

بحران سیاسی سازی امر «خصوصی»؛ در آیینهی سیاست پسا «ژن ژیان نژادی» در گُردستان

سمیه رستمپور



نقاشی: اثر زارا دوغان هنرمند کورد

مقدمه^۱

چالش انتقاد درون‌گروهیِ فمینیستی در میان جوامع استعمارزده، آن‌هم به زبان استعمارگر، مسئله‌ای پیچیده، متکثر و ساختاری است که صرفاً به بستر گُردستان محدود نمی‌ماند. همانطور که فرانتس فانون می‌گوید: «نمی‌توان از درون بدنی به حاشیه رانده‌شده، به زبان اربابان سخن گفت، بی‌آن‌که بیمار شد.^۲» تمامی سوژه‌های استعمار، چه زنان و چه ملت‌های تحت سلطه، چه کارگران و پرولتاریای سلب مالکیت‌شده، هنگامی که درصدد بیان اشکال ستم و نابرابری درونی جامعه‌ی خود بر بستر زبان سلطه‌گر (اغلب زبان دولت-ملت حاکم یا زبان علمی غالب غربی) برمی‌آیند، با یک پارادوکس بنیادین مواجه می‌شوند: چگونه می‌توان ساختارهای قدرت، سلطه و نابرابری درون‌جماعتی را به نقد کشید، بی‌آن‌که این خودانتقادی در چارچوب گفتمان دوگانه‌ی استعماری «تمدن/عقب‌ماندگی» به ابزاری برای تداوم سلطه، سرکوب فرهنگی، و مداخله‌ی خارجی بدل شود؟ این موقعیت دوگانه را نادیا العلی، پژوهشگر چپ‌گرای فمینیست عراقی، در یکی از سخنرانی‌هایش چنین بازتاب می‌دهد: «نادر است زمانی که در دانشگاه‌های امریکایی درباره خشونت علیه زنان در عراق سخن می‌گویم، تمرکز مخاطبان تنها بر زن‌کشی‌های منسوب به ناموس معطوف نشود و بحث‌ها از مسیر تحلیلی-انتقادی خارج نشده و در دام پرسش‌های شرق‌شناسانه و نگاه‌های نژادپرستانه‌ی آغشته به منطق استعمار نیفتد.» کلکتیو فمینیستی بلوچ دسگوهاران نیز در نوشته‌ای به‌روشنی به این بحران معرفتی و اخلاقی اشاره کرده‌اند، بحرانی که در آن هرگونه نقد درونی به راحتی می‌تواند در دستگاه‌های گفتمانی قدرتِ استعماری جذب و مصرف شود: «ما زیر بار این شیوه از بازنمایی احساس فشار می‌کنیم. با هر نوشته خود احساس فشار می‌کنیم که آیا کلمات و

۱- شاید یادآوری این نکته مهم باشد که این یادداشت پیش از حمله اسرائیل به ایران نوشته شده است.

2 - Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris, Seuil, 1952.

متن‌های ما خود مجدداً به تقویت این کلیشه‌ها و تبدیل متن‌های ما به چیزی ضد خودشان کمک نمی‌کنند؟^۳». در واقع، سوژه‌ی استعمارزده در فرآیند بازنمایی خود، مدام در معرض مصادره‌ی معنایی و تحریفِ استعمارگر است؛ زیرا ابزارهای بازنمایی اغلب نه در اختیار او، بلکه در اختیار نظام دانایی-قدرت استعمارگر باقی مانده‌اند. این متن با آگاهی از تناقض‌های نوشتن در موقعیتی استعمارزده و به زبانی که خود حامل قدرت است (در اینجا زبان فارسی) نوشته شده است؛ زبانی که نه به دلیل برتری ذاتی، بلکه تحت فشار فرآیندهای ملت‌سازی استعماری در ایران، به ابزار تفکر من تبدیل شده است. همان‌گونه که برخی فمینیست‌ها و روشنفکران الجزایری ناچار بودند نقد استعمار فرانسه را به زبان فرانسوی بیان کنند، من نیز ناگزیرم مفاهیم انتقادی را در زبانی صورت‌بندی کنم که خود بخشی از سازوکار سلطه است. به همین اعتبار، ضروری می‌دانم که این هشدار روش‌شناختی و معرفت‌شناسانه را برجسته کنم: هرگونه خوانش این متن باید با آگاهی به بستر نابرابر قدرت میان زبان‌ها، روایت‌ها، و جایگاه‌های گوینده و شنونده صورت گیرد.

پیشتر در مقالاتی جداگانه با عنوان «قیام ژینا در پرتو مرکز- حاشیه/ مازادهای ضداستعماری و ضدطبقاتی مبارزات پیرامونی»^۴ و «تبارهای مبارزات مردمان پیرامونی. درباره‌ی تکثر تاریخی و سوژه‌زدایی»^۵ به موضوع رابطه گُردستان با بیرون از آن از منظر قیام انقلابی «ژن.ژیان.نازادی» پرداخته‌ام. این متن اما تلاشی است برای پیشبرد نقدی درون‌زا، با حفظ مرز میان خودانتقادی رهایی‌بخش و افشاگری

۳- دسگوهاران: مبارزه‌ی ما زنان بلوچ از مبارزه مادرانمان پس از انقلاب ۵۷ سخت‌تر است

4-<https://naghd.com/2023/09/13/%d9%82%db%8c%d8%a7%d9%85-%da%98%db%8c%d9%86%d8%a7-%d8%af%d8%b1-%d9%be%d8%b1%d8%aa%d9%88-%d9%85%d8%b1%da%a9%d8%b2-%d9%80-%d8%ad%d8%a7%d8%b4%db%8c%d9%87/>

5-<https://naghd.com/2024/07/21/%d8%aa%d8%a8%d8%a7%d8%b1%d9%87%d8%a7%db%8c%d9%85%d8%a8%d8%a7%d8%b1%d8%b2%d8%a7%d8%aa-%d9%85%d8%b1%d8%af%d9%85%d8%a7%d9%86-%d9%be%db%8c%d8%b1%d8%a7%d9%85%d9%88%d9%86%db%8c/>

سوگیرانه‌ای که ممکن است ناخواسته در خدمت منطق استعمار قرار گیرد. این نقد درونی بیش از هر چیز از آن جهت معنادار است که جنبش آوانگارد گُردستان، هم بلوغ سیاسی لازم و هم ظرفیت نقدپذیری را در خود دارد. ضمن اینکه بسیاری از مباحث مطرح‌شده در این متن درباره‌ی گُردستان، قابلیت تعمیم به دیگر مناطق ایران را نیز دارند؛ با این حال، تمرکز اصلی مقاله بر گُردستان است، چون جغرافیای مقاومتی ست که به تجربه‌ی زیسته‌ی من گره خورده است. از این‌رو، خوانش آن در بستری فراملی و از سوی مخاطبان غیرگُرد، نه صرفاً یک عمل معرفت‌شناختی، بلکه کنشی سیاسی به‌شمار می‌رود که مستلزم آگاهی انتقادی نسبت به مناسبات قدرت و فرآیندهای تولید دانش است.

خیزش ژینا (مهسا امینی) در سال ۱۴۰۱ را باید نه صرفاً واکنشی اعتراضی، بلکه لحظه‌ای گسست‌زا در نظم سیاسی، جنسیتی و نمادین ایران و منطقه دانست. شعاری که در بطن آن شکل گرفت، «ژن، ژیان، ئازادی»، نه تنها بازتاب خواستی زنانه، بلکه افقی نو برای بازتعریف آزادی، عدالت و رهایی از دل تجربه‌های زیسته‌ی حاشیه‌هاست. این شعار با ریشه در مبارزات گُردی و فراتر رفتن از مرزهای ملی، حامل زبان تازه‌ای ست برای فهم کنشگری سیاسی و زیست جمعی در بستری از ستم چندلایه. با وجود سرکوب ساختاری، این خیزش زمینه‌ساز تخیل‌ورزی رهایی‌بخش شد: شبکه‌سازی‌های زنانه، پیوندهای نو میان فعالین داخل و دیاسپورا، و حضور پرنسپل نسل جوان، گشایشی بودند بر امکان‌های نوین سیاست‌ورزی در دل نظامی فرسوده. اما پرسش اصلی، فراتر از تداوم اعتراض، به درون معطوف است: بازاندیشی در مناسبات قدرتی که در زبان، بدن، سیاست و ساختارهای سازمان‌یابی بازتولید می‌شوند، به ویژه در دوران پساقیام ژینا. در این متن، واژه‌ی «پسا» نه به معنای پایان یا فرونشستن انقلاب، بلکه به‌مثابه نشانه‌ای از عبور از فاز فشرده‌ی نخستین خیزش، یعنی ماه‌های اوج تقابل خیابانی با قدرت حاکم در آغاز جنبش ژن، ژیان،

ثأزادی، به کار رفته است. این تلقی از «پسا» به هیچ وجه نفی کننده ی استمرار انقلاب ژینا نیست، انقلابی که همچنان در اشکال متکثر مقاومت های سیاسی و اجتماعی روزمره، در زمان حال، حضور و پویایی دارد.

این نوشتار با تمرکز بر تجربه ها و جریان های گوناگون کنشگری زنان در گُردستان، به جای درنظرگرفتن آن همچون یک جنبش یکدست، می کوشد جایگاه سیاست برابری جنسیتی را در دل مبارزات ملی، حزبی و مدنی بررسی کند. در فضایی که درهم تنیدگی استعمار، ملت سازی، مردسالاری و خشونت جنسی-جنسیتی، شرایط زیست را تعریف می کند، رهایی نمی تواند صرفاً نمادین یا در سطح شعار باقی بماند. با وجود ظرفیت های خیزش، یکی از چالش های اصلی، ناتوانی در ترجمه ی مقاومت اجتماعی به مقاومت سیاسی جنسیتی ساختارمند و مداخله گر است: سیاست بدن، در معنای فمینیستی و کوئیر آن، هنوز نتوانسته به نیرویی سازمان دهنده در میدان رسمی و غیررسمی سیاست بدل شود. محدودیت های تحمیل شده بر کنشگران زن، کوئیر و مدنی، چه در دولت و چه در صفوف اپوزیسیون، نشان دهنده ی سلطه ی پایدار نظم مردسالار است. به حاشیه رفتگی فعالان فمینیستی، و مواردی چون زن کشی های انبوه اخیر، نموده های عینی از تداوم سلطه خشونت آمیز مردانه اند. هم زمان، تقلیل خشونت به صرفاً سرکوب دولتی، و نمادین سازی ستم جنسیتی بدون پیوند آن با ساختارهای مادی، مانعی ست جدی بر سر تحقق سیاستی رهایی بخش. پرسش محوری این مقاله آن است که در بستر مبارزات ملی گرایانه و ضد استعماری گُردستان، چگونه می توان جایگاه برابری جنسیتی را بازاندیشی کرد؟ چه ظرفیت ها و چه موانعی، از منظر فمینیستی، بر امکان ادغام مبارزات جنسیتی در پروژه های سیاسی ضد استعماری مسلط و آلترناتیوهای خودگردانی و استقلال تأثیر می گذارند؟ چه موانعی، درونی و بیرونی، مانع از آن شده اند که مقاومت های گسترده و چندلایه ی زنان در گُردستان، به کنش سیاسی ماندگار، جمعی و ساختارمند سیاسی، به ویژه

در درون احزاب، تبدیل شود؟ در این مقاله، «زن» نه به مثابه یک مقوله‌ی زیستی-طبیعی، بلکه به مثابه یک موقعیت سیاسی و تاریخی فهم می‌شود که در تقابل با نظم مردسالارانه و دگرجنس‌گرا محور شکل می‌گیرد. از این‌رو، این موقعیت تحلیلی، فراتر از بدن‌های معین بیولوژیک، شامل تمامی سوژه‌هایی‌ست که در نظم جنسیتی مسلط به حاشیه رانده شده‌اند، از جمله سوژه‌های کویر. این مقاله، با اتکا به مصادیق عینی و چارچوبی انتقادی، به بررسی امکان‌های ترجمه‌ی تجربه‌ی زیسته اجتماعی به کنش سیاسی در میدان‌های مقاومت می‌پردازد.

هر صدا، نه صدای بلندتر: سیاست فمینیستی در برابر رتبه‌بندی ستم‌ها

خیزش ژینا، از منظر نظریه‌های جامعه‌شناسی انتقادی و فمینیسم تقاطعی، فرصت بازاندیشی بنیادینی را در باب سلسله‌مراتب تاریخی ستم‌ها و سازوکارهای طرد درون جنبش‌های سیاسی فراهم می‌کند. برخلاف گفتمان‌های کلاسیک رهایی‌بخش که ستم جنسیتی را غالباً در سایه پروژه‌های کلان‌تری چون ملی‌گرایی، مبارزه طبقاتی یا ضدیت با استعمار به تعویق می‌اندازند، شعار «ژن، ژیان، نازادی» نه فقط فراخوانی سیاسی، بلکه صورت‌بندی بدیلی از فلسفه رهایی است؛ فرمی از کنشگری که قدرت را صرفاً در ساختار دولت جست‌وجو نمی‌کند، بلکه آن را در بدن‌ها، نقش‌های اجتماعی و روابط روزمره بازشناسایی می‌کند. این خیزش، با قرار دادن بدن زنانه در مرکز سیاست، مفروضات مدرنیته سیاسی مردانه را به چالش کشید؛ مدرنیته‌ای که، به تعبیر سیلویا فدریچی، بدن زنان را از طریق تقسیم جنسیتی کار، خشونت نمادین و تصرف تولیدمثل به عرصه‌ای از استعمار روزمره بدل کرده است. خیزش ژینا همچنین پاسخی بود به آنچه جو دیت باتلر «خشونت‌های روزمره» می‌نامد: خشونت‌هایی حک‌شده بر بدن‌مندی و زیست مادی افراد، که از دل سازوکارهای نادیدگی، کنترل و طرد اجتماعی برمی‌آیند.

در این چارچوب، یکی از پیام‌های محوری شعار «ژن، ژیان، نازادی» بازمرکزیت‌بخشی به مسئله زنان و بدن‌های فرودست‌شده در سیاست است؛ نه به‌عنوان دغدغه‌ای حاشیه‌ای یا تکمیلی، بلکه به‌مثابه نقطه عزیمت یک بازاندیشی رادیکال در باب قدرت، ستم و رهایی. در سنت سیاسی ایران و کردستان، مسئله زنان بارها با توجیهاتی چون اولویت‌داشتن مبارزه طبقاتی و ضد سرمایه‌دارانه، آنتی‌امپریالیسم به مثابه یک اضطرار، ضرورت وحدت حول ستم ملی در چارچوب پروژه‌های خودگردانی و گردایه‌تی، یا تمرکز بر مبارزه با استبداد، به حاشیه رانده شده است. این الگوی حذف، بخشی از تاریخ تکرارشونده‌ای است که در آن، مشارکت فمینیسم در بازاندیشی فلسفه سیاسی به رسمیت شناخته نمی‌شود؛ حال آن‌که فمینیسم انتقادی، با افشای سلسله‌مراتب‌های تثبیت‌شده در درون جنبش‌های ظاهراً مترقی، نشان می‌دهد که تداوم پدرسالاری مانعی ساختاری برای تحقق رهایی فراگیر و رهایی زنان، کوییرها، و سایر سوژه‌های حاشیه‌ای به‌عنوان امر سیاسی مستقل، بنیادین و بی‌واسطه است. در تقابل با این منطق، تحلیل تقاطعی فمینیستی تأکید می‌کند که هیچ‌یک از اشکال ستم-جنسی، جنسیتی، ملی، طبقاتی، زیست‌محیطی یا استعماری-را نمی‌توان به حاشیه راند یا ذیل دیگری تعریف کرد. تحلیل‌های سلسله‌مراتبی ستم‌ها، اغلب از موضع امتیاز پنهان سخن می‌گویند: جایگاهی که تنها شکل یا اشکال محدودی از ستم را تجربه کرده و خود را صاحب اختیار در تحلیل یا رتبه‌بندی اشکال دیگر ستم می‌بیند. گرایش‌های انتقادی فمینیسم، با رد این رویکرد، نشان می‌دهند که این طبقه‌بندی‌ها خود حامل روابط قدرت‌اند؛ این رویکرد، ستم را نه صرفاً امری اجتماعی، بلکه محصول روابط قدرت، گفتمان‌ها و ساختارهای دانایی تحلیل می‌کند. به تعبیر سیلویا فدریچی، تمام اشکال ستم سرمایه‌دارانه از ارزش‌زدایی از کار، بدن و زندگی برمی‌آیند؛ از این‌رو سیاست رهایی‌بخش آن است که هر صدا

را بشنود، نه فقط صدای بلندتر را.^۷ درک این سیاست رهایی‌بخش مستلزم آن است که عرصه مبارزه را صرفاً به میدان جنگ یا خیابان محدود نکنیم، بلکه درون پیکره‌های خردتری از نظم اجتماعی نیز رد پای سلطه را دنبال کنیم.

به تعویق انداختن مسئله رهایی جنسیتی تا «پیروزی نهایی انقلاب»، چیزی نیست جز بازتولید منطق پدرسالارانه‌ای که همواره مشارکت سیاسی زنان را مشروط، ابزاری و تابع ساخته است. این پدیده، به‌نوعی، «حافظه سیاسی تروماتیک» جنبش‌های قرن بیستم را به یاد می‌آورد: حذف زنان پس از مشارکت انقلابی‌شان، بازگرداندن‌شان به خانه به‌نام «نجات ملی» یا «نظم انقلابی»، و سرکوب صدای مستقل آنان. این حذف، تنها نمادین یا سیاسی نبود، بلکه در دل بازتقسیم جنسیتی قدرت عمل می‌کرد: عرصه عمومی به‌عنوان فضای عقلانیت، قانون‌گذاری و کنش سیاسی به مردان واگذار شد، در حالی‌که زنان به عرصه خصوصی (خانه، خانواده، نقش‌های بازتولیدی) ارجاع داده شدند. بازگشت زنان به خانه، نه امری خنثی، بلکه بازآفرینی نظم مردانه و هتروسکشوالی است که برای تداوم نظم سرمایه‌دارانه موجود یک ضرورت غیرقابل چشم‌پوشی است؛ نظامی که از طریق نقش‌های مادری، مراقبتی و زنانه‌ی هنجاری، بدن زن را دوباره به انقیاد می‌کشد. در چنین نظامی، بدن‌ها و تجارب زنان فقط در لحظه مبارزه مورد پذیرش قرار می‌گیرند؛ پس از آن یا در قالب قهرمانان استثنایی به شکلی نمادین مومیایی می‌شوند، یا به‌کلی از صحنه حذف می‌گردند.

این پویش را می‌توان در پیوند تاریخی زنان با لحظات انقلابی ردیابی کرد. در انقلاب‌های ۱۷۸۹ و ۱۸۴۸ فرانسه، زنان، به‌ویژه از طبقات فرودست، فعالانه در خیابان‌ها، باشگاه‌های جمهوری‌خواهی و جنبش‌های مردمی مشارکت کردند. اما با استقرار نظم جدید، زنان از سیاست حذف شدند. نمونه نمادین آن، «اولمپه دو گوژ» است که در سال ۱۷۹۳ «اعلامیه حقوق زن و شهروند مؤنث» را در پاسخ به «اعلامیه

7 - Federici, S. (2004). Caliban and the Witch. Autonomedia.

حقوق بشر» نوشت و در همان سال اعدام شد. پرسش بنیادین او چنین بود: «اگر زنان حق دارند بر گیوتین بمیرند، چرا نباید حق داشته باشند از تریبون‌های عمومی سخن بگویند؟» انقلابی بزرگ و الهام‌بخش در جریان بود، با ایدئولوژی‌ای جهان‌وطنی و شعار «برادری»، اما بی‌حضور زنان، بی‌صدای آنان و بی‌افق‌های تجربه‌ی زیسته‌شان. همین انقلاب مردانه فرانسه، الگویی شد برای بسیاری از انقلاب‌های دیگر در جهان. این مدل در بسیاری از انقلاب‌ها تکرار شد: از مبارزات استقلال‌طلبانه الجزایر و انقلاب‌های آمریکای لاتین، تا انقلاب ۱۳۵۷ ایران. در تمامی این تجربه‌ها، زنانی که در خط مقدم انقلاب ایستادند، پس از استقرار نظم جدید، به حاشیه رانده شدند، گاه به نام «منافع انقلاب»، نه صرفاً از سوی نیروهای ارتجاعی، بلکه با همدستی نهادهای مردانه انقلابی. در این نظم، زن تنها تا زمانی به رسمیت شناخته می‌شود که در مقام مبارزه‌گر ظاهر شود؛ اما به محض پایان یافتن فاز آشکار مبارزه، یا در جایگاه قربانی بازنمایی می‌شود، یا به استعاره‌ی «مادر ملت» تقلیل می‌یابد، چهره‌ای که باید از تهدید دشمن بیرونی محافظت شود. در میدان سیاست گُردستان نیز اغلب با چنین روایتی مواجه‌ایم: مادرانی و زنانی که هم‌زمان مورد ستایش قرار می‌گیرند و در عین حال ابزاری برای مهارند؛ باید از خطرات دشمنان، به‌ویژه غیرکردها، محفوظ بمانند، اما معمولاً از صدایی مستقل و امکان‌کنشگری در ساختار قدرت سیاسی محروم‌اند.

چنین حذف ساختاری با تفکیک مدرن سرمایه‌دارانه میان عرصه عمومی (سیاست، اقتصاد، قانون) و عرصه خصوصی (خانواده، بدن، جنسیت) هم‌راستا است. فمینیسم کلاسیک، به‌ویژه در موج اول، در پی دسترسی زنان به نهادهای عمومی مردانه بود، بی‌آن‌که بنیاد این تقسیم جنسیتی را به چالش بکشد. تمرکز آن بر آموزش، اشتغال و مشارکت سیاسی بود، بدون آن‌که سلطه در خانه، مادرانگی، کار بازتولیدی، رابطه جنسی یا خشونت خانگی را به‌مثابه ساختارهای سیاسی به

رسمیت بشناسد. این کاستی، بعدها از سوی فمینیست‌های رادیکال مورد نقد قرار گرفت. فمینیسم موج دوم از دهه ۱۹۷۰، با شعار «امر شخصی، سیاسی است»، مرز میان خصوصی و عمومی را به چالش کشید و بدن، خانه و روابط صمیمی را به میدان‌های مبارزه سیاسی تبدیل کرد.^۸ مفاهیمی چون «سیاست بدن» و «سیاست خرد» در همین بستر شکل گرفتند، سیاستی که نه در سطح دولت یا پارلمان، بلکه از دل زیست‌جهان روزمره و تجربه‌های بدن‌مندان زنان، کویرها و دیگر سوژه‌های حاشیه‌ای عمل می‌کند.

در این‌جا، بدن زن که پیش‌تر امری طبیعی، شخصی یا غیرسیاسی تلقی می‌شد، به موضوعی سیاسی بدل شد - از قاعدگی و بارداری گرفته تا خشونت جنسی و فقدان خودآگاهی بدنی. فمینیست‌ها نشان دادند که سلطه‌ی مردانه تنها در نهادهای قانونی یا سیاسی بازتولید نمی‌شود، بلکه از خلال روابط روزمره، از بسترهای صمیمی و از طریق کنترل بر بدن و تمایلات زنانه استمرار می‌یابد. همان‌طور که کیت میلث در سیاست جنسی می‌نویسد، رابطه‌ی جنسی نیز در چارچوب پدرسالاری حامل خشونت، اجبار و تحقیر است، تا آن‌جا که برای بسیاری از زنان، صمیمی‌ترین رابطه، بدل به عرصه‌ی اعمال سلطه می‌شود.^۹ در چنین تجربه‌هایی، دشمن تنها «دولت» یا «نظام» نیست؛ بلکه گاه همان مردی است که شب‌ها در کنار زن می‌خوابد. این آگاهی، سیاست را از شکل نهادی و رسمی‌اش جدا کرده و به مسئله‌ای شخصی، بدن‌مند و رهایی‌بخش تبدیل می‌کند.

این نقد ساختاری، به درون جنبش‌های رهایی‌بخش چپ نیز راه یافت. فمینیست‌ها نشان دادند که نظامی‌کردن فضاها، سیاسی، حتی در بستر مبارزات ضداستعماری و انقلابی، می‌تواند به بازتولید سلطه‌ی مردانه بینجامد. در بسیاری از جنبش‌های

8 - Scott, Joan W. (1999). Gender and the Politics of History. Columbia University Press.

9 - Millett, K., 2016. Sexual politics. Columbia University Press.

رهایی‌بخش، تجربه‌های زنانه از خشونت خانگی، تجاوز، یا سلطه در فضای خصوصی، در اولویت قرار نمی‌گرفت و به اموری «ثانوی» یا موکول به «پس از پیروزی» تقلیل می‌یافت. فمینیست‌های ضدمیلیتاریسم، همچون زنان جنبش صلح آلمان، با شعار «صلح در نظام پدرسالارانه، جنگی است علیه زنان»، بر این نکته تأکید کردند که حتی نظم‌های ظاهراً صلح‌آمیز نیز ممکن است بر پایه‌ی خشونتی ناپیدا علیه زنان استوار باشند.

در سنت سیاست فمینیستی، دگرگونی نه صرفاً از مسیر ادغام در نهادهای قدرت، بلکه همزمان از دل بازاندیشی در زیست روزمره، مناسبات میان‌فردی و رابطه با بدن ممکن می‌شود. گروه‌های کوچک و خودسازمان‌یافته فمینیستی، با کنش مستقیم و تجربه‌محور، نشان دادند که سیاست لزوماً به معنای مشارکت در ساختارهای رسمی یا نهادهای نمایندگی نیست، بلکه می‌تواند فرآیندی باشد برای بازتعریف شیوه‌های زندگی، کار، مراقبت و همزیستی. این سیاست، نه صرفاً نقد قدرت، بلکه بازسازی رابطه ما با قدرت است: تلاشی برای خلق فضاها و مناسباتی بدیل که بر پایه مراقبت، همبستگی و خودمختاری بنا شده‌اند. به تعبیر ماریا میس و وندی شیوا، بدن زن سرزمینی اشغال‌شده است و سیاست فمینیستی تلاشی است برای بازپس‌گیری این قلمرو^{۱۰}. فمینیست‌هایی چون سیلویا فدریچی نشان دادند که بازاندیشی در کار بازتولیدی، بازاندیشی در کل مناسبات اجتماعی، بازاندیشی در خود زندگی، است. در این چشم‌انداز، سیاست فمینیستی بر خودآگاهی، تغییرات خرد و روزمره، و خلق جهانی دیگر استوار است، جهانی که نه بر مدار سلطه، بلکه بر پایه زندگی‌پذیری و رهایی بنا شده باشد.

با این چشم‌انداز، فمینیسم نه‌تنها در برابر نظم مردسالار، بلکه در برابر عقلانیت سلطه‌گر مدرنیته سرمایه‌دارانه ایستادگی می‌کند: عقلانیتی که بدن را ابژه، طبیعت

10 - Mies, M., & Shiva, V. (1993). *Ecofeminism*. London: Zed Books.

را منبع، و جهان را مکان کنترل می‌داند. فمینیسم با تأکید بر بدنی بودن دانش، باوری بودن تجربه، و ارزشمندی زیست‌جهان، نوعی معرفت‌شناسی بدیل می‌سازد: سیاستی افقی، بدن‌مند، غیرسلسله‌مراتبی، مبتنی بر تجربه‌ی زیسته، برآمده از حاشیه‌ها و خلاقانه در سازمان‌یابی.

در این معرفت‌شناسی، دانش نه بی‌طرف که موضع‌مند است، نه عینی که درگیر است. مفاهیم کلیدی‌ای چون «دانش موقعیت‌مند» (سندرا هاردینگ) یا «آگاهی بدن‌مند» (بل هوکس) به ما یادآور می‌شوند که چگونه جایگاه زیستی، جنسی، نژادی و طبقاتی ما بر درک و تفسیرمان از جهان اثر می‌گذارد. از همین رو، فمینیسم تنها یک نظریه نیست، بلکه راهی برای بودن، دیدن و دگرگون کردن است. در بستر جنبش‌های معاصر، به‌ویژه در مناطق درگیر با اشکال پیچیده‌ی استعمار، سرمایه‌داری و اقتدارگرایی، چون آمریکای لاتین، خاورمیانه یا آسیای جنوب‌شرقی، این سیاست فمینیستی، به یک مقاومت چندلایه بدل شده است. در این تجربه‌ها، آنچه سیاسی است نه الزاماً برچسب «سیاست» دارد، و آنچه رهایی‌بخش است، نه لزوماً از طریق نهادهای رسمی می‌گذرد. این چیزی است که در جنبش «ژن، ژیان، نژادی» نیز پژواک می‌یابد؛ جنبشی که حامل یک چارچوب نظری و عملی فمینیستی چندلایه است: بازتعریف زندگی، بازپس‌گیری بدن، و خلق آزادی در دل زیست‌جمعی. این شعار، در عین سادگی، حامل لایه‌هایی از تاریخ مبارزه، تجربه خشونت و امید به رهایی است. زنی که در خیابان فریاد می‌زند، صرفاً علیه دولت اعتراض نمی‌کند؛ او در برابر نظامی جهانی از سلطه، حذف و خشونت ایستاده است. حتی اگر آگاهانه چنین نکند، بدنی را به خیابان آورده که همواره از سوی نظم مردسالارانه طرد شده و در معرض سرکوب قرار داشته است. همین بدن است که حضورش در خیزش ژینا وزنی متفاوت از حضور مردان دارد: زنانی که در خیابان بودند، هم‌زمان با دولت و با پدرسالاری، درگیر مقاومت بودند. و این ایستادگی، نه فقط یک لحظه‌ی اعتراضی،

بلکه آغازی است بر سیاستی دیگر.

در این چارچوب، سیاست نه بیرون از زن، بلکه در خود اوست: در بدن، در زبان، در زیست، در تجربه‌ی دگرباشانه‌اش از سکسوالیته، و در کنش‌گری پنهان فعالیت‌های به‌ظاهر پیش‌پاافتاده‌ی بازتولیدی؛ در شجاعت تبدیل امر شخصی به امر سیاسی.

سیاست بدن و بازگشت سلطه:

احیای شکاف خصوصی/عمومی پس از قیام ژینا

خیزش ژینا را می‌توان لحظه‌ای گسست‌آفرین در منطق سیاست‌ورزی کلاسیک در ایران و کردستان دانست؛ لحظه‌ای که سیاستی بدن‌محور و تقاطعی را به صحنه آورد و خشونت علیه بدن‌های جنسیتی‌شده، نابرابری‌های ساختاری و حذف حاشیه‌نشینان از فرآیندهای تصمیم‌گیری را سیاسی ساخت. در این خیزش، مرزهای خصوصی و عمومی به چالش کشیده شد و بدن‌های فرودست—زنان، کویرها، خلق‌های تحت‌ستم و سلب مالکیت‌شدگان—به‌جای ابژه‌های صرف خشونت، به کنشگران فعال بدل شدند؛ به بیان پل ریکور^{۱۱} «حاملان خاطره‌ی خشونت» و خالقان همبستگی و زبان‌های بدیل بیان تجربه؛ هم بازمانده و هم روایت‌گر. این سیاست برخاسته از زیست، از پایین و علیه نظم‌های نخبه‌گرا، مرکزگرا و مردسالار بود. از منظر نظریه‌های فمینیستی، خیزش ژینا پاسخی به تاریخی از خشونت‌های انباشته‌شده بود؛ روایتی از بدن‌های فراموش‌شده و خشونت‌هایی که هم‌زمان سیاسی، تاریخی و عاطفی اند^{۱۲}. خیزش ژینا نشان داد که چگونه خشونت، هم نابودگر و هم مولد است: خشونت می‌تواند هم سرکوب کند و هم سوژه‌ی نو خلق کند.

11 - Ricœur, P. (2004). *Memory, History, Forgetting*. University of Chicago Press

۱۲- در نوشتاری دیگر، از خلال تبارشناسی شعار زن ژینا نازادی، نشان داده‌ام که خیزش ژینا به ویژه یادآوری این بود که وقتش رسیده که مسئله‌ی جنسیت باید را نه در مرحله‌ای پسینی، بلکه در بطن کنش‌های اجتماعی و انقلابی معاصر مدنظر قرار دهیم. نگاه کنید به: <https://www.radiozamaneh.com/738295/>

جنبش ژینا کوششی بود برای «سیاسی‌سازی امر خصوصی»؛ شکلی نو از کنشگری سیاسی که بر محور بدن زنانه و تجربه‌ی زیسته‌ی خشونت جنسیتی سازمان یافته بود. این خیزش از واقعه‌ای آغاز شد که در ظاهر امری «خصوصی» یا «فردی» به نظر می‌رسید (پوشش، بدن، و کنش روزمره‌ی زنانه در فضای عمومی) اما به سرعت بدل به مسئله‌ای عمیقاً سیاسی شد. در خیابان‌ها، از تهران تا گُردستان، بدن زنانه به صحنه‌ی اصلی منازعه بدل شد: سوزاندن روسری، بریدن مو، و فریادهای «ژن، ژیان، آزادی» نه صرفاً نمادهایی اعتراضی، بلکه کنش‌هایی بودند علیه انضباط بدن‌مند دولتی، هم‌زمان با به چالش کشیدن نظم پدرسالارانه‌ی درون‌جماعتی. این جنبش نشان داد که چگونه خشم، رنج، و تحقیر تنانه، که پیش‌تر به عنوان تجربه‌هایی منفرد و غیرسیاسی تلقی می‌شدند، می‌توانند به نقطه‌ی پیوند جمعی، اعتراض همگانی، و سیاست‌ورزی بدل شوند. در این فضا، زن، گُرد، جوان، دگرباش و حاشیه‌نشین، نه در مقام «سوژه‌هایی بی‌صدا»، بلکه در مقام کنشگرانی نوظهور به میدان آمدند که سیاست را نه از خلال ایدئولوژی‌های کلان، بلکه از دل بدن تحت سرکوب و روزمرگی جنسیتی بازتعریف کردند. بدین‌سان، حتی در اقلیمی که سیاست اغلب با مقاومت مسلحانه یا مطالبه‌ی ملی گره خورده است، جنبش ژینا امکان تاریخی نوینی گشود: مساله‌سازکردن امر خصوصی به‌مثابه سیاست رهایی‌بخش.

در این سیاست زیست‌پایه، آنچه میشل فوکو «قدرت انضباطی» و «زیست‌قدرت» می‌نامد^{۱۳}، به‌وضوح در ساختار قانون‌گذاری جنسیتی جمهوری اسلامی قابل مشاهده است؛ جایی که بدن زن، به‌ویژه بدن «غیراستاندارد» و حاشیه‌ای، بدل به میدان کنترل ایدئولوژیک شده است. شعار «ژن، ژیان، نازادی» بر همین گسست تأکید می‌گذارد: این شعار، نه‌فقط یک مطالبه‌ی جنسیتی، بلکه برهم‌زننده‌ی نظامی است که با استفاده از بدن به‌عنوان ابژه‌ی قدرت، سوژگی را

13- Foucault, M. (1978). The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction. (R. Hurley, Trans.). Pantheon Books.

به انقیاد می‌کشاند. بدن ژینا امینی، به نمادی از کنترل ساختاری بر بدن‌های زنانه-کوئیر بدل شد. اما در این لحظه تاریخی، دیگر بدن‌ها نیز—در خیابان، خانه، بازداشتگاه—خواست آزادی را فریاد زدند و از تجربه‌ی زیسته‌ی خشونت، زبانی نو برای سیاست ساختند؛ زبانی فراناسیونالیستی، فراملیتی و تقاطعی که قدرت را، نه بر مبنای هویت‌های ثابت، بلکه در دل مناسبات درهم‌تنیده‌ی متحرک تحلیل می‌کند. همبستگی زنان کُرد با دیگر زنان در ایران نیز بر همین تجربه‌ی مشترک خشونت جنسیتی استوار شده است؛ همبستگی‌هایی که لزوماً هم‌راستای پروژه‌های سیاسی مسلط بر کُردستان نیستند.

با تداوم جنبش، گزارش‌ها حاکی از افزایش تقابل با پدرسالاری در خانواده و جامعه و رشد کنشگری زنان در حیات روزمره است. با این حال، این تحولات اجتماعی هنوز به زبان سیاسی و مقاومت جمعی در کُردستان ترجمه نشده‌اند. عدم تبدیل تجربه‌ی زیسته‌ی زنان به سیاست، ناشی از همان چیزی است که نانسی فریزر «تفکیک نادرست میان بازتوزیع و بازشناسی»^{۱۴} می‌نامد: اولویت‌دادن به مسائل ملی و طبقاتی، به قیمت نادیده‌گرفتن ستم‌های جنسیتی. برای بخش قابل‌توجهی از نیروهای سیاسی کُرد، «شخصی» هنوز سیاسی تلقی نمی‌شود. زن‌گشی و خشونت علیه زنان تنها زمانی امر عمومی تلقی می‌گردد که عامل آن «دولت» یا نیرویی بیرونی باشد و یک دیگری غیرکُرد؛ در حالی که خشونت‌های خانگی، حتی در شدیدترین اشکال خود، اغلب نادیده گرفته می‌شوند و به سختی به موضوع مبارزه بدل می‌شوند، حتی زمانی که شدیدترین اشکال آزار و قتل از سوی نزدیک‌ترین مردان نسبت به زنانی صورت می‌گیرد که سال‌ها بدون مزد در خانه‌هایشان کار کرده‌اند. این درک محدود از خشونت، بدن و صدای زنان را در حاشیه نگه می‌دارد و مطالبات جنسیتی را به تعویق می‌اندازد.

تجربه‌ی زیسته‌ی زنان کُرد در این میان واجد ابعاد دوگانه و پیچیده‌ای است؛ آنها

14- Fraser, N. (1995). From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age. *New Left Review*, 212, 68–93.

با دو شکل از ستم مواجه‌اند: یکی به‌مثابه زنان در نظامی مردپدرسالار، و دیگری به‌عنوان اقلیت ملی در مواجهه با خشونت ساختاری دولتی استعمارگر. اما در بستر مبارزات ملی، اولویت‌دادن به مقاومت در برابر دشمن خارجی اغلب به حاشیه‌رفتن مسائل جنسیتی منجر شده است. در نبود زبانی سیاسی برای بیان این رنج‌های روزمره، برخی کنشگران فمینیست و انجمن‌های زنان در شهرهای مختلف تلاش کرده‌اند این شکاف را پر کنند، اما سیاست رسمی‌گردی در روژهاlet همچنان در برابر پذیرش این صداها و وزن‌دادن به آنها در سیاست‌گذاری‌هایش، مقاومت می‌کند.

از یک‌سو، تمرکز جنبش‌های سیاسی بر نمایندگی زنان در عرصه‌های رسمی و نهادینه‌شده (مانند احزاب و سندیکاها)، باعث شده گفتمان غالب فمینیستی معطوف به عرصه‌ی عمومی بماند؛ از سوی دیگر، نقد ساختاری مردسالاری و پرسشگری از دوگانه‌ی عمومی/خصوصی کمتر در اولویت قرار گرفته و در بسیاری موارد، در قالب‌های مدرن و نخبه‌گرایانه بازتولید شده است. به‌همین سبب، نسبت فمینیسم و سیاست در روژهاlet اغلب شکلی سهمیه‌ای، نمایشی و غیرساختاری به خود گرفته است. فمینیسم نه به‌مثابه نیرویی هستی‌شناسانه در سیاست رهایی‌بخش، بلکه به‌عنوان ابزاری تزئینی و ثانوی در فرآیند ملت‌سازی درک شده است؛ واقعیتی که ضرورت بازاندیشی در نسبت عدالت جنسیتی و پروژه‌های سیاسی‌گردی را برجسته می‌سازد.

زبان سیاست وقتی صرفاً به رنج عمومی — زندان، شکنجه، اعدام — و خشونت دولتی محدود شود، امکان درک و بیان خشونت‌های روزمره‌ی زنان از میان می‌رود. این منطق، مبارزه با خشونت خانگی و نابرابری جنسیتی را به پس از تحقق پیروزی‌های «بزرگ‌تر» و «مبارزات مهم‌تر» موکول می‌کند، و در نهایت، به حذف ساختاری سوژه‌ی زن-کویر از میدان سیاست می‌انجامد. فمینیسم، با سیاسی‌کردن مسائلی چون خشونت خانگی، کار مراقبتی و حق تصمیم‌گیری، این

قبیل بنیادهای مردمحور سیاست‌های ملی‌گرایانه را به چالش می‌کشد و یادآور می‌شود که ورود زنان به عرصه‌ی عمومی، بدون دگرگونی در روابط خصوصی، ناکافی و دور از رهایی است. این در حالی است که سیاست‌ورزی پساخیزش ژینا نشان داد یکی از کاستی‌های مهم سیاست در گُردستان، ناتوانی در به‌رسمیت‌شناختن این زبان فمینیستی مقاومت است. درکی از سیاست که خشونت خانگی را غیرسیاسی تلقی کرده و بدن زن را به حاشیه می‌راند، از فهم ظرفیت رهایی‌بخش قیام ژینا ناتوان می‌ماند؛ قیامی که آشکار ساخت هیچ امر شخصی‌ای بیرون از ساخت سیاست نیست، و بدون درک این پیوند، نه سیاستی رهایی‌بخش متصور است، نه همبستگی‌ای پایدار.

در این بستر، مراسم نوروز ۱۴۰۲ نمونه‌ای گویاست. با آن‌که حضور رنگارنگ زنان در خیابان‌ها در این مراسم چشمگیر و شادی‌آور بود، با اینکه فضای عمومی بار دیگر توسط مردم از دولت پس‌گرفته شد، غیبت معنادار شعار محوری «ژن، ژیان، ئازادی» نشان داد که بدن زن، حتی در لحظه‌های مقاومت جمعی‌ای از این دست، همچنان عرصه‌ای منازعه‌برانگیز است. فمینیسم به‌جای آن‌که در کانون سیاست‌گذاری عمومی قرار گیرد، به حاشیه رانده شد و بدن زنانه از کنشگری سیاسی به نماد زیبایی‌شناختی «هویت فرهنگی گُردی» تقلیل یافت. این فرایند را می‌توان مصداقی از «فرهنگی‌سازی سیاست» دانست؛ جایی که نه‌تنها جنسیت، بلکه خود مبارزه‌ی ملی نیز از مضمون سیاسی‌اش تهی می‌شود. در چنین وضعیتی، مطالبه‌ی گُردها برای خودگردانی یا حاکمیت ملی، به بازنمایی‌هایی بی‌خطر از «قومیت فرهنگی» فروکاسته می‌شود و به‌جای یک پروژه‌ی سیاسی معطوف به رهایی، به بخشی از تنوع فرهنگی مجاز در چهارچوب نظم موجود، به‌مثابه عنصری تزئینی در ساختار فرهنگی کلان (مثلاً «ایرانیت» یا «تنوع قومی» در گفتمان دولت)، بدل می‌گردد. در این نظم، هم بدن زن و هم بدن ملت، به‌جای حاملان مقاومت، به ابزارهای زیباشناختی جشن و نمایش تقلیل می‌یابند.

بدین سان، فرهنگی سازی سیاست، نه فقط به «فمینیسم زدایی از سیاست»، بلکه به «سیاست زدایی از مسئله ی ملی» نیز منجر می شود.

تصاویر زنانی گُرد که در میان صفوف مردان و در بستر آیین های نوروزی یا مناسبت های فرهنگی، سوار بر اسب یا حامل پرچم ظاهر می شوند، در نگاه نخست تجلی ای از شکوه، پایداری و مشارکت آنان در عرصه عمومی به نظر می رسد. با این حال، تحلیل انتقادی این بازنمایی ها از منظر نظریه های فمینیستی نشان می دهد که این تصاویر غالباً بازتاب نوعی فمینیسم نمایشی، فردمحور و قهرمان ساز هستند؛ الگویی که در ادبیات انتقادی با عناوینی چون «فمینیسم نئولیبرال» یا «فمینیسم برای یک درصد» شناخته می شود. در این چارچوب، سوژگی زنانه به تصویر استثنایی و مصرف پذیری تقلیل می یابد که از زمینه های ساختاری نابرابری طبقاتی، خشونت جنسیتی و طرد اجتماعی گسسته است. این بازنمایی ها نه تنها سوژگی زنان را تثبیت نمی کنند، بلکه با بازتولید «ایده آل های مردانه از بدن زن»^{۱۵}، آن را در قالبی بصری، بی خطر و تهی از کنشگری بازتصویر می کنند. چنین فمینیسمی، به جای آن که به چالش ساختارهای سلطه بپردازد، گاه در تداوم و زیباسازی آن ها نقش ایفا می کند. از این منظر، حتی جنبش هایی با ظرفیت های رهایی بخش نظیر ژینا نیز در معرض خطر جذب در پارادایم های موجود قرار می گیرند؛ آن گونه که نانسی فریزر از آن با مفاهیمی چون «برابری بدون دگرگونی» یا «نام بردن بدون شنیدن»^{۱۶} یاد می کند، مشارکتی سطحی که بنیان های نابرابری را دست نخورده باقی می گذارد.

در نتیجه، نمادسازی زنانه در مناسک ملی گرایانه، هرچند پرشکوه، لزوماً حامل سیاست فمینیستی نیست. زن گُرد در آیین نوروز، تصویر ملت است اما نه صدای آن؛ سوژه ای غایب در دل بازنمایی های فetišیستی که جای تجربه زیسته

15 - Mulvey, Laura. "Visual Pleasure and Narrative Cinema." Screen 16, no. 3 (1975): 6-18.

16 - Fraser, Nancy. Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis. Verso Books, 2013.

را می‌گیرند. در اینجا، بدن زنانه، به نشانه‌ای تهی بدل می‌شود، جدا از بستر خشونت، رنج و زیست به‌حاشیه‌رانده‌شده‌ای که آن را شکل داده است^{۱۷}. این بدن، نه حامل کنشگری و زبان خودآیین، بلکه عنصری آیینی و نمادین است که در قالب رقص، پوشش و مناسک بازتولید می‌شود. او در صحنه حضور دارد، اما نه برای سخن گفتن بلکه برای نمایاندن؛ نه به‌عنوان فاعل، بلکه به‌عنوان نماد. در شرایطی که خشونت‌های ساختاری علیه زنان به اوج رسیده، این استفاده نمادین از بدن زن واقعیت اجتماعی را می‌پوشاند: بازنمایی‌ها به‌جای آن‌که بازتاب واقعیت باشند، آن را محو می‌سازند. پیامد آن، بی‌صدایی و نامرئی‌شدن تجربه زیسته زنان—از خشونت خانگی تا زن‌کشی—در پس زیبایی‌شناسی آیینی است. آنچه سیاسی نشده، نه تنها بدن زن، بلکه خود عرصه خصوصی است. واکنش‌های کم‌رنگ به قتل‌های اخیر زنان در گُردستان و اولویت‌یافتن پرفورمنس‌های آیینی نشان داد که ساختارهای فرهنگی همچنان در برابر این سیاست‌ورزی مقاومت می‌کنند. خشونت‌های جنسیتی و خانگی در حاشیه باقی مانده‌اند و رسانه‌ها، احزاب و حتی بخش‌هایی از جامعه مدنی نیز در قبال آن‌ها سکوت اختیار کرده‌اند. آنچه در نوروز رخ داد، بازگشتی بود به مرزهای تثبیت‌شده میان حوزه‌های عمومی و خصوصی؛ همان مرزهایی که جنبش ژینا در پی برهم‌زدن‌شان بود. بدن سرکوب‌شده و خشونت علیه آن، بار دیگر از سپهر عمومی حذف شد. در چنین شرایطی، اگر فمینیسم در گُردستان (و در ایران) بخواهد از سطح تصویرسازی و نمادپردازی فراتر رود، یکی از استراتژی‌های فمینیستی این است که «سیاست بدن» را جدی بگیرد، اما نه بدن زیبایی‌شناختی و نمایشی، بلکه بدنی که حامل تجربه‌های متنوع، گاه متناقض، از خشونت، مراقبت، مقاومت و کنش است. تنها با سیاسی‌کردن امر خصوصی، خشونت‌های خانگی، ساختار خانواده، و زیست روزمره، می‌توان فمینیسم را از انزوا بیرون کشید، همان‌گونه که خیزش ژینا امکان‌های چنین تحولی را به نمایش گذاشت.

17 - Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*. Translated by Sheila Faria Glaser. University of Michigan Press, 1994.

بدن زن گُرد میان اسطوره‌ی زن آزاد و واقعیت زن‌کشی

پس از خیزش انقلابی ژینا، شاهد موج انبوهی از زن‌کشی‌ها و خشونت‌های جنسی در گُردستان و بسیاری از مناطق ایران بودیم. برخلاف تحلیل‌هایی که این خشونت‌ها را نشانه‌ای از ارتجاع فرهنگی یا بازگشت به گذشته می‌دانند، باید آن‌ها را در چارچوب بازتنظیم خشونت‌بار نظم جنسیتی فهم کرد؛ نوعی واکنش دفاعی سلطه‌ی پدرسالار در برابر اخلال در رژیم جنسیتی تثبیت‌شده. در اینجا، می‌توان از مفهوم «مردسالاری هژمونیک»^{۱۸} بهره گرفت، که در مواجهه با بحران‌های نمادین اقتدار مردانه، به‌ویژه زمانی که بدن‌های زنانه و کویر از جایگاه ابژه‌گی بیرون آمده و به سوژه‌های سیاسی بدل می‌شوند، به بازتولید اقتدار از طریق خشونت متوسل می‌شود. به بیان روشنتر، ساختار پدرسالار، در مواجهه با شورش‌های بدنی و گفتمانی زنان و کویرها، و در بزنگاه‌های بحرانی، با «بازگشت خشونت‌آمیز به نظم جنسیتی»^{۱۹} به بازتنظیم اقتدار خود در قلمرویی پناه می‌برد که از نظارت عمومی به دور مانده: فضای خصوصی.

تحلیل «ریتا سگاتو»^{۲۰}، انسان‌شناس فمینیست آرژانتینی، در کتاب «جنگ علیه زنان» (The War Against Women) راهگشای فهم خشونت جنسیتی در دوران پس‌ژینا است. سگاتو خشونت علیه زنان را نه انحرافی فردی، بلکه سازوکاری ساختاری برای بازتولید نظم سلطه‌گر مردانه در بستر دولت، ملت و سرمایه‌داری می‌داند. به‌زعم او، زن‌کشی‌ها به‌ویژه در بزنگاه‌های بحران سیاسی و شکاف‌های اجتماعی، شکل حاد بازپس‌گیری کنترل مردانه و نقطه تلاقی خشونت جنسیتی و سیاسی‌اند. بدن زن در این منطق نه سوژه‌ای خودآیین، بلکه سطحی برای حک پیام قدرت است؛ جایی که سلطه با حک کردن خشونت بر پیکر زن،

18 - Connell, R. W. (1995). Masculinities. University of California Press

19 - Butler, Judith. (2004). Undoing Gender. Routledge

20 - Segato, Rita. The war against women. John Wiley & Sons, 2024.

مرزهای اقتدار را بازتعریف می‌کند. از همین رو، زن‌کشی بیانیه‌ای عمومی است که خطاب به جامعه اعلام می‌کند چه کسی اختیار دارد، مرزها کجاست و چه چیزی مجاز نیست. در این چارچوب، موج زن‌کشی‌های ایران و گُردستان پس از خیزش زن، ژیان، نژادی فراتر از جنایات فردی و تلاشی برای بازگرداندن «پدر» به مرکز نظم پدرسالارانه بود. بدن‌های رها، رقصان، بی‌حجاب و کنش‌گر زنان که خیابان را به صحنه مقاومت بدل کردند، هم دولت و هم نظم مردسالار نهادینه را به چالش کشیدند. پاسخ این تهدید، همان‌گونه که سگاتو ترسیم می‌کند، بازگشت خشونت به بدن زن بود: قتل‌های به اصطلاح «ناموسی»، تهدیدهای جنسی و زن‌کشی‌هایی که با سکوت یا توجیه رسمی و فرهنگی همراه شدند. از این منظر، زن‌کشی‌های پساژینا باید همچون پاسخ واپس‌گرایانه به امکانی رهایی‌بخش دیده شوند؛ تلاشی برای عقب راندن بدن زن از عرصه عمومی و بازتولید سلسله‌مراتب پدرسالارانه. این خشونت، نه رخدادی فردی یا منفصل، بلکه بخشی از جنگی سازمان‌یافته علیه آزادی زنانه است که بدن زن را هم‌زمان هدف و رسانه سلطه می‌سازد.

به بیان بهتر، افزایش زن‌کشی‌ها و خشونت جنسیتی را می‌توان بخشی از مکانیزم‌های تدافعی سلطه بعد از قیام انقلابی ژینا دانست؛ نوعی واکنش واپس‌گرایانه به بازیابی فاعلیت سیاسی و نمادین زنان و تلاشی برای جبران فروپاشی اقتدار مردانه در خیابان، از طریق تحکیم کنترل بر خانه، بدن و مناسبات صمیمی، از طریق نظم‌بخشیدن اقتدارگرایانه به روزمره‌ترین سطوح زندگی. در شرایطی که خیابان به میدان مقاومت بدل شده، خانه به آخرین سنگر سلطه تبدیل می‌شود: فضایی که هنوز قواعد نابرابر جنسیتی در آن مشروعیت دارند و به ندرت مورد نقد یا دخالت سیاسی قرار می‌گیرند. تحلیل فمینیست‌هایی چون سیلویا فدریچی درباره تاریخ کار تولیدمثل به خوبی نشان می‌دهد که خشونت علیه زنان همواره در لحظاتی شدت می‌یابد که زنان از موقعیت خانگی منفعل بیرون آمده و مطالبه‌گرانه وارد

سپهر عمومی می‌شوند^{۲۱}؛ همان‌گونه که پس از خیزش ژینا نیز مشاهده شد. این فرایند، بدن زن را از موقعیتی منفعل در نظم خانگی به سوژه‌ای مقاوم و سیاسی بدل می‌سازد، جایی که نظم مردسالار دیگر نمی‌تواند «امر خصوصی» را از نظرها پنهان و از نقد رها کند.

با این حال، در دوره‌ی پساقیام، فقدان سیاست‌گذاری‌های رادیکال در زمینه‌هایی چون کار بازتولیدی، سکسوالیته، بارداری و مناسبات صمیمی، خلأی استراتژیک در پروژه‌های رهایی‌بخش ایجاد کرده است. فمینیسم موج دوم، با تأکید بر شعار «امر شخصی، سیاسی است»، دقیقاً بر همین نقطه‌ی ضعف انگشت می‌گذارد: بدون گسست از مناسبات قدرت درون خانه، هیچ رهایی فراگیر و پایداری ممکن نیست^{۲۲}. اگر خیزش ژینا نتواند در امتداد خود در زمان غیرانقلابی، این مرزهای کاذب را درنوردد، خطر بازتولید همان نظمی که علیه آن شوریده شده بود، بسیار جدی خواهد بود.

اگرچه هم‌صدایی مردان با زنان در جریان خیزش ژینا، در سطح عمومی جلوه‌ای نمادین و تأثیرگذار یافت، اما این اتحاد جنسیتی در مواردی ناخواسته به پنهان‌سازی خشونت‌های جنسیتی در حوزه‌ی خصوصی انجامید. بسیاری از مردانی که در خیابان در کنار زنان فریاد می‌زدند، هم‌زمان تلاش می‌کردند ناتوانی‌های سیاسی و اقتصادی خود، که از زیست در دل نظم نئولیبرال سرکوبگر ناشی می‌شد، را در روابط خانگی و میان‌فردی جبران کنند. این جبران، گاه در قالب اعمال خشونت علیه بدن‌های زنانه، کوییر و به‌حاشیه‌رانده بروز می‌یافت: بدنی که به محل تخلیه‌ی ناکامی‌ها، اضطراب‌ها و شکست‌های مردانه تبدیل شده بود. در واقع، هم‌صدایی مردان در خیابان لزوماً به معنای دگرگونی بنیادین در رفتارهای جنسیتی یا بازنگری در جایگاهشان در سلسله‌مراتب قدرت نبود. در بسیاری از موارد، همان مردانی که

21 -Federici, Silvia. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Autonomedia, 2004.

22 - MacKinnon, C. A. (1989). *Toward a Feminist Theory of the State*. Harvard University Press.

در سپهر عمومی علیه استبداد فریاد زدند، در عرصه‌ی خصوصی به خشونت روانی، اقتصادی یا جنسی متوسل شدند—خشوتتی که زیر سایه‌ی چهره‌ی «هم‌زمانه» شان پنهان ماند و کمتر دیده یا نقد شد. از این منظر، اتحاد جنسیتی در قیام ژینا، گرچه لحظه‌ای مهم در همبستگی‌های بخش بود، اما بدون گسترش کنش‌گری سیاسی به فضای خصوصی و بازتعریف آن به‌عنوان عرصه‌ی مشروع قدرت و مقاومت، نمی‌تواند به برابری پایدار منجر شود.

با وجود این، تحسین مردان به‌عنوان «متحدان مرفقی» در سپهر عمومی در سال ۱۴۰۲، ناخواسته نوعی مصونیت اخلاقی و نمادین برای آنان ایجاد کرد؛ به‌گونه‌ای که خشونت‌های اعمال‌شده در خانه، روابط عاطفی یا حتی شبکه‌های کنش‌گری، به حاشیه رفت یا اساساً نادیده گرفته شد. در اینجا نوعی جابه‌جایی تحلیلی رخ می‌دهد: مشارکت مردان در خیابان به‌مثابه کنشی‌های بخش برجسته می‌شود، در حالی که نقش آن‌ها در بازتولید مناسبات سلطه در فضاهای «خصوصی» نادیده گرفته می‌شود—فضاهایی که برای بسیاری از زنان و افراد کویر، محل اصلی تجربه زیسته‌ی خشونت است. به این ترتیب، خانه نه پناهگاه بلکه میدان نامرئی قدرت است که بیرون ماندن آن از تحلیل‌های سیاسی، به تداوم خشونت یاری می‌رساند. هم‌زمان، مقاومت زنان در برابر این الگوهای پنهان سرکوب پدرسالارانه، اغلب در قالب ایستادگی فردی و جمعی در برابر خشونت خانگی، کنترل‌های جنسیتی، و روایت‌های مسلط مردانه بر بدن و کنش زنانه شکل گرفته است. در بسیاری از موارد، این مقاومت‌ها با هزینه‌هایی مرگ‌بار برای زنان و افراد کویر همراه بوده است؛ هزینه‌هایی که از سوی هیچ جریان سیاسی غالبی به‌طور نظام‌مند به رسمیت شناخته نشده‌اند. در واقع، عدم شناسایی مردان به‌عنوان عاملان خشونت نه صرفاً ناشی از سکوت سیاسی، بلکه ناشی از ساختارهایی است که همچنان سیاست را به عرصه‌ی عمومی محدود کرده و خانه را از تحلیل قدرت و مقاومت کنار گذاشته‌اند.

در این میان، رویکرد انکاری برخی از فعالان کُرد که خشونت جنسیتی را در کُردستان نادیده می‌گیرند، به معضلی جدی بدل شده است. کمپین‌هایی همچون «حجاب، مسئله‌ی زنان کُرد نیست» که در میانه‌ی قیام ژینا شکل گرفتند، نمونه‌هایی از سیاست‌زدایی از بدن زنانه‌اند؛ گویی بدن زن کُرد از نظام‌های کنترل‌گر جمهوری اسلامی و نیز ساختارهای محلی مردسالارانه مصون مانده است. این نوع «استثناگرایی فرهنگی»، که ریشه در ترکیب ناسیونالیسم تدافعی و گفتمان شرق‌شناسانه دارد، تصویری فانتزی از «زن آزاد کُرد» خلق می‌کند که بیش از آنکه بازنمای واقعیت زیسته باشد، به ابزاری برای تمایزگذاری هویتی بدل شده است از جانب فرودستان در برابر ملت فرادست.

تصویر قهرمانانه‌ی «زن کُردی آزاد» که در گفتمان غالب کُردی تثبیت شده، بیش از آنکه بازتابی از تجارب زیسته‌ی زنان باشد، حاصل ترکیب روایت‌های شرق‌شناسانه‌ی قرن نوزدهم با نیازهای هویتی جنبش‌های ملی‌گرای کُرد است؛ جنبش‌هایی که مدعی‌اند زنان کُرد آزادی بیشتری نسبت به زنان جوامع همسایه دارند.^{۲۳} این روایات، که از چهره‌هایی چون عادله خانم یا کارا فاتما بهره می‌گیرند، بر نمونه‌هایی استثنایی مبتنی‌اند که اغلب توجه شرق‌شناسان اروپایی را به خود جلب کرده‌اند. شرق‌شناسانِ اواخر قرن نوزدهم، با تمرکز بر حضور زنان در فضاهای عمومی یا در نقش‌های رهبری، آنان را «آزادتر» از زنان جوامع مجاور تلقی می‌کردند؛ تصویری که بعدها در گفتمان کُردایه‌تی جذب و به اسطوره‌ای فرهنگی بدل شد. این تصویر، پاسخی دفاعی به کلیشه‌های تحقیرآمیز استعماری چون «عقب‌ماندگی» یا «مردسالاری ذاتی» بود و در رقابت‌های گفتمانی نقش ایفا کرد. با این حال، چنین بازنمایی‌هایی نه تنها ساختارهای عمیق پدرسالاری در جامعه‌ی کُردی را پنهان می‌کنند، بلکه تجربه‌ی زیسته‌ی زنان از خشونت جنسیتی،

23 -Bruinessen, Martin van. "From Adela Khanum to Leyla Zana: women as political leaders in Kurdish history." In *Women of a non-state nation: The Kurds* (2001): 95-112. Barth, Fredrik. "Principles of social organization in Southern Kurdistan." (1953).

سرکوب جنسی، و کنترل بدن را از حوزه‌ی تحلیل حذف می‌سازند. چنان‌که پژوهشگرانی چون احمد سردار آکتورک و امیر حسن‌پور نشان داده‌اند، این گفتمان تمایل دارد خشونت جنسیتی و نهادهای پدرسالار را به «دیگری فرهنگی»-اسلام، دولت مرکزی یا جوامع همسایه-فراکنی کند و در نتیجه، جامعه‌ی کُردی را از مسئولیت در قبال این خشونت‌ها مبرا جلوه دهد.^{۲۴} این در حالی‌ست که پدرسالاری، همانطور که پژوهشگران به خوبی نشان داده‌اند، در جامعه‌ی کُردی نه صرفاً یک ویژگی فرهنگی، بلکه نظم تاریخی، طبقاتی و سیاسی است که همچون بسیاری از جوامع دیگر، از طریق استثمار کار بازتولیدی زنان، انتظار پسرزایی، و حذف دسترسی آنان به سرمایه‌های آموزشی و اقتصادی، بازتولید می‌شود.^{۲۵} ناسیونالیسم کُردی نیز، با ستایش از زن به‌مثابه «ناقل فرهنگ ملی» و «مادر شهید»، در تقویت این نظم نقش داشته است. در چنین چارچوبی، زن نه به‌عنوان فاعل سیاسی، بلکه به‌عنوان تولیدکننده‌ی نمادهای ملی بازنمایی می‌شود.

البته در میان احزاب سیاسی کُرد در روزگلات، تفاوت‌ها و پویایی‌هایی در مواجهه با نظم جنسیتی، هم در سطح گفتمان و هم در سطح کنش، قابل مشاهده است. از یک‌سو، حزب پژاک با تأکید بر رهبری مشترک و مبارزه‌ای ساختاری با سلطه و ذهنیت مردسالارانه، الگویی متمایز ارائه می‌دهد؛ از سوی دیگر، حزب کومله نیز تلاش کرده با هدف رقابت با حزب دموکرات، مشارکت سیاسی زنان را افزایش دهد. با این‌حال، جریان راست‌گرای مسلط بر صحنه سیاسی روزگلات، اغلب در همزیستی با نظم پدرسالارانه بازتولید شده و تداوم یافته است، به‌ویژه در میان رسانه‌های غالب و نیروهای سیاسی‌ای که خشونت جنسیتی را به مسئله‌ای سیاسی بدل نکرده‌اند، و کنترل بدن زنان نه برای نقد نظم جنسیتی، بلکه در

24 -Aktürk, Ahmet Serdar. "Female cousins and wounded masculinity: Kurdish nationalist discourse in the post-Ottoman Middle East." *Middle Eastern Studies* 52, no. 1 (2016): 46-59.

25 -Hassanpour, A. (2001). *The (re)production of patriarchy in the Kurdish language*.

خدمت پروژه‌های ضددولتی قرار گرفته است. این الگو در قیام ژینا نیز بازتولید شد: با وجود مشارکت چشمگیر زنان در خیابان، برخی گفتمان‌های ملی‌گرایانه با شعارهایی زن‌ستیز و هموفوب مانند «جاش بسه گه‌وادی» یا «تا جاشیک بمینی، گه‌وادی هر ده‌مینی»، آشکار ساختند که بدن زنانه همچنان به‌مثابه عرصه‌ی منازعه‌ی نمادین و نه به‌مثابه فاعلیت سیاسی درک می‌شود. در چنین بستری، افسانه‌سازی از «زن آزاد‌گُرد»، در نهایت نه‌تنها به «سیاست‌زدایی از بدن زن گُرد»، بلکه به «فمینیسم‌زدایی از سیاست گُردی» انجامیده است. همزمان، فمینیسم نه یک نیروی تحول‌آفرین، بلکه ابزاری در رقابت‌های بازشناسانه می‌شود؛ ابزاری که در آن زنان بیشتر نمایش داده می‌شوند تا اینکه صدایشان شنیده شود. بدین‌سان، پروژه‌های رهایی‌بخش فمینیستی در دل چنین خوانشی از گُردایه‌تی، خنثی می‌گردند و خشونت‌های اعمال‌شده بر بدن زنان در لایه‌ای از اسطوره‌سازی، غیرسیاسی باقی می‌مانند.

قهرمان‌پروری و سیاست‌زدایی از بدن زن در گُردستان

در این زمینه، فرهنگ قهرمان‌پروری در گُردستان—که ریشه در تاریخ مبارزات ملی‌گرایانه‌ی ضددولتی و سرکوب‌های مکرر از سوی دولت‌های مرکزی دارد—خود به مانعی جدی در مرئی‌سازی مسائل واقعی و روزمره‌ی زنان بدل شده است. گفتمان قهرمان‌پروری گُردی، به‌ویژه در پیوند با مبارزه‌ی مسلحانه و آگاهی ملی، از اوایل قرن بیستم نقشی بنیادی در ساخت حافظه‌ی جمعی و هویت سیاسی ایفا کرده است. تصویر پیشمرگه و گریلا در کانون بازنمایی مردانگی ایده‌آل گُردی قرار داشته و مبارزه با سلاح به گونه‌ای نهادینه شده که مقاومت بدون آن در تاریخ سیاسی گُردها کمتر قابل تصور است. مبارزه‌ی مسلحانه، در اشکال مختلف آن، ویژگی محوری جنبش‌های گُردی در عراق (از ۱۹۶۱ تا ۲۰۰۳)، ایران (به‌ویژه در دهه‌ی ۱۹۸۰ تا امروز)، ترکیه (از ۱۹۸۴ تا کنون) و سوریه (از ۲۰۱۱ به بعد) بوده

است. این گفتمان، با تأکید بر شجاعت، فداکاری و کنش نظامی، ارزش‌هایی مردانه را بازتولید کرده که نه تنها مشارکت سیاسی، بلکه خودِ شهروندی را نیز به کنش قهرمانانه گره می‌زند. این سنت تاریخی، که یکی از عناصر قدرت‌بخش به جنبش سیاسی کردستان بوده، به تغییر مناسبات جنسیتی مک کرده و به زنان نیز امکان حضور در حوزه‌هایی داده است که پیش‌تر برایشان ممنوع بود: جبهه‌ی جنگ.

در این مسیر، زنان گُرد برای کسب مشروعیت و اثبات توانمندی خود، به جنبش‌هایی روی آوردند که بر کنش نظامی به‌عنوان معیار مشارکت سیاسی تأکید داشتند. از دل همین تاریخ، که در آن زنان برای ورود به عرصه‌ی عمومی ناگزیر از عبور از دروازه‌های مردانه‌ی قدرت بودند، آرمان‌های زنانه‌ی گُردی نیز به‌گونه‌ای ساخته شد که با ارزش‌گذاری بر نظامی‌گری و قهرمانی همسو بود. با این حال، نباید فراموش کرد که در تاریخ‌نگاری رایج گُردها، قهرمانان عمدتاً مرد بوده‌اند و زنان قهرمان اغلب در مقام استثنا ظاهر شده‌اند تا قاعده^{۲۶}. اگرچه زنان گُرد نقش‌های حیاتی در جامعه ایفا کرده‌اند، اما تا اوایل دهه‌ی هشتاد میلادی، حضور آنان در احزاب مسلح بسیار محدود بود. برای مثال، بین سال‌های ۱۹۸۱ تا اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰، حدود ۴۰۰ تا ۵۰۰ زن در شاخه‌ی مسلح حزب کومله در روزهلات (کُردستان ایران) فعالیت داشتند. با این حال، این مشارکت فاقد تداوم نهادی یا سازمان‌یافته برای پیشبرد مطالبات زنان بود^{۲۷}. نقطه‌ی عطف در این مسیر با ظهور حزب کارگران کُردستان (پ.ک.ک) در دهه‌ی ۱۹۹۰ رقم خورد. این حزب با برجسته‌سازی چهره‌ی زن چریک گُرد، نه تنها قهرمانی سیاسی را به زنان نسبت داد، بلکه الگویی رادیکال برای بازتعریف جنسیت نیز ارائه کرد. این

26 - Christine Allison, *In Women of a non-state nation: The Kurds* (pp. 95–112). Santa Ana, CA: Mazda. p 186.

27 - Karimi Fatemeh, "Women of Komala. Gender and Revolution in Iranian Kurdistan", Translated by Katharine Hodgkin and Janet Biehl, Pluto Press, 2025

الگو در هم‌راستایی با رشد گفتمان‌های حقوق زنان و شکل‌گیری نوعی فمینیسم کُردی پدید آمد؛ فمینیسمی که با مشارکت سیاسی-نظامی زنان در احزاب و جنبش‌های اجتماعی پیوند داشت و تصویر زن قهرمان را در ذهنیت عمومی تثبیت کرد.

این زنان قهرمان، برای بسیاری از زنان عادی، منبعی از امنیت روانی و الهام بوده‌اند^{۲۸}؛ بدن‌هایی که در آن‌ها آرزوهای سرکوب‌شده بازتاب یافته است. به زعم کریستین الیسون، در فرهنگ عامیانه کُردی نیز یک شخصیت زن کنجکاو و جذاب وجود دارد که عمدتاً در قصه‌های عامیانه دیده می‌شود، یک زن جنگجو که شبیه مردان می‌جنگد و بر همگان پیروز می‌شود اما در پایان معمولاً یک مرد بر او تسلط دارد^{۲۹}. البته کُردستان در این زمینه یک استثنا نیست؛ در پایان قرن بیستم، مبارزه برآمده از دل گروه‌های چپ و جنبش‌های آزادیخواهی در بسیاری از کشورها از جمله ایرلند، نیکاراگوئه، مکزیک، کلمبیا، اسپانیا، پرو، سالوادور، اریتره، اروگوئه، کوبا، سریلانکا و ... به مشارکت سیاسی-نظامی هرچند محدود اما پایدار زنان انجامید و قهرمانان زن زیادی را خلق کرد که منبع الهام بودند. در کُردستان مشارکت زنان در جنبش‌های مسلحانه، گرچه محدود، اما فرصت‌هایی برای بازتعریف نقش‌های جنسیتی و شکستن کلیشه‌های دیرپای اجتماعی به وجود آورد. در جامعه‌ای که جنگیدن به‌طور سنتی فعالیت مردانه و مولد مردانگی تلقی می‌شود^{۳۰}، حضور زنان در میدان‌های نبرد این گزاره فرهنگی را به چالش کشیده و افسانه تفکیک جنسیتی «جنگ برای مردان، مادری برای زنان» را تضعیف کرده است. افزون بر این، آنان ساختارهای مردانه فضای جنگ – که در آن مردان

28 - Evren Kocabiçak, 2015. See :<http://maoistroad.blogspot.fr/2015/08/interview-with-worlds-first-army-of.html>

29 - Christine Allison, idem

30- Badinter, Elisabeth. XY: De l'identité masculine. Odile Jacob, 1992.

Charlotte Hooper, « Manly States: Masculinities, International relations, and Gender Politics », New York: Columbia University Press, (2001), P 47. Sara Ruddick, « Pacifying the forces: Drafting women in the interests of peace », Signs: Journal of Women in Culture and Society 8.3 (1983), p. 471-489.

قهرمان و محافظ و زنان قربانی یا نامرئی تصور می‌شوند - را با حضور فعال خود به شکل رادیکالی تغییر داده‌اند.^{۳۱} در این میان، برخی چهره‌های زن گرد چون سکینه جانشز و لیلا زانا به نمادهای توده‌ای بدل شدند^{۳۲}؛ نمادهایی که در مرز میان کنش سیاسی و قهرمانی اجتماعی ایستاده‌اند.

با این حال، بسیاری از پژوهشگران هشدار داده‌اند که مشارکت سیاسی یا نظامی زنان را نباید معادل رهایی جنسیتی یا حل مسأله نابرابری تلقی کرد. اگرچه چنین مشارکتی می‌تواند بر نحوه نمایندگی (representation) زنان در عرصه عمومی تأثیر بگذارد، اما لزوماً به بهبود شرایط واقعی زندگی زنان منجر نمی‌شود^{۳۳}. از حضور محدود زنان در کومله تا برجسته‌سازی زن چریک در پ.ک.ک به عنوان الهه‌ی مدرن، سوژه‌ی زنانه‌ی گردی عمدتاً در هیأت مبارز و فدایی به رسمیت شناخته شده است؛ بازنمایی‌ای که با تحسین عمومی از زنان مسلح همراه بوده و در نتیجه، تجربه‌ی زیسته‌ی روزمره‌ی زنان، از خشونت خانگی تا ستم ساختاری در عرصه‌های کاری، سکسوالیته و خانوادگی، به حاشیه رانده شده است. به عبارت بهتر، در اغلب جوامع درگیر مبارزه و سرکوب، ارزش‌های قهرمانانه به بخشی از فرهنگ، فولکلور و سیاست بدل شده‌اند و الگویی را ترویج می‌کنند که در آن «فراگذشتن از امر عادی» فضیلت شمرده می‌شود. افزون بر این، فضای غالب مبارزات مسلحانه، به‌ویژه در وضعیت‌های اضطراری، معمولاً به تعویق پرداختن به مسائل مهم جنسیتی همچون خشونت خانگی منجر شده است. نمونه مشخص آن، کردستان باکوور در ترکیه است که طرح عمومی موضوع خشونت خانگی در آن عمدتاً پس از سال ۱۹۹۹، همزمان با توقف موقت درگیری‌های مسلحانه، صورت گرفت^{۳۴}.

31 - Meral Düzgün, « Jineology The Kurdish Women's Movement », Journal of Middle East Women's Studies 12.2, (2016), p. 284-287.

32 - Yalçın-Heckmann and van Gelder, 2000: 308-309)(p25)

33 - Lafaye, Caroline Guibet, and Alexandra Frénod. S'émanciper par les armes?: Sur la violence politique des femmes. Presses de l'Inalco.

34 - Cited in Caglayan, H. "Voices from the Periphery of the Periphery: Kurdish Women's Political Participation in Turkey." 17th Annual Conference on Feminist Economics. 2008.

در این چارچوب، اغلب بر «اقلیتی از زنان قهرمان و شهید» تمرکز شده و آنان در کانون توجه گفتمان‌های سیاسی قرار گرفته‌اند، در حالی که «اکثریت خاموش و بی‌نام زنان» همچنان در حاشیه مانده‌اند. باید توجه داشت که گرچه چهره‌هایی چون مارگرت جورج، لایلا قاسم، عادلہ خانم و حفصہ نقیب به‌عنوان نمادهایی از زن‌کرد در تاریخ تثبیت شده‌اند، اما این زنان، با وجود اهمیت نمادین‌شان، لزوماً نماینده‌ی تجربه‌ی جمعی و متنوع زنان‌کرد نیستند. الگوسازی از آن‌ها می‌تواند، ولو ناخواسته، به حذف یا بی‌اعتنایی نسبت به واقعیت‌های زیسته زنانی بینجامد که در خارج از میدان قهرمانی و نظامی‌گری، با اشکال دیگری از مقاومت و بقا دست‌وپنجه نرم می‌کنند. در نمایشنامه زندگی گالیلہ، برتولت برشت به شکلی انتقادی به منطق قهرمان‌پروری می‌پردازد؛ در صحنه‌ای از نمایشنامه، گالیلہ از فرار از شهر طاعون زده اش امتناع می‌ورزد چراکه برای او، هیچ شجاعتی در چنین فراری وجود ندارد و او نمی‌خواهد کارهای نکرده اش را رها کند. در چنین شرایطی شاگردش آندره که از محکومیت استادش توسط کلیسا و مرگ احتمالی او نیز عصبانی و خشمگین است، ناامیدانه خطاب به او فریاد می‌زند: «وای به حال کشوری که هیچ دلاوری ندارد!». گالیلہ پاسخ می‌دهد: «نه، بیچاره کشوری که به قهرمانان نیاز دارد»^{۳۵}. این جمله اشاره به مردمانی دارد که هویت جمعی‌شان در بحران است و قهرمانان را همچون نمادهایی برای بازسازی عزت و اعتماد به نفس ملی به‌کار می‌گیرند. در بستر‌گردستان نیز، چنین منطق قهرمان‌سازی ریشه در تاریخ سرکوب و مبارزه دارد؛ در این فضا، اندک زنان مبارز یا نظامی به عنوان نمونه‌هایی استثنایی از دل تاریخ بیرون کشیده شده‌اند تا نشان دهند ملت‌کرد چیزی از دیگر ملت‌ها کم ندارد. با این حال، در بازنمایی این زنان، اغلب بر نقش نظامی‌گرایانه و قهرمانانه آن‌ها تأکید شده و نیازها، مسائل و مطالبات فمینیستی‌شان نادیده

35 - Brecht, Bertolt. « Malheureux le pays qui a besoin de héros », Théâtre complet: Les Fusils de la mère Carrar. La Vie de Galilée. Mère Courage et ses enfants. La Bonne âme du Se-Tchouan. Vol. 4. l'Arche, 1975.

گرفته شده است. این روند نشانگر چیرگی منطق قهرمان‌پرور بر سیاست حافظه و بازنمایی در گفتمان کُردی است، که در آن فاعلیت زنان اغلب در چارچوب‌های مردانه و ملی‌گرایی هترونورماتیو تعریف می‌شود.

در حقیقت، میل به قهرمان‌سازی در میان زنان نیز همچون مردان، پاسخی به تجربه‌های زیسته فرودستی، سرکوب، و تلاش برای کسب مشروعیت سیاسی-جنسیتی است. با این حال، اسطوره‌سازی از شمار محدودی از زنان قهرمان، نه تنها بازتاب‌دهنده واقعیت زندگی اکثر زنان نیست، بلکه در بسیاری موارد به حذف یا تحقیر آن نیز می‌انجامد. در الگوهای مسلط، از زنان انتظار می‌رود که همچون فداکاری‌شان برای خانواده، این‌بار نیز خود را در راه آرمان‌های ملی و سیاسی قربانی کنند. روایتی که اگرچه با اهداف سیاسی جنبش‌های کُردی هم‌راستا است، اما لزوماً به رهایی زنان نمی‌انجامد و باری مضاعف بر دوش آنان می‌گذارد. فیگورهای زن پیشمرگه و گریلا که از دل وضعیت‌های استثنایی سربرآورده‌اند، نمی‌توانند روایتگر زندگی روزمره زنان جامعه باشند. آن‌ها، همچون اسطوره‌های عامیانه، در کنار موجوداتی چون جادوگران یا جن‌ها قرار می‌گیرند، نه در ژانرهایی که به «واقعیت» نزدیک‌اند^{۳۶}. بنابراین قهرمان‌سازی لزوماً به معنای شناسایی و تثبیت جایگاه برابر و ارزش‌های زنانه نیست، بلکه اغلب بازتولید نوعی نگاه تحقیرآمیز نسبت به زنان «عادی» است که اغلب قادر نیستند به استانداردهای قهرمانان دست بیابند و برای این سرزنش هم می‌شوند^{۳۷}. این وضعیت با هژمونی احزاب سیاسی-نظامی در فضای اجتماعی-سیاسی کُردستان تقویت شده است. همزمان فمینیسم لیبرال در کُردستان نیز، در ائتلاف با ساختارهای حزبی و نخبگان سیاسی، به نفع اقلیتی ممتاز از زنان عمل کرده و

36 - Christine Allison, Idem

37 - Centlivres, Pierre, Daniel Fabre, and Françoise Zonabend. La fabrique des héros. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015.

مسائل اساسی اکثریت را نادیده گرفته است^{۳۸}.

از سوی دیگر، بازنمایی رسانه‌ای از زنان مبارز، همراه با «چه‌گوارا سازی» از سوژه‌های زنانه، به الگوسازی قهرمانانه‌ای منجر شده که در آن، «زن عادی» یا حذف شده یا تنها در مقام «قربانی» حاضر است؛ زنانی که تنها از خلال روایت‌هایی چون تجاوز، ختنه، زن‌کشی‌های ناموسی یا خودسوزی قابل رؤیت می‌شوند. در نتیجه، مناسبات سلطه مردانه در زندگی روزمره، ساختار خانواده، و روابط اجتماعی-جنسیتی در سایه‌روشن این فرهنگ قهرمان‌پرورانه به حاشیه رانده شده است. بنابراین، با اینکه «نهاد اصلی مردسالاری خانواده است»^{۳۹}، این ساختار تاریخی به ندرت موضوع تحقیقات علوم اجتماعی در گُردستان بوده است و به تبع مسایلی چون کاربازتولیدی یا تقسیم کار جنسیتی (کار خانگی ضد ارزش بدون مزد زنان و کاریبرونی با مزد بارارزش مردان) که ریشه اصلی خشونت علیه زنان است، نیز در سایه تمرکز بر مساله نمایندگی (representation) قرار گرفته است. به شکلی مشابه، پیامدها و بحران‌های چندین دهه درگیری نظامی (از جمله مشکلات اقتصادی و مهاجرت اجباری) بر زنان، به ندرت موضوع تحقیقات یا فعالیت‌های مدنی مربوطه در گُردستان بوده است.

در چنین زمینه‌ای، فمینیسمی که بتواند نیازها، خواست‌ها و رنج‌های اکثریت زنان را نمایندگی کند - آنچه فمینیسم ۹۹ درصدی می‌نامیم - بیش از هر زمان دیگری ضرورت دارد. در شرایط کنونی که زنان گُرد از هر جهت تحت ستم و استثمار اند و آمار خشونت علیه آنها همچنان بالاست، ما به رویکردی نیاز داریم که با گذار از

۳۸- فمینیسم لیبرال که نه راه حلی برای ستم جنسیتی بلکه خود بخشی از مشکل است، به‌جای برانداختن سلسله‌مراتب اجتماعی، درصدد زنده‌کردن آن است و صرفاً تضمین می‌کند که زنان در صدر آن سلسله‌مراتب می‌توانند به برابری با مردان طبقه‌ی خودشان دست یابند. این قسم فمینیسم در گُردستان خود را وقف آن کرده است که معدودی از زنان برخوردار بتوانند از نردبان اقتصادی یا رده‌های سیاسی و نمایندگی بالا روند بدون آنکه تلاشی برای تغییر در وضعیت زنان دیگر انجام دهند. همچنین با اینکه فمینیسم لیبرال ضد تبعیض و حامی انتخاب آزاد است، اما از سخن گفتن درباره‌ی آن دسته از محدودیت‌های اجتماعی-اقتصادی‌ای که در مسیر دستیابی به انتخاب آزاد و برابری وجود دارند سر باز می‌زند، در نتیجه عاجز از آن است که برای اکثریت زنان مفید باشد.

39 - Kate, Millett. "Sexual politics London." (1969). P. 47.

قهرمان پروری و با فراروی از فمینیسم لیبرال که اقلیتی از زنان ممتاز و برخوردار را برجسته میکند، بر نوعی فمینیسم ۹۹ درصدی تاکید کند. چنین رویکردی، ستم بر زنان گُرد را در نسبت با نظام اقتصادی-اجتماعی مسلط استثمارگر و قدرت حاکم تحلیل می کند، نظام هایی که با اصلاحات و تغییرات قانونی و یا پیشرفت های فردی تعدادی از زنان از میان رفتنی نیستند بلکه نیازمند تحلیل و کنش های جمعی و رادیکال اند. این فمینیسم بناست نیازها و خواست ها و آرمان های اکثریتی را عیان و رؤیت پذیر کند که فمینیسم لیبرال «خودت رو بکش بالا» آن ها را نادیده گرفته است، یعنی زنان خانه داری که کار حوزه های مراقبتی و بازتولید اجتماعی را انجام میدهند، زنان شاغل در بازار کار معمولی، زنان بیکار، زنان کارگر با وضعیت بی ثبات و متزلزل شغل و زنان که تحت کنترل شدید هنجارهای مردسالارانه خانوادگی و دینی اند^{۴۰}. همان زنانی که در بازنمایی های رسمی و رسانه ای در سایه مانده اند، در حالی که چهره های قهرمان زن - از چریک های زن تا سلبریتی های فرهنگی - بیش از حد در معرض دید قرار گرفته و عملاً جای زن عادی را اشغال کرده اند. شبی به آرامی و در خفا در حال تسخیر جهان است؛ شب فمینیسمی رادیکال، انترناسیونال، ضدنژادپرست، ضدجنگ، ضد فقر و ضد سرمایه داری که فمینیست های مستقل گُرد نیز میتوانند به بخشی از آن بدل شوند. چنین جریانانی به نظر میرسد بیش از هر رویکرد دیگری پاسخگوی نیازهای ۹۹ درصد زنان جامعه ما در گُردستان کنونی باشد. آن گونه که بل هوکس یادآور می شود، فمینیسم زمانی می تواند رهایی بخش باشد که بنیان برانداز، تقاطعی و ریشه دار در زندگی روزمره باشد^{۴۱}. برای چنین فمینیسمی، زنان عادی جامعه، که بی صدا و مداوم درگیر مبارزه برای بقا و رهایی اند، به درستی به عنوان قهرمانان

40 - Arruzza, Cinzia, Tithi Bhattacharya, and Nancy Fraser. "Feminism for the 99%." In *Social Work*, pp. 148-151. Routledge, 2023.

41 - hooks, bell. (2000). *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. South End Press

واقعی شناخته می‌شوند. زنان گُرد امروز بیش از آن‌که نیازمند الگوهای قهرمان باشند، به ساختارهایی برای سازمان‌دهی، آگاهی‌افزایی و رهایی جمعی نیاز دارند؛ ساختارهایی که فمینیسم ۹۹ درصدی می‌تواند فراهم کند.

نتیجه‌گیری

قیام ژینا را می‌توان گسستی فمینیستی دانست که ظرفیت فروپاشی مرزهای تثبیت‌شده میان عرصه‌ی عمومی و خصوصی، خشونت دولتی و خشونت خانگی را داشت. زبانی که در آغاز این خیزش از دل بدن، تجربه‌ی زیسته و عاطفه بیرون آمد، حامل امکانی رهایی‌بخش بود که سیاست را نه در سطح بازنمایی، بلکه در سطح زیست روزمره می‌اندیشید. با این حال، سیاست‌ورزی رسمی در ایران و گُردستان، هنوز نتوانسته این گسست را به سیاستی جمعی و رهایی‌بخش ترجمه کند؛ چراکه همچنان در منطق مردانه‌ی تعریف سیاست گرفتار مانده است: سیاست باید علنی باشد، خشونت باید از بیرون بیاید، و بدن زن همچنان امری فرعی تلقی می‌شود.

نتیجه آنکه، تناقضی عمیق بر صحنه‌ی سیاسی و اجتماعی حاکم است: زنانی که در خیابان به نماد مقاومت بدل شده‌اند، در فضای خصوصی همچنان با سرکوب، خشونت و سکوت مواجه‌اند. بدنِ مقاوم در میدان، در خانه به بدنِ انقیاد بدل می‌شود. خشونت خانگی، روابط جنسی ناامن، کار خانگی و عاطفی بی‌مزد، و شرم اجتماعی—که همه از مؤلفه‌های ساختاری پدرسالاری‌اند—هنوز در گفتمان سیاسی به‌عنوان «امر سیاسی» به رسمیت شناخته نشده‌اند. بدین‌ترتیب، همان شکافی که فمینیسم موج دوم با شعار «امر شخصی، سیاسی است» به چالش کشید، در بطن جنبش‌های معاصر جغرافیای مقاومت ما همچنان پابرجاست. اگرچه در سال‌های اخیر، جنبش زنان در گُردستان موفق شده مرئی‌بودن بدن زن در عرصه‌ی عمومی را افزایش دهد و کنشگری در اعتراضات و کمپین‌ها را به پیش

ببرد، اما عرصه‌ی خصوصی، اعم از خانواده، ساختارهای خویشاوندی و نهاد ازدواج، همچنان از سیاست‌زدایی رنج می‌برد. افشای خشونت در این حوزه‌ها برای بسیاری از زنان نه تنها پریسک، بلکه فاقد پشتیبانی مادی و اجتماعی است؛ و این سکوت ناگزیر، که به بازتولید نظم جنسیتی کمک می‌کند، برآمده از این واقعیت نیز هست که نقد زنان به مردسالاری درون جنبش‌های ضداستعماری و ضددولتی، حتی گاه می‌تواند به مثابه خیانت به جبهه‌ی مقاومت تفسیر شود. در این زمینه، نه تنها سیاست مسلط در ایران، بلکه سیاست گردایه‌تی در گُردستان نیز—علی‌رغم وجه میلیتانت و ضداستعماری‌اش—توانسته به بازاندیشی در سیاست بدن، کار بازتولیدی، خشونت خانگی و سلطه در عرصه‌های روزمره بپردازد. غلبه‌ی گفتمان مقاومت در برابر دشمن بیرونی، به ویژه در درون احزابی که در گُردستان نیروی هژمونیک‌اند، به حاشیه‌راندن مطالبات جنسیتی انجامیده و کنش سیاسی را به نمایش و نماد محدود کرده است. این گرایش، که در صحنه‌ی فمینیستی کل ایران نیز دیده می‌شود، شکافی عمیق میان دستاوردهای سیاسی و ایستایی اجتماعی ایجاد کرده است.

در عین حال، خیزش ژن، ژیان، نژادی نشان داد که رهایی، تنها در خیابان و در برابر قدرت‌های رسمی رقم نمی‌خورد؛ بلکه در بازپس‌گیری بدن، زبان، حافظه و خصوصی‌ترین رابطه‌ها نیز معنا می‌یابد. تا زمانی که سیاست از نقد ساختارهای مردانه، حتی در درون نیروهای اپوزیسیون، ناتوان باشد، جنبش زنان نه تنها ناقص، بلکه مستعد تکرار سلطه در شکلی نو خواهد بود. امید به پیشقراولی زنان گُرد در جنبش رهایی‌بخش، اگرچه چشم‌اندازی دلگرم‌کننده است، اما خود این زنان با واقع‌گرایی رهایی‌بخش، به محدودیت‌های اخلاقی، ساختاری و سیاسی جامعه آگاه‌اند. این بدبینی، برخاسته از ناامیدی نیست؛ بلکه حاصل درکی روشن از ضرورت نقد قدرت‌های درونی و بیرونی است.

از خلال چنین آگاهی‌ای، و با بازاندیشی در سیاست بدن، آن‌چنان که در سنت فمینیسم رادیکال و ضدسرمایه‌داری دیده‌ایم، می‌توان پروژه‌ی رهایی را از نو بنیان نهاد: سیاستی که بر تجربه استوار است نه تصویر، بر کنش جمعی نه فرد قهرمان، و بر خشونت زیست روزمره نه مناسک و نمادها. تحقق چنین فمینیسمی، مستلزم گذار از بازنمایی به کنش است، کنشی که از دل بدن‌مندی، زیست جمعی و سازمان‌یابی از پایین برمی‌خیزد. در این مسیر، فمینیست‌های خودسازمان‌گر چون گروه ژوانو، کنش‌گران غیررسمی مدنی، روشنفکران منتقد و فعالان عرصه‌های روزمره، نقش محوری دارند: زنانی که سیاست را نه در قاب تصویر، بلکه در میدان عمل و در دل شبکه‌های حمایتی و مقاومت‌های روزمره بازتعریف می‌کنند، و مبارزه‌ای هم‌زمان اجتماعی و سیاسی را خستگی‌ناپذیر پیش می‌برند.

