطره‌ای بود که آهو دریایی/آهو دریایی‌ها با آن دست‌وپنجه نرم می‌کند/می‌کنند؟ این نگرانی از لزوم مسئولیت داشتن در برابر آهو دریایی می‌گوید و باور دارد که فرایند معنادهی جمعی و بیش‌سیاسی کردن قسمی بی‌مسئولیتی پدید آورده است. به‌نظم این‌گونه نیست. این موضوع، که باید در مواجهه با سرنوشت آهو دریایی و آنچه بر سر او می‌آید و لزوم محافظت از فیگور شکننده او فعال‌تر عمل کرد، فرایند معنادهی جمعی را بی‌اعتبار نمی‌کند. درواقع قسمی دوگانه وجود ندارد. صورت‌بندی این‌شکلی نیست: تنها اگر صبر می‌کردیم و بیش‌معنایی نمی‌کردیم، می‌توانستیم از آهو محافظت کنیم. به‌نظم می‌رسد باید هر دو گزاره را ایجابی بفهمیم. ما هم باید از معنادهی‌های جمعی دفاع کنیم و هم از مسئولیت مشترکمان در قبال فیگورهای چون آهو دریایی و کسانی که نام می‌یابند.

دفاع از معنادهی جمعی دفاع از جمعیتی است که اجرایی هدفمند یا فی‌البداهه را تماشای می‌کند. به‌این‌ترتیب ما برای اذهان درگیر دیدن، شنیدن و حس کردن رنجی مشابه، اعتبار قائل شدیم. آن‌ها می‌توانند خودشان را جای آهو دریایی، جای ویدا موحد، جای زن قمی که در بیمارستان فریاد می‌زند، بگذارند و رنج آن‌ها را حس کنند. نباید تشابه در رنج را روبه‌روی رنج فردی قرار داد. باید این تشابه در رنج را به رسمیت شناخت و در عوض، به این فکر کرد که چگونه می‌توان برای رنج فرد هم کاری کرد. اگرچه او فردی رنج می‌کشد، اما رنجش «فردی» نیست. تشابهی که ایجاد شده است به ما این را می‌گوید و ما در برابر اعتباربخشی به آن نیز مسئولیم. اما اینکه چگونه می‌توانیم از رنج فرد بکاهیم پرسش باز ماست. پرسش از اینکه ما چطور می‌توانیم مصرف‌گرا نباشیم، چطور می‌توانیم از یاد نبریم، چطور می‌توانیم همه اجراها را تا ته سرنکشیم و چیزی از آن فرد در ما بماند، که ما را در قبال او به واکنش بیشتری وادارد، همه پرسش‌های مهمی‌اند. ناتوانی از کاری کردن در قبال رنج‌های فردی به فرایند معنادهی جمعی ارتباطی ندارد. شاهدش این است که ما اغلب در مواقعی که معنادهی جمعی نیز وجود ندارد و کنشی واجد اهمیت اجتماعی‌ای نشده و تصویری دیالکتیکی نیز نساخته است، برای رنج فردی کاری نمی‌کنیم. شکل‌نگرفتن مسئولیت‌پذیری و عدم امکان بروز آن هم به ناتوانی‌های مختلف دیگری چون متشکل شدن، جمع شدن و نیرویی جمعی ساختن برمی‌گردد و هم به شتاب حادثه‌ها از پی هم. درواقع ما کمتر در قبال رویدادها، از حیث فردی‌شان، مسئولیت نشان می‌دهیم؛ چه آن رویداد معنای جمعی ساخته باشد و تصویری دیالکتیکی شکل داده باشد،



چه چنین نباشد. کمتر سیاسی کردن یا بیش‌سیاسی کردن نیز هرچند به فرایند معنادهی جمعی مرتبط می‌شود، اما به نظر نمی‌رسد در برانگیختن مسئولیت جمعی، تأثیری داشته باشد. فرض این است که سیاسی‌تر کردن یک رویداد باید مسئولیت جمعی را در برابر آن افزایش دهد، اما چنین نیست. بنابراین اگر «خطا»ی سیاسی‌تر کردن رویداد به دلیل اهمیت حقیقت و یافتن آن باشد، این «خطا» تأثیری در مسئولیت‌پذیری ندارد. مسئولیت‌ناپذیری یا به این برمی‌گردد که ما به اندازه کافی قدرت بروز مسئولیت را نداریم و احتمالاً در این بخش چندین دلیل امنیتی قرار می‌گیرد و یا به این مرتبط می‌شود که ما در شتاب حوادث بی‌حس می‌شویم؛ آن‌قدر که دیگر نمی‌توانیم به سبب تعدد رنج‌ها، واکنشی نشان بدهیم. اولی مسئله خاص ماست و دومی مسئله‌ای عام‌تر. در واقع اینکه رسانه‌ها تعدد رنج‌ها را به شیوه‌ای مخابره می‌کنند که گویی هر توان برانگیختنی هم در کار باشد، دود می‌شود و به هوا می‌رود، مسئله‌ای عام‌تر است و به دلایل خاص تاریخی و سیاسی ما برمی‌گردد. به همین ترتیب، فکر کردن به آن نیز نمی‌تواند تنها بر عهده ما باشد. اما مسئله خاص ما جدی است. برای شتاب حوادث و شیوه نمودشان در رسانه‌ها کمتر می‌توان عامل و توانا بر متوقف ساختن بود، اما برای امکان بروز مسئولیت جمعی‌تر کردن شیوه مواجهه با رنج‌های فردی، که چندان هم فردی نیستند، می‌توان کاری کرد. حتی در ساحت بازتابی‌های رسانه‌ای، آن‌قدر که بر فرایند معنادهی جمعی رویدادها تمرکز می‌شود، بر لزوم مسئولیت‌پذیری جمعی در برابر رویدادها تأکید نمی‌شود. در واقع، سهم توجه به معنادهی جمعی بیشتر از سهم توجه به مسئولیت جمعی است. انگاره مسئولیت جمعی ضعیف و ناتوان است، چه رسد به تحقق آن. تماشاگران یک رویداد، که معنادهی جمعی را پیش می‌برند، نباید فقط تماشاگر همانند. شاید مسئله این است. ♦♦♦

پی‌نوشت

۱ پنگرید به ژرژ دیدی‌اوبرمان (۱۴۰۱). «محسوس ساختن»، در مردم چیست؟، ترجمه صالح نجفی و جواد گنجی، تهران: نشر بان.

عقب‌بکش و همان‌جا بمان

آزار خیابانی پس از زینا

فردوس شیخ‌الاسلام



«در یک شهر امن و فمینیستی، زنان مجبور نخواهند بود که برای بیرون رفتن از در، شجاع باشند.»

وضعیت طبیعی

پایان مسیر است. می‌خواهم پیاده شوم که راننده به من رو می‌کند و می‌گوید: خانم! وقتی می‌خواهید این‌طوری سوار تاکسی شوید، با خودتان فکر کنید اگر یک آشنایی، فامیلی، در و همسایه‌ای، که راننده را می‌شناسد، او را ببیند، درباره‌اش چه فکرهای بدی خواهد کرد؟ از روی عادت و مثل آدم‌آهنی پاسخ می‌دهم: بله، خواهش می‌کنم! و پیاده می‌شوم.

چنان بی‌مقدمه و درعین‌حال، آرام و خونسرد و معمولی حرفش را زده بود که نفهمیده‌ام چه گفته است. متعجبم. چند قدمی از اتومبیل دور می‌شوم. جملاتش را با خودم تکرار می‌کنم و تازه می‌فهمم چه حرف زشت و توهین‌آمیزی به من زده است. چند روز بعدتر است. دوباره دقیقاً هنگام پیاده شدن، وسط خیابان، وقتی در را باز کرده‌ام و فرصت زیادی برای تأمل و واکنش ندارم، راننده می‌گوید: خانم! الان چون شب بود شما را سوار کردم‌ها. در روز مثل شماها را سوار نمی‌کنم. یک بار دیگر هم موقعیتی مشابه پیش می‌آید؛ با همان ویژگی‌ها: پایان راه، وسط خیابان که فرصتی برای ننگ داشتن اتومبیل نمانده است، وقتی کرایه را پرداخت کرده‌ام، وقتی همه مسافران پیاده شده‌اند و من تنها می‌مانم.

آزارهای خیابانی اخیر را مرور می‌کنم: درباره نیمه دوم سال ۱۴۰۱ چیزی به یاد نمی‌آورم. سال ۱۴۰۲ چند تذکر حجاب در محله‌ای سنتی-مذهبی شنیدم. آنهایی که از زبان زنان بیان می‌شد، گاه اندرزگونه و با لحنی آرام بود، گاهی هم شکل دستور و تحکم به خود می‌گرفت. اما تذکر مردان همیشه و بدون استثنا، با تهدید و توهین و پرخاش همراه بود. یکی از آنها، که تا مدت‌های مدید آرامش را از من ربود، مرد روحانی میانسالی بود که گفت: «پس لخت شو». همین سه کلمه باعث شد تا چند شب نتوانم بخوابم یا مدام کابوس ببینم. یکی دیگر هوار کشیدن راننده‌ای در حال عبور بود که گفت: «بی‌حیا!» اسفند همان سال در همان محله، مرد مسنی با موتورش جلوی پایم ایستاد و درحالی‌که نگاهم می‌کرد، دو بار آب دهانش را روی زمین پرتاب کرد. اما بیشتر آزارهای خیابانی به قصد آسیب رساندن و فراتر از تذکر نسبت به شکل حجاب، در سال ۱۴۰۳ روی داده‌اند و به منطقه و محله خاصی هم محدود نیستند. دو تایشان عربده کشیدن پسرهای موتورسوار بوده است برای ترساندنم. بعضی‌شان زمزمه زیربلی یا چشمک زدن با لبخندی زننده بوده است. یکی‌شان متلک جنسی بود، وقتی در ایستگاه اتوبوس



نشسته بودم و داشتم ساندویچ می‌خوردم. سه تایشان مسخره کردن کلاه قرمز تابستانی‌ام بوده است. یک بار مردی میانسال با اشاره به موهایم گفت: «جنازات را از این کوچه بردار و برو.» بعضی هم هستند که تذکر حجاب می‌دهند، بعد می‌خندند و حتی آفرین می‌گویند! یکی از دوستانم نام این مزه‌پرانی‌های آزاردهنده را «شوخی با سرکوب» گذاشته است.

همه را با جزئیات به یاد دارم. هر بار شوکه شده‌ام و چند ثانیه زمان برده است تا بفهمم چه اتفاقی افتاده است. هر بار امیدوار بوده‌ام که اشتباه شنیده باشم. بیشترشان طوری بوده است که من اصلاً فرصتی برای واکنش نداشته‌ام، چون آزارگر دیگر در دسترس نبوده؛ مثل اوقاتی که او سوار بر موتور یا اتومبیل، عربده‌اش را کشیده و بعد رفته است. برای همین، فقط گاهی توانسته‌ام اعتراض و خشمم را نشان بدهم. و این، یعنی امکان نداشتنِ مقابله به مثل — از فریاد کشیدن بر سر آزارگر گرفته است تا هل دادن یا سیلی زدن، که عصبانیت و غم را بیشتر می‌کند — در بدنم تلنبار می‌شود و به شکل دردهای عضلانی، انقباض و مچاله شدن در خود، لرزش دست، صدای بسیار آهسته، اضطراب و هراس از پیاده‌روی خودش را نشان می‌دهد. و تازه، تمام اینها غیر از هراسی است که بابت آزارهای سازمان‌یافته و حرکت خودجوش علیه زنان بی‌روسری در من ایجاد می‌شود. مثل وقت‌هایی که صدای موتور از پشت سر می‌شنوم و احتمال اسیدپاشی یا تعرض فیزیکی مرا برای دفاع از خود آماده می‌کند. به آن دسته از زنانی که می‌گویند نسبت به آزار خیابانی بی‌تفاوت شده‌اند، خون‌سردی‌شان را حفظ می‌کنند و سرخوشانه ازش می‌گذرند، حقیقتاً غبطه می‌خورم. آزار خیابانی هرگز برای من عادت و عادی نشد. هر بار حالم را بد می‌کند، مرا به گریه می‌اندازد و عزت نفس و احساس آسودگی بدنم را له می‌کند. به یادم می‌آورد که این کوچه‌ها و خیابان‌ها از آن من نیستند، که این وضعیت طبیعی نیست. آیا هرگز زمانی بوده که — هرچند نسبی و شکننده — احساس کرده باشم شهر به من نیز تعلق داشته است؟ اگر بخواهم چنین ادعایی کنم، قطعاً به نیمه دوم سال ۱۴۰۱ اشاره خواهم کرد؛ زمانی که مردان از هر قشر و طبقه و در هر کوی و برزن به خود اجازه نمی‌دادند سهم ما زنان را از شهر بدزدند. حضورمان در خیابان‌ها را خصوصاً اگر نشانی از اعتراض در لباس‌ها و ژست‌های بدنمان داشتیم، تحسین می‌کردند و طوری با ما مواجه می‌شدند که مطمئن شوند احترامشان را دریافت کرده‌ایم. گویی به‌طور ضمنی اذعان می‌داشتند که بله! در شهر بودن برای زن‌ها ممکن است به قیمت جان‌شان تمام شود و این یک افسانه نیست.

اما گذر زمان، این دو سال و نیمی که از شعله‌ور بودن خیابان‌ها گذشته است، انواع و اقسام سیاست‌های تنبیهی که برای پوشش زنان اجرا شده است و خط و نشان‌هایی که مدام برای آنها کشیده می‌شود آیا تغییراتی در تعداد و اشکال آزار خیابانی ایجاد کرده است؟ آیا این ندای درونی‌ام حقیقت دارد که انگار دهه‌ها مقاومت و مبارزه زنان برای حجاب اختیاری و بدیهی کردن حضورشان در فضاهای عمومی، در چشم بعضی مردان چیزی در حدود



همان سه چهار ماه پاییزی سال ۱۴۰۱ بوده و حالا دیگر تمام شده است و بهتر است زنان شورش را درنیاورند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، روی هم رفته با یازده زن ساکن شهرهای تهران، قم، اصفهان و مشهد گفت‌وگو کردم و از آنها خواستم تجربیات و مشاهداتشان را از بودن در شهر و به‌طور خاص‌تر، از آزار خیابانی پس از اعتراضات ۱۴۰۱ بیان کنند. به‌غیراز دو نفر، هیچ‌یک را پیشتر نمی‌شناختم و پیش‌بینی نمی‌کردم که چه به من خواهند گفت. همه آنان را از طریق آشنایان و همچنین شبکه‌های اجتماعی پیدا کردم. دسترس‌پذیری به اشخاص، شدت امنیتی بودن فضاهای عمومی و رایج بودن کلیشه‌های فرهنگی-اجتماعی حول بعضی شهرها معیارهای انتخاب من بودند. گفت‌وگوها طی دی و بهمن ۱۴۰۳ انجام شد. نام‌ها مستعارند. این نکته را هم بیفزایم که آنچه در ادامه می‌آید قطعاً قابل تعمیم نیست.

دایره‌های درهم‌تنیده

باینکه پرسش‌های من مشخصاً دربارهٔ تجربهٔ آزار خیابانی پس از اعتراضات پاییز ۱۴۰۱ بود، بعضی زنان برای پرداختن به آن، ابتدا تغییرات کلی‌تری را توصیف کردند؛ تغییراتی که درون وجود خودشان ایجاد شده بود و آنها را در نسبت مستقیمی با آنچه در جامعه می‌گذشت می‌دیدند. آنها نحوهٔ حضورشان را در شهر، به‌عنوان یک زن، در دایره‌ای از رخدادها شرح می‌دادند و شاید بی‌آنکه بدانند، تفکیک ذهن و بدن را زیر سؤال می‌بردند؛ دوگانه‌ای که از فلسفه‌ورزی مردانه برآمده و در زیست زنان بی‌معناست.

ندا ۲۳ سال دارد و همهٔ عمرش را در قم گذرانده است. او برایم گفت: «من در یک خانوادهٔ متوسط از نظر فرهنگی و مذهبی بزرگ شدم و همیشه به حجاب اعتقاد داشتم، حتی وقتی اعتقادم به نماز و کلیات دین کم‌رنگ شد. تا وقتی که ژینا شروع شد و دیدم پر از خشم هستم. به‌یک‌باره انقلابی درونم رخ داد و همهٔ عقایدم را در این می‌دیدم که باید با ظلم مبارزه کنم. شکل حجابم را تغییر دادم؛ به‌عنوان نشانه‌ای از یک نه بزرگ. من خیلی تذکر حجاب شنیده بودم، چه در قم، چه در تهران، چه در خانه، چه در دانشگاه. پیش از ژینا مسألت‌آمیز برخورد می‌کردم. اما بعدش دیگر نه. حتی ترجیح دادم رابطه‌ام را با کسانی که نمی‌توانند هویت من را بپذیرند، قطع کنم. ژینا ما را در قم با چیزی بسیار مهم مواجه کرد. صدیقه و سمنی روستی را گذاشت کنار و گفت پایهٔ دینی ندارد، حتی در بعضی خوانش‌های سنتی. و دعوی فقهی راه افتاد. لایحهٔ حجاب و عفاف که مطرح شد، بسیاری از دوستان طلبه‌ام می‌گفتند نص صریحی در این‌باره [یعنی وجوب حجاب] نیست. این جریان‌ها در جرئت‌مندی درونی ما بسیار مؤثر بود... مثلاً در قم حس می‌کردم با شکل پوشش‌م دارم به عرف این جامعه بی‌احترامی می‌کنم. ولی این بحث‌ها باعث شد آن احساس شرم و گناه کاملاً از بین برود. اعتراضات حتی روی روابطم هم اثر گذاشت. من اگر چنین تجربه‌ای با حجاب نداشتم، این‌قدر بر سر هر موضوعی با شریک



عاطفی‌ام وارد گفت‌وگو نمی‌شدم. یک انقلاب فکری در زندگی فردی کسانی مثل من ایجاد کرد. هرچند نقطه آغازش برای من خیلی قبل‌تر بود، با اشغال افغانستان توسط طالبان.»

هدی ۲۷ ساله و ساکن اصفهان است. او بخشی از تغییر را این‌طور توصیف می‌کند: «در شهر کوچکی در استان لرستان که گاهی می‌رفتم، می‌دیدم که قبلش (پیش از پاییز ۱۴۰۱) به دلیل کوچک بودن فضا و شناخت آدم‌ها، خانم‌ها یک‌مقدار معذب بودند یا مثلاً دخترها معذب‌اند که آن حجابی را که مد نظر خودشان هست داشته باشند. اما بعد از این جریان دیدم که مثلاً از این کلاه‌نقابی‌ها می‌پوشند و کلاً راحت‌تر انتخاب می‌کنند پوشششان را. برای خیلی‌ها به نظرم این اتفاق افتاده است که مای زن واقعاً توانستیم راحت‌تر با پوشش خودمان کنار بیاییم و باهاش جاهای مختلف برویم. تذکر حجاب هم به نظرم کمتر شده است. ممکن است کسانی باشند که نگاه کنند، اما به آن صورتی که قبلاً بوده نیست... من حس می‌کنم آدم‌ها فهمیده‌اند اختیاراتی از خودشان دارند. حتی آنهایی که متعصب بودند، کسانی که پوشش مذهبی داشته‌اند، حالا برای دخترانشان و حتی برای خودشان متوجه شده‌اند که نه، واقعاً این دست خود ما آدم‌هاست. و این شاید کمترین اختیاری باشد که یک انسان دارد. حالا من در آن شهر کوچک خانم‌هایی را می‌بینم که حتی چادرشان را کنار گذاشته‌اند، درحالی‌که جزء خانواده‌های شناخته‌شده شهر هستند. این خیلی وجه جالبی است.»

مریم ۳۰ سال دارد و در قم زندگی می‌کند. او ویزیتور یک شرکت مواد غذایی است و اکثر مراجعینش مردند. از نظر او: «در قم رفتار با زن‌ها خیلی تغییر کرده است. یک بار که لباس رنگ روشن پوشیده بودم، یکی از مشتری‌انم گفت چقدر خوب است که زن‌ها رنگ روشن بپوشند، قبلاً انتخابشان چادر و رنگ‌های تیره بود، الان خیلی بهتر شده است. تغییر دیدگاه به نظر من اتفاق افتاده، اما عمیقاً نه... همه‌چیزمان در گرو پوششمان است و اگر بخواهی زیبا باشی، فکر می‌کنند داری علامت می‌دهی که بهت آزار برسانند، تجاوز کنند. نه! من اگر آرایش می‌کنم، اگر لباس خوب می‌پوشم، برای خودم است. چون دوست دارم قشنگ باشم. دیروز مردی ازم پرسید انگشتت را چرا در انگشت اشاره‌ات گذاشته‌ای؟ حتماً یک معنی‌ای می‌دهد. من هم فاتی کردم و گفتم هیچی، چون برایم بزرگ است. چرا شما مردها همه‌اش توهم دارید که هر زنی دارد چراغ سبز نشان می‌دهد؟ حالا [بعد از پاییز ۱۴۰۱] برخوردهای بد صرفاً کمی کمتر شده است. من هنوز دائم اضطراب این را دارم که حرفی نزنم یا طوری نخدم که مردها فکر کنند دارم اجازه آزار و تجاوز به آنها می‌دهم. دائم این ترس در من هست. یا اینکه لاک نزنم، هدبند ببندم. درحالی‌که می‌بینم برای همکاران دیگرم [که همگی مرد هستند] اصلاً مهم نیست چه استایلی داشته باشند.»

مرجان ۳۳ سال دارد و در یکی از محله‌های جنوب شهر تهران زندگی می‌کند. صحبتش را این‌طور شروع کرد: «حقیقتش خیلی چیزها تغییر کرده... من همچنان با حجاب



اختیاری بیرونم و البته که همچنان یکسری سختی‌ها را دارم تجربه می‌کنم، همان‌طور که بقیه دارند تجربه می‌کنند. من همراهی خانواده‌ام را در این میان خیلی پررنگ و مؤثر می‌بینم. آن اوایل برای خانواده سخت بود در آن فضای خیلی بومی و سنتی، که در حالت عادی همه چیز سخت‌تر است، [من و خواهرم] با حجاب اختیاری حرکت می‌کنیم. صبح‌ها می‌رویم، شب برمی‌گردیم. اما به‌مرور می‌فهمیدم که خانواده‌ام دارند تلاش می‌کنند. خصوصاً که وضعیت هر لحظه سخت‌تر می‌شد، به لحاظ اجتماعی و اقتصادی. و متوجه می‌شدند کاری که داریم می‌کنیم یک دلخوشی و قشنگی نیست. واقعاً حرفی توش هست. مثلاً من در چند عزاداری شرکت کردم که در یک مزار بومی در همین منطقه بود. در این شرایط انگار همه مذهبی‌تر می‌شوند. سعی می‌کردند خودشان را پوشیده‌تر کنند، ولی من و خواهرم، که صاحب‌عزا بودیم، مثل همیشه‌مان بودیم. بدون اینکه الزاماً بخواهیم چیزی را به دیگران ثابت کنیم. اما انگار متوجه اصل قضیه شده بودند، که این یک خواستی است که صرفاً برای زیبایی نیست. هرچند که همان هم دلیل موجهی می‌تواند باشد. مثلاً بابای من آدم خیلی سختگیری بود. اما در این موقعیت کاملاً همراه و حامی بود. نوع حضور پدر و مادرم معنادار بود، بی‌آنکه الزاماً حرفی بزنند. کنارمان بودند تا اگر کسی خواست چیزی بهمان بگوید، از ما حمایت کنند، که خوشبختانه اصلاً چنین اتفاقی نیفتاد. اولش از نگاه‌ها متوجه می‌شدم که انگار شوکه شده‌اند چرا ما بدون حجابیم. اما بعد همدل شدند. و به اصل ماجرا، که آن غم باشد، می‌پرداختند. می‌فهمیدم که این آدم‌ها دارند چیز مهمی را پشت سر می‌گذارند. لحظه‌های خیلی عجیبی بود.»

سیمین ۴۴ ساله است و در مشهد زندگی می‌کند. محله‌ای که بیشترین رفت و آمد را در آنجا دارد متوسط رو به پایین می‌داند. او می‌گوید: «فکر می‌کنم اعتراضات ۱۴۰۱ خیلی تأثیرگذار بوده در واکنش مردم نسبت به لباس پوشیدن زن‌ها. تعداد مردها و زن‌هایی که قبلاً با اعتمادبه‌نفس زیاد و از دید بالا می‌آمدند بهت ایراد می‌گرفتند صفر شده. چون اگر اتفاق افتاده بود، حتماً در ذهنم می‌ماند. باینکه پوششم خیلی راحت‌تر از قبل شده. حتی در این حد که اگر عصری می‌خواهم با دوستانم بیرون بروم، از صبح با همان لباسی که می‌خواهم عصر بپوشم، سر کار می‌روم. راحت‌تر لباس می‌پوشم. این به نظرم اتفاق خیلی بزرگ و تأثیرگذاری‌ست. یک پرش و آگاهی عظیم از قشری که وظیفه خودش می‌دید تذکر بدهد، حتی مردهایی که نگاه صرفاً اروتیک داشتند، انگار واقعاً آگاه شدند به اینکه یک زن حق دارد هرطور که مایل است آزادانه لباس بپوشد و تو به‌عنوان یک مرد، حتی اگر نگاهت بد است که چشم‌چرانی به حساب می‌آید، حداقلش این است که جلوی کلامت را بگیری. دیگر بیانش نمی‌کنند.»

راحله ۲۴ سال دارد و ساکن قم است. او خانواده‌اش را با عبارت «به‌شدت مذهبی» توصیف می‌کند و می‌گوید: «پدر و مادر و برادرم همگی طلبه‌اند. ولی آدم‌های



سختگیری نیستند. شده که بحث‌هایی کنیم و من از چیزهایی محروم بشوم. اما دیده‌ام که بعضی دوستانم کتک می‌خورند بابت این چیزها. من بیشتر به لحاظ روانی مورد تجاوز قرار گرفتم... مهسا امینی که پیش آمد، من که اصلاً جرئتش را نداشتم بدون روسری تردد کنم. اما می‌دیدم دخترهایی که توی قم روسری نمی‌پوشیدند. بین یک چیزی ست فراتر از جرئت داشتن... این را هم بگویم، خیلی مهم است؛ کمی قبل از مهسا امینی، دوران رئیسی، من یادم است شش ماه الی یک سال در قم گشت ارشاد خیلی زیاد شده بود و برخوردشان تند بود، در نقطه‌های خاصی از شهر بودند. این قدر زیاد شده بود و جاهای رندوم، انگار واقعاً دنبال گرفتن بودند. آن قدر که توی پیاده‌رو می‌گشتند تا آدم بگیرند. قبل از ماجرای مهسا کسانی بودند که مانتویی شده بودند. من هم شخصاً هم حرص داشتم، هم خشم داشتم، هم دلم نمی‌خواست شبیه آن افراد به نظر برسم و هم چادر تو دست و پایم بود.

یک سال قبل از مهسا مانتویی شدم. تو قم زیاد می‌دیدم که اگر چادری نیستند، عباپوشند. و بعد از مهسا دیگر گشت نیست یا کاری نمی‌کنند، یعنی نمی‌بینی که بپزند. واقعاً نیستند. همین حامل را بهتر می‌کند. می‌خواهم بگویم از قبل، چادر درآوردن شروع شده بود، به‌خاطر این برخوردهای تند. ولی با عبا هم همچنان مردم نگاهت می‌کردند، چون معمول نبود. قبل از مهسا یک بار من رفته بودم بانک و عبا تنم بود با روسری لبنانی. تنها فرقی با چادر، یک‌تکه نبودنش بود. طوری بهم نگاه کردند انگار برهنه‌ام. بعد که مهسا پیش آمد شرایط تغییر کرد.»

آزادی دهم، پس هستم

آزار خیابانی، از متلک و چشم‌چرانی و تذکر حجاب گرفته تا تعرض فیزیکی و آلت‌نمایی و بوق زدن، بخشی از حیات روزمره زنان پیش از پاییز ۱۴۰۱ بوده است. خیل عظیمی از مردان آموخته بودند اگر به زنان بی‌احترامی نکنند و آرامش را از آنها ندرزند، به قدر کافی مرد نیستند؛ چون به‌رحال به‌نحوی باید قدرت و سلطه‌شان را بر شهر به خود، به زنان و البته به دیگر مردان ثابت می‌کردند.

را حله تعریف می‌کند: «من در شهر ابداً احساس امنیت نمی‌کنم. پوششم بد نیست. معمولاً حواسم هست موهایم بیرون نیاید. حتی یادم هست وقتی چادری بودم — خیلی عجیب است — بیشتر مزاحم می‌شدند. البته این را بگویم که مانتویی شدنم با ژینا تقریباً هم‌زمان شد و شاید خود این اثرگذار بوده توی کمتر بودن آزارها. در قم، من هیچ‌وقت از دو سه خیابان خوب شهر آن‌ورتر نرفته‌ام. محله ما هم بالاشهر حساب نمی‌شود، اما محله خیلی خوب مذهبی-نظامی حساب می‌شود. حدود چهار پنج سال قبل که چادری بودم، آنجا هم با مزاحمت مواجه شدم. پیشنهاد صیغه شدن بهم شد. یا دوستم که حجابش خوب بود — صرف‌نظر از اینکه اصلاً ما انتخاب کرده بودیم حجاب داشته باشیم یا نه — یک کوچه پایین‌تر



زندگی می‌کرد و در کوچه با آلت‌نمایی مردی مواجه شده بود. تذکر حجاب هم می‌دادند، در حد درگیری فیزیکی. می‌گفتند تو این محله باید حجاب را رعایت کنی. من خودم تا حالا مورد تعرض فیزیکی قرار نگرفته‌ام. ولی دو مورد آلت‌نمایی بوده. تیکه و نگاه هم که خیلی خیلی زیاد. بوق زدن و تعقیب کمتر شده، ولی یک بار پیرمردی دنبالم کرد.»

او دربارهٔ اینکه چنین اوقاتی چه واکنش‌هایی نشان می‌دهد، می‌گوید: «من وقتی از کارم برمی‌گردم، دم می‌خواهد کمی راه بروم و به مغزم استراحت بدهم. مسافت هم بسیار کم است. و خیلی عادی‌ست که در همین مسیر کوتاه، هفته‌ای یک بار قطعاً دعوایی راه بیفتد. چون من دعوا می‌کنم. بهش عادت کرده‌ام. مثلاً همین تازگی یک نفر طولانی نگاهم کرد و دعوا شد. اولین بار که برایم پیش آمد هفده هیجده‌ساله بودم و کاملاً باحجاب. مدرسهٔ مذهبی می‌رفتم و بهمان می‌گفتند رو هم بگیرید. هفت صبح با دوستم بودیم، خلوت هم بود، یک موتوری به ما خیلی نزدیک شد. مزاحمان شد و من از ترس دو هفته زودتر پیرودم. حالا آن کجا، الان کجا که آن‌قدر مسلطم که ابداً نه می‌ترسم، نه استرس می‌گیرم و بابت کمترین مزاحمتی، دعوا راه می‌اندازم. آخرین باری که یک نفر را زدم، بعدش دیدم چه جالب، حتی تپش قلب نگرفته بودم! حتی کمی هم دست و پایم یخ نکرد. درحالی‌که بار اولی که برخورد کردم، از حال رفتم وسط خیابان. یعنی بین چقدر باید مورد مزاحمت خیابانی قرار گرفته باشی که از لحاظ روانی برای مواجهه و جنگ، دعوا و کنک‌کاری کاملاً مسلط بشوی.»

سهیلا ۳۳ سال دارد و در اصفهان زندگی می‌کند. او می‌گوید: «من سال‌هاست از یک‌سری خیابان‌های مشخص رد می‌شوم تا سر کار بروم. بالای شهر زیاد آزار ندیدم. اما مرکز شهر که بیشترین فعالیت و رفت و آمد را داشته‌ام، تمام آزار و اذیت‌هایی که یک مرد می‌تواند مرتکب بشود من دیدم. همه طیف و قشری، متلک، تمسخر. هر پوششی داشته باشی. مثلاً همیشه من برخورد داشتم با مردهایی که من را لمس می‌کردند، حرف‌های خیلی آب‌نکشیده‌ای می‌زدند، علناً توهین می‌کردند، راه را می‌بستند، جمعی می‌ایستادند دم مغازه‌هایشان و مسخره می‌کردند. من بارها درگیر شدم، لفظی و فیزیکی. اصلاً فرقی نمی‌کرد آرایش غلیظ داشته باشی یا نامرتب و کثیف باشی. این آزارها طی خیزش‌ها تقریباً به صفر رسید، به طرز عجیبی. [ولی] حالا چند تا مغازه‌دار هستند که پیاده‌رو و خیابان را می‌بندند، مسیر خیلی باریکی برایت باقی می‌گذارند. دو طرف می‌ایستند و هرهر کرکر می‌کنند و مزه می‌پراندند. دست می‌زنند به تو در تاکسی، مترو، اتوبوس.»

ندا آزار خیابانی در شهر قم پس از پاییز ۱۴۰۱ را این‌طور توصیف می‌کند: «آن گروهی که آزار خیابانی جزء فرهنگش بوده هیچ تغییری نکرده، که‌اینکه بدتر شده. چون قبلاً هم کسانی بودند که ایجاد مزاحمت می‌کردند برای دختران اصطلاحاً بالاشهری. حالا همان‌ها به بدترین حالت ادامه می‌دهند. فکر کنم اردیبهشت یا خرداد ۱۴۰۲ بود. از دانشگاه داشتم برمی‌گشتم و بنابراین عبا بلند و مقنعه بلند تا پایین شکم تنم بود. یک پیکان با



دو پسر آمدند و حرف بسیار زشت جنسی بهم زدند. زبانم قفل شد. چون سریع رفتند، حتی نتوانستم پلاکشان را ببینم. چون اگر پلاک را ببینم گزارش می‌دهم پلیس. خیلی شدید من را به هم ریخت.»

از نظر مریم، هرچند آزار خیابانی کمتر شده است، اما هنوز وجود دارد: «آن زمان [نیمه دوم سال ۱۴۰۱] خیلی کم شده بود. الان بعضی جاهای شهر خیلی تکه می‌اندازند. بحث فرهنگ و دسترسی به شبکه‌های اجتماعی و آگاهی مردم است. زمانی که فقر نیست، آگاهی مردم خیلی بیشتر است؛ چه فقر فرهنگی، چه مالی. اما ترس هنوز وجود دارد در قالب قوانین دولت. یعنی شخصاً اگر به‌خاطر جریمه ماشین نبود، لاقول در تابستان مقنعه و روسری نمی‌پوشیدم در ماشین.»

سیمین به‌تازگی یک مورد آلت‌نمایی را در محل کارش تجربه کرده است: «خیلی حالم بد شد و تا سه چهار روز بعد ادامه داشت. با خودم فکر کردم که تو در ۴۴ سالگی برخوردی کردی که باید خیلی شدیدتر بود. باید نگاهش می‌داشتی، زنگ می‌زدی ۱۱۰. تا چند روز بعد خیلی اذیت شدم از اینکه برخورد کافی نبود. اما این را خودم فکر می‌کنم کاملاً جداست و ربطی به ژینا ندارد. من سال‌های قبل هم تجربه آلت‌نمایی داشتم. در منطقه‌ای بالای شهر... یا در همان منطقه، صبح داشتم می‌رفتم مترو و مردی از پشت آمد و بدن من را به‌طور بسیار بدی لمس کرد و رفت. بار دیگری هم راننده یک ماشین شخصی که سوارش شده بودم مشغول خودارضایی شد. و من پیاده شدم. بعد از آن هم اذیت شدم که چرا برخورد شدیدی باهاش نکردم. همان موقع آن‌قدر آدم شوکه می‌شود که نمی‌تواند واکنش درست و کافی داشته باشد.» فشار روانی ناشی از واکنش شدید نشان ندادن و تنبیه نکردن آزارگر، باری است که به خود حادثه اضافه می‌شود. زنان یک بار بابت تعرض تحقیر می‌شوند، به شیئی برای سرگرمی تقلیل می‌یابند و به کرامت انسانی‌شان توهین می‌شود و یک بار دیگر، اگر همان موقع نتوانند واکنش درخوری نشان دهند و قدرت و عاملیتشان را محقق نکنند، در موضع انفعال و ضعف قرار می‌گیرند. به همین علت است که جملاتی مثل «حساس نباش و کم‌محلی کن» احمقانه‌ترین همدلی‌ای است که یک زن می‌تواند دریافت کند. نیز به همین دلیل است که تن و جان هر زنی بابت خشم‌های ابرازنشده، انباشته از خشم است.

ما هم در این شهر حقی داریم

کاهش میزان آزارهای خیابانی پس از «زن، زندگی، آزادی» تجربه مشترک هر یازده زن نیست. هرچند همه آن‌ها توافق قاطعی دارند بر سر اینکه طی نیمه دوم سال ۱۴۰۱، مورد هیچ آزاری قرار نگرفتند. در ادامه به آن بخش از صحبت‌ها می‌پردازم که تجربه آزار خیابانی را پیش و پس از خیزش ژینا، باهم مقایسه کرده‌اند.

ندا احساس می‌کند به‌طورکلی پسرهای جوان کمتر آزار خیابانی مرتکب



می‌شوند. این را می‌تواند حداقل دربارهٔ محل زندگی خودش بگوید. از نظر او: «پسرهای جوان اگر هم بخواهند جلب‌توجه کنند و تکه‌ای بیندازند، حرف‌های سخیف نمی‌زنند. می‌توانم بگویم لاسِ خیلی باکلاس. این برای من مشهود است و نمی‌دانم ربطی دارد به ماجراهای زن، زندگی، آزادی، تغییر نسل، شبکه‌های اجتماعی یا... اما این غیر از آزارهای کسانی‌ست که کاملاً مشخص است با موتور به قصد آسیب و آزار می‌آیند تو خیابان‌ها و همیشه هم هستند.» او فراتر از تعرض‌های خیابانی می‌رود و دربارهٔ آزارهایی می‌گوید که به شکل تمایلات ناموس‌پرستانه در روابط عاطفی یا میان خواهر و برادرها نمود داشته است. در نگاه او، لااقل میان بخش‌هایی از طبقهٔ متوسط: «آن تعصبات متوهمانه و متوحشانه کم‌رنگ شده. نیاز جنسی زن به رسمیت شناخته می‌شود. پسرهای این نسل این حق را برای طرف مقابلشان هم به رسمیت می‌شناسند. می‌پذیرند که خواهرشان پارتیز داشته باشد، یا بدون روسری باشد جلوی رفقای برادرش. و همین برادر شب نیمهٔ شعبان در جمکران است، نماز می‌خواند، روزه می‌گیرد، تقیدات مذهبی دارد.»

مریم هم این‌طور به یاد می‌آورد که آزار و تعرض از طرف مردان مسن بیشتر برایش اتفاق افتاده است تا پسران جوان. مریم وقتی مزاحمت مشتریانش را برای همکارانش، که همگی مردانی جوان‌اند، تعریف می‌کند، او را سرزنش نمی‌کند، بلکه از رفتار هم‌جنس‌های خود ابراز ناراحتی می‌کند. مریم این تغییر نگاه را، که وقوع آزار ضرورتاً به طرز لباس پوشیدن زنان ربطی ندارد، مهم می‌داند: «آدم‌های خیلی مذهبی یا خیلی سنتی، که می‌گفتند باید پوششت کامل باشد، می‌بینی کمی نرم‌تر شده‌اند و مسائل را قاتی نمی‌کنند باهم. اینکه پوششت انتخاب خودت است، تو آدم خوبی هستی، بدکاره نیستی! درحالی‌که هفت هشت سال پیش [واکنش‌ها این‌طوری بود که] تو این‌جوری می‌آیی بیرون، پس می‌خواهی همه بهت یک چیزی بگویند. اما الان نه، این نگاه خیلی کمتر شده. من البته در سر کارم کم‌وبیش پیشنهاد زیاد دارم که بیا باهم برویم بیرون. یا مثلاً خریدشان در گرو این است که بیا همدیگر را ببینیم. من قبول نمی‌کنم، اما اذیت می‌شوم. برای همین است که می‌گویم آزار هنوز هست و تغییر عمیقاً اتفاق نیفتاده.»

حسنا هم در قم زندگی می‌کند. او ۲۷ سال دارد و تقریباً همه‌جای شهر رفت‌وآمد کرده است. او اندکی پیش از خیزش ژینا چادرش را کنار گذاشته است و هنگام اعتراضات تصمیم می‌گیرد پیراهن و شلوار با روسری بپوشد. «در این دو سال و خرده‌ای که مانته‌ای شده‌ام و پوششم متفاوت شده، اصلاً مزاحمت خیابانی نمی‌بینم. اما آن موقع که چادری بودم، حتی در این حد که می‌خواستم از خیابان بگذرم، پسری با موتورش رد می‌شد متلک می‌انداخت. ولی در این مدت حتی تیکه‌های این‌جوری هم ندیده‌ام. سمت مناطق بالای شهر حتی بین سن‌بالاها هم نگاه‌های بد وجود ندارد. یعنی همه‌چیز انگار خیلی برای آدم‌ها عادی شده. [مزاحمت خیابانی] شاید پایین‌شهر هنوز باشد. درحالی‌که زمانی که چادری بودم و روسری‌ام را



سفت‌وسخت، لبنانی می‌بستم، خیلی تکه بهم می‌انداختند و برای من واقعاً عجیب بود. حتی سال‌ها پیش آزار فیزیکی هم تجربه کرده بودم.»

هدی آزار خیابانی در اصفهان بعد از اعتراضات را بیشتر به شکل تذکر حجاب از طرف رانندگان تاکسی، صاحبان کسب‌وکارها و مراکز اداری یا خدماتی دیده است. اما به‌طورکلی، میزان و آشکال آزار خیابانی روند تغییر یکسانی ندارد و به مکان و نحوه ارتباط آدم‌ها خیلی بستگی دارد. مثلاً در مناطق ارمنی‌نشین کلاً آزادی بیشتری وجود دارد و چهره شهر فرق می‌کند. جایی مثل میدان نقش جهان هم با اینکه مرکز شهر است، چون مکانی توریستی است و افراد بسیار متفاوتی برای تفریح، گردش یا خرید به آنجا می‌آیند، تنوع در پوشش زیاد دیده می‌شود و: «با اینکه ایستگاه پلیس دارد، ولی خانم‌هایی را دیده‌ام که اهمیتی نمی‌دهند اصلاً به اینکه تذکری بشنوند... برای من تغییر بیشتر شده به سمت کاهش آزار خیابانی در نسبت با آنچه زن‌ها انتخاب می‌کنند. ولی به تهران که سفر کردم، مواجه شدم با متلک. و این آزاردهنده است که می‌بینم بعضی مردها هنوز تغییر نکرده‌اند. بین ارتباطاتم و مکان‌هایی که می‌رفتم بازهم بوده متلک، اما در مقایسه با قبل از جریانات کمتر بوده.»

مرجان برخوردها در خیابان را به چند دسته تقسیم می‌کند: «بخوابی از حمل‌ونقل عمومی استفاده کنی سخت‌تر است. مردم انگار این‌طوری‌اند که اِوا، چرا سربصی چنین آیتمی را دیدیم؟! ولی راننده‌خالی‌های محل کارم اصلاً دیگر انگار نمی‌بینند این تفاوت و انتخاب را. اما در محله خودمان دو دسته‌اند؛ کسانی که همان اول تکلیفشان روشن است و سوار می‌کنند و کسانی که کلاً برایت نمی‌ایستند. یا گاهی که اخبار می‌گویند با بدحجاب‌ها برخورد می‌کنیم، یک موجی می‌آید راننده‌ها می‌ترسند مرا سوار کنند. یا وقتی سوار می‌کنند، بعدش شروع می‌کنند که: اذیتان نمی‌کنند؟ بابا به خدا ما را توقیف می‌کنند، یک بار پلاکمان را خواستند و... کلاً عذاب وجدانی می‌اندازند تو وجود آدم... فقط من [به عنوان زن] که نمی‌توانم هر روز صبح تن و بدنم بلرزد، برای هر کاری بترسم یا امتناع کنم. می‌گویم اوکی، آدم‌ها باید من را بپذیرند. تاکسی اینترنتی خیلی فرق دارد کجا باشد. هرقدر بسته‌تر و به لحاظ اقتصادی محروم‌تر، نپذیرفتن‌ها بیشتر می‌شود. هرقدر می‌روی محله‌های اعیان‌نشین، اصلاً چنین نگاهی که بخواهند اذیت کنند وجود ندارد واقعاً. الان غیر از این مواردی که گفتم، نه، دیگر متلک نمی‌اندازند بهم. خیلی خوشحال‌کننده است. حق طبیعی‌مان است‌ها، ولی خب به‌هرحال... جوان‌ها اصلاً نگاه بدی نمی‌کنند، حرف‌های زشتی نمی‌زنند. آنهایی هم که سن‌وسالی ازشان گذشته، چون خودشان به لحاظ اقتصادی دارند زجر می‌کشند، بهم تحسین‌آمیز نگاه می‌کنند. گاهی خانم‌ها بهم تذکر می‌دهند، بیشتر هم محجبه‌ها. نگاه سنگین دارند. دیگر من پذیرفته‌ام که این جنگ هست و باید صبر کرد.»

پرینا ۲۶ ساله است و اوضاع پایتخت را ناامیدکننده می‌بیند: «آزار خیابانی درکل



بعد از ژینا تا حد بسیاری به حالت قبلش برگشته. درست است که مدت اعتراضات تقریباً به صفر رسیده بود. من شخصاً روزی را به یاد نمی‌آورم که بدون آزار خیابانی گذشته باشد. قطعاً به فضا و شکل رفت‌وآمد بستگی دارد. مثلاً با ماشین شخصی احتمالش تا حد زیادی کمتر می‌شود، ولی با ماجراهای سیستماتیک و قانونی، دوباره فشاری وجود دارد. وقتی سوار ماشین هستی هم تعدادی آزار هست، ولی در سالهای اخیر کمتر شده، صرف‌نظر از ژینا. بیرون رفتن از خانه برای من سخت است و چیزی نیست که مشتاقش باشم. کلاً تا حد زیادی شهر را دوست ندارم. وسایل نقلیه عمومی که فاجعه است. در شهر راه رفتن هم فاجعه است و قطعاً که طبقاتی‌ست؛ یعنی مثلاً مرکز شهر که رفت و آمد دارم به واسطه کارم و سعی کرده‌ام همان را هم به حداقل برسانم، یا سمت خیابان انقلاب اصلاً اوضاع خوب نیست و هر موقع از آن مسیر رد می‌شوم، چندین بار واکنش نشان می‌دهم، پرخاش، دعوا و... چون من دیگر یک‌سری رفتارها و نگاه‌ها را می‌دانم که چیست و خود این باز یک انرژی دیگری می‌گیرد. اما در بعضی محله‌های مدرن‌تر، فکر می‌کنم حدهایی از کم شدن پوشش کم‌وبیش پذیرفته شده، اما در محله‌های کمتر مدرن و سنتی‌تر این عادی و طبیعی نیست. طرف دیده، اما به این معنی نیست که چشمش عادت کرده یا برچسبی روی آدم نگذارد. از واکنش‌ها مشخص است. شاید اگر محله مثلاً هشتاد نود درصد تأثیر بگذارد، تو اگر حجاب سر هم داشته باشی، ممکن است بیست سی درصد تأثیر داشته باشد. یعنی تفاوتشان این‌قدر زیاد است. تأثیر پوشش کم است روی اینکه چه اتفاقی بیفتد. درباره انواع آزار خیابانی من تغییری نمی‌بینم نسبت به قبل از ژینا. با اطرافیانم هم تقریباً دائم درگیرند.»

تیسیم ۳۹ سال دارد و در مشهد ساکن است. جاهایی از شهر که در آنها تردد می‌کند از مراکز اعتراضات بوده و بی‌حجابی در محله‌ها چندان غیرطبیعی نیست. طی مدتی که تظاهرات خیابانی جریان داشته و او اغلب بدون حجاب بوده است، برایش هیچ آزاری رخ نداده. با این حال: «این‌طور نیست که اصلاً تذکر نشنیده باشم. اواخر ۱۴۰۱ توی نانوایی یک درگیری پیش آمد. آقای بی‌تذکر داد و می‌خواست من را عصبانی کند که به زدوخورد برسد تا زنگ بزند به پلیس. بقیه را تحریک می‌کرد و می‌گفت این خانم را بزنی، من جای شما بودم می‌رفتم او را از موهایش می‌کشیدم. از فرم لباس و ظاهرش برمی‌آمد پشتش به جایی گرم است. مسجد هم که تعطیل شد، پیرمردهای مسجدی آمدند پشت او ایستادند و فقط دو پسر نوجوان از من حمایت کردند. غیر از این مورد، شده که تذکر بدهند در کوچه‌پس‌کوچه‌های محل. ولی آن‌قدر زیاد نبوده. اما در مترو زیاد است، تقریباً هر بار. اما نسبت به قبلاً حس می‌کنم کمتر شده. تعداد کسانی که وقتی جوابشان را می‌دهم، بخواهند موضوع را ادامه دهند زیاد نیست. حالا من بعد از ژینا دیگر مانتو نمی‌پوشم. یا کت‌وشلوار می‌پوشم یا دامن بلند. قبلاً اگر این تیپ را می‌زد، بیشتر ممکن بود با متلک و بوق مواجه بشوم. اما الان تیشترت



یا کراپکت غیرطبیعی نیست. الان ماشین‌ها فقط از ترس جریمه شدن است که نمی‌ایستند. دختری که حجاب ندارد دیگر بی‌بندوبار تفسیر نمی‌شود. تعریفش عوض شده و نوعی مبارزه به حساب می‌آید.»

فرزانه هم درباره تغییر فضای مشهد می‌گوید: «در نیمه دوم سال ۱۴۰۱ و نیمه اول سال بعدش تغییر جامعه به نظرم شگفت‌انگیز بود. یعنی مطلقاً کسی به من چپ یا بد نگاه نمی‌کرد. یک عدد متلک نشنیدم در کل این یک سال. درحالی‌که تا قبل از آن خیلی پیش می‌آمد مزاحمت خیابانی و نگاه‌های معذب‌کننده. البته کلاً در سال‌های اخیر کمتر شده بود، ولی بود. اما طی همان مدت خاص برای من کلاً حذف شده بود. نگاه‌های مردم خیلی بهتر شده بود. در خیابان احساس راحتی می‌کردم. درست است که طبیعتاً بابت نوع پوشش‌م اضطراب داشتم. اگر کسی رد می‌شد و احساس می‌کردم می‌خواهد تذکر بدهد، مضطرب می‌شدم. ولی مردم عادی، حتی خانم‌های مسن چادری، که معمولاً آدم انتظار دارد سرزنشگر باشند و به حجاب ایراد بگیرند هم، نه نگاه بدی می‌کردند و نه حتی به من حرفی می‌زدند. تجربه شخصی من خیلی مثبت بود در این باره. و هرچه بیشتر این برخوردهای خوب را می‌دیدم، آرامش و شجاعت و انگیزه‌ام بیشتر می‌شد. اما سه چهار ماه اخیر یکی دو مورد مواجهه شدم با تکه انداختن و مزاحمت که به نظرم خیلی قابل توجه نبود.»

احساس به لباس

جمله پرتکراری میان بعضی زنان وجود دارد که خیلی اوقات دستمایه شوخی و خنده می‌شود: «چی پوشم؟» در طنزپردازی‌ها هم فراوان پیش می‌آید که مواجهه زنان با لباس همچون ولعشان به مادیات و تجملات بازمانی شود و سوژه‌ای برای تحقیر امیال و انتخاب‌هایشان باشد؛ تقریباً مانند هر امر اصطلاحاً زنانه دیگری. شهیدا باری (۱۳۹۹) در یادداشتی جالب‌توجه و مهم با نام «فلسفه لباس؛ وقتی پارچه‌های دوخته به حرف می‌آیند» به وجوه اجتماعی-سیاسی پوشاک پرداخته است. او لباس را تجلی آرزوها، اضطراب‌ها و ترس‌های ما می‌داند و از مخاطب خود می‌پرسد وقتی بدن ما با تغییرات اجتماعی تنیده شده است، لباسی که روی آن می‌نشیند چگونه سیاسی نباشد؟ لباس نزدیک‌ترین شیء به ماست و اینکه چه لباسی را چگونه و با چه احساسی به تن می‌کنیم، بخشی از تجربه ما از خویشتنمان را عینی و قابل لمس می‌کند؛ اما نه همیشه، بلکه وقتی پای «انتخاب» و نه اجبار، در میان باشد. من قصد نداشتم مقاله شهیدا باری را پس از سال‌ها دوباره بخوانم. آن‌قدر یادم به آن نبود که چنددقیقه‌ای در فایل‌های بایگانی‌شده دنبالش گشتم. اما اشاره بعضی زنان به تفاوت احساس و ایده‌هایشان در لباس پوشیدن، پیش و پس از خیزش زینا، چنان برایم جالب و مهم بود که مرا به مطالعه دوباره آن متن ترغیب کرد.

مریم درباره عاداتی که در تن ما می‌نشیند، می‌گوید: «گاهی فکر می‌کنم اگر



قانون حجاب را بردارند، من چطوری می‌روم بیرون. مطمئنم برهنه نمی‌رم. یا با دست باز [آستین کوتاه]. اما عادت هم هست دیگر. یعنی عادت داری یک چیزی روی سرت باشد، انگار معذب می‌شوی. ماهایی که در خانواده‌های مذهبی بوده‌ایم، اما خودمان دیدگاه دیگری داشتیم... عادت نداری و ناخودآگاه حس می‌کنی همه نگاه‌ها روی توست.» او به‌خوبی بیان می‌کند که لباس و احساسی که یک زن با آن دارد هرگز مسئله‌ای شخصی نیست؛ خصوصاً در جامعه‌ای که به‌ازای هر رنگ و ابعاد و اندازه، دنیایی از معانی و دلالت‌ها برای هر لباس وجود دارد. اما مریم احساس می‌کند رخدادهای ۱۴۰۱ بیش‌سیاسی بودن پوشاک زنان را به چالش کشاند: «احترامی که بعضی آدم‌ها به زن‌ها می‌گذارند، جدا از جنسیت، عمیقاً قابل توجه است. چون خیلی سال پیش توی قم اصلاً نمی‌توانستی بدون چادر بیرون بیایی. تا قبل از اعتراضات اگر چادر نداشتی، باید خیلی پوشیده می‌بودی. الان راحت‌تر می‌توانی لباست را انتخاب کنی. و انگار این انتخاب پوشش جا افتاد تا حدی. اینکه من به‌عنوان یک انسان می‌توانم حداقل توی لباس‌هایم سلیقه خودم را اعمال کنم؛ جدا از اینکه توی مرد گناه کنی یا نه. پدرمادرهای ما هیچ اعتمادی به مردها نداشتند. [به ما می‌گفتند] تو هر جور بگردی مورد توجه قرار می‌گیری. اما خب الان این برخورد را که حالا طرف دلش می‌خواهد این‌طوری لباس بپوشد متوجه می‌شوی.»

شهیدا باری لباس‌ها را نشانی از بی‌ثباتی‌های ما می‌داند؛ بازتابی از فرازنشیب‌های زندگی‌مان. به این علت ساده که جهان پیرامون ما همواره در حال تغییر است. او از قول هلن سیکسو می‌گوید لباس کامل لباسی است که در آن کاملاً راحت باشیم، انگار که جزئی از طبیعت ماست و ما را جووری نشان می‌دهد که متناسب با تصورمان از خویش باشد. **راحله** درگیری‌اش را با این وجه هستی‌شناسانه از لباس این‌طور توصیف کرده است: «من در سفرهای بیرون از قم گاهی پوششم را تغییر داده‌ام تا امتحان کنم بینم من چه کسی‌ام. چون فکر می‌کنم هنوز نمی‌دانم به لحاظ سبک پوششی، چی بپوشم راحت‌تر و یکی از دغدغه‌هایم این است که وقتی از قم خارج می‌شوم، با خودم می‌گویم بیا امتحان کن بین تو با چه لباسی احساس می‌کنی خودت هستی. با همان پوشش، یک هفته شمال رفتم، ولی ابداً راحت نبودم. نمی‌توانم. وقتی نگاهم می‌کنند، خیلی حالم بد می‌شود و برایم عادی نیست. ممکن است برای بقیه عادی باشد و اصلاً حس جنسی‌اش نگیرند و آزار نینند. من هم شاید حساسم. اما نگاه را حس می‌کنم و ابداً راحت نیستم. به‌خاطر پیش‌زمینه ذهنی‌ام هم هست دیگر. جاهایی بوده‌ام که از خانواده‌ام هم مذهبی‌تر بوده‌اند.»

اینکه زنان در نبردشان برای بازپس‌گیری فضاهای عمومی و پوشش اختیاری داشتن، با وجوه تازه‌ای از خویش‌تنشان مواجه می‌شوند و عاملیت خود را زیست می‌کنند در صحبت‌های **هدی آشکار** است: «بعد از آن جریان بیشتر می‌دیدیم که زن‌ها با قدرت و راحتی بیشتری نوع پوشششان را [انتخاب می‌کنند]. من هم جاهای عمومی‌تر راحت‌تر کنار می‌آمدم



با این قضیه. اینکه سبکی بپوشم که دلخواهم بوده. نه اینکه الزاماً تابع مد باشم، اینکه به استایل خودم بیشتر اهمیت بدم. طرز لباس پوشیدنم به روحیات و علایقم نزدیک باشد. و فهمیدم که به دامن علاقه دارم. یا حتی به فلان جنس‌های پارچه، رنگ‌های شاد. به رنگ‌ها بیشتر توجه کردم. توانستم سبک شخصی خودم را پیدا کنم و انجامش بدهم، حتی اگر عرف جامعه آن را از من نخواهد یا همسن‌وسال‌هایم آن‌طوری لباس نپوشند. مثلاً الان هم پالتوی بلند می‌پوشم و خیلی هم لذت می‌برم، اما بلندی‌اش فرق دارد با بلندی‌های پیش که [دلیلش این بود که] چقدر نهادهای رسمی می‌پسندند. الان فکر می‌کنم که این چقدر می‌تواند به من بیاید و زیباست. به زیبایی آن دقت می‌کنم. مثلاً درمورد اینکه دامنم بلند باشد، بیشتر فکر می‌کنم به اینکه چقدر این سبک می‌تواند من را نشان بدهد، نه اینکه مورد تأیید چه کسانی هست یا نیست.»

فرزانه اشاره‌ی جالبی دارد به اینکه زنان از خلال طرز لباس پوشیدنشان دارند حدودمزهایی می‌کشند و دیگران را به احترام گذاشتن به تصمیم‌هایشان وامی‌دارند؛ چیزی که پیش‌تر قابل تصور نبود: «قبلاً مثلاً اگر بادی می‌آمد و مانتو را کنار می‌زد، من معذب می‌شدم، چون می‌دیدم کسانی که از جلو دارند می‌آیند به پای من نگاه می‌کنند. ولی الان فضا تغییر کرده. حتی کسانی که روسری می‌پوشند هم مانتو تنشان نمی‌کنند. بلوز و شلوار دارند یا با کاپشن کوتاه می‌آیند، شال هم سرشان هست. اگر قد لباس کوتاه و شلوار تنگ نباشد، دیگر اینها اصلاً موضوعیت ندارد در مشهد. آن چند ماه اول، که جامعه خیلی شور و هیجان داشت، من خیلی واکنش‌های مثبت می‌گرفتم از انواع و اقسام آدم‌ها. همان لبخندی که وقتی از کنار هم رد می‌شدیم می‌زدیم. البته هنوز این لبخند هست، ولی کمتر شده. ایول و باریکلا و وی و لایک نشان دادن و اینها خیلی زیاد بود از همه طرف. اما هرچه رفتیم جلوتر، آن قدر این صحنه‌ها تکرار شد که کاملاً طبیعی شد و دیگر بخشی از زندگی شد و الان احساس می‌کنم شکل مبارزه ندارد برای خیلی‌ها. برای کسانی مثل من، دیگر شکلی از زندگی است.»

هنوز هستند کسانی که تاریخ طولانی زنان را برای پوشش اختیاری تحقیر می‌کنند و می‌گویند که واقعاً نیاز نیست برای «یک تکه پارچه» این همه مبارزه کرد و هزینه داد. آنها نمی‌دانند در جامعه‌ای مثل ایران، که بدن زنان طی تاریخ معاصر همواره میدان نزاع گفتمان‌های سیاسی بوده است، زنان چگونه به‌واسطه آنچه بر تن دارند، خویشتن، روابط اجتماعی و فضای پیرامون را تجربه می‌کنند و تغییر می‌دهند. **فرزانه** توضیح روشنی در این باره می‌دهد: «طی این دو سال و نیم احساس امنیتم در خیابان خیلی بیشتر شد. طبیعتاً منظورم در مقابل مردم است. ماشین پلیس می‌بینم، قلبم می‌ریزد و راهم را کج می‌کنم. ولی مردم، به‌طور خاص پسرهای جوان یا آقایان همسن‌وسالم، از کنارشان که رد می‌شوم احساس آرامش بیشتری می‌کنم. تجربه این زمان بهم نشان داد که چقدر خوب این را پذیرفته‌اند. در صورتی که قبل از



ژینا من در خیابان کلاً در لاک دفاعی راه می‌رفتم و همیشه چهره جدی به خودم می‌گرفتم که مانع ایجاد کنم برای کسی که بخواهد حرفی بزند یا کاری کند؛ به خاطر تجربیاتی که از آزارهای خیابانی داشتم. ولی اتفاقی که زندگی من را متحول کرد طی این مدت همین است که من دیگر حس مثبتی دارم به مردم در خیابان. یعنی اصل را می‌گذارم بر مثبت بودن، مگر اینکه خلافش ثابت شود. درحالی‌که قبلاً اصل بر این بود که همه قصد مزاحمت دارند، مگر اینکه کسی مزاحمت ایجاد نکند.»

سیمین هم از خلال واکنش‌ها به طرز لباس پوشیدنش، تغییر فضای اجتماعی مشهد را روایت می‌کند: «برای من تفاوت خیلی مشهود است. محل کار من در منطقه متوسط رو به پایین مشهد است. بافت مذهبی دارد. قبل از ژینا بلوز و دامن و پیراهن می‌پوشیدم و هیچ‌وقت پوشش رسمی و اداری نبوده. انتخاب لباس‌هایم به‌مرور مثل اکثر زنان ایران تغییر کرده بود. احساس می‌کردم به‌عنوان یک زن در محیط کارم و خصوصاً در این منطقه، می‌خواهم جوری باشم که آدم‌ها ببینند زن‌ها می‌توانند هر مدلی دلشان می‌خواهد لباس بپوشند. خیلی با آزار مواجه می‌شدم... اکثر مواقع متلک از طرف مردها داشتم. از طرف خانم‌های محجبه هم این تذکرات را زیاد داشتم که بلوزت، شلوارت فلان است. یک بار که همسرم آمده بود دنبالم، دو تا خانم به او گفته بودند شما نباید اجازه بدهید. لباسش مردها را تحریک می‌کند. همسرم جواب درستی داده بود به آنها و من خیلی خوشم آمد از حمایتی که کرد. اما اینکه چرا نیامده بودند به خودم بگویند خیلی اذیتم کرد. بعد از ژینا می‌توانم با قطعیت بگویم که این قضیه در آن منطقه واقعاً صفر شده. چیزی یادم نمی‌آید. قبلاً پیش می‌آمد که در ماشین شالم می‌افتاد. و خب متلک و آزارهای کلامی می‌شنیدم. اما در بحبوحه اعتراضات دیگر حرفی نبود و بعدش هم همین‌طور. من هم با ماشین، هم پیاده، به‌عمد در مناطق پایین رفت و آمد می‌کردم یا مسیر خانه تا محل کار را طوری می‌رفتم که از بافت قدیمی‌تر بگذرم تا ببینند آدم‌ها، و جالب بود واقعاً که کسی چیزی نمی‌گوید. حتی چند برخورد خوب داشتم.»

دیگرشهر

توصیف تغییرات چهره خیابان‌ها بعد از پاییز ۱۴۰۱ و به‌طور خاص‌تر، مناطقی که اشخاص در آن زندگی یا کار می‌کنند و بیشترین رفت و آمد را در آنجا دارند، یکی از بخش‌های مهم صحبت‌ها بود.

راحله دربارهٔ قم می‌گوید: «واقعاً قیافه‌اش عوض شده بعد از مهسا. من تیپ‌ها و مدل‌هایی می‌بینم که دیگر باعث تعجب نیست... طی مدت خیلی کوتاهی هم این‌طوری شد. شش ماه قبلش گشت دنبال آدم‌ها می‌افتاد، شش ماه بعدش قیافه شهر واقعاً عوض شد... در اوج خیزش مهسا، دخترهای نوجوانی می‌دیدم که عصیانگر بودند. یا مثلاً چند وقت پیش



توی کافه‌ای دیدم دو تا دختر نوجوان با پوششی نشسته بودند که فکر می‌کردی اینجا اصلاً قم نیست و این قدر همه چیز عادی بود که غیرعادی بود! یک بار کسی به من که کمی موهایم معلوم بود گفت حجابت را فلان. قسمت مذهبی‌نشین هم نبود. جوابش را دادم... به‌طورکلی من الان توی قم احساس راحتی بیشتری دارم. چون آدم‌های بیشتری شبیه من‌اند.»

وضعیت بعضی مناطق اصفهان ناامیدکننده است. سهیلا می‌گوید: «طی قیام ژینا، یعنی دقیقاً از همان شهریور تا تقریباً اواخر بهمن، اتفاقی افتاد که من به دوستانم می‌گفتم معجزه شده در اصفهان. من همان مسیر قلم را با پوشش راحت‌تری می‌رفتم و می‌آمدم، هیچ‌کس نگاه نمی‌کرد. همان آدم‌ها بودند... آن مغازه‌دارانی که خیلی آزارگر بودند دیگر توی مغازه‌شان بودند، پیاده‌رو را نمی‌گرفتند، هرهرکر نمی‌کردند. تا تقریباً یک سال بعدش. اما امسال دوباره شروع شده، خیلی شدید. می‌توانم بگویم شبیه پیش از ژینا یا حتی شاید علنی‌تر و جری‌تر. واقعاً برایم عجیب است که چرا این اتفاق افتاده. طرف اگر قبلاً می‌خواست پنهان کند که تو تا کسی دستش را می‌گذارد روی پایت، الان پنهان نمی‌کند و وقتی اعتراض می‌کنی، ادامه می‌دهد. قبلاً اگر فریاد می‌زدی، می‌نشست سر جایش. نهایتاً تسلیم می‌شد، خجالت می‌کشید. ولی الان در جوابت، او هم فریاد می‌زند. می‌ایستد و می‌خواهد تو را تحویل مقام قضایی دهد. وقتی نمونه‌ای مثل روشنگ مولایی را داریم که به جای آن مرد آزارگر پلشت، روشنگ را می‌گیرند و زندان می‌کنند و شلاق می‌زنند، مردهای جامعه این پیام را می‌گیرند که سرکوب به آنها واگذار شده. یعنی شما بزنید تو سر زنها، زنگ بزنید پلیس بیاید سراغشان، حتی اگر تقصیر شما باشد. مردم قبلاً این‌طوری نبودند که تلفن کنند یا پلاک ماشین بدهند برای منبع قضایی، نیروی انتظامی یا مثلاً رفیقشان توی فلان ارگان. الان مردم همدیگر را لو می‌دهند. این پیش از ژینا اصلاً سابقه نداشت و من ندیده بودم. الان شدت گرفته. طرف همسایه‌اش را گزارش می‌دهد. یکی از دوستان خودم می‌گفت مردم قبلاً بهت تذکر می‌دادند، متلک می‌انداختند یا باهات درگیر می‌شدند مستقیم، اما الان تو را گزارش می‌دهند. مستقیماً درگیر نمی‌شوند.»

تجربهٔ مرجان از سفرهایش نشان می‌دهد نوع برخوردها یکدست نیست: «هر شهری یک برخورد دارد. و ماچرا را خیلی سخت می‌کند. قبلاً خیلی راحت مسافرت می‌رفتم. الان اصفهان که رفتم، خیلی تذکر می‌دادند بهم. به‌خاطر اینکه پلمپ می‌کردندشان. خیلی می‌ترسند از اینکه بسته بشوند و کسب‌وکارشان بخواهد. من با یک جمعی بودم، رستوران من را راه نمی‌داد، همه می‌خواستند نهار بخورند، یا مثلاً شهرکتاب‌ها می‌گفتند دوربین می‌گیرد و اخراجمان می‌کنند. من مدام در چالش بودم. توی خیابان نه، توی مراکزشان این‌نخواستن خیلی اذیت‌کننده بود. اما رشت که می‌روم خیلی همراه‌اند. جاهای بومی‌شان که اصلاً نگاه نمی‌کنند پیر و جوان. تا وقتی خطر اقتصادی آنها را تهدید نکنند، با من کاری ندارند. اصلاً انگار متوجه نمی‌شوند که پوششت اختیاری‌ست. مثلاً تو قهوه‌خانه‌هایشان می‌روم قهوه می‌خورم با



پیرهایشان، خیلی اتفاقاً مشتری‌تر برخورد می‌کنند. اما اردستان رفته بودم، یک‌کمی مذهبی‌ترند. خانواده‌ها یک‌کمی شوک می‌شدند، که آها! این «زن، زندگی» است؟ می‌گفتند این را. یا از دل‌نگرانی‌شان بهم می‌گفتند؛ اذیت نمی‌کنند؟ سر کارم [در تهران] همه چیز خوشبختانه خیلی خوب است. چون اغلب‌مان خانم هستیم. مدیرهایمان می‌گویند تا وقتی به سختی نیفتادید، نخواستند اذیتان کنند، حق دارید خودتان انتخاب کنید. هیچ جبری وجود ندارد. درحالی‌که موقعیت کاری‌شان تهدید می‌شود. ولی چون خانم‌اند و واقعاً درد مشترکی کشیده‌ایم، همدلی بسیار بالاست.»

فرزانه هم مناطق مختلف فضای شهرش، مشهد، را متفاوت از یکدیگر می‌بیند.

همچون اغلب شهرها، مهم‌ترین عامل در پذیرش تنوع پوشش زنان، طبقه اقتصادی و میزان مدرن بودن روابط و مکان‌هاست. تجربه او از محله‌های سنتی‌تر و مرکزی‌تر شهر روی هم‌رفته مثبت بوده، هرچند گاه تعجب افراد را برمی‌انگیخته است. از نظر او، زمان‌های مختلف شبانه‌روز هم در چهره شهر اثر دارد: «به ساعت هم برمی‌گردد. صبح و ظهر آدم‌های کمتری در خیابان‌اند. ولی شب و عصرها و روزهای تعطیل [تعداد زنان بدون حجاب] بیشتر است. برخورد فروشنده‌ها، رستوران‌ها و کافه‌ها در مجموع قابل قبول است. البته بعضی کافه‌ها چون مکرر پلمپ شده‌اند حساس‌ترند... از ابتدای اعتراضات به بعد، تا سه چهار ماه پیش، از وسایل حمل‌ونقل عمومی، به‌خاطر چیزهایی که می‌دیدم و می‌شنیدم و مسیرم هم نبود، استفاده نکرده بودم. و چون علی‌رغم حس‌های خوبی که در این مدت گرفتم، دچار افسردگی بودم، اجتناب می‌کردم از مواجهه با مکان‌هایی که ممکن بود بخواهد آزاردهنده باشد و بیشتر با تاکسی‌های اینترنتی رفت و آمد می‌کردم. اما در سه چهار ماه گذشته مترو را امتحان کردم و خیلی برایم جالب بود. تعداد کسانی که بدون حجاب بودند قابل توجه بود. نسبت به من، که کاملاً بدون حجاب بودم، برخوردها خیلی عادی بود، حتی آقایان و خانم‌های مسن با انواع و اقسام پوشش. درحالی‌که من موهایم فرفری است و معمولاً باز می‌گذارم و بیشتر هم جلب توجه می‌کند. باوجوداین، برخوردی پیش نیامد. البته این را بگویم که چون هوا سرد است، من معمولاً کلاهی دارم موقع بلیت زدن. چون حوصله ندارم که مأمور مترو چیزی بگوید. اما به محض وارد شدن، کلاه را برمی‌دارم. درحالی‌که قبل از ژینا، که من حجاب معمول را داشتم، چندین بار پیش آمد در خیابان پیرمردی یا خانم مسنی می‌گفت حجابت را رعایت کن، موهایت را بکن تو. نگاه‌ها هم خیلی زیاد بود.»

اجازه هست چند دقیقه سپرمان را روی زمین بگذاریم؟

به آقای راننده می‌گویم اضطراب و ترسی که ما زنها تجربه می‌کنیم برای شما مردها قابل درک نیست؛ مثلاً با هر صدای موتور قلبم تندتند می‌زند که نکند اسید روی صورتم بپاشند. جواب می‌دهد: «حالا مگر پاشیده‌اند؟ نه.» او اسیدپاشی‌های زنجیره‌ای اصفهان را به یاد ندارد. او فکر می‌کند همین‌که زنها در شهر حضور دارند، کافی است. او نمی‌داند پشت هریک از



این «بودن»ها، دنیایی تنش و دلشوره خوابیده است. او نمی‌فهمد وقتی «احتمال» وقوع یک حادثه بالاست و همه‌چیز برای روی دادنش آماده و حمایت از مرتکبینش هم فراهم است، دنیا چقدر ناامن و هولناک می‌شود. برای همین است که وقتی به همجنس‌هایش می‌گویم آنها حق ندارند وارد واگن زنان در قطار شهری بشوند، چون من می‌خواهم برای چند دقیقه هم که شده است، حتی به احتمال وقوع آزار فکر نکنم و برای لحظاتی یک جنگجو نباشم، قدرتمند نباشم، شجاع نباشم، بعضی‌شان می‌خندند و مسخره می‌کنند و در بابِ مضراتِ تفکیک جنسیتی دادِ سخن می‌دهند. آنها نمی‌فهمند اینکه بدنت تاریخ ۱۵۰ سال مبارزه برای «معمولی بودن» را در خود حمل می‌کند، بی‌آنکه انتخابش کرده باشد، یعنی چه؛ آن هم وقتی طرفِ مقابلش انتخاب می‌کند کی برابری خواه باشد و کی نه! ♦♦♦

پی‌نوشت

۱. کرن، لزی (۱۴۰۱). «زنان، ترس‌ها و شهرها»، ترجمه فاطمه همتی، فصلنامه حلقه تجریش، شماره ۲.

منابع

- باری، شهیدا (۱۳۹۹). فلسفه لباس؛ وقتی که پارچه‌های دوخته به حرف می‌آیند، ترجمه علیرضا اسمعیل‌زاده، ترجمان.

میراثی که ثابت نمی‌شود

جنبش زنان در کشاکش زمان

معصومه زمانی و آتنا کامل



هیچ چیز دو بار اتفاق نمی‌افتد
و اتفاق نخواهد افتاد. به همین دلیل
ناشی به دنیا آمده‌ایم
و خام خواهیم رفت.
حتی اگر کودن‌ترین شاگرد مدرسه دنیا می‌بودیم
هیچ زمستانی یا تابستانی را تکرار نمی‌کردیم
هیچ روزی تکرار نمی‌شود
دو شب شبیه هم نیست
دو بوسه یکی نیستند
نگاه قبلی مثل نگاه بعدی نیست^۱

مقدمه

دو سال پیش، در بحبوحه اعتراضات ۱۴۰۱ صدای زنان بیش از هر زمان دیگری در فضای عمومی ایران طنین‌انداز شد. با فاصله گرفتن از آن روزها، پرسش از نقش جنبش زنان در رخدادها شگفت و پرسرعتش به سؤالی تکراری بدل شده است. جنبش زنان بعد از انقلاب، دوره‌های تاریخی‌ای را از سر گذرانده است که در میان گسست‌ها و تداوم‌ها معنا می‌یابد؛ صدای زنان گاه بلندتر شده، به اوج رسیده، خاموش شده و بار دیگر از نو متولد شده است. اما این چرخه تکرارشونده را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟ آیا تکرارها به معنای بازگشت به نقطه صفرند؟ متن پیش رو به قصد واکاوی پرسشی بنیادین نوشته شده است: آیا جنبش زنان، با تمام فرازونشیب‌هایش، همچنان زنده است؟ آیا از دل گسست‌های آن و به‌رغم بستر ناهموار کنش‌گری فمینیستی، کلیتی به نام جنبش زنان همچنان پویا و فعال است؟ تلاش شده است تا نگاهی انتقادی به روایت خطی از جنبش زنان داشته باشیم و در عوض، پای درهم‌تنیدگی زمان‌ها، بازگشت‌های ناگزیر، تداوم‌های نامرئی و رخدادها‌ی پیش‌بینی‌ناپذیر را به میان کشیدیم. این متن، که گفت‌وگویی است همدلانه بین معصومه زمانی و آتنا کامل، می‌کوشد از خلال طرح این پرسش‌ها، تا حد امکان به جنبش زنان در بستر تاریخی نگاهی بیندازد.

معصومه زمانی: «آیا جنبش زنانی وجود دارد؟» این پرسشی بود که من فمینیست زیاد با آن روبه‌رو می‌شدم، به‌ویژه از سوی اشخاص بیرونی و لجوجانه می‌کوشیدم ثابت کنم جنبشی وجود دارد. از نظر آنها، من خود را متعلق به چیزی می‌دانستم که وجود



نداشت، جز در چند تظاهر بیرونی که می‌شد آن را به وقایع و مقاومت‌های تاریخی پراکنده فروکاست. گویی چیزی که موجودیت سیاسی استواری ندارد اساساً قابل بحث نیست، چون به جنگ نمی‌آید، از دیده می‌گریزد و صدایش گم می‌شود. ما متعلق به جریانی بودیم که عمدتاً در سایه‌ها امکان بقا داشت و از این‌رو، پیوستارش در ساحت سیاست محسوس نبود.

در جایگاه کسی که هویت اجتماعی‌اش با جنبش زنان گره خورده است، همواره نوعی حس «از صفر شروع کردن» گریبان‌گیرم بوده است. با وجود آنکه نیمی از عمرم را در این فضا سپری کرده‌ام، بارها پیش آمده است که از خود بپرسم نکنند درجا می‌زنیم و دلمان را خوش می‌کنیم به صرف حضور هم؟ آن هم حضوری که ناپایدار است و خود را چنان که باید تکثیر نمی‌کند، بلکه دائم تحلیل می‌رود. پیوندها پیش از آنکه جان بگیرند، از هم گسسته می‌شوند. در کل، نوعی احساس درخودماندگی توأم با سکون بود که یک‌بند سر برمی‌آورد و راه چاره می‌طلبید. از سویی، تمایلی آیین‌گونه به از بین بردن کوچک‌ترین آثار وجودی خود برای بقا در یک محیط سیاسی تهدیدگر وجود داشت. گویی تاریخ به نوشته شدن تن نمی‌داد. تاریخ ما تاریخ گسست بود. گسست هم در سطح مادی (زمانی/فضایی) معنا می‌یابد، هم در سطح ایدئولوژیک. در سطح مادی، از سویی جمع‌ها پیوسته دستخوش از بین رفتن بوده‌اند و از سویی، اساساً امکان تجسد یافتن در مکانی ثابت را نداشته‌اند. آدم‌ها دائم عوض می‌شوند و حافظه جمعی چنان که باید به افراد بعدی منتقل نمی‌شود، در نتیجه تفکر انتقادی نسبت به خود نیز ناقص می‌ماند. در سطح ایدئولوژیک، انگار هر از چندی باید چرخ را از نو اختراع کرد. در غیاب انباشت تجربه، پیوستار ایدئولوژیک خود را نشان نمی‌دهد و نمی‌توان به‌گونه‌ای سراسر سیر تحول ایده‌ها را ردیابی کرد.

بازگردیم به این پرسش؛ اگر جنبش زنان وجود دارد، بر کدام پایه مادی استوار شده است؟ آدم‌های واحد؟ رسانه‌های واحد؟ نهادهای واحد؟ خواست واحد؟ استراتژی واحد؟ نخ تسبیحش کجاست؟ به نظر می‌رسد جنبش زنان سیال و گریزان از تعریف است. چه‌بسا چون «زن»، سوژه جنبش زنان، اساساً مفهومی همگن نیست. جنبشی که با تکیه بر زن‌بودگی، داعیه جهان‌شمول بودن دارد همواره از هم گسسته شده است. تناقض غریبی است! گمان می‌کنم باید این تناقض را به رسمیت بشناسیم و آن را نقطه عزیمت بازخوانی تاریخی خود قرار دهیم. در نگاهی عمیق‌تر، باید پرسید آیا ما دائم از میراث خود کنده می‌شویم یا پیوسته از نو زاده می‌شویم؟ آیا «از صفر شروع کردن» واقعیت مادی دارد یا این تصویری ناشی از سرخوردگی دست نیافتن به دستاوردهای پایدار است؟ از سویی، هنگامی که از تاریخ و میراث جنبشی حرف می‌زنیم، گویی برای جنبش‌ها سیری پیش‌رونده قائل می‌شویم که در زمانی خطی پیش می‌رود. این تصور خطی در بازخوانی گذشته و حال چه پیامدی دارد؟ اگر تصور کنیم جنبش موجودیتی دارای تاریخ خطی است، چگونه می‌توانیم با لحظه‌های گسست، مثل لحظه‌های



قیام، روبه‌رو شویم؟ چون می‌توانیم لحظه‌هایی از این جنس را رخدادهایی بدانیم که خط سیر پیش‌رونده فرضی ما را در آنی از هم می‌گسلد. معمولاً آنچه پس از شور و شیدایی لحظات گسست با آن روبه‌رو می‌شویم نوعی حس پسرانده شدن است. گویی در لحظه گسست انقلابی به نظر می‌آید ناگهان «مسئله زن» در حال حل شدن یا دست‌کم مرئی شدن است، اما به مجرد شکست، به همان قوت گذشته رخ می‌نماید. سرخوردگی و پسرانندگی و درخودماندگی پس از شیدایی لحظه بی‌قاعده قیام، فلج‌کننده‌تر از زمانی است که تصور می‌کنیم در مسیری مستقیم و ممتد به آرامی پیش می‌رویم. زیرا لحظه گسست قوه تخیل ما را شکوفا می‌کند و می‌توانیم سرانجام تصویری از آنچه باید باشد پیش روی خود تجسم کنیم: «هرآنچه سخت است و استوار دود می‌شود و به هوا می‌رود.» اما هنگامی که این لحظه به پایان می‌رسد و ناچار به زمان خطی سرکوب‌بازمی‌گردیم، به نظر می‌رسد تخیل ماست که دود شده و به هوا رفته است و آنچه سخت و استوار بود آزمندانه به خاک چنگ زده است.

آتنا کامل: من فکر می‌کنم خطی روایت کردن جنبش‌های اجتماعی می‌تواند توأمان، ناامیدکننده و گمراه‌کننده باشد. جنبش‌های اجتماعی مثل رابطه‌های بلندمدت رمانتیک‌اند؛ سرشار از مسائل حل‌نشده، تکرار مقاومت‌ها، تغییر استراتژی و تاکتیک‌ها، الگوهای پس‌روی و پیش‌روی و دینامیک‌هایی که با گذر زمان ایجاد می‌شوند و حاصل عمرند.

تاریخ‌نگاری خطی با پرداختن به زنجیره‌ای از علل و پیامدها در دوران مدرنیته رواج یافت تا دیدگاهی منسجم و پیش‌رونده از تاریخ ارائه دهد. بی‌جهت نیست که روایت عشق، که در ژانر محبوب دوران مدرنیته — یعنی رمان — متجلی شد، با اتهاماتی همچون بازفایایی کلیشه‌ای و ساده‌سازانه از عشق و ایدئال‌سازی از عشق، به‌عنوان نیرویی بی‌نقص و آرمانی که می‌تواند تمام موانع را پشت سر بگذارد و محدودیت‌های اجتماعی و طبقاتی را دور بزند، مواجه شد. عشق رمانتیک نیز بر روایت خطی تکیه داشت که شخصیت‌ها را در مسیر پیشرفت نشان می‌داد، پیش‌بینی‌پذیر بود، پیچیدگی‌های زندگی واقعی را بازتاب نمی‌داد، معنای ثابتی را به خواننده تحمیل می‌کرد و در نتیجه، دائم آدم‌های واقعی را مأیوس و سرخورده می‌کرد. آدم‌هایی که روایت‌هایی از سازش، پذیرش و رشد در دل آشوب را تجربه می‌کردند. می‌خواهم بگویم روایت خطی، چه از جنبش‌های اجتماعی و چه از عشق رمانتیک، هر دو ناامیدکننده‌اند.

اگر مشخصاً سراغ جنبش زنان در ایران برویم، روایت خطی از آن حتی ناامیدکننده‌تر هم می‌شود. چون مسائل حل‌نشده بسیاری را در بازه زمانی صدساله پیش چشم ما می‌آورد و حسی از درجا زدن و بی‌فایده‌گی مقاومت‌ها به ما می‌دهد. چه چیز روایت خطی از جنبش را یأس‌آور می‌کند؟ شاید بتوان نقطه تأکید را بر مفهوم تکرار گذاشت. چیزی که روایت خطی را ناامیدکننده می‌کند، خصلت تکرار‌شونده جنبش‌هاست که در منطق پیش‌رونده خطی نادیده



گرفته می‌شود؛ یعنی مسائلی که به نظر می‌رسد در دوره‌ای خاص حل و فصل شدند در آینده بار دیگر تکرار می‌شوند. مثال بارزش در مقیاس جهانی، سیاست‌گذاری‌ها در حیطهٔ باروری است که دائم بین پیشرفت و پسرفت در نوسان‌اند. زنان در امریکا و لهستان در سال ۲۰۲۲ بار دیگر با عقب‌نشینی قانون در این زمینه محدودتر شدند و به‌تبع، مبارزه برای دستیابی به عدالت باروری در حال تکرار است. در جنبش زنان مبارزات مشابهی در دوره‌های زمانی مختلف تکرار می‌شوند که البته با تغییر شرایط، استراتژی‌های مبارزه هم تغییر می‌کنند، اما تاریخ جنبش زنان مملو از پس‌رانی است؛ هر پیشرفتی ممکن است با سرکوب مواجه شود و جنبش را به مقاومت مجدد وادارد. این پس‌رانی‌ها گاه زنان نسل‌های مختلف را درگیر مسائل مشابه می‌کند. اگرچه نسل‌های جوان‌تر با چالش‌های خودشان مواجه‌اند، اما مصائبی را هم از پیشینیان به ارث می‌برند. آنها از ابزار و زبان جدیدی برای مبارزه استفاده می‌کنند، اما همچنان در حال مبارزه با تبعیض جنسیتی در میدان سیاست، نمایندگی سیاسی، اشتغال، آزاد کردن دسترسی به خدمات باروری و غیره‌اند.

به‌طورکلی، فهم پیوستارهایی که هم‌زمان با گسست و درون آن استمرار می‌یابد غالباً دشوار است. اما درک هم‌زمان پیوست‌ها و گسست‌ها این ویژگی را دارد که زمان را در لحظهٔ سرنوشت‌ساز یا در نقطه‌ای مشخص، متراکم نمی‌کند. تراکم زمان در نقطهٔ رخداد باعث می‌شود دقایق پیشین، که بستر و زمینهٔ لحظهٔ نهایی را رقم زده‌اند، نادیده گرفته شوند. به‌علاوه، خود لحظهٔ سرنوشت‌ساز هم گسست تام و تمام از لحظات پیشین نیست. بسیاری از امور درون رخداد هم امتداد و ادامه می‌یابند. به این معنا، خیزش، فاجعه یا انقلاب فقط گسست از وضعیت قبلی نیستند، بلکه با استمرارها و پیوستارهایی هم همراه‌اند؛ مثلاً تحلیل دقیق از خیزش ژینا به‌ناگزیر باید هم‌زمان آنچه بازگشت‌ناپذیر است و آنچه امتداد یافته و تکرار شده است آشکار کند.

با این توضیحات به زمان خطی برگردیم و آن را در برابر زمان چرخنده یا دوری بگذاریم.^۲ زمان خطی زمانی پیش‌رونده و انباشتی است که پیوسته و غیرقابل بازگشت به‌سوی آینده حرکت می‌کند، با امر نو و خلاقیت همراه است و تلاش می‌کند از قید سنت‌ها و گذشته خلاص شود. در زمان چرخنده اما وقایع و تجارب مشابه تکرار می‌شوند، هیچ‌چیز قطعاً جدید و نو نیست، بلکه تغییرات تدریجی ایجاد می‌شوند و روتین‌ها اجتناب‌ناپذیرند. جالب است که زمان خطی را مردانه و زمان چرخنده را زنانه می‌خوانند. اما نکته‌ای که می‌خواهم اینجا بر آن دست بگذارم آن است که چرخه‌ای دیدن تاریخ به این معنا نیست که چیزها به‌طور مادی یا ایدئولوژیک از نقطهٔ صفر آغاز می‌شوند، بلکه به نظر می‌رسد مردم در مقاومت‌ها و مبارزه‌های اجتماعی‌شان در نقاط مختلف تاریخ، ممکن است با موضوعات مشابهی دست‌به‌گریبان باشند، اما در شرایطی متفاوت از گذشته. اگرچه مبارزات زنان برای رسیدن به آزادی و عدالت می‌تواند به‌صورت چرخه‌ای تکرار شود، اما این تکرار بازگشت به نقطهٔ آغاز نیست، بلکه به معنای



تکرار صورت مسئله، مطالبات و حس‌های مشترک، همچون درد و خشم، است که در شرایطی متفاوت با قبل اتفاق می‌افتد. جنبش زنان ایران اگرچه در دوره‌های مختلف زمانی خود را بازتعریف کرده، اما انباشتی است از خواسته‌های محقق‌نشده تکراری. همین باعث به وجود آمدن نوعی عدم قطعیت در تاریخش شده است؛ عدم قطعیتی که می‌تواند به رخدادی شگفت یا غیرقابل انتظار منجر شود.

چرخه‌های تکرارشونده در کشورهای با نظام اقتدارگرا بیشتر به چشم می‌آیند. چون دستاوردها به‌کندی کسب می‌شوند و اغلب به سطح تغییرات قانونی و ساختاری نمی‌رسند. شاید به همین دلیل است که احساس می‌کنیم بارها از نقطه صفر آغاز کرده‌ایم. اما به نظر اگر زنجیره توالی‌های پیروزی و شکست را پاره کنیم و مثلاً به این فکر کنیم که فارغ از مطالباتی که در زمان‌ها تکرار می‌شوند و دستاوردهایی که اغلب شکننده‌اند، خود زنان در سبک زندگی، روابط عاشقانه، آزادی‌های فردی و مناسبات خانوادگی چه روندی را طی کردند، یا مثلاً گروه‌های در اقلیت چطور راهشان را به مباحث فمینیستی باز کردند و زن‌کشی‌هایی که در سایه قانون اخبارش مکرر به گوشمان می‌رسد از دید ساکنان همان مناطق در این سال‌ها چقدر تقبیح می‌شود، شاید چشم‌انداز دیگری به ما بدهد. چشم‌اندازی که در آن چندلایگی وقایع تاریخی، پیچیدگی و تنوعشان بیشتر خودش را آشکار می‌کند. مقاومت‌های زندگی روزمره و جزئیات تغییر فرهنگی هم‌پای اتفاقات بزرگ مهم می‌شوند. در این رویکرد با پذیرش عدم قطعیت، راحت‌تر سراغ وقایع پراکنده و حتی بازگشت به گذشته می‌رویم. مرور این وقایع پراکنده، که گاه هم‌زمان و متناقض‌اند، به ما حس درجا زدن نمی‌دهد. چون تاریخ همین است، قرار نیست داستان بزرگی را توصیف کنیم که قطعی و نهایی شده است، قرار است نشان دهیم هم‌زمان با فمینیست‌های مرکز، که برای تغییر قوانین تبعیض‌آمیز مبارزه می‌کردند، فمینیست‌ها در رشت به نفع حقوق زنان کارگر مبارزه می‌کردند و در تبریز علیه خشک شدن دریاچه ارومیه تلاش می‌کردند. اولویت‌ها در مکان‌های مختلف متفاوت بود و اگرچه سلسله‌مراتب جغرافیایی وجود داشت و برخی نقاط اوج برجسته‌تر بازنمایی می‌شدند، اما درحال جنبش در چندین سطح و مکان به کار خود مشغول بود.

معصومه زمانی: من با این تعبیر از تاریخ خطی بسیار همدلم. این تشابه میان روایت خطی از تاریخ و روایت مدرن از عشق رمانتیک برای واکاوی مسئله گسست، به شکلی که ما صورت‌بندی کردیم، بسیار راهگشاست. درواقع، همان‌طور که از نوشته‌ات برمی‌آید، می‌توان هر دوی اینها را زاده درک مدرنیستی از جهان دانست. در تأیید و تمکیل حرف تو، اگر رویکرد خطی به تاریخ را کنار بگذاریم، گستره دید ما وسیع‌تر خواهد شد و می‌توانیم هم‌زمانی و چندلایگی پدیده‌ها و رخدادها و کنش‌ها را بهتر ببینیم و درک کنیم. درواقع، روایت خطی با کنار گذاشتن وقایع و مناسبات «خرد»، «فرعی» و نامرئی، رخدادهای به‌اصطلاح برجسته را گزینش



می‌کند و آنها را در یک توالی علت و معلولی قرار می‌دهد. حال آنکه لزوماً چنین پیوندی میان آنها وجود ندارد و در نهایت تصویری ساده‌سازی شده و گمراه‌کننده پیش روی ما می‌گذارد که بازتولیدکننده نگاه مسلط است. در نتیجه، مواجهه با چنین سازوکاری در واقع مواجهه با شکلی از مناسبات قدرت است که همواره خود را به تاریخ فرودستان تحمیل کرده است. شاید بتوان از فراموشی گزینش‌گرانه سخن گفت که در نهایت به نفع ساختارهای قدرت عمل کند.

برای اینکه بتوانیم در بازخوانی و بازتعریف تاریخی خود گامی فراتر برویم، به امری ایجابی نیاز داریم و صرف افزایش خطرات نگاه خطی ما را به این امر ایجابی نمی‌رساند. به بیان دیگر، چه چیزی را می‌توانیم جایگزین مفهوم مدرنیستی «پیشرفت» کنیم که هم دربرگیرنده و هم واجد نوعی فراروی باشد؟ در گام اول، می‌توانیم بگوییم به جای «در زمان» دیدن پدیده‌ها، باید آن‌ها را «هم‌زمان» ببینیم تا بتوانیم پیچیدگی مسائل را درک کنیم. یعنی در واقع، نگاه در زمانی (نگاهی خطی به تاریخ)، بدون درک هم‌زمانی فرایند تاریخی، سبب می‌شود خواه‌ناخواه به رویه غالب تن بدهیم که یک‌سویه‌نگر، پردکننده و مرکزگراست. هم‌زمان دیدن می‌تواند تاریخ را مکان‌مند کند، وسعت دید جغرافیایی ما را افزایش دهد و تا حدی، ما را از نیروی گرانش مرکز رها کند. اما صرف درک هم‌زمانی هم کافی نیست، زیرا باید بتوانیم بی‌آنکه در دام علی‌گرایی بیفتیم، میان سوژه‌های فردی و جمعی و رویدادهای مختلف، رابطه‌ای معنادار ترسیم کنیم، نقاط اتصال و گسست آنها را بیابیم و طنین صداهای گوناگون را بازشناسیم.

برای یافتن ردی از این امر ایجابی، بازمی‌گردم به جایی که متی را از آن آغاز کردیم (احساس سردرگمی و درجا زدن) و می‌کوشم جور دیگری آن را بخوانم. اگر من، در جایگاه یک سوژه نوعی، بخوام از این احساس‌ها رها شوم و موقعیت خود را بازیابم، به انباشتی دسترسی‌پذیر و دربرگیرنده از کنش‌ها و رویدادها نیاز دارم که با ارجاع به آنها بتوانم بفهمم نقطه صفر فقط یک بار رخ می‌دهد و من بی‌حرکت پای نردبان نایستاده‌ام، در پله چندم هم نایستاده‌ام، بلکه شاید اصلاً نردبانی در کار نیست و من در واقع صرفاً در نقطه‌ای متفاوت ایستاده‌ام. ایستادن در این نقطه متفاوت نسبت من را با همه چیز تغییر داده است و من برای به حرکت درآمدن، باید بتوانم این نسبت‌های تازه را با ارجاع به انباشت تاریخی ذکر شده درک کنم. اگر تصور کنم در همان نقطه‌ای ایستاده‌ام که مدت‌هاست ایستاده‌ام یا هر طرفی می‌روم، دائم به این نقطه خیالی بازمی‌گردم، حرکت برایم بی‌معنا خواهد شد و اراده‌ام به مسیریابی اخته می‌شود. از سویی، وقتی باید به تحلیل و کنش متناسب با زمانه دست بزنم، طوری عمل خواهیم کرد که گویی واقعاً هنوز در آن نقطه آغازین ایستاده‌ام. از این رو، به کنشی زمان‌پریش دست خواهیم زد، کنشی ناهمخوان با اکنون. زیرا بدون ارجاع نقادانه به انباشت تاریخی، از درک نسبت‌های تازه و جایگاه تغییریابنده خود و دیگران، عاجز خواهیم بود. انباشت تاریخی، که به آن اشاره می‌کنم، چیزی صلب از جنس کتاب‌های وقایع‌نگاری و روایت اوج و فرود



جریان‌های مسلط نیست، بلکه انباشتی است که باید دائم به دست بازیگران و ذی‌نفعانش نوشته و بازنویسه شود. در واقع چیزی نیست که یک بار نوشته شود و تمام! تاریخی است که نوشته می‌شود، خط می‌خورد و باز نوشته می‌شود.

آتنا کامل: فکر می‌کنم نقص یا غیاب است که ما را به درگیری فعال با گذشته و پرسش از تعلق وامی‌دارد. یعنی اگر چیزی، کسی، مکانی را از دست ندهیم (چه به‌تمامی و چه بخشی از آن)، مصرانه تاریخش را بازخوانی نمی‌کنیم و نسبتش با خودمان دغدغه‌مان نمی‌شود. من بر هم‌زمانی‌ها در جنبش زنان تأکید کردم و تو مصرانه از اتصال این هم‌زمانی‌ها به یکدیگر می‌پرسی؛ اگر این هم‌زمانی‌ها در یک گفتمان کلی ذیل جنبش زنان قابل پیگیری نباشد، چطور می‌توان آنها را هم‌راستا با یکدیگر و در جهت هدفی مشترک خواند؟ به‌هر حال جنبش‌ها می‌توانند به برخی احساسات و کنش‌ها مشروعیت ببخشند و برخی دیگر را کم‌اهمیت یا حتی نامعتبر کنند؛ چه در میان طیف‌های مختلف فکری و چه در پراکندگی جغرافیایی. گروه مسلط‌تر، که رسانه فراگیرتری دارد، می‌تواند باقی گروه‌ها و کنش‌های جمعی را به حاشیه براند.

نظریه‌پردازان پسااستعماری از دل همین چالش ظهور کردند. آنها به تاریخ‌ها، صداها و سوژگی‌های به حاشیه رانده‌شده در خوانش جهان‌شمول از مدرنیته اعتراض کردند و در عوض، از مدرنیته‌ها و ضرورت پدیدار شدن هم‌زمانی‌های سرکوب‌شده گفتند. با استناد به همین نظریات، می‌خواهم بگویم که هیچ روایت واحدی از جنبش زنان وجود ندارد که بتواند تناقض یکپارچگی جنبش یا هویت متحد جنبشی را از یک سو و پیشبرد اهداف متنوع گروه‌های خاص و عام هویتی را، که دائم در حال تحول‌اند، حل کند. این تناقض، همان‌طور که در نظریات پسااستعماری مطرح می‌شود، نشانگر چالش جنبش زنان در تطبیق با پیچیدگی‌های هویتی و زمانی است که به‌طور پیوسته در حال تغییر و تحول‌اند.

همان‌طور که هومی بابا استدلال می‌کند که هویت ملی در «زمان دوگانه» گرفتار است، جنبش زنان نیز میان آرمان تغییر و هویت تثبیت‌شده خود در نوسان است: یعنی هم‌زمان باید نیروی تغییر و نیرویی با هویت مشخص باشد. در نظام‌های اقتدارگرا، این تناقض پیچیده‌تر می‌شود، چون شرایط برای ساخت جمع و گروه و اتحادیه و به‌تبع، سازمان‌دهی کنش جمعی دشوارتر است. در این شرایط، جنبش‌ها یا محافظه‌کار می‌شوند و به سمت لبه‌های قانونی و مجاز حرکت می‌کنند یا استراتژی‌های غیررسمی، مانند شبکه‌سازی‌های غیررسمی و استفاده از رسانه‌های آلت‌ناتیو مثل شبکه‌های اجتماعی و غیره، را انتخاب می‌کنند. هر دوی اینها در واقع استراتژی بقاست. در این وضعیت، جنبش زنان همواره در حال تبدیل شدن به چیزی دیگر است، در عین حال که می‌خواهد یا باید بتواند خودش را جنبشی واحد معرفی کند، که انسجام و هویت مشخص دارد، باید از پس شرایط همواره در حال تغییر، بحران‌ها و بزنگاه‌های سیاسی و اجتماعی بر بیاید، انعطاف‌پذیر باشد و به‌موقع، اهداف و استراتژی‌هایش را بازسازی کند. جنبش



زنان نه فقط به دلیل شرایط سیاسی به سمت سیالیت پیش رفته است، که فارغ از جنبه‌های سلبی، شاید بتوان گفت سیالیت خود بخشی از جنبش زنان نیز هست، چراکه با هویت‌های متنوع زنان در ارتباط است و ناچار است با نیازها و تغییرات اجتماعی و سیاسی منطبق شود. فکر می‌کنم اینکه ما بتوانیم به‌طور تاریخی نشان دهیم جنبش زنان — علی‌رغم تمام این شرایط — همچنان زنده مانده است و دارد تلاش می‌کند هم نیروی تغییر باشد و هم هویت جنبشی آشکاری از خود نشان دهد (مثلاً با ارجاع به اکتیویست‌های نسل‌های مختلفش، متن‌ها و مقالات آنها و غیره) پای بایگانی فمینیستی را به میان می‌آورد. بازگشت به متون قدیمی — چه پژوهش دانشگاهی و چه تاریخ کنش‌گری فعالان، اختلافاتشان، استراتژی‌های خلاقانه و دستاوردها و شکست‌هایشان — می‌تواند به درک دقیق‌تر تاریخ جنبش زنان کمک کند و تحلیل‌های ساده‌سازی‌شده از روایت‌های فمینیستی را به چالش بکشد. بایگانی فمینیستی، به معنای ثبت لحظات و رخدادها در مقیاس وسیع، مد نظر گروه‌ها و افراد مختلف است. وگرنه، اگر ما تنها یک روایت از کمپین یک میلیون امضا یا کشف حجاب داشته باشیم، تنها یک صدا از انبوه رخدادها ریز و درشت جریان‌یافته در آن مقطع زمانی داریم. این‌طوری، حتی بایگانی به ضد خودش تبدیل می‌شود؛ تک‌صدایی که می‌تواند ساختارهای قدرتی را بازتولید کند که بر شیوهٔ درک و تفسیر رخدادها اثرگذارند.

در نتیجه بایگانی‌ها هم دوگانه عمل می‌کنند: هم می‌توانند تکثر صداها را تقویت کنند و چشم‌اندازهای جدید نشانمان دهند و هم تحت تأثیر محدودیت‌ها و سکوت‌ها قرار بگیرند و یک‌سویه شوند. چرا بایگانی مهم است؟ چون روایت‌های تاریخی درون آنها ساخته می‌شوند، اگر از تاریخ غیرخطی دفاع می‌کنیم و می‌خواهیم نشان دهیم که به‌رغم تعلیق‌ها، تکرارها و مطالبات انباشت‌شده، جنبش زنان همچنان زنده است و دور خود نمی‌چرخد، بلکه بسته به شرایط، پراکنده و مقطعی عمل می‌کند، مواد لازم از بایگانی‌ها می‌آیند. اگر می‌خواهیم هم‌زمانی‌های سرکوب‌شده را پررنگ کنیم، یعنی لحظاتی از تاریخ که جغرافیاهای متکثری درگیر کنش فمینیستی بودند، اما به دلیل نبود ارتباط، سلطهٔ گفتمان‌های مسلط و مرکز‌محور، محدودیت‌های رسانه‌ای و غیره این پیوندها دیده نشده‌اند، بازهم مواد لازم بایگانی‌هاست. وگرنه بحث شهودی‌ای را پیش کشیدیم که می‌توانیم با مصادیق مختلف اقلان‌پذیرش کنیم. گفتن ندارد که دست ما از این جهت تنگ است.

به‌رغم اینها من هم فکر نمی‌کنم هم‌زمانی مبارزات الزاماً به معنای همگرایی نیروهاست، بلکه می‌تواند پراکندگی و حتی انشعاب را در جنبش نشان دهد. هم‌زمانی‌های بدون همگرایی، اگرچه فضای پویا و در حال تغییر نیروها و مبارزات را نشان می‌دهد که در پراکندگی خود مشغول فعالیت‌اند، درعین حال می‌تواند بیانگر اختلافات، تنش‌های درونی جنبش یا عدم ارتباط میان گروه‌ها نیز باشد که گاه مانع از شکل‌گیری جبهه‌ای متحد می‌شود.



ما پس از انقلاب کم‌وبیش با چنین شرایطی مواجه بوده‌ایم:

- انباشت مطالبات فمینیستی و موانع کار جمعی برای پیشبرد آنها یا به عبارت بهتر، فهرستی بلند از خواسته‌های جدی و ضروری برآورده‌نشده در کنار فرصت‌های محدود فعالیت جمعی.

- فمینیسمی که دائم به چالش کشیده می‌شود: این چالش‌ها هم درون‌جنبشی‌اند (اختلافات نظری و عملی گروه‌های مختلف بر سر اهداف و استراتژی‌های پیشبرد مطالبات) و هم بیرونی‌اند (بحران‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جنبش را مدام در معرض تغییر قرار می‌دهد، انعطاف‌پذیری بیشتری طلب می‌کند، گاه باعث پراکندگی، فردی شدن و غیررسمی شدن می‌شود و خود جنبش را مدام به پرسش می‌کشد: چطور و چه وقت می‌توانیم منسجم‌تر عمل کنیم؟). چالش‌های درونی در تمام جنبش‌های اجتماعی و سیاسی وجود دارند، اما چالش‌های بیرونی به فرصت‌های سیاسی در نظام‌های اقتدارگرا بازمی‌گردد. بدین ترتیب، جنبش زنان نه‌تنها با تناقض درونی میان تغییر و تثبیت هویت مواجه است، بلکه با کنترل دولت و نبود فرصت‌های دموکراتیک نیز دست‌وپنجه نرم می‌کند. این امر موجب می‌شود که جنبش، به‌جای یک نیروی پیش‌برنده تغییر، گاهی نقش یک نهاد سازگار با ساختار قدرت را بپذیرد یا بالعکس، به اشکال غیررسمی‌تر و غیرمتمرکزتر کنش‌گری روی آورد. به نظر ما بیشتر به سمت قسم دوم رفته‌ایم و به همین دلیل محوتر و نامرئی‌تر شدیم.

در چنین شرایطی، اگر به ایده زمان دوگانه هومی بابا برگردیم، شاهد این هستیم که جنبش زنان درون ساختار فرصت‌های محدود نظام سیاسی ناچار است برای مطالبات کوچک یا بزرگ و ضروری‌اش (که موضوع جان آدمی مطرح است)، سال‌ها و چه‌بسا دهه‌ها مبارزه کند، اما این مبارزات و مقاومت‌ها لزوماً به تثبیت هویت آن منجر نمی‌شود، بلکه چون به سمت اشکال غیررسمی، انعطاف‌پذیر، مقطعی، فردی و مبتنی بر شبکه‌های آنلاین سوق یافته است، اتفاقاً نامرئی‌تر شده و خصلت پراکنده پیدا کرده است. از طرف دیگر، جنبش زنان ناچار شده است برای بقا به سمت مسیرهای کم‌خطرتر اما تأثیرگذار اجتماعی برود؛ مثلاً از سازمان‌دهی جمعی به سمت گروه‌های متکثر خرد، از مطالبه تغییر قانون به کنش‌گری‌های ترویجی خرد در سطح محلات، برگزاری کارگاه‌های خشونت خانگی، تأسیس خانه‌های امن و غیره رفته است. بدین ترتیب، روشن است که جنبش زنان به‌طور مداوم، شیوه عمل، زبان و حتی کنش‌گران مطرح‌ش را تغییر داده است تا از شدت خطرات بکاهد. اگرچه تحول پیدا کرده و برای ایجاد تغییر به روش‌های مختلف متوسل شده است، اما هویت تثبیت‌شده برایش خطرناک بوده است؛ جمع فمینیستی و فیگور فمینیست فعال و شناخته‌شده همواره هزینه‌بر بوده است. قطع ارتباط‌های بین‌نسلی (حتی در همین دو دهه اخیر) و دشواری یافتن بایگانی‌هایی که هم‌زمانی‌های سرکوب‌شده را نشانمان دهند باعث شدند احساس کنیم در همان نقطه‌ای



ایستادیم که مدت‌هاست ایستاده‌ایم. جنبش زنان به دلیل موانع ساختاری و تغییراتش همواره با نوعی غیاب، پراکندگی در بایگانی و تاریخ‌نگاری مواجه بوده است. از این منظر، احیای این تاریخ‌ها و پیوندها نه تنها یک پروژه فکری، بلکه یک ضرورت سیاسی برای بازسازی همبستگی و ایجاد مقاومت‌های مؤثر است.

معصومه زمانی: همه چیز روزی به پایان می‌رسد؛ هر خیزشی، هر کنشی، هر انسانی. اما هر پایانی آغازی است و هر آغازی ادامه چیزی دیگر است. ما برای آنکه تبار کنش‌های خود را بیابیم، کوشیدیم درک خود را از زمان واکاوی کنیم و تفکیکی روش‌شناسانه میان زمان خطی و چرخنده قائل شدیم تا نقطه غیاب و گسست را شناسایی کنیم. گفتیم که نگاه صرفاً خطی و غایت‌انگار و مرکزگرا به تاریخ، به حذف بی‌صدایان و وقایع بایگانی‌نشده منجر می‌شود. پس این تلاشی است برای یافتن راهی به سوی تاریخ دربرگیرنده، تاریخ فرودستان. سپس، از هم‌زمانی کنش‌ها سخن گفتیم. گرچه این هم‌زمانی به معنای پیوند اندام‌وار میان کنش‌گرانی نیست که در مسیر عدالت جنسیتی گام برمی‌دارند. اما با شناسایی نقشه هم‌زمانی کنش‌ها، می‌توانیم بفهمیم چگونه کنش‌ها و کنش‌گران دست‌کم به‌طور غیرمستقیم بر یکدیگر تأثیر گذاشته‌اند، کنشی خواسته یا ناخواسته تداعی‌گر کنشی دیگر در جایی دیگر می‌شود. آنچه کنش‌ها را در لحظه رخداد متعین می‌کند، کنش‌های هم‌زمان و انباشت کنش‌های در زمان است. و ما باید در کوشش خود برای بایگانی کردن و تاریخ‌نویسی، متعهدانه به هر دوی اینها توجه کنیم.

جایی در آغاز متن به این موضوع اشاره کردم که جنبش زنان — با وجود اینکه با تکیه بر هویت زنانه، داعیه جهان‌شمول بودن دارد — همواره دچار گسست شده است، چراکه سوژه زن اساساً سوژه‌ای همگن نیست. زن بودن در بستر مادی خود است که معنا پیدا می‌کند. در واقع هرچقدر از مرکز (مرکز به معنای موقعیتی که امتیازات و دسترسی ما به منابع قدرت را تعیین می‌کند) فاصله می‌گیریم، زن بودن معنایی گسترده‌تر و پیچیده‌تر به خود می‌گیرد. به بیان دیگر، جنبش زنان بر پایه درد مشترک و هم‌سرنوشتی میان همه زنان شکل گرفته است، ولی هرچه زنان پیرامونی‌تر باشند، هم‌زمان درگیر «دردهای مشترک» دیگری با کسان دیگری نیز هستند و با آنان نیز احساس هم‌سرنوشتی می‌کنند. و این ابعاد اجتماعی مختلف است که هستی و کنش‌های ما را متعین می‌کند، گرچه این ابعاد اجتماعی (طبقه، ملیت، جنسیت و غیره) به لحاظ هستی‌شناسی هم‌تراز و یکسان نیستند. اگر مناسبات اجتماعی متکثری را که سوژه در بستر آنها می‌بالد به نفع یکی از این ابعاد نادیده بگیریم، به دام سیاست هویت و ذات‌گرایی می‌افتیم. با این اوصاف، هرچه سوژه زن پیرامونی‌تر باشد، از مرزهای تعریف ذات‌گرا و مرکزگرایانه زن بیشتر بیرون می‌زند و به تبع آن، مبارزه‌اش نیز از چارچوب مبارزه فمینیستی صرف بیرون می‌زند، چراکه هم‌زمان با گروه‌های دیگر نیز احساس هم‌سرنوشتی و همدردی



می‌کند. اگر بنا باشد جنبش زنان فراگیری وجود داشته باشد، مشارکت‌کنندگان در این جنبش باید بتوانند هم‌زمانی هم‌سرنوشتی‌های زنان را با گروه‌های اجتماعی مختلف دیگر درک کنند و این تنها گامی آغازین برای فرارفتن از پیوندهای گسسته، تداعی منفعلانه کنش‌ها و رسیدن به پیوندهایی زایا و پویا و خلاقانه است. کوششی است برای دست یافتن به اراده جمعی برای ساختن تاریخ جمعی.

علائم و نشانه‌هایی بوده

هرچند ناخوانا.

شاید سه سال پیش

یا سه‌شنبه گذشته

برگ درختی از شانه یکی‌شان

به شانه دیگری پرواز کرده؟

چیزی بوده که یکی آن را گم کرده

دیگری آن را یافته و برداشته.

[...]

بالاخره هر آغازی

فقط ادامه‌ای است

و کتاب حوادث

همیشه از نیمه آن باز می‌شود^۲ ♦♦♦

پی‌نوشت‌ها

۱. «هیچ چیز دو بار اتفاق نمی‌افتد»، ویسواوا شیمبورسکا، از کتاب

آدم‌ها روی پل، ترجمه مارک اسموژنسکی، شهرام شیدایی، چوکا

چکاد، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶.

2. cyclical time

۳. «عشق در نگاه اول»، ویسواوا شیمبورسکا، از کتاب آدم‌ها روی پل،

ترجمه مارک اسموژنسکی، شهرام شیدایی، چوکا چکاد، تهران: نشر

مرکز، ۱۳۷۶.

بازتنظیم فمینیستی یک قطب‌نمای جادویی

دربارهٔ سختی‌های همبستگی بین‌المللی در
پساژینا

شیما وزوایی



«لست مرشدی... أنا البوصلة.» (تو راهنمای من نیستی، من قطب‌نما هستم.)^۱

این‌ها کلمات ابتدایی بیانیهٔ همبستگی «جمعیت فمینیستی عربی»^۲ با زنان ایرانی بعد از مرگ ژینا (مهسا) امینی است. مرگی که در آن بیانیه از آن با عنوان «استراحتِ بدن» مهسا یاد شده است. آنها در بیانیه‌ای که در بیروت و در میان جمعی متکثر، به زبان‌های فارسی، عربی و انگلیسی خوانده شد نوشته بودند: «مهسا امینی مُرد؛ فقط بدنش به استراحت رفت. اما روح او به زنان ایران و تمام کشورهای پدرسالار دنیا الهام می‌بخشد تا دوباره کنترل بدن‌هایشان را به دست بگیرند.»

اولین بار که در زمستان ۱۴۰۱ متن انگلیسی^۳ این بیانیه و عکس‌های تجمع بیروت را دیدم، قلبم گرم شد. آن زمان، در اوج حمایت‌های جهانی، بدن‌ها استراحت نمی‌کردند، بلکه پیکرهایی داغ و آتشین در خانه و خیابان، درون و بیرون به مبارزه‌ای جمعی مشغول بودند. آن آتش درون باعث شکلی از همدلی و اتحاد می‌شود که نسبت به تفاوت‌ها کور است، هر حمایتی را جلب می‌کند و با گشودگی می‌پذیرد؛ حتی حمایت از جانب گروه‌هایی با تضادهای جدی. به قول آصف بیات در کتاب انقلاب را زیستن، در روزهای اوج هر جنبشی، امر استثنایی به امری عادی، روزمره و جمعی تبدیل می‌شود (بیات، ۱۴۰۳: ۱۳۰ و ۲۱۷)؛ مثل تمام زنانی که قطب‌نما شده بودند و دیگر به راهنما نیازی نداشتند.

اما بیات در همان کتاب می‌نویسد که با فاصله گرفتن از دوران اوج جنبش‌ها و با «هجوم مردسالاری و احیای دوبارهٔ تعصب» و پس‌رانی‌ها، زنان فرصت می‌کنند «خویش‌تق عاطفی و اندیشمند» خود را قدرت ببخشند. امروز در زمستان ۱۴۰۳، شاید بدن‌هایمان فرصتی برای استراحت پیدا کرده است. هم‌زمان، آن همدلی که به دنبال اتحاد بود امروز تفاوت‌ها را پررنگ‌تر می‌بیند. درست مثل استوری‌های اینستاگرامی که «میوت»^۴ می‌کنیم، گفت‌وگوهای سختی وجود دارند که از آن‌ها سر باز می‌زنیم تا تفاوت‌هایمان آشکار نشود و گاهی باور نمی‌کنیم که زیر یک شعار مبارزه می‌کردیم: «زن، زندگی، آزادی»

امروز با دوباره خواندن آن بیانیه به زبان عربی به اعراب کلمهٔ «لست» و تأیید کلمهٔ «بوصلة» فکر می‌کنم و ناگهان می‌فهمم که ما قطب‌نماها همه زن بودیم و سلسله‌مراتبی پدرسالار - «مرشد»‌های مرد - را پس می‌رانیم. ما هیچ‌گاه قرار نبود با «همه» متحد باشیم. دو سال پس از نامیرایی ژینا زمان مناسبی است که تعارف‌ها و نزاکت‌ها را کنار بگذاریم، سؤال‌های سخت را بپرسیم و سراغ گفت‌وگوهای سخت برویم. کدام همبستگی‌ها شکل نگرفتند که مهم بودند و می‌توانستند در خیزش ژینا و پس از آن شکل بگیرند و پایدار بمانند؟ در میان گروه‌های زنان و در ساحت بین‌الملل، کدام اشکال همبستگی فمینیستی شکننده بودند و چرا؟



کجا به نیاز دیگری پاسخ ندادیم؟ کدام سلسله مراتب قدرت، حتی در میان گروه‌های زنان، مخل شکل‌گیری این همبستگی بودند؟ مگر نه آنکه «شادی تنها با دیگران است که پیروز است؟» شاید «میوت» کردن را بتوان شکلی از خشونت و مختل کردن امکان همبستگی دانست؛ آنجا که چیزی آزارمان می‌دهد و به گمان دانستن علتش، ترجیح می‌دهیم یکدیگر را نشنویم و نبینیم. یا وقتی می‌گوییم «این مسئله آنهاست و مسئله ما نیست، به ما چه؟» آنجا که در سطحی برابر از هم آزار عاطفی می‌بینیم، شاید علاقه‌ای هم باشد و بتوان همبستگی را روی آن علاقه دوباره هموار کرد. علاقه به معنی ایجاد اتصال. اما کدام گروه‌ها یکدیگر را بیشتر میوت کردند؟ در شبکه همبستگی اطراف من، سه کلمه کلیدی به ذهن می‌رسد: حجاب، فلسطین و زبان.

این مقاله تلاشی برای یک بازانديشی فمینیستی درباره سختی‌های همبستگی بین‌المللی در پساژینا است؛ با نگاهی به موضوع حجاب و مسئله‌رهایی زن مسلمان، فلسطین و موضع‌گیری سیاسی علیه نسل‌کشی و همچنین مسئله زبان و ترجمه و نادیده گرفتن فمینیسم محلی در ایران. در این شکل از بازانديشی می‌توان فرایندهایی را در نظر گرفت که پژوهشگر و کتشر، خود را نیز سوژه تغییر می‌کند. در واقع نسبت به اثر باورها، احساسات و جایگاهشان بر نوع کنش و اثرگذاری و پایداری آنها به نوعی هوشیاری دست پیدا می‌کند. شاید از پس چنین بازانديشی‌ای، با گفت‌وگو با کسانی که به ظاهر «میوت» کرده‌ایم و عمومی کردنش، بتوانیم «خویشتن عاطفی و اندیشمند» یکدیگر را قدرتمند کنیم.

«خواهرم صدایت را بلند کن؛ جاهل‌ها نمی‌فهمند این خیزش برای استقلال بدن‌های ماست.»

اگر مقالاتی را که فعالان زن مسلمان در غرب درباره خیزش ژینا نوشته‌اند مرور کنید، کلمه کلیدی‌ای که بارها تکرار می‌شود قطعاً کلمه «پیچیده» است. به نظر آنها، پیچیدگی‌های حول مفهوم حجاب (چه از نظر نمادین و چه از نظر شکل پوشش) و دامن زدن اعتراضات ایران به اسلام‌هراسی در غرب (که اگر با رویکرد متقاطع به مسئله بنگریم، زنان مسلمان بیشتر سرکوب‌ها و فشارهای ناشی از آن را تجربه می‌کنند) باعث می‌شود زنان مسلمان نتوانند حداقل آشکارا و بلند، با خیزش ژینا اعلام همبستگی کنند. یا اینکه از آن «حمایت» کنند، اما نتوانند میان وضعیت خود و وضعیت زنان ایران و مبارزه مشترک برای رهایی پیوندی بیابند. اما چرا؟ چرا زنان مسلمان معتقدی که در سال ۲۰۱۸ جنبش «می‌تو در مسجد» را به راه انداختند این‌طور فکر نمی‌کردند؟ چرا زنان عرب در تونس و مصر و لبنان و بیابیه‌های همبستگی‌شان این‌طور نبودند؟ مونا الطهاوی، فعال فمینیست مصری - آمریکایی، در این باره می‌نویسد: «زنان مسلمان میان یک سنگ و یک فضای سخت‌گیر افتاده‌اند؛ میان اسلام‌هراسان و نژادپرستانی که می‌خواهند از همه مردان مسلمان اهریمن بسازند و جامعه‌ای که می‌خواهد از تمامی مردان مسلمان دفاع کند.» (Eltahawy, 2018)



همین سکوت من را عصبانی می‌کرد. عافیة چهربانو، فمینیست پاکستانی، استدلال می‌کند سکوت زنان معتقد (به حجاب یا به‌طور کلی دین‌دار) در طول اعتراضات زنان در پاکستان در بستر جنبش جهانی می‌تواند استفاده نکردن آنها از ظرفیت‌های فردی و سازمانی خود برای ابراز همبستگی، به فانتزی مردانگی مسلط و ایده‌توهمی «زنان علیه زنان» دامن می‌زند. (Shehrbano, 2023: 215)

عصبانیت من را با یکی از دوستان و همکاران قدیمی‌ام، کبری کیسا، که تاریخ‌دان، الهیات‌شناس ترک‌تبار آلمانی و زنی باحجاب است در میان گذاشتم. کبری در اوایل خیزش ژینا، سمیناری را درباره‌ی پیچیدگی‌های اجتماعی، تاریخی و سیاسی اعتراضات ایران در دانشگاه توپینگن آلمان برگزار کرده بود. در طول سمینار، از طرف دانشگاه در همبستگی و حمایت از حق زنان ایرانی برای انتخاب پوشش خود، بیانیه‌ای خوانده شد. هم‌زمان، پرسش‌هایی درمورد «ضدحجاب» بودن اعتراضات ایران، سوزاندن روسری‌ها و تبعات آن در دامن زدن به هژمونی راست افراطی و اسلام‌هراسی در اروپا مطرح شد. کبری در جواب من گفت:

خب برای ما در آلمان سخت بود، چراکه ما به معنای واقعی کلمه برای پوشیدن حجاب مبارزه می‌کنیم. الان یک دهه است که حجاب به مسئله‌ای در سطح اول حوزه‌ی عمومی تبدیل شده است و به‌عنوان زنی که حجاب می‌گذارد، باید بگویم واقعاً ملال‌آور است. تصور کن که گفتمان عمومی همواره تو را زنی سرکوب‌شده که توان تصمیم‌گیری و حتی مغز ندارد تصویر کند! ما را درست مثل یک جعبه سیاه می‌بینند یا نمی‌بینند، از ما هیچ چیز نمی‌دانند. مطالعات زیادی ثابت کرده‌اند که این گفتمان به ناخودآگاه شهروندان آلمانی نفوذ می‌کند و به نابرابری و آزار در محیط کار می‌انجامد. حالا این ترس وجود داشت که فابیش اعتراضات ایران به این گفتمان عمومی دامن بزند. این غربی‌ها «جاهل» هستند و هیچ ایده‌ای ندارند که مبارزه‌ی زنان ایران و جنبش‌های مشابه آن برای استقلال بدن زنان است، نه اینکه حجاب را کسی بر سر ما بگذارد و یا نگذارد.

اگر تاریخ بخوانیم، از ترکیه گرفته تا ایران، هرجا که سرکوبی معطوف به حجاب (چه گذاشتن چه برداشتن)، به‌عنوان یک شکل پوشش، صورت گرفته با مقاومت و مبارزه‌ی زنان مواجه شده است. خیلی واضح است. اما آلمانی‌هایی که خود را برتر و متمدن می‌دانند، به خودشان زحمت نمی‌دهند که تاریخ بخوانند و واقعیت‌ها را ببینند. برای آنها حجاب یک نماد است؛ نماد مذهب و بی‌تمدنی مردمان خاور نزدیک. اگر تاریخ بخوانیم، می‌دانیم که حجاب تنها در دوران مدرن به نماد تبدیل می‌شود؛ آن هم در جوامع پدرسالار. شکل‌های بسیار متعدد مذهبی و فرهنگی از پوشاندن سر وجود دارد که برای مردان و زنان یکی بوده و لزوماً جنسیت نداشته است.

از کبری پرسیدم آیا در طول زمان نظرش درباره خیزش ژینا تغییر کرد؟

نظر من تغییری نکرده است و عقاید دینی من مانعی برای حمایتم از آزادی پوشش و مبارزه برای آن نیست. اما وضعیت زنان ایرانی و اعتراضاتشان منحصر به فرد و مختص به خودشان است. فکر می‌کنم حجاب در ایران و شاید در جهان، زیادی به یک نماد تبدیل شده است. ایده‌ها و ایدئولوژی‌های زیادی، به معنای دقیق کلمه، بر سر زنان مسلمان ریخته شده است. بعضی‌ها می‌گویند حجابت کافی نیست، بعضی‌ها می‌گویند به اندازه کافی مدرن نیستی. انگار یک درک پدرسالار از حجاب به عنوان یک شکل مشخص از پوشش وجود دارد که باید دائم با آن سروکله بزنیم. سنت، پدرسالاری و نژادپرستی، همه بر سرمان ریخته است. انگار در یک مبارزه جهانی، اما شخصی هستیم تا ما را همچون آدم‌های عادی با رؤیاهای و علایق عادی قبول کنند و ببینند. راین‌هارت کوزلیک، تاریخ‌دان آلمانی، مفهومی به نام *Begriffsges* *chichte* (تاریخ مفهومی) دارد و از این صحبت می‌کند که کلمات هم تاریخ دارند. فکر می‌کنم حجاب هم یکی از همان کلمات است.

خب، شاید یک راه این باشد که بگوییم «مسئله‌های ما متفاوت است.» مسئله زنان مسلمان در غرب و اسلام‌هراسی به خودشان مربوط است و مسئله زنان ایران و سوئیة بنیادگرای اسلام هم به خودمان مربوط است. اما مگر می‌شود وقتی زمین بازی تا این حد مشترک است، وقتی ادبیات و آنچه با آن مواجهیم تا این حد مشترک است، وقتی حتی «نماد» شدن روسری دقیقاً زیر یک خوانش و یک ساختار سیاسی (حالا در سطح جهانی یا محلی) صورت می‌گیرد و پیشروی هر دو جنبش در گروه دیگری است و هر کدام می‌توانند به آسانی از سوی سیاستمداران مسلط دیگری استثمار شوند و بر سر زنان گروه دیگر کوبیده شوند، بی‌تفاوت بود؟ همبستگی را هم که بخواهیم فراموش کنیم، مگر می‌توان این دو مسئله را از هم جدا کرد؟

در جواب کبری گفتم:

با تو موافقم. اما استثنا کردن موقعیت زن در ایران و به‌طور کلی رویکرد استثناگرا جواب نیست. شاید ما زنان و کنش‌گران ایرانی باید موضع سیاسی خود را روشن‌تر کنیم و محکم بر سر این بایستیم که همبستگی چه کسی را و چگونه نیاز داریم. شاید مسئله این باشد که هر دو ما رو به قدرت نگاه می‌کنیم. اگر زنان کنش‌گر ایرانی برای حمایت به مردان در قدرت نشسته اروپایی چشم داشته باشند، آن هم در شرایطی که راست افراطی و نژادپرست در حال گسترش است، خب مشخص است که شانس دریافت همبستگی از سوی گروه‌های زن مسلمان در اروپا را از دست می‌دهیم. اما هم‌زمان، زنان مسلمان در غرب هم باید متوجه مسئله موقعیت‌مندی^۱ و سلسله‌مراتب و امتیازاتی که نسبت به ما دارند باشند؛ آنها



هم تنها با ترس به مردان قدرتمند عرصه سیاست در اروپا نگاه نکنند. از فمینیست‌های ایرانی بخوانند و بپرسند و آنها را ساکت نکنند. و در آخر اینکه خودمان تعریف کنیم که حجاب چیست، چه شکلی است و چه معنایی دارد و ندارد؛ در شکلی متکثر و شاید متفاوت.

شاید اینجا باید سلسله‌مراتب قدرت جنسیتی را هم در نظر گرفت؛ اینکه قرار گرفتن برخی گروه‌های زنان و شهروندان در غرب به آنها نسبت به زنان کنش‌گر و شهروندان زن در ایران (به‌عنوان کشوری که در انزوا قرار گرفته و به نقشه همسبستگی بین‌المللی و زبان غالب آن، یعنی انگلیسی، دسترسی‌های بسیار محدودی دارد) امتیازات مهمی می‌دهد. کبری اشاره می‌کند که خواندن از فمینیست‌های ایرانی و حتی زنان ایران چندان هم آسان و در دسترس نیست و شانس داشته که با من در محیطی آکادمیک آشنا شده است. با خودم فکر می‌کنم، همیشه روی شانس نمی‌توان حساب باز کرد؛ نه ما، و نه آنها.

در آخر می‌گوید: «صدایت را بلند کن خواهر، راهش همین‌ه.» منظورش خواهر مسلمان است؟ یا خواهر فمینیست؟ یا شاید هر دو؟

همه چشم‌ها دوخته بر ایران، بسته بر فلسطین

از دو سال و اندی که از خیزش ژینا می‌گذرد، یک سال و اندی از آن را به تماشای نسل‌کشی، کشتار، آوارگی اجباری و جنگ در غزه و فلسطین گذراندیم. نسل‌کشی‌ای که آنلاین و زنده از اینستاگرام پخش شد و جامعه و گروه‌های پیشرو، از جمله بسیاری از نهادهای فمینیست که بارها همبستگی خود را با مسئله رهایی فلسطین اعلام کردند، قدرتی نداشتند که بتوانند برای متوقف کردنش کاری کنند. شاید سخت‌ترین روزهای آنلاین بودن در اینستاگرام در بستری بین‌المللی، آن چند هفته‌ای بود که استوری وایرال شده «All eyes on Gaza»^۱ بین کنش‌گران در سطحی جهانی می‌چرخید و هم‌زمان، یک استوری علیه آن وجود داشت که می‌گفت «همه چشم‌ها دوخته بر ایران»؛ گویی کسی که آن را به اشتراک می‌گذارد نمی‌تواند حتی لحظه‌ای تصور کند که رنج و ستمی که می‌کشد بدترین در دنیا نیست. به‌عبارت‌دیگر، توان دیدن دیگری و پاسخ به نیاز دیگری را ندارد یا همبستگی ندارد. همان روزها بود که دوستم، ایمان، استوری را گذاشته بود و نوشته بود که «این لعنتی دیگه چیه؟»

ایمان یک زن فعال فمینیست هلندی-بلژیکی است. او نامش را بعد از مطالعه درباره اسلام و انتخاب آن به‌عنوان دین، و در همبستگی با پناهجویان سوریه‌ای در اروپا، تغییر داده است. در روزهای ابتدایی خیزش ژینا، ایمان و ان.جی.ای فمینیستی‌ای به نام «رئیس کله خودت باش»^۲ مقاله یا به‌عبارت بهتر، بیانیه‌ای^{۱۱} منتشر کردند که از ضرورت اعلام نوعی همبستگی بین‌المللی حرف می‌زد. همبستگی‌ای که «اخلاقی» است و به استاندارد دوگانه زنان سفیدپوست در حمایت از زنان ایرانی و هم‌زمان، سرکوب زنان مسلمان و مهاجر در اروپا آگاه است. تأکید آنها بر



تبار کورد شعار زن، زندگی، آزادی یا همان «ژن، ژیان، ژزادی» بود. در هفته‌ها و ماه‌های بعد، مدام در این حرف می‌زدیم که شعار از تبار کورد خودش در اروپا جدا شده و فقط هویتی پارس‌گرا و راست‌گرا دارد. آن‌قدر با این دسته دوستانم دربارهٔ نمایندگان ایرانی‌تبار پارلمان‌های اروپا، که عضو احزاب راست افراطی بودند، حرف زدیم که گاهی احساس می‌کردم به من القا می‌کنند زنان ایران مسئول پاسخگویی رفتار و مواضع چنین سیاستمدارانی‌اند. گفت‌وگوهایی خسته‌کننده و سکوت‌آور و در نتیجه مغل همبستگی. در آن بیانیه آمده بود «زن، زندگی، آزادی برای ایران؛ اما برای بلژیک هم همین‌طور.» آیا واقعاً مقیاس محدودیت آزادی زنان در بلژیک و ایران یکی بود؟ درست است، باید پذیرفت که در جریان نسل‌کشی اسرائیل در غزه، شعار و پرچم «زن، زندگی، آزادی» از سوی گروه‌هایی قدرتمند، به شعار و پرچمی علیه «فلسطین را آزاد کنید» تبدیل شد. اما آنهایی که در جنبش همبستگی جهانی همیشه از صدای به حاشیه‌رفتگان حرف می‌زنند، صدای همبستگی یکی از دو زن روزنامه‌نگار ایرانی را، که در رسانه‌های شدن خیزش ژینا نقش داشت، شنیدند که در همبستگی با روزنامه‌نگاران فلسطینی جایزه‌اش را به آنها اهدا کرد؟ مگر نه اینکه در همبستگی بین‌المللی فمینیستی، به‌ویژه اگر سویهٔ فمینیسم ضداستعماری داشته باشد (مسئلهٔ فلسطین)، قرار است یکدیگر را نه در بازنمایی و آئینهٔ رسانه، بلکه در برخورد با یکدیگر و ارتباط و اتصال با یکدیگر ببینیم و بشنویم؟

باید در نظر داشت که نسل‌کشی در فلسطین زمانی آغاز شد که خیزش ژینا پایه‌های اصلی سازمان‌دهی خود، یک‌یک شبکه‌های همبستگی محلی از گروه‌های اتنیک و به‌حاشیه‌رفته تا گروه‌های زنان و سویهٔ مهم مبارزه با آزار را از دست داده بود. به‌عبارت‌دیگر، میدان را از دست داده بود یا از دستش درآورده بودند و می‌ماند رسانه‌هایی در دیاسپورا که توانایی تولید محتوا به انگلیسی را داشتند و می‌توانستند صدای جایگزین و بدون اتصال به میدان اصلی اعتراضات در ایران باشند.

اما این حرف‌ها می‌تواند کافی و راضی‌کننده باشد. زیرا به فلسطین که می‌رسیم، مسئله فقط زبان و توانایی ابراز همبستگی و میوت کردن یکدیگر در اینستاگرام نیست؛ داستانِ جان انسان‌ها است. اینجا موضوع از دست رفتن جان و روح ده‌ها هزار نفر و نابود شدن و اشغال یک سرزمین در منطقه‌ای مشترک است. از طرفی، جنبش جهانی برای متوقف کردن این نسل‌کشی مطرح بود که به نظر صدای مستقلاً از ایران در همراهی با آن شنیده یا دیده نمی‌شد. همبستگی اگر احساس مسئولیت نسبت به نیاز یکدیگر نیست، پس چیست؟ ایمان از تجربهٔ شرکتش در اعتصابات و تظاهرات دانشگاهی در فلسطین می‌گفت و اینکه هرچا تظاهراتی وجود داشت، همیشه جمعی ایرانی «دیاسپورایی» علیه آن ایستاده و «زن، زندگی، آزادی» را اسلحهٔ خودشان کرده بودند. وقتی تنها تصویری که در موقعیت مهم تاریخی از «زن، زندگی، آزادی» در میان دیاسپورای غالب می‌بینیم چنین ضدفلسطین است، انتظار نمایش پایدار همبستگی با خیزش



ژینا، آن هم در روزهایی که خیابان‌ها و حاشیه‌ها (که سازنده‌های اصلی شبکه همبستگی ژینا بودند) ساکت‌اند، سخت می‌شود.

اگر مواضع هوادارانِ جن.جی.‌اُهای مشابه در اروپا را دنبال کنید، در بخش‌هایی که به ایرانیان و حمایت از مقاومت فلسطین می‌رسید، ناگهان به نظرات افراد شناخته‌شده‌ای برمی‌خورید که شاید با مقاومت اتصالی ندارند، اما خوب بلدند از محورهایش حرف بزنند. طرفدار فمینیسم بین‌الملل که هیچ، ضدزن‌اند. اما اولین چیزی که به نظر می‌رسد: آنها زبان انگلیسی بلدند، رسانه دارند و اجتماع‌سازی کرده‌اند.

از حرف‌های «راست» و ترجمه‌پذیر

پگاه دانشجوی دکتری مطالعات ادبی در یکی از دانشگاه‌های انگلیس است. او چند هفته قبل از خیزش ژینا از ایران خارج شد. در دوران اقامت و تحصیل در انگلیس در رخدادهای مختلفی، از جمله اشغال دانشگاه‌ها در حمایت از فلسطین، شرکت داشته است. او می‌گوید رسانه‌های غالب به شدت در کنترل راست افراطی و در بهترین حالت، راست لیبرال‌اند که روایتی ساده‌سازی شده و تقلیل‌گرا از «زن، زندگی، آزادی» ارائه می‌دادند. او می‌گوید حتی ترجمه‌ای که از ترانه «برای» شروین حاجی‌پور در همایش‌های مختلف حامی «مقاومت» پخش می‌شود آن‌قدر بد و ساده‌سازی شده است و آن‌قدر جمعیت‌های حاضر از پیشینه اجتماعی مصرع‌های آن ناآگاه‌اند که نتیجه آن همبستگی نخواهد بود:

آن سویه‌ای از بازفای راست‌گرا که پررنگ‌تر بود هم پول داشت، هم رسانه داشت و هم به‌واسطه اینکه روایتی غیرپیچیده از مسئله زن در ایران ارائه می‌داد، کاملاً ترجمه‌پذیر و قابل‌درک بود. در روایت آنها، مسئله زن فقط در ضدیت با حاکمیت قرار می‌گرفت؛ نه فراملی بود، نه به خاورمیانه ربط داشت و نه به فلسطین. در واقع صدایی که قرار بود تفکیک بین زن ایرانی و حاکمیت را بازتاب بدهد هم صاف و ساده بود و پیچیدگی نداشت، هم راحت ترجمه می‌شد. از طرفی، صدایی که قرار بود پیچیدگی را بازتاب بدهد و موقعیت خیزش ژینا را مشخص کند ترجمه‌پذیر نبود و آن‌چنان تلاشی هم برای ترجمه آن انجام نمی‌شد. در واقع، حتی برای منی که به دنبال صدای زن محلی ایرانی و صدای فمینیسم محلی و بازفای آن برای دیگران بودم متون چندانی در دسترس نبود. هرچند که برخی متون خوب و قابل‌ارائه هم وجود داشت.

مخاطبان، به‌خصوص اگر کاهل هم باشند و به دنبال درک یکدیگر و گفت‌وگوهای سخت نباشند، ترجیح می‌دهند همان روایت ساده‌سازی شده و دوگانه را بپذیرند: زنان خوب خاورمیانه‌ای، که از سوی مردان بد خاورمیانه‌ای سرکوب شده‌اند، نیازمند نجات‌اند و از خودشان هم صدا و عاملیتی ندارند.

در بیشتر مقالاتی که تحلیلگران خاورمیانه در مؤسسات پژوهشی غربی درباره خیزش ژینا نوشتند، اثری از صدای فمینیسم محلی نیست. حتی شاید صدای فمینیسم دیاسپورای ایرانی هم آن قدر پررنگ نباشد. در مواردی هم که هست، سلسله‌مراتبی میان فمینیست‌های دیاسپورا و محلی ساخته می‌شود که دیاسپورا در تلاش است به‌جای محلی‌ها حرف بزند. کمتر نقل‌قول و تحلیلی از زنان ایران می‌خوانیم که ترجمه شده باشد. فردای روزی که موشک‌های اسرائیل به مناطقی در ایران برخورد کرد، از یک روزنامه هندی، که مسلمانان پیشرو و متمایل به چپ آن را اداره می‌کردند، برای مصاحبه با من تماس گرفتند. خواهش آنها این بود که وارد «تحلیل» نشوم و فقط «احساسات انسانی» خودم و زنان اطرافم را نقل کنم. کاری که از آن سر باز زدم. صدای ما، اگر قرار است همبستگی‌ساز باشد، باید کامل، بلند و در جایگاه سیاسی و تحلیلی‌گر و با رویکرد فمینیستی خودش شنیده شود. ما نمی‌توانیم مصرع‌هایی از ترانه «برای» باشیم که برای مخاطبی در «جایی دور» ترجمه می‌شویم.

این را در حرف‌های پگاه هم می‌دیدم:

انگار هیچ فضایی نبود که بتوانم نسبت خودم با ژینا و فلسطین را بیان و مشخص کنم. در روز حمله اسرائیل به ایران، در میان کسانی که حتی بعضی‌هایشان خوشحال بودند، گفتم که من از استرس و ترس خوابیدم. یکی از دوستانم که ایرانی نیست گفت «آه، ببخشید، من اصلاً نمی‌دونستم این‌طوره.» شاید مسئله همین است. برای آنها قابل درک نیست که در سرزمین‌های خاورمیانه، که آنها فقط به اسم حکومت‌هایشان می‌شناسند، آدم هم زندگی می‌کند. تخیل شما یک سری دولت است که بی‌دلیل باهم می‌جنگند. وقت آن رسیده است که خودمان هم در این وضعیت بازنگری کنیم؛ در اینکه چرا پتانسیل سازمان‌دهی نیروهای فمینیست را در ایران و خارج از ایران برای فلسطین نداشتیم. باید بگوییم اصلاً با حمله‌های از بالا به پایینی که (ازسوی دیاسپورای حامی فلسطین) به شهروندان ایرانی می‌شود، که «ما خوبیم و شما نفهم»، همدل نیستیم، اما باید همه‌مان به پتانسیل‌های همبستگی فراملی فمینیستی و امکانات آن فکر کنیم و از آن بیشتر بنویسیم.

نباید فراموش کرد که دیاسپورا هم، مانند هر جماعت بزرگ و چندملیتی دیگری، اصلاً یک‌دست نیست. «همه» فعالان دیاسپورا هم طرفدار «راست» و ضدفلسطین یا منکر مسئله فلسطین نیستند. اینجا شاید به‌جای اعتراض تکراری به شنیده نشدن صدای گروه‌های زنان که خارج از ایران زندگی می‌کنند، تحصیل می‌کنند یا به مهاجرت و تبعید اجبار شده‌اند، باید به یک تلاش گسترده فمینیستی از جانب همین گروه‌ها برای تولید ادبیات همبستگی‌ساز و دارای اتصال فیزیکی، نهادی و رسانه‌ای با مسئله زن و مسئله فلسطین در ساحتی رهایی‌بخش فکر کرد.



در جست‌وجوی مروارید سیاه با یک قطب‌نمای جادویی

«لستَ مرشدی... أنا البُوصلة.»

جهان‌ذکریا و دیگران در کتاب دیگر جنبش‌های من-هم، در این باره صحبت می‌کنند که جنبش‌های سیاسی و فمینیستی در خاورمیانه به دنبال هم‌اند. تأثیرپذیری سیاسی زیادی دارند و از هم آگاهی می‌گیرند و به هم آگاهی می‌دهند و به همین شکل، می‌توانند در برابر فضا-زمان پدرسالار مقاومت کنند (Zakaria, 2023). در همان کتاب، آنتونلا کاریلو استدلال می‌کند که تجربه جنبش سیاسی مبارزه با آزار در مراکش و تونس نشان می‌دهد که بدون اتصال این جنبش‌های محلی به جنبش جهانی «می‌تو»، هرگز اثرگذاری در مقیاسی که شکل گرفت، ممکن نمی‌بود (Cariello, 2023: 288). شاید دلیل همبستگی فمینیستی بین‌المللی که فمینیست‌های عرب آن روز در بیروت با فمینیست‌های ایرانی اعلام کردند از همین شکل باشد و به همین دلیل «پیچیدگی‌ها»ی سیاسی و جغرافیایی اخلاقی در آن ایجاد نکرده باشد. آنها خیزش ژینا را تداومی در تحولی سیاسی و فمینیستی در فضا-زمان منطقه و علیه آزار و به سمت استقلال بدن‌ها می‌دیدند و درک این فضا-زمان مشترک آن‌قدرها هم برای هیچ‌کدام از ما پیچیده نیست.

می‌توان از همبستگی فمینیستی بین‌المللی غافل شد و فقط به دنبال یک تصویر جهانی‌شده، برساخته و همه‌پسند از «زن، زندگی، آزادی» بود. اتفاقاً، در زمانه‌ای که پیچیده است و نیروهای قدرتمندش در این پیچیدگی متحد شده‌اند، باید در نظر گرفت که اصرار بر «پیچیدگی» و «سادگی» دو روی یک سکه است و هر دو مخل همبستگی‌اند.

مجموعه فیلمی که روسیه در دهه شصت میلادی از رمان بلند جنگ و صلح تولستوی ساخته است با این جمله شروع می‌شود و پایان می‌گیرد: «ایده‌هایی که نتایج خفیر دارند پیچیده نیستند و همیشه ساده‌اند. مردان پلید باهم پیوند برقرار کردند و به واسطه آن قدرتمند شده‌اند. مردان صادق نیز باید همین کار را بکنند؛ به همین سادگی.»

اما شاید همبستگی فمینیستی به سادگی و قدرت‌جویی «جنگ و صلح» مردانه نیست. ما به دنبال راهنما نیستیم، ما قطب‌نماییم. اما قطب‌نمایی که همه جهت‌ها را نشانه بگیرد و به هر قطبی جذب شود نمی‌تواند به جلو حرکت کند. حتی آن جهت سرراست و مستقیم هم در آب‌های متلاطم پدرسالاری گم خواهد شد. در مجموعه فیلم دزدان دریایی کارائیب، یک قطب‌نمای جادویی وجود داشت که به هرکس، جهت چیزی را که عمیقاً می‌خواست نشان می‌داد. شاید زن‌هایی که سال‌هاست با جادو و جادوگری زندگی کردند بتوانند در لحظاتی که بدن‌هایشان روی جوارو استراحت می‌کند، مکث کنند، و از خودشان پرسند چه می‌خواهند. دقیقاً چه می‌خواهند، از نظر سیاسی و فمینیستی کجا ایستاده‌اند و بعد، قطب‌نمایشان را یک بار دیگر بازتنظیم کنند. ♦♦♦



پی‌نوشت‌ها

1. You Are Not My Guide; I am the Compass
۲. الجمعية النسوية العربية
3. <https://raseef22.net/english/article/1089973-solidarity-of-arab-women-with-iranian-superhero-role-models>
4. Mute
۵. آهارون ورکلیس، شاعر کلمی اوکراینی
۶. #mosquemetoo: هشتگ مسجد من هم برای روایت آزار جنسی زنان مسلمان در حج و بعدتر، سایر اماکن مذهبی به کار گرفته شد. در شبکه‌های اجتماعی انتقاداتی به این هشتگ شد و آن را ابزار اسلام‌هراسی دانستند.
7. Kubra Kisa
8. positionality
۹. همه نگاه‌ها بر غزه
10. Boss Over Your Head
. <https://boeh.be/jin-jijyan-azadi-baas-over-eigen-hoofd-need-we-say-more/>
11. Jihan Zakarria
12. Antonella Cariello

منابع

- بیات، آصف (۱۴۰۳). انقلاب را زیستن، ترجمه شیرین کریمی، تهران: بیدگل.
- Eltahawy, Mona (2018). "What happened when I was sexually assaulted during Hajj", *Washington Post* Feb 15.
- Cariello, Antonella (2023). *The Other Metoos, You Are Not Alone: #EnaZeda and #Masaktach as voice against violence, A strategy of resistance*, Oxford University Press.
- Shehrbano, Afiya (2023). *The Other Metoos, The Precarity of #metoo in Pakistan*, Oxford University Press.
- Zakarria, Jihan (2024). *The Other Metoos, #metoo in the post Arab Spring era: A strategy of resistance*, Oxford University Press.

میزگرد مردانگی در دنیای پساژینا

واکای چند موقعیت

فاطمه علمدار



لحظه ژینا تغییراتی را رقم زد که زندگی با قبل از آن متفاوت شد. ما شاهد تغییراتی در نسبت با نظم جنسیتی آموخته شده بودیم که در سطح «درونی»، «در ارتباط با دیگران» و «در محیط بیرون» نمود داشت. امتیاز داشتن اساساً امری خواستنی و آرامش‌بخش است، مخصوصاً وقتی هم پشتوانه فرهنگی داشته باشد و هم پشتوانه قانونی. بسیاری از امتیازات اجتماعی مردان در جامعه ما چنین وضعی دارند و مردان با محق دانستن خود برای داشتن آنها، جامعه‌پذیر می‌شوند. طبیعتاً رها کردن امتیاز کار ساده‌ای نیست، حتی وقتی که فرد به لحاظ نظری، با منطق نظامی که این امتیازات درون آن معنا پیدا کرده است همدلی نداشته باشد.

در بهمن‌ماه ۱۴۰۳ میزگردی با حضور مهدی سلیمانی، حسام سلامت و ایمان واقفی در مجله زنان امروز برگزار کردیم که در آن تلاش شد درباره امتیازات جنسیتی از دید مردان، نقاط عطف آگاهی جنسیتی در مردان، ساختار نابرابری‌های جنسیتی و سهم افراد در بازتولید آن و چالش‌های پذیرش امتیازات نابرابری‌ساز از سوی مردان صحبت کنیم. گفت‌وگوی ما حول مرور خاطرات و تلاش برای به یاد آوردن جایگاه مردانه در موقعیت‌های مختلف شکل گرفت. هریک از ما موقعیت‌هایی را از تجربه زیسته‌مان بیرون کشیدیم و سعی کردیم به فهمی عمیق‌تر از تجربیات جنسیتی در دنیای پساژینا برسیم.

آنچه در ادامه می‌خوانید متن خلاصه شده میزگرد است. با توجه به طولانی بودن مکالمات گزیده‌ای از آن را به صورت مکتوب درآوردیم اما کل آن را در قالب پادکست می‌توانید در تمام پادگیرها بشنوید.

فاطمه علمدار: اولین باری که به چشمتان آمد صرفاً به واسطه جنسیت‌تان،

امتیازی دارید که دیگران از آن محروم‌اند چه زمانی بود و چه حسی داشتید؟

مهدی سلیمانی: من از وقتی سؤال‌ها را فرستادی، خیلی سعی کردم سهم خودم را

در ساخت این نابرابری تشخیص بدهم. فکر کردم که من حتماً از امتیازات جنسیتی بهره‌مندم، ولی نمی‌توانستم این امتیازات را ببینم و برای همین از خواهرم پرسیدم که به نظرت در بچگی، من چه امتیازاتی داشتم که تو نداشتی؟ او هم اتفاقاً انکار کرد این نابرابری را و برای من جالب شد که بدانم آیا واقعاً در خانواده ما این نابرابری نبود یا اینکه بود، ولی به دلایلی من و خواهرم آنها را نمی‌بینیم. بنابراین به داستان زندگی نسل‌های قبل خانواده رجوع کردم.

پدر بزرگم کارگر کفاش بود، مذهبی نبود، ملی و صدقی بود. برعکس، مادر بزرگم مذهبی، سنتی و طرفدار کاشانی بود! پدر بزرگم پنج دختر داشت و یک پسر که پدر من بود. دخترها همگی تحصیلات دانشگاهی داشتند و ظاهراً مسائل مالی خانواده را هم یکی از دخترها



مدیریت می‌کرد، نه پدر من. خانواده ما هم در ادامه همین فضا بود و همه تصمیم‌گیری‌ها به صورت نسبتاً دموکراتیک و با مشورت خواهر و مادرم انجام می‌شد. علاوه بر این، مسئله دیگری که باعث می‌شود نابرابری جنسیتی در خانواده ما به چشم نیاید ماتریس نابرابری‌هاست؛ مثلاً من چهار سال از خواهرم بزرگ‌تر بودم و بخشی از امتیازاتم ناشی از بزرگ‌تری فهمیده می‌شد و نه جنسیت. یا من در بیست و سه چهار سالگی خیلی مذهبی بودم و به حجاب خواهرم اهمیت می‌دادم و این هم ناشی از مذهب فهمیده می‌شد و نه جنسیت.

حسام سلامت: من هم همچون مهدی از زندگی خودم شروع می‌کنم. من در

محیط نسبتاً مردانه‌ای بزرگ شدم. خانواده پدرم شش پسر بودند و عمده معاشرت‌های ما با عموهایم بود. پدرم شخصیتی اقتدارگرا داشت و حرف آخر را می‌زد و مادرم جایگاه خاصی در تصمیم‌گیری‌های خانواده نداشت. صرفاً برخی کارها و حوزه‌های خاص به صورت نانوشته به مادرم واگذار شده بود و در همان حیطه هم مسئولیت و نفوذ داشت. خانواده من نه سنتی بود و نه مذهبی، ولی روابط قدرت مردسالارانه یا پدرسالانه به شدت در آن بازتولید می‌شد. من در کودکی با این روابط مشکل داشتم و نمی‌خواستم شبیه پدرم بشوم و مثل خیلی‌های دیگر، در نوجوانی با پدرم به مشکل خوردم و این داستان هنوز هم به نوعی و به درجاتی به صورت کنترل‌شده ادامه دارد. ولی این روزها که در موقعیت‌های واقعی زندگی روزمره خودم را می‌سنجم، می‌بینم که جدا از تفاوت‌هایی که به هر حال کم‌وبیش با پدرم دارم و با وجود همه تلاش و تقلائی که در زندگی‌ام کرده‌ام، در بعضی موقعیت‌ها آن جهان مردسالارانه در من زنده است و دارد کار می‌کند. با این تفاوت که مردسالاری من بی‌سروصداتر عمل می‌کند و پشت بازی‌ها و ظاهرسازی‌هایی که می‌کنم مخفی می‌شود. در واقع من در سطح خودآگاهم می‌خواهم مردسالار نباشم و خودم را معتقد به برابری و مخالف تبعیض نشان می‌دهم، ولی رسوبات سنت و تهنشست‌های فرهنگ مردسالاری هنوز در من هست و خیلی وقت‌ها، بدون اینکه بدانم، فعال می‌شود. وقتی متوجه‌شان می‌شوم، سعی می‌کنم این رفتارها را به سطح خودآگاه بیاورم و مهارشان کنم. گاهی موفق می‌شوم و گاهی نمی‌شوم. بنابراین من گذشته‌ای دارم که به راحتی نمی‌توانم از آن جدا شوم و درگیر جنگی مداومم که به این زودی‌ها مختومه نمی‌شود. برابری خواه شدن و برابری رفتار کردن به این راحتی نیست و یک شبه اتفاق نمی‌افتد.

در پاسخ به این سؤال که پرسیدی از کی فهمیدم درون یک نظم جنسیتی هستم که امتیازاتی برایم دارد، باید بگویم برای من تغییر با «زن، زندگی، آزادی» شروع شد. نمی‌خواهم بگویم قبل از آن حساسیتی نداشتم، چون به هر حال جامعه‌شناسی خواندن باعث شده بود چیزهایی از نابرابری و تبعیض و فمینیسم به گوشم خورده باشد و بدانم که ساختارهای سلطه در خانواده و جاهای دیگر بازتولید می‌شود و من هم حتماً بخشی از آن هستم، ولی فهم تئوریک و بلد بودن نظریه‌ها و آشنایی با مفاهیم خیلی با ادراک زنده و ملموس موضوع فرق می‌کند. در واقع، دانستن



تبعیض جنسیتی دو سطح دارد؛ سطح نظری که همه ما کم‌وبیش از آن برخورداریم و بعید نیست بارها درموردش نوشته باشیم، سخنانی کرده باشیم و بیانیه امضا کرده باشیم و سطح عملی که در آن دانسته‌های نظری در زندگی واقعی و در ارتباط با دیگران به کار می‌افتند و منشأ اثر می‌شوند و تغییر پدید می‌آورند. نقطه‌ضعف خیلی از ما شکاف بین نظریه و عمل است. سال ۱۴۰۱، برای من یک تلنگر جدی بود که باعث شد به سهم خودم، به بازتولید نابرابری‌های جنسیتی فکر کنم.

ایمان واقفی: من اول بگویم که به نظرم صحبت کردن از مردانگی پساژینا در مجله زنان امروز از اساس اشتباه است. اول اینکه پساژینا یک زمان‌مندی زنانه است یا دست‌کم، زنانگی وجه پرنرنگ این زمان‌مندی است. دوم اینکه مجله زنان امروز مجله‌ای برای زنان است و تریبون دادن به سه مرد برای صحبت کردن در مجله زنان امروز، که باید فضای سخن گفتن از زنان باشد، به نظرم درست نیست. علاوه‌براین، دلیل عمیق‌تری هم برای مخالفت با این میزگرد دارم و آن اینکه احتمالاً ما اینجا نقش مردانی را بازی خواهیم کرد که دارند به امتیازات مردانگی‌شان اعتراف می‌کنند و از خلال نقد و نفی خودمان، اعتبار کسب می‌کنیم، چون آگاهانه یا ناخودآگاه، بلدیم چیزهایی را پنهان کنیم و طوری بازی کنیم که برایمان اعتبار بیاورد. مثلاً در جریان «می‌تو»، مردانی شروع کردند به اعتراف کردن درباره اینکه چقدر با زن‌های زندگی‌شان بد رفتار کرده‌اند و به‌طرز عجیبی تعداد لایک‌هایشان بیشتر می‌شد، درحالی‌که «می‌تو» آمده بود تا این ساختار مردانه را تغییر بدهد! من متوجهم مردانی که می‌خواهند از امتیازات مردانه‌شان دست بکشند یا رفتار مردانه‌شان را تغییر بدهند باید فضایی برای حرف زدن داشته باشند، ولی آن فضا نباید مجله زنان امروز باشد و ما مردان نباید با نقد خودمان اعتبار و تأیید بگیریم.

فارغ از نقدی که دارم، در جواب سؤال تو باید بگویم که من در خانواده‌ای مذهبی بزرگ شدم و به‌صورت جدی مناسک دینی را به جا می‌آوردم و تا ۲۰سالگی به مسئله جنسیت کاملاً ناآگاه بودم. ما چهار تا پسر بودیم که توی کوچه فوتبال بازی می‌کردیم و با دوچرخه این‌ور و آن‌ور می‌رفتیم. در خانواده ما، دخترها هم شبیه پسرها رفتار می‌کردند. اولین آگاهی من از موضوعات جنسیتی در مقطع ارشد علوم اجتماعی و پس از آشنایی با همراهِ آتی زندگی‌ام، که حساسیت‌های جنسیتی جدی داشت، آرام‌آرام آغاز شد. فضای دانشگاه هم خیلی اثرگذار بود و جهت‌گیری مطالعاتی‌ام را تغییر داد. به روابط اجتماعی و مناسبات قدرت علاقه‌مند شدم.

فاطمه علمدار: درمورد اینکه گفتی چرا داریم در مجله زنان امروز راجع به تجربه مردان صحبت می‌کنیم، فکر می‌کنم خوب است قدری توضیح بدهم. سال‌هاست که زنان در این سرزمین مطالباتی دارند. تا قبل از صد سال اخیر، صدای مطالباتشان در حد زمزمه‌هایی آرام بود که به‌سادگی خفه می‌شد و بنابراین در تاریخ، پنهان شده بود و چندان به گوش ما نرسیده است، ولی انباشت همان زمزمه‌های سرکوب‌شده بستری شد که صدای زنان در جریان‌های قبل



از انقلاب مشروطه و بعد از آن، وضوح پیدا کند و شنیده شود. این صدا مدام بلندتر می‌شد، ولی جدی گرفته نمی‌شد، تا اینکه در ۱۴۰۱ تبدیل شد به یک جیغ خسته! جیغی که باعث شد همه بپرسند «مگه چی شده؟!» به نظر می‌رسد الان، که دو سال از آن جیغ خسته می‌گذرد، آن صدا کمتر شده است و دیگر جیغ نیست، ولی مهم است که بفهمیم آن صدا چطور شنیده شد؟ اصلاً ارتباطی شکل گرفت و پیامی مخابره شد یا صرفاً صدایی بلند شد که معنای خاصی در ذهن دیگرانی که آن صدا از حنجره‌شان خارج نشده بود، ایجاد نکرد! فهم متقابل محقق شد؟ آیا ما توانستیم فهمان از مسئله زنان را با مردان به اشتراک بگذاریم؟ مهم است که در مورد بازخورد آن صدا صحبت کنیم و به یکدیگر بگوییم که چه فهمیدیم و فهم همدیگر را تصحیح و تکمیل کنیم. چون تا وقتی که ارتباط متقابل شکل نگیرد، آن صدا باعث ایجاد تغییر در جامعه نمی‌شود. در مصاحبه‌هایی که چند سال قبل در مورد طلاق انجام می‌دادم، مردی می‌گفت زن من از چیزهایی ناراضی بود، ولی من دلیلی نمی‌دیدم گوش بدهم که چه می‌گوید و صدای ناراضیتی او برایم تبدیل شده بود به غری ممتد در پس‌زمینه زندگی مشترک که هیچ معنایی نداشت. فقط یک صدای ممتد بود. به نظر می‌رسد که لازمه پیشبرد جنبش زنان این است که ما گاهی تأمل و بررسی کنیم که آیا صدایمان و پیامی که می‌خواهیم منتقل کنیم شنیده می‌شود یا اینکه تبدیل شده است به ناراضیتی ممتد در پس‌زمینه زندگی اجتماعی که حس و معنای خاصی را در دیگران زنده نمی‌کند. مهم است که بدانیم اگر صدایمان شنیده شده، چه تأثیر عملی‌ای در زندگی آدم‌ها داشته است.

اگر بپذیریم که تغییر اجتماعی از خلال عدم بازتولید نظم موجود اتفاق می‌افتد و عدم بازتولید هم مستلزم همراهی و مشارکت متقابل و جمعی است، پس نمی‌توانیم بگوییم این مسئله زنان است و مردان نباید در موردش حرف بزنند و نقش داشته باشند. مسئله زنان یک مسئله اجتماعی است و مردان، به‌عنوان یک گروه ذی‌نفع، نقش مهمی در عدم بازتولید نظم موجود و تغییر آن دارند و ما در این جلسه قرار است باهم مرور کنیم که صدای مطالبات زنان به گوش شما چطور رسیده است و این صدا را چطور می‌فهمید و آیا آن چیزی که شما می‌فهمید همان چیزی است که زنان دارند در موردش صحبت می‌کنند؟

مثلاً درباره سؤال اولی که در موردش صحبت کردیم، فکر می‌کنم حدوداً چهارم یا پنجم دبستان بودم که فهمیدم پسرها امکاناتی دارند که من، چون دخترم، نمی‌توانم آن امکانات را داشته باشم. مثلاً وقتی می‌رفتیم شهرستان مادربزرگم، بعد از نهار، پسرهای فامیل با سروصدا و شادی می‌رفتند استخر، ولی آن استخر سانس زنان نداشت که ما هم بتوانیم برویم و این تجربه‌ای بود که فقط پسرها می‌توانستند داشته باشند و ما دخترها باید در خانه می‌ماندیم. البته به قول حسام، این تجربه به معنای رسیدن به آگاهی در آن سن نیست، ولی شروع به چشم آمدن تدریجی تفاوت‌ها و تبعیض‌هاست. همین الان، سانس بانوان اغلب استخرها تا



ساعت چهار بعدازظهر است و این یعنی زن کارمند یا زنی که باید از فرزندان در خانه نگهداری کند و فقط بعد از به خانه برگشتن شوهرش می‌تواند از خانه خارج شود، اساساً امکان استخر رفتن ندارند، درحالی‌که سانس استخر مردان اغلب تا دوازده شب است. از این قبیل تبعیض‌ها در جامعه ما فراوان وجود دارد، ولی همان‌طور که ماهی چون همیشه در آب بوده است، متوجه وجود آب در اطرافش نمی‌شود، ما هم آن‌قدر به وجود این تبعیض‌ها عادت کرده‌ایم که به چشمانمان نمی‌آیند و ضرورتی هم برای توجه نشان دادن به آنها حس نمی‌کنیم.

مهدی سلیمانیه: ماهیت تجربه من به‌عنوان یک مرد وقتی دارم به موضوع ستم جنسیتی و مشارکت در ستم جنسیتی فکر می‌کنم، در ذهنم شکل پراکنده‌ای دارد. ما در علوم اجتماعی یاد می‌گیریم که همه‌چیز را ساخت و نظم بدهیم و طبقه‌بندی کنیم، ولی من الان دارم مقاومت می‌کنم در برابر ساخت دادن به این پراکندگی، چون فکر می‌کنم پراکندگی ماهیت فهم این نابرابری است. این ماجرا پیچیدگی‌های عظیمی دارد که ما تازه داریم کشفشان می‌کنیم. مثلاً حسام تصویری یکدست از ویژگی‌های مردانه پدرش دارد، ولی من نمی‌توانم بگویم پدرم کجای این طیف نابرابری و ستم ایستاده است؛ وقتی از همسرش جدا شد، این‌طور به نظر می‌رسید که او کسی است که رها شده و پول و احساسات و زندگی‌اش را غیرمنصفانه از دست داده است. به‌عنوان پدر، به نظر می‌رسید تا حد خوبی با من و خواهرم، برابر رفتار کرده و تفاوتی بین دختر و پسرش نگذاشته است. اما همین پدر، در روایتی که مادرم از او دارد، کسی است که به‌واسطه عقاید مذهبی‌اش، اجازه نداد زنش سه‌تار یاد بگیرد. مادرم معلم بود، کار می‌کرد و بنابراین در اقتصاد خانه سهم داشت و وقتی می‌خواستند جدا بشوند، باینکه هیچ قرارداد مکتوبی نداشتند، پدرم همه‌چیز را، از جمله خانه، به‌صورت برابر نصف کرد و خودش برای مادرم خانه گرفت. قبل‌تر هم که مادرم رفته بود زاهدان که درس بخواند، پدرم از کارش مرخصی گرفته بود تا ما را نگه دارد و همکاری کرد تا مادرم بتواند درس بخواند. همین پدری که به همه خواهرانش رانندگی یاد داد تا مستقل باشند، وقتی درمورد زن‌ها صحبت می‌کند، حرف‌های عجیبی می‌زند و می‌گوید زن زن است و مسئولیت تأمین خانواده را ندارد و درواقع شبیه همان مردی می‌شود که حسام توصیف کرد. خب پدر من کجای طیف نابرابری جنسیتی قرار دارد؟ به نظرم خیلی پیچیده است. گاهی اصلاً مردسالار نیست، گاهی کاملاً مردسالار است. انگار آلیاژ پیچیده‌ای از ستم‌های جنسیتی و گرایش‌های برابرخواهانه است. ما سه نفر، سه «مرد مثل هم» نیستیم که اینجا درمورد نابرابری جنسیتی حرف می‌زنیم. ما سه آدم با داستان‌های زندگی مختلفی‌م که فقط به‌خاطر شباهت کروموزومی، هر سه مرد هستیم و این مرد بودن هم ضرورتاً تجربیات ما را شبیه به هم نمی‌کند. مثلاً من تربیت مذهبی داشتم و به‌واسطه این تربیت، مسیر متفاوتی برای فهم رنج دیگری و کشف خودم طی کرده‌ام که با مسیر مردانی که این تربیت را ندارند، متفاوت است. تأثیرگذارترین آدم زندگی علمی من سارا شریعتی هست



که پانزده سال است شاگرد و دستیارش هستم و الان هم دارم زیر نظر یک زن قوی دیگر، یعنی فیروزه صابر، کار می‌کنم. این زنان الگوهای زندگی من هستند. ولی وقتی فکر می‌کنم، می‌بینم من هم مثل ایمان، وقتی به مسئله زن حساس شدم که رنج‌های شریک عاطفی‌ام را دیدم؛ از آزارهای کلامی و غیرکلامی خیابانی گرفته تا فشارهای رسمی و غیررسمی در محیط کار برای رعایت یک سبک زندگی خاص. در کودکی و نوجوانی، چون خواهر و مادرم محجبه بودند، کمتر این زجر روزمره را درک می‌کردم، ولی الان گاهی مخاطب حرف‌های او در این مورد می‌شوم؛ چرا وقتی در قالب پوشش اجباری به من فشار می‌آورند، باز تو را مخاطب قرار می‌دهند؟ چرا با تو حرف می‌زنند؟ چرا خود تو حتی در دفاعت از من، نظر من را نمی‌پرسی که خواسته من در آن موقعیت چیست؟

برای رؤیت‌پذیر کردن این رنج‌های تحمیلی هرروزه در زندگی زنان و سرایت دادن این درد رؤیت‌ناپذیر به ما مردان، یک مسیر، همین تونل «دوست داشتن» است؛ اینکه ما از خلال عاطفه به یک زن، که سوژه رنج بوده است، در موقعیت درک رنج او قرار بگیریم، رنجش را مزه‌مزه کنیم و زجرش را به‌صورت غیرمستقیم و باواسطه و ناقص، تا حدی لمس کنیم. وقتی کسی برایمان مهم باشد، رنج او به ما سرایت می‌کند و از خودمان می‌پرسیم او از چه چیزی دارد رنج می‌کشد و این سرایت رنج درمورد شریک زندگی، همسر، دوست، همکار، هم‌دانشگاهی، استاد زن، اعضای زن خانواده و غیره می‌تواند اتفاق بیفتد.

حسام سلامت: درباره حرف‌های ایمان، من خیلی قاطعانه دفاع می‌کنم از اینکه مردان درباره اثراتی که از جنبش زنان پذیرفتند، حرف بزنند. اگر همچنان قرار باشد با خیزش ژینا یا ۱۴۰۱ در نسبت بمانیم، مهم است که رد پای این خیزش را در جهان مردانه پیگیری کنیم و از خودمان پرسیم پیامدهای این خیزش بر مردان چه بود و چقدر روابط قدرت را تغییر داد. در ماجرای جنبش «می‌تو»، من خیلی کنجکاو بودم که ببینم خودم و اطرافیانم چقدر تأثیر گرفتیم و در روابطمان تجدید نظر کردیم و این روایت‌ها چقدر به خوداندیشی و بازبینی خود منجر شد. چند بار هم وسوسه شدم درباره این ماجرا بنویسم و برایم مهم نبود که شکل اعتراف بگیرد یا کارکرد اعتباربخشی پیدا کند، چون به‌هرحال، هر کاری که در جهان اجتماعی بکنید ابعاد چندگانه‌ای پیدا می‌کند، ولی جسارت مدنی‌اش را نداشته‌ام. به‌هرحال، فارغ از اینکه من و امثال من دست به خودبیان‌گری بزنیم یا نه، جنبش‌های زنان در سال‌های اخیر آگاهی جدیدی را وارد زندگی ما کرده‌اند، ولی ما هنوز درموردش بحث نکردیم و روشن نکرده‌ایم که این آگاهی چقدر عمیق است و چه اثرات ملموسی در زندگی‌مان گذاشته است و مردان چقدر این اثرات را تصدیق می‌کنند. به‌هرحال، این تلاش‌ها باید چیزهایی را در جهان مردانه و مردانگی‌های ما تغییر داده باشد و اگر نداده باشد، اوضاع خیلی ناامیدکننده می‌شود.

این می‌گذرد می‌تواند شروع همین خودارزیابی و خودروایت‌گری مردانه باشد.



برای من همه چیز از سال ۱۴۰۱ شروع شد. ولی ۱۴۰۱ واقعاً چه بود؟ به نظرم با ۱۴۰۱ جامعه یا لاقبل بخشی از جامعه وارد فاز خوداندیشی جمعی شد و درباره خیلی چیزها دوباره فکر کرد. این وسط مسئله اقتدار خیلی مهم شد و من «زن، زندگی، آزادی» را یک خیزش ضداقتدار می‌فهمم که نقطه آغازش، مسئله حجاب بود، ولی زیر سؤال بردن همه مناسبات اقتدارگرایانه و صورت‌های اقتدار — از دولت گرفته تا پدر، پلیس، معلم و غیره — در بنیاد آن بود. اینجا برای من سؤال شد که خود من چقدر همدست این نظم اقتدارگرایانه‌ام و روابط اقتدارآمیز را بازتولید می‌کنم. ما در ۱۴۰۱ با یک «دیگه نه» طرف شدیم که گسست از چیزهایی بود که تا قبل وجود داشت، ولی دیگر نباید ادامه پیدا می‌کرد. لحظه انقلابی یعنی همین؛ یعنی تقسیم زمان به قبل و بعد. تا الان این جور بودم، ولی دیگر نمی‌خواهم آن آدم سابق باشم، ظلم‌پذیر باشم، ظلم کنم و غیره. این لحظه تاریخی «دیگه نه» در زنان خیلی قوی‌تر بود و هست.

فاطمه علمدار: می‌توانی یک تجربه عینی مثلاً از سر کلاس یا رابطه با شریک عاطفی تعریف کنی که به قول خودت آنجا فهمیدی چیزی غلط است؟ مثلاً مهدی می‌گوید که من بعد از ۱۴۰۱، رنج شریک عاطفی‌ام به چشم آمد و تازه متوجه آزار خیابانی شدم، درحالی‌که آزار خیابانی خیلی قدمت دارد، ولی مهدی در تمام این سال‌ها به آن دقت نکرده بود. موقعیتی بوده است که تو بتوانی برایمان تعریف کنی که قبلاً متوجهش نبودی و بعد از ژینا به چشمت آمد؟

حسام سلامت: مثلاً بعد از ژینا چیزی که ذهن من و خیلی‌های دیگر را مشغول کرد، فرم کلاس درس و فرم جلسات و سخنرانی‌ها بود. به نظرم می‌رسید اگر هنوز همان فرم را بازتولید کنیم، که یک معلم یا استاد یا سخنران آن بالا حرف بزند و بقیه فقط گوش کنند و مشارکت نداشته باشند، حتماً یک جای کار می‌لنگد. این پرسش را، که ضداقتدارگرایی چطور می‌تواند در کلاس یا جلسه نمود پیدا کند، با جمعی از دوستان مطرح کردیم و درباره اش حرف زدیم و نهایتاً به یک فرم مشارکتی و همفکرانه رسیدیم به نام «دیالوژی» که گفت‌وگوی آزادی است که سخنران ندارد و صرفاً یک تسهیلگر بحث‌ها را بین حاضران می‌چرخاند. «دیالوژی» کم‌وکسری زیاد دارد و حتی در بهترین حالتش هم، چندان بزرگ، عجیب و آوانگارد نیست، ولی به نظرم بیشتر از فرم‌های دیگر با روح «زن، زندگی، آزادی» هماهنگ است. درواقع، جنبش ضداقتدار خیلی جاها سرریز کرده و هرجا شکلی به خود گرفته است و به مجموعه‌ای از آزمون‌گری‌ها و تجربه‌گرایی‌ها دامن زده است. به نظرم، به دور و اطراف که نگاه کنیم، کلی ابتکار و ابداع می‌بینیم که هرکدام شکلی از ضداقتدارگرایی را با ساختن فضاهای مشارکتی‌تر و تعاملی‌تر پیش می‌برند.

فاطمه علمدار: در این جلسات حس می‌کنی که دختر و پسر به یک اندازه آزادی بیان نظراتشان را دارند، احساس راحتی می‌کنند برای حرف زدن یا فرصت حرف زدن پیدا می‌کنند؟



حسام سلامت: راستش من در جلساتی مثل «دیالوژی» تمایز یا تبعیض جنسیتی ندیدم؛ مثلاً از این جنس که مردان بیشتر حرف بزنند و زن‌ها کمتر. اتفاقاً در این فضاها آلترناتیو، بعضاً دختران خیلی فعال‌ترند و بیشتر مشارکت می‌کنند. انگار یک برابری دموکراتیک را تمرین می‌کنیم که قرار است تفکیک‌های جنسیتی را تضعیف کند. البته که این فراگیر نیست و هنوز در اغلب فضاها و محیط‌های مثلاً آموزشی و روشنفکری، زن‌ها در اقلیت‌اند و امتیازهای مردانه دارند کار می‌کنند، چون به‌رغم همه تفاوت‌هایی که ایجاد شده است و همچنان می‌شود، هنوز آن تاریخ سنگین و طولانی مردسالاری حضور دارد و ما هم فرزندان این تاریخیم و بار آن را روی دوشمان حس می‌کنیم. سال ۱۴۰۱ گسست بود، ولی این گسست باید ادامه پیدا کند. خوب است که اصرار داری هرکدام از ما مشخصاً بگوییم که بعد از ۱۴۰۱ کجا ایستاده‌ایم و این جنبش چه رد پاها و اثرات و سرریزهایی در زندگی‌مان داشته است.

فاطمه علمدار: راجع به همین کلاس‌ها که صحبت می‌کنید، من یاد اتفاق‌های ریزی می‌افتم که دخترها در موقعیت‌های مختلف اجتماعی تجربه می‌کنند و کسی هم متوجه میزان آزاردهنده بودن آنها نمی‌شود. مثلاً در یک جلسه جدی، ناگهان کسی به یک خانم می‌گوید چرا این قدر لاغر یا چاق شدی یا موهایت را که رنگ کردی، چقدر قشنگ شد و از این مدل کامنت‌هایی که به چشم می‌آید، ولی آن زن را به بدنش و نگاه خیره‌ای که به این بدن وجود دارد، آگاه می‌کند و معذبش می‌کند و راحتی‌اش را در ابراز وجود کردن تحت تأثیر قرار می‌دهد. این اتفاق برای خیلی از زنانی که بعد از ۱۴۰۱ پوشش اختیاری را انتخاب کردند، افتاد. مثلاً مردهای همراه و همدل فکر می‌کردند حق دارند اظهارنظر کنند که تو با حجاب قشنگ‌تر بودی یا بدون حجاب قشنگ‌تری یا چقدر قیافه‌ات بدون حجاب فرق می‌کند و از این حرف‌ها! شاید مردهایی که این حرف‌ها را می‌زدند فکر می‌کردند دارند کسی را که پوشش اختیاری را انتخاب کرده است تشویق می‌کنند یا حتی دارند از جنبش حمایت می‌کنند، ولی متوجه نبودند که اصلاً مسئله ما این نیست که برای تو قشنگ باشیم یا نباشیم! این یعنی اصلاً پیام جنبش را دریافت نکردند و مطالبه زنان را نفهمیدند و متوجه نشدند که باید پوشش زن‌ها را رها کنند. آنها نتوانسته‌اند ذهنشان را از این پیش‌فرض، که حق دارند تا زنی را می‌بینند راجع به بدن و ظاهرش اظهارنظر کنند، رها کنند و هم‌زمان فکر می‌کنند با کامنت مثبت دادن راجع به ظاهر یک زن، دارند به جنبش کمک می‌کنند! می‌خواهم عینی‌تر صحبت کنیم راجع به اینکه آیا متوجه این اتفاقات ریز در اطرافتان شده‌اید یا شده است که واکنشی نسبت به یکی از رفتارهایتان دیده باشید که متعجبتان کرده باشد و متوجه شده باشید که دریافتتان از ارتباطی که با یک خانم دارید، اشتباه بوده است؟

ایمان واقفی: درمورد نقدی که کردم، می‌خواهم نکته‌ای را بگویم و از آن برسیم به یک خاطره باهمک درمورد صحبت تو. ببین، وقتی ما در جمع‌های دوستانه، خودمان را نقد



می‌کنیم، داریم کار درست و کمک‌کننده‌ای می‌کنیم، ولی وقتی این نقدها از فضای خصوصی و دوستانه جدا می‌شود و به تیتز یک مجلهٔ عمومی تبدیل می‌شود، دیگر با چیز جدیدی مواجهیم. من با حرف زدن مردها از اینکه پس از ژینا چه اتفاقی برایشان افتاد و چه تغییراتی کردند و کجاها مچ خودشان را گرفتند خیلی موافقم، ولی دربارهٔ انتشار این گفت‌وگو در یک فضای رسانه‌ای، که هزاران خواننده دارد، مردد هستم. حالا خاطره‌ام را تعریف کنم. آن اوایل که تازه وارد جهان نمایش شده بودم، فیس‌بوک بروبیایی داشت و من چیزهایی می‌نوشتم و لایک‌هایم کم‌کم بالا می‌رفت. وقتی لایک‌ها بیشتر شد، من یکباره به خودم آمدم و دیدم دارم می‌نویسم، فقط برای اینکه لایک و توجه بگیرم. آگاه نبودم که چه مسیری را دارم می‌روم، ولی فهمیده بودم نوشتن از موضوع «مردهای فمینیست» لایک‌خورش بالاست. من در نوجوانی دست به سیاه‌وسفید می‌زدم و مادرم همهٔ کارهای خانه را می‌کرد. بعد از وارد شدن به فضای علوم اجتماعی و بعدتر، ارتباط با شریک عاطفی‌ام، تازه متوجه شدم کار خانگی چه حجم عظیمی دارد و چقدر نابرابر است. خیلی عجیب است که تازه در بیست‌وچندسالگی متوجه نابرابری کار خانگی شوی و آگاه شوی که چون کار خانگی کمتری می‌کنی، وقت بیشتری برای کارهای دیگر داری. من همین را در شبکهٔ اجتماعی‌ام می‌نوشتم و هم‌زمان به وجوه پیچیده‌تر کار خانگی هم اشاره می‌کردم. مثلاً پستی که در مورد درگیری‌های ذهنی در کار خانگی نوشتم خیلی لایک خورد. هم‌سرم از نوشته‌های من عصبانی می‌شد و می‌گفت تو کار خانگی نمی‌کنی. من کارهای کوچکی می‌کردم و به خیال خودم داشتم کمک می‌کردم. هم‌سرم هم دقیقاً به همین خاطر که من فکر می‌کردم دارم «کمک می‌کنم»، می‌گفت که تو کار خانگی نمی‌کنی. اینجا بود که من فهمیدم در واقعیت چیز زیادی تغییر نکرده است، من دارم کمک می‌کنم، ولی کمک کردن به معنی به عهده گرفتن مسئولیت کار خانگی و تقسیم برابر آن نیست. از طرف دیگر، وقتی همین را به‌عنوان آگاهی فمینیستی مردانه در جهان مجازی می‌نوشتم، اعتبارات و امتیازات جهان واقعی در جهان مجازی جاری می‌شد. برای خودم شبیه بازپروری اعتباری بود که در نوجوانی در زمین فوتبال داشتم. در جهان پسرانه، جایگاه ممتاز داشتن در زمین فوتبال به فرد اعتبار و اعتمادبه‌نفس می‌دهد. زمین بازی من بعد از یک دهه تغییر کرده بود، در جهان جدید دیگر اعتبار گذشته را نداشتم و ناخودآگاه می‌خواستم بازآرایی‌اش کنم و سعی می‌کردم چهرهٔ یک جوان پژوهشگر را بگیرم که در کار خودش سرآمد است و بلد بودم که در این مسیر چه چیزی را بگویم و چطور مردانگی را نقد کنم که هم از اعتبارم کم نشود و هم تشویق شوم.

در جواب سؤالات در مورد امتیازات مردانه‌ای که دارم هم، باید بگویم این امتیازات برای من دو سطح دارد؛ یک سطح بیرونی و یک سطح بنیادی. عموم مواردی که دربارهٔ امتیاز مردانگی گفته می‌شود مواردی است که دولت یا نهادهای اجتماعی به مرد اعطا می‌کنند، مثل پذیرفته شدن برای بعضی مناصب، دعوت شدن در نشست‌ها و سخنرانی‌ها و



یا تعلق گرفتن فضای بیشتر و غیره. اینها همه در سطح اولاند. من می‌توانم در شهرداری یا وزارت مسکن منصبی بگیرم که زنها شانس کمتری دارند و اگر قائل به پوشش رسمی نباشند، اصلاً هیچ شانس ندارند. همسر به مراتب در مطالعه و پژوهش از من جدی‌تر است، ولی من امکانات بیشتری برای اشغال کرسی‌های آموزشی و پژوهشی دارم و بیشتر از او برای سخنرانی دعوت می‌شوم. مثال بارزترش، مکان‌های عمومی مثل استادیوم است که زنان از آن محروم‌اند و یا باشگاه‌های بدن‌سازی و ورزشی که ساعات خوبش برای مردهاست.

اما اینها سطح زیرین‌تری دارد که خیلی برای من مهم شده است. الان که به گذشته نگاه می‌کنم، به نظرم امتیازی که من داشتم امتیاز «در شهر بودن» بود. من این امتیاز را داشتم که آن‌طور که می‌خواهم در شهر باشم و بچگی‌ام را در کوچه‌پس‌کوچه‌ها بگذرانم و با پسر بچه‌های همسایه در خیابان فوتبال بازی کنم، دوچرخه سواری کنیم، بدون اینکه خانواده‌ها نگرانِ کوچه رفتن ما باشند. من در این مراودات با بچه‌های دیگر، کلی مهارت یاد گرفتم که بعداً از همان‌ها در مراودات اجتماعی استفاده کردم. ما مردان از خلال تعاملات و تحرکاتی که در جمع‌های متکثر از سر می‌گذرانیم، نوعی ذکاوت اجتماعی کسب می‌کنیم و این وضعیت به نظرم شکلی از «قرارگیری در جهان» است. قرارگیری مردانه به ما هوش اجتماعی، مهارت‌های اجتماعی و اعتمادبه‌نفس بالا می‌دهد. ما در کودکی مدام با همدیگر کشتی می‌گرفتیم و فوتبال بازی می‌کردیم و این بدن ما را نسبت به بقیه ورزیده‌تر کرده بود. من بعد از جریان «می‌تو» و خیزش ژینا، به چگونگی قرارگیری در جهان آگاه شدم و این آگاه شدن نقطه‌ اثرگذاری برایم بود. بعد از آن سعی می‌کردم در جمع‌های دوستانه و برنامه‌های عمومی فضای کمتری اشغال کنم. خیلی کم سخنرانی می‌کنم. بیشتر به سمت کلاس‌های مشارکتی رفتم و به نسبت جنسیتی تیم برگزارکننده حساس شدم.

با مهم شدن همین چیزهای کوچک، در نهایت نسبت من با سه چیز عوض شد: با خودم، با دیگران و با شهر. در نسبت با خودم، به شکل عجیبی اعتمادبه‌نفس همیشگی‌ام کمتر شد و متوجه شدم دیگر مرکز جهان نیستم و قرارگیری‌ام در جهان عوض شد. متوجه شدم خیلی از آدم‌ها در خیلی چیزها از من بهترند. این وضعیت جدید با چیزهای دیگری همراه بود که دوست دارم بگویم؛ من از قبل عواطف نامردانه‌ای داشتم که در زندگی مردانه‌ام پنهانش می‌کردم. خیزش ژینا به من این قدرت را داد تا عواطف و احساساتم را بروز بدهم. این احساسات بعد ظاهری هم دارند؛ مثلاً دوست دارم لاک بزنم یا خط چشم بکشم. خیزش ژینا این اعتمادبه‌نفس را به من داد که این عواطف برایم معنادار شود.

فاطمه علمدار: به نظرم شما سه نمونه از مردان علوم اجتماعی‌خوانده‌ای هستید که لاجرم در معرض شنیدن مطالبات زنان بوده‌اید و از حیث خاستگاه و پیشینه هم تنوع خوبی دارید و بنابراین اینکه فرصتی فراهم شود که بگویید صدای مطالبات زنان چطور به گوش شما



رسیده است و شما چطور آن را می‌فهمید و این، که آیا میان خودتان و این مطالبات نسبتی برقرار می‌کنید یا خیر، می‌تواند فهم ما را از وضعیت کنونی مسئله زن و میزان موفقیتش در صورت‌بندی و به اشتراک گذاشتن مسائش بهتر کند.

یک چیز دیگر هم از حرف‌های مهدی و ایمان به ذهنم رسید که بگویم. شما گفتید که برخی از امتیازها ناشی از درهم‌تنیدگی موقعیت‌هاست و نمی‌شود فقط به جنسیت ربطش داد. مثلاً مرد مسلمان شیعه مرکز‌نشین، که جایگاه اقتصادی-اجتماعی بالایی دارد، امتیازهایی دارد که مردی که بقیه این پسوندها را ندارد از آنها محروم است. این کاملاً درست است، ولی ما در اینجا در مورد آن امتیازهایی داریم صحبت می‌کنیم که از زمان تولد و فقط و فقط به واسطه جنسیت به مردان داده و از زنان سلب می‌شوند. مثلاً فرقی نمی‌کند من زن فارس‌زبان باشم یا غیرفارس‌زبان، پولدار باشم یا فقیر، تحصیل‌کرده باشم یا بی‌سواد، مرکز‌نشین باشم یا حاشیه‌نشین، هر موقعیت اجتماعی‌ای که داشته باشم، فقط به واسطه جنسیت حق طلاق ندارم، به بچه‌ام ولایت ندارم، استادیوم رفتنم هزار داستان دارد، نمی‌توانم رئیس‌جمهور شوم، نمی‌توانم خواننده‌ای شوم که کنسرت عمومی برگزار می‌کند، نمی‌توانم مرجع تقلید شوم و غیره. شما فقط چون پسر متولد شده‌اید، این فرصت‌ها را دارید. فارغ از اینکه بخواهید از آنها استفاده کنید یا خیر و من، فقط چون دختر متولد شدم، این فرصت‌ها را ندارم، فارغ از اینکه مسیر زندگی‌ام را چطور طی کرده باشم و چه استعدادهایی داشته باشم و چقدر تلاش کنم. این تفاوت‌ها در چارچوب ازدواج، خیلی برجسته‌تر به چشم می‌آید. بچه که متولد می‌شود، فقط پدر می‌تواند برایش شناسنامه بگیرد، با اجازه پدر می‌تواند جراحی کند، با اجازه پدر می‌تواند پاسپورت بگیرد و از کشور خارج شود و غیره. یک بار آقایی در صحبتی می‌گفت من قبل از اینکه بچه‌دار شوم، فکر می‌کردم مردان وقتی طلاق می‌گیرند نباید مقاومت کنند و باید بچه را به مادر بدهند، ولی وقتی خودم بچه‌دار شدم، فهمیدم این کار چقدر سخت است و نمی‌توانم بچه‌ام را به مادرش واگذار کنم. خب قانون در این زمینه تمام حق را به مرد داده و مرد است که در نهایت تصمیم می‌گیرد بعد از طلاق بچه را مادر نگه دارد یا خیر و این حق به ویژگی‌های این زن و مرد، هیچ ربطی ندارد. ممکن است زن پزشک باشد و مرد بی‌سواد، زن پولدار باشد و مرد فقیر یا هر چیز دیگری. او فقط به واسطه مرد بودن این حق را دارد که تصمیم بگیرد بچه بعد از طلاق چه وضعیتی داشته باشد. یا مثلاً مهدی گفت پدرم به مادرم کمک کرد تا درس بخواند، ولی اگر مرد در زندگی درس بخواند، کسی به این فکر نمی‌کند که با همکاری زن توانسته است درس بخواند. یا مثلاً ایمان گفت که دخترهای ما خیلی پسرانه زندگی می‌کردند و انگار این برایشان مزیتی بود. من خودم در نوجوانی خیلی دوست داشتم پسرانه زندگی کنم و الان که فکر می‌کنم، تا قبل از تولد بچه‌ام، نتوانسته بودم جنسیت‌م را دوست داشته باشم. یادم می‌آید در نوجوانی از دخترانه لباس پوشیدن ابا داشتم. انگار زنانگی درهم‌تنیده با



ویژگی‌های منفی بود و ما باید با فاصله گرفتن از هرآنچه زن بودن ما را برجسته می‌کرد، تلاش می‌کردیم تا جدی گرفته شویم. در مصاحبه‌هایی که برای انجام پژوهشی درمورد شرم از بدن با زنان دهه شصتی داشتیم، متوجه شدم اغلب ما چنین تجربه‌ای داشتیم. دلمان می‌خواست لباس پسرانه بپوشیم و پسرانه رفتار کنیم. دختری که ادای پسرها را درمی‌آورد از جامعه اعتبار می‌گیرد و امتیازاتی به دست می‌آورد، ولی اگر پسری که احساسات نامردانه دارد آنها را بروز دهد، اعتبارش مخدوش می‌شود و حتی ممکن است امتیازاتی را از دست بدهد.

حالا فارغ از اینها، سؤال بعدی من این است که بعد از خودآگاه شدن به امتیازهایتان، کدام فرصت‌ها هست که علی‌رغم اینکه می‌دانید صرفاً به‌واسطه جنسیت از آنها برخوردارید، دلتان نمی‌خواهد از دستشان بدهید؟ کدام امتیازها را حاضر نیستید از دست بدهید، باینکه می‌دانید تبعیض‌آمیزند و می‌توان با بازتولید نکردن نظم موجود برای حذفشان تلاش کرد؟ مثلاً ممکن است کسی بگوید من نمی‌خواهم امتیاز داشتن اختیار بچهارم را از دست بدهم یا حق طلاق را یا دوبرابر بودن سهم از ارث پدری به نسبت خواهرانم را و غیره.

مهدی سلیمانی: پاسخ ایمان به این سؤالی که مرتب تکرار می‌شود که از کجا به بهره‌مندی‌های مردانه آگاه شدیم، برای من جالب بود. من، که اینجا نشسته‌ام، آفریده تمام این نابرابری‌های جنسیتی‌ام. مثلاً ما جمعه‌ها با یک‌سری استاد دانشگاه و فوتبالیست می‌رفتیم زمین چمن و فوتبال بازی می‌کردیم و این به من اعتمادبه‌نفس می‌داد، هماهنگی عصب و عضله می‌داد، لذت می‌داد، ولی همین فضا از خواهرم، از مادرم، از همکارم و از دختر همسایه گرفته شده بود. ما در جنبش ۸۸، در اتاق‌های خوابگاه پسران دانشگاه تهران می‌توانستیم با زیرپوش و پیژامه تصمیم‌گیری‌هایی بکنیم که هیچ‌کدام از دخترها در آنها سهیم نبودند. من اگر بتوانم نابرابری‌ها را ببینم و بشمارم و بگویمشان، آن‌وقت به چشم می‌آید که خود ما، به‌عنوان مرد، به‌شدت از این فضای نابرابر بهره‌مند بوده‌ایم و بعد از خیزش ژینا، تازه داریم با این احساس منتفع بودن روبه‌رو می‌شویم و به آن حساس شده‌ایم؛ البته به میانجی روابط واقعی و احساسی. بنابراین، وقتی می‌پرسی که چه امتیازهایی را نمی‌خواهی از دست بدهی، ستون‌های بودن من به لרزه درمی‌آید. باید پذیرفت که به‌عنوان یک مرد، ما مخلوق این شبکه وسیع از نابرابری‌ها هستیم و حذف هرکدام از این امتیازها بخش عمده‌ای از روابط زندگی اجتماعی‌مان را تغییر می‌دهد.

حسام سلامت: من فکر می‌کنم ما داریم یک انقلاب را در زندگی روزمره تجربه می‌کنیم؛ یک انقلاب اجتماعی که برخلاف انقلاب سیاسی، یک لحظه مشخص ندارد و درواقع یک انقلاب مداوم است که زندگی روزمره در آن زیرورو می‌شود. الان خیلی چیزها جاکن شده و خیلی از نهادها و ارزش‌ها و مناسبات و حتی قوانین روی هواست. نظم قدیم فروپاشیده است یا دارد فرومی‌پاشد، ولی هنوز نظم جدیدی ساخته نشده است. یکی از پیامدهای این جامعه



دستخوش پوست انداختن این است که من و شما دیگر نمی‌توانیم به امتیازات سابقمان بچسبیم و از وجودشان مطمئن باشیم. یک تجدید نظر اساسی دارد شکل می‌گیرد که از دلیل و منطق توزیع امتیازها و فرصت‌ها پرسش می‌کند. مثلاً از صاحبان قدرت می‌پرسد چرا این امتیازها در اختیار شماست و این فرصت‌ها فقط نصیب شما می‌شود. این پرسش‌ها را از خودمان هم می‌توانیم پرسیم: فرصت‌ها، برخورداری‌ها، حق‌ها و قدرت‌ها را از کجا آوردیم؟ آیا شایستگی‌اش را داریم؟ و تغییری که داشتیم صحبتش را می‌کردیم به پاسخ من و شما به این پرسش‌ها بستگی دارد. البته گاهی هم تغییر به تصمیمات ما ربطی ندارد و چه بخواهیم و چه نخواهیم، اتفاق می‌افتد و ما را با خودش می‌برد. ولی من باید اعتراف کنم که تغییرات من تا الان خیلی کم‌جان و کم‌رنگ بوده است. تلاش‌هایی که برای تجدید نظر در خودم، رفتارهایم و مردانگی‌ام کردم خیلی محدود و کم‌اثر بوده است و درخور این دوره انقلابی نیست. درحالی‌که این دوره‌های انقلابی درواقع نوعی بیش‌فعالی را اقتضا می‌کنند و باید خیلی بیشتر و جدی‌تر برایشان کار شود.

وقتی مهدی داشت از تجربه خودش می‌گفت که چطور به موضوع زنان و مسائل جنسیتی حساس شد، گفت همدلی معمولاً از احساس تعلق به پارتی، دوست یا هر فرد دیگری می‌آید و این احساس تعلق باعث می‌شود که به نابرابری یا تبعیض یا رنج یا ترس دیگری که او تجربه می‌کند، حساس شوی. این درست است، ولی من می‌خواهم از سطح دیگری از همدلی حرف بزنم که لزوماً به تعلق داشتن گره نمی‌خورد، بلکه مستلزم قدرت تخیل است. یکی از روش‌های فهم جامعه‌شناختی، همدلی کردن است؛ به معنای توانایی خود را جای دیگری گذاشتن و دیدن جهان از چشم او. این فاصله‌گذاری با خود و همذات‌پنداری با دیگری بدون تخیل، شدنی نیست. خیزش ژینا، بنا به فهم من، محصول قدرت همدلی یا دست‌کم دعوت به همدلی بود. دعوت به دیدن و فهمیدن دیگری. ظلمی که بر دیگری می‌رود فقط در صورتی برای من فهمیدنی می‌شود که بتوانم از جایگاه مسلط و امتیازهایم فاصله بگیرم تا شاید بتوانم زن یا افغانستانی یا بلوچ یا کرد سنی را ذره‌ای درک کنم. البته این گشودگی مرزهای «خود» و وارد شدن دیگری‌ها به حوزه استحقاق «خود»، که به‌رحال جهان من را دچار بی‌ثباتی می‌کند، آرامش و اطمینان سابق را متزلزل می‌کند و ممکن است ترسناک جلوه کند و باعث شود آدم دلش برای جهان باثبات سابق تنگ بشود و بخواهد که برگردد. مواجه شدن با این تعلق و این سیالیت، جسارت وجودی و مدنی می‌خواهد. اگر از جایگاه‌های سابقم و استقرار وجودی‌ای که داشتم و به من اعتبار می‌داد، جدا شوم، احتمالاً تا مدت‌ها اعتمادبه‌نفس همیشگی را نخواهم داشت و تازه باید جست‌وجو کنم تا بینم چطور می‌خواهم زندگی کنم و چه استقراری می‌خواهم در جهان پیدا کنم. راستش من این گفت‌وگویمان را بخشی از همین جست‌وجو می‌دانم و فکر می‌کنم بحث‌های اینجا برای هیچ‌یک از ما ارائه نتایجی که از قبل به آنها رسیده بودیم نیست، بلکه نوعی خوداندیشی و هم‌فکری در دل وضعیت تعلیق است تا هرکدام از ما بگویند که چه تجاربی



داشته و تا کجا پیش رفته و اصلاً چقدر گشوده است و چقدر آماده است برای این تغییرات. در زندگی من، میخ‌هایی که من را به عادت‌ها، کلیشه‌ها و رفتارهایم وصل می‌کردند شل شده‌اند، ولی جاکن، نه!

فاطمه علمدار: گفتی من کارهای کوچکی کردم، ولی در شأن آن رخدادی که به جریان افتاد نیستند. اگر به انقلاب در زندگی روزمره قائل باشیم، که به قول تو هر لحظه آدم با آن درگیر است، پس پذیرفته‌ایم که تغییر از انجام کارها و تلاش‌های کوچک ممکن می‌شود یا از عدم بازتولید نظم موجود. اصلاً بحث ما در این مورد است که این عدم بازتولید نظم موجود باید با مشارکت همگانی اتفاق بیفتد، نه اینکه فقط زن‌ها حرف بزنند و هزینه بدهند. بنابراین آن کارهای کوچک خیلی مهم‌اند. فکر می‌کنی توانی درموردشان بیشتر توضیح بدهی؟

حسام سلامت: مثلاً دارم سعی می‌کنم رابطه‌ام را با مادرم تغییر بدهم و نامرئی بودنش را در خانواده تا حدی جبران کنم. خیلی از ما وقتی ادعا می‌کنیم که جامان برای مادرمان می‌رود، درواقع داریم راجع به تصویری انتزاعی از مادر حرف می‌زنیم، درحالی‌که مادر واقعی‌مان در زندگی روزمره نامرئی شده است و انگار وجود ندارد. یا در ماجرای توزیع نابرابر فرصت‌های اجتماعی در حق زنان، من صد بار به خودم گفتم که دیگر در جلساتی که زنان حضور نداشته باشند، نمی‌روم، ولی هر بار یادم می‌رود و می‌بینم قرار است در برنامه‌ای شرکت کنم که هیچ زنی با وجود شایستگی حاضر نیست و چهار مرد سبیل‌کلفت قرار است برویم بالا و حرف بزنیم. این یعنی ذهن من طوری تربیت شده است که غیاب زن به چشم نمی‌آید و انگار برایش طبیعی است. بعد وقتی کسی پیغام می‌دهد که چرا هیچ زنی در برنامه حضور ندارد، من یادم می‌افتد که قرار نبود من هم در چنین برنامه‌ای شرکت کنم و وقتی این را به برگزارکننده برنامه می‌گویم، در اکثر موارد جواب می‌شنوم که هیچ زنی حاضر نشد بیاید یا هیچ زنی در این موضوع یا این حوزه پیدا نکردیم. درحالی‌که انصافاً در حوزه‌هایی که ما کار می‌کنیم، زنانی وجود دارند که بی‌تعارف از من خیلی بهترند، ولی از قلم می‌افتند، چون پیشاپیش نامرئی‌اند و این نامرئی‌سازی زنان فقط کار دولت نیست، بلکه خیلی جاها خود جامعه و من و شما هم دانسته و ندانسته، در تداوم و بازتولید این نظم مبتنی بر ندیدن و نشنیدن زنان همدستیم.

فاطمه علمدار: من این‌طور فهمیدم که آن امتیاز مردانه، که هنوز هم نمی‌خواهید از دستش بدهید، «مرئی بودن» است. نکته‌ای که در مثال‌های شما برای من جالب بود این بود که آنچه توجه‌تان را به مسائل و رنج‌های زنان جلب کرد، رابطه عاطفی با پارتنر بود. حسام از توجه به موقعیت مادرش به‌عنوان یک کار کوچک گفت، ولی من فکر می‌کنم جلب توجه و آگاهی به درون خانه و به ارتباطاتمان با مادر و خواهر و برادر و پدر، قدم خیلی مهمی است. در این میان، مادران انگار از همه نامرئی‌ترند.



از طرف دیگر، راجع به رابطه با همکاران کم صحبت کردیم. تبعیض در محیط کار و در حق زنانی که نه تنها رابطه عاطفی با شما ندارند، بلکه حتی ممکن است با آنها تعارض منافع هم داشته باشید چطور فهم می‌شود؟ مثلاً یک بار آقایی تعریف می‌کرد که در محل کار ما مدیرگروه خانم بود و وقتی عوض شد و یک مرد جایش را گرفت، همه خیلی خوشحال شدیم، چون حداقل می‌شد از این به بعد با مدیرگروه دست داد و سخت است که آدم صبح که وارد اتاق مدیر می‌شود، نتواند حتی دست بدهد! خیلی برایم جالب بود که این واقعیت، که زنان شاغل نمی‌توانند با مدیرانشان دست بدهند و همین حرکت ساده چقدر می‌تواند در روابط کاری مهم باشد، به چشم نمی‌آید. یا مثلاً برای من زیاد پیش آمده است که برای کاری یا جلسه‌ای دعوت شوم و تنها زن آن جمع باشم و خبر در این موقعیت‌ها، مثلاً می‌شنیدم که مردها وسط حرف‌های غیررسمی‌شان می‌گفتند حیف که خانم اینجا هست، وگرنه مثلاً یک طور دیگر صحبت می‌کردم یا مثلاً چون خانم اینجا نشسته است، نمی‌توانم راحت صحبت کنم. حتی یک بار کسی می‌گفت وقتی تو نبودی، ما می‌توانستیم با دمپایی راه برویم اینجا! اینکه من، به عنوان یک زن، ناگهان آگاه می‌شوم که به چه دلایل پیش‌پاافتاده‌ای دارم حذف می‌شوم، حس عجیبی دارد. درواقع مردهایی که من با آنها کار کردم مردهای خیلی خوبی بودند که به قیمت از دست دادن این راحتی‌ها و از دست دادن جمع مردانه‌شان، وقتی وجود من را لازم دیدند، دعوت‌م کردند. فکر می‌کنم خودشان هم آگاه نبودند که وقتی دارند با شوخی و خنده به من می‌گویند اگر نبودم، چقدر راحت‌تر بودند، این رفتار به ظاهر دوستانه‌شان چقدر می‌تواند برای من آزاردهنده باشد.

آیا واقعاً زن‌ها فقط برای این در محافل و سخنرانی‌ها و میزگردها کمتر حضور دارند که خودشان نمی‌آیند یا انباشت طولانی تجربه حذف شدن‌ها، دعوت نشدن‌ها و حضور زنان را نیاز ندیدن هم سهمی در رسیدن‌مان به وضعیت امروز داشت؟ مهدی به مسئله خیلی مهمی اشاره کرد که من خیلی آن را حس کردم. این روابط غیررسمی، که مردان می‌توانند با مردان قدرتمندتر داشته باشند، لاجرم سهم آنها را از قدرت بیشتر می‌کند و قدرت را در دست مردان حفظ می‌کند. وقتی شما می‌توانید با رئیس یا مدیرگروه یا استادان استخر و کوه بروید و در اتاقش باهم سیگار بکشید و در را ببندید و هیچ‌کس هم پشت سرتان حرف درنیاورد، طبیعتاً پیشنهادات شغلی و همکاری بیشتری هم از او دریافت می‌کنید، به نسبت آن همکار یا دانشجوی زن که باید رابطه را رسمی نگه دارد و رفتارش طوری نباشد که حرف و حدیث برایش دربیاورند! یا مثلاً سهم زنان از روابط پشت پرده، تصمیم‌گیری‌ها و لابی‌گری‌هایی که بیرون از فضای رسمی و مثلاً در همان استخر و کوه و خوابگاه انجام می‌شود، بسیار ناچیز است. همه می‌دانیم که تصمیمات اصلی در همان فضاهایی گرفته می‌شود که زنان حضور ندارند و نمی‌توانند حضور داشته باشند و طبیعتاً وقتی در فضای تصمیم‌گیری نباشید، سهمی هم از قدرت نخواهید داشت.



وقتی از تغییرات کوچک صحبت می‌کنیم، منظورمان تغییر دادن همین امتیازهای روزمره است که آن قدر برایمان طبیعی شده است که به چشمان نمی‌آید، ولی باعث تثبیت روابط قدرت و توزیع فرصت‌ها می‌شود.

ایمان واقفی: من می‌خواهم راجع به محیط کار صحبت کنم. قبل از ژینا من جایی مشغول به کار شدم که مدیرم یک زن بود و تیمی که با آن کار می‌کردم هم تیم زنانه‌ای بود. تجربه کار کردن با این مدیر زن به صورت اعجاب‌برانگیزی برای من آموزنده بود و وجوه جدیدی را در من رشد داد. من با این مدیر در تیم منابع انسانی شروع به کار کردم و کارمان هم این بود که بستری‌های لازم را برای همکاری و ارتباط سیصد نفر آدمی که در نقاط مختلف شرکت مشغول به کار بودند، فراهم کنیم. او چیزهایی می‌دید و روزن‌هایی باز می‌کرد که در تجربیاتم با آدم‌های دیگر، هیچ‌وقت ندیده بودم. بنابراین در تجربه من، کار و ارتباط با زن‌ها امکان قدرتمند شدن به مردها می‌دهد و وجوه جدیدی به آدم می‌بخشد. به نظر خودم، در همین یکی دو سال تجربه‌ای که با این مدیر داشتم، چیزهایی یاد گرفتم که اصلاً نمی‌توانستم به آنها فکر کنم و حتی نمی‌دانستم که این زوایا و پیچیدگی‌ها وجود دارد. این مرهون حضور در فضای زنانه است که من در گذشته از آن محروم بودم.

یک نکته دیگر هم اینکه من در رابطه‌ای هستم که با شریک زندگی‌ام زیر یک سقف زندگی می‌کنیم و به نظرم این تفاوتی کلیدی ایجاد می‌کند. چون میزان ساعاتی که باید با همراه زندگی‌ام سر کنم خیلی بیشتر است و مسائلی که با آنها مواجه می‌شویم خیلی وسیع‌تر است. در زندگی زیر یک سقف، لزوماً این‌طور نیست که من خیرخواهانه امتیازاتی را واگذار کنم و بگویم بعد از خیزش ژینا و جنبش «می‌تو»، آگاه شدم که امتیازات مردانه‌ام غیراخلاقی است.

به نظرم این پرسش که «کدام‌یک از امتیازات مردانه را حاضری فروبگذاری؟» مواجهه اشتباهی است با موضوع؛ چون آدم در زندگی زیر یک سقف لزوماً خودخواسته امتیازاتش را واگذار نمی‌کند، بلکه مجبور است در معادله قدرت، بخشی از آنها را کنار بگذارد. بنابراین نمی‌دانم کدام امتیازاتم را حاضر و آگذار کنم، ولی فکر می‌کنم اگر واگذاری امتیازات به این معنا باشد که اگر در فضا و موقعیتی قرار داری که زن‌ها نمی‌توانند حضور داشته باشند، پس تو هم آنها را ترک کن، رویکرد اشتباهی است. مثلاً این رویکرد که چون زن‌ها از استادیوم حذف شدند، من هم دیگر نمی‌روم یا چون زنی در لیست سخنران‌ها نیست، من هم انصراف می‌دهم یا چون بخش زنان در اتوبوس و مترو کوچک‌تر از بخش مردان است، پس من هم دیگر سوار مترو و اتوبوس نمی‌شوم، به نظرم کارایی ندارد. از قضا، باید به این فکر کنیم که به جای انصراف دادن، چطور می‌توانیم کاری کنیم که آن امتیاز از اساس از بین برود و زن‌ها هم، فارغ از جنسیت، بتوانند امکان حضور و بهره‌مندی داشته باشند، چون حضور و یا دقیق‌تر، هم‌حضور (Co-presence) با زن‌ها به خود مردها قدرت می‌بخشد. ممکن است قدرت‌های قبلی را نداشته



باشند، ولی قدرت‌هایی را که به مراتب کاراترند کسب می‌کنند؛ مثل اتفاقی که برای من در محیط کار افتاد. منی که فکر می‌کردم کلی توانایی دارم، یکباره دیدم که فاقد کلی توانایی‌های دیگر هستم. بنابراین این پرسش را باید این‌طور بپرسیم که چطور می‌شود در فضاهایی که زنان حذف شده‌اند، هم‌حضور خلق کنیم، چون از قضا برای خود مردها هم اتفاق فرخنده‌ای است. **فاطمه علمدار:** جالب بود. صحبت ما با این سؤال شروع شد که شما چطور به امتیازهای جنسیتی‌تان آگاه شدید و به داشتن این امتیازها چه حسی دارید. بعد راجع به این صحبت کردیم که کدام‌یک از این امتیازات برایتان مهم‌تر است و نمی‌خواهید آن را از دست بدهید. من از جواب‌ها این‌طور فهمیدم که همه این امتیازات برای شما درهم‌تنیده‌اند و هرکدام که زیر سؤال بروند یا حذف شوند، دومینووار، بقیه امتیازهایتان هم متزلزل می‌شوند و فرومی‌ریزند. بنابراین نمی‌توان گفت کدام امتیاز قابل از دست دادن است و کدام نیست. در این میان، اصلی‌ترین امتیاز هم از نظر شما «مرئی بودن» است که به واسطه مرد بودن، آن را تجربه می‌کنید.

ایمان گفت به جای اینکه بگوییم مردان حاضرند کدام امتیازها را رها کنند، باید بگوییم چطور می‌شود امتیازات را توزیع کرد که همه باهم از آنها بهره‌مند باشیم. مثلاً نگوئیم مردها نروند استادیوم، بلکه مبارزه کنیم که زن‌ها هم بتوانند بروند یا نگوئیم من سخنرانی نمی‌کنم، بلکه حواسمان باشد که زن‌ها هم سخنرانی کنند. من می‌خواهم از این نکته ایمان به سؤال آخرم برسیم. از دل این تلاش‌ها برای توزیع عادلانه‌تر امتیازها، کمک‌های مردانه به زنان شکل می‌گیرد. مثلاً مردان سعی می‌کنند که زیر بال‌وپر زن‌ها را هم بگیرند و زن‌ها را در جمع‌هایشان راه بدهند و فرصت‌هایی را که دارند با زنان تقسیم کنند. این وضعیت به شمشیر دولبه‌ای تبدیل می‌شود که از طرفی، فرصت‌های زنان را افزایش می‌دهد و از طرف دیگر، آنها را گرفتار شنیدن توضیحات و نصایحی می‌کند که مردان گمان می‌کنند چون فوت‌وفن این کارها را بیشتر از زنان می‌دانند، باید به آنها بگویند و لاجرم، دوباره در جایگاه قدرت قرار می‌گیرند. روزمره‌ترین مثال برای این وضعیت را با مفهوم مرضیح (ترکیبی از کلمه مرد و توضیح) یا مردفهم کردن می‌شناسیم؛ مثلاً رانندگی تا زمانی کاری مردانه تلقی می‌شد، کم‌کم زنان هم این فرصت را پیدا کردند که گواهی‌نامه بگیرند و پشت ماشین بنشینند. ولی این ذهنیت، که مردان بهتر از زنان رانندگی می‌کنند، همچنان وجود دارد. وقتی زنی در حال پارک کردن ماشین است، انگار تمام مردان آن اطراف احساس وظیفه می‌کنند که به او کمک کنند و برایش توضیح بدهند که چطور باید این کار را بکند. مردان در این موقعیت احتمالاً حس می‌کنند دارند کمک می‌کنند و دلیلی نمی‌بینند که فکر کنند آیا آن زن به کمک آن‌ها احتیاج دارد یا خیر. حالا بیا باید در مورد آن موقعیت‌هایی صحبت کنیم که خیرخواهانه به یک زن کمک کردید، ولی متوجه شدید که به کمک شما احتیاج نداشت و رفتارشان برایش آزاردهنده بود. آیا مثلاً موقعیت‌هایی بوده است



که خودآگاه شوید که از خلال همین کمک کردن‌ها، در واقع دارید اقتدار مردانه‌تان را بازتولید می‌کنید؟ بحث ما در اینجا این است که تغییرات از مسیر عدم بازتولید نظم موجود ممکن می‌شود و به قول ایمان، مهم است که حواسمان باشد همان نظم را به شکلی دیگر بازتولید نکنیم. برای اینکه دچار توهم تلاش برای تغییر در عین بازتولید نظم موجود نشویم، مهم است که فهمان را از وضعیت‌ها باهم به اشتراک بگذاریم و ببینیم که پیام همدیگر را دریافت می‌کنیم یا خیر.

مهدی سلیمانیه: من اصلاً نمی‌دانستم که «مردفهم کردن» این قدر پدیده رایجی است که حتی برایش مفهوم ساخته شده است. به نظرم این پدیده هم سطح‌بندی و ماتریس پیچیده‌ای دارد. همان‌طور که گفتم، من در حوزه‌های مختلف زندگی‌ام از کمک زنانی توانمند استفاده کرده‌ام، ولی اولین بار در رابطه عاطفی‌ام بود که با این مواجه شدم که به من بگویند: من در این موقعیت به کمک و توضیح و راه‌وچاه نشان دادن تو نیاز ندارم و وقتی نیازت ندارم، نباش! وقتی من به تو نیاز ندارم و هستی، این نوعی اعمال قدرت است! این خودش اصلاً پدیده جدیدی است! من احساس می‌کردم در این موقعیت‌ها دارم کار خوبی می‌کنم و حمایت می‌کنم، ولی الان تازه دارم یاد می‌گیرم که این کارها نوعی تحمیل و اعمال قدرت است.

حسام سلامت: تو از ماجرای مریض کردن پرسیدی، اما بگذار درباره موضوعی بگویم که چندان بی‌ربط نیست. مدت‌ها این بحث مطرح بود و هنوز هم هست که مردان در قبال زنانی که در خیابان با گشت ارشاد یا هر چیز دیگری مواجه می‌شوند، چه وظیفه‌ای دارند؟ باید نگاه کنند، اعتراض کنند، جیغ‌وداد راه بیندازند، بروند وسط ماجرا یا چی؟ یعنی به مسئله‌ای که ظاهراً به زنان مربوط می‌شود و زنان با آن درگیرند، واکنش درست مردان چیست؟ در چنین موضوعی، مردان چطور می‌توانند با زنان همکاری کنند و کنارشان بایستند؟ اینجا کسی نمی‌گوید به مردان مربوط نیست و زنان خودشان به‌تنهایی از پس خودشان برمی‌آیند، بلکه مسئله این است که ما چگونه می‌توانیم در مقاومت‌ها و پراکسیس‌هایی که خود زنان دارند در حوزه‌های مختلف پیش می‌برند مشارکت کنیم، بدون اینکه این تصور ایجاد شود که بازهم مردان می‌خواهند رشته کار را به دست بگیرند و زنان را نجات بدهند. مشخص است که در این دست موارد، با ضرورت همکاری و همدلی مردان با زنان طرفیم، حتی اگر به‌درستی ندانیم که این همدلی و همکاری دقیقاً چطور باید اتفاق بیفتد و کار درست چیست. خیلی وقت‌ها، موقعیت پیچیده‌تر از این حرف‌هاست و به مریض ربطی ندارد. من فکر می‌کنم پیش‌برد جنبش‌های زنان، جدا از اینکه بی‌تردید به اتکا و پیشگامی خود زنان پیش می‌رود، نمی‌تواند از همکاری و همدلی مردان بی‌نیاز باشد. البته دغدغه‌ی درستی است که خود این در چه شرایطی ممکن است باز به امتیازاتی برای مردان تبدیل شود و حس تصاحب و از آن خودسازی ایجاد کند. این خطر همیشه هست و سؤال این است که چطور می‌شود از آن اجتناب کرد.



ما مردان برای اینکه از این دخالت‌های خودحقوق‌پندار دست بکشیم و فکر نکنیم که زنان همیشه و در هر موقعیتی، به مردان نیاز دارند، به یک مبارزه مستمر با لایه‌های پنهان آگاهی‌مان نیاز داریم. من باید مدام به خودم گوشزد کنم که اینجا بی‌خود دخالت کردم یا بیخود تذکر دادم یا بیخود پریدم وسط. بنابراین هم به آن همکاری و همدلی، که نتیجه هم‌حضور دوری در جهان است، نیاز داریم و هم به پا پس کشیدن و جمع‌تر نشستن و مداخله نکردن.

زنان امروز

<https://zananemrooz.com/>