

میدان مقاومت و مرزهای ناممکن

تأملی انتقادی بر یادداشت بحران سیاسی سازی امر «خصوصی»؛
در آینه سیاست پسا «ژن ژیان نازادی» در کردستان

فردوس حاتمی طاهر



مقدمه

سمیه رستم‌پور مقاله «بحران سیاسی‌سازی «امر خصوصی»؛ در آینه سیاست پسا«ژن ژیان ئازادی» در کُردستان» را با گزارهای امیدبخش و تا حدی خوشبینانه آغاز میکند. او معتقد است جامعه کوردی به حدی از بلوغ فکری و سیاسی رسیده است که بتواند خود را موضوع نقد و پایش فکری و عملی قرار دهد. در برابر این ایده، دیدگاه نه‌چندان خوشبینانه و شاید به‌زعم برخی تا حدی بدبینانه من به عنوان نویسنده این نوشتار قرار دارد. برخلاف او من معتقدم فضای فکری و روشنفکری در کوردستان تاکنون ناتوان از شکل دادن یک گفتگوی درونی سازنده و کارآمد بوده و نوعی انسداد پرسشگری بر فضای فکری و سیاسی حاکم است. آنچه به عنوان نقدهای بیناگفتمانی میان گفتمان‌های مختلف فمینیستی، مارکسیستی، و ناسیونالیستی به شکلی پراکنده، مقطعی و موقتی در کوردستان مطرح است، در اغلب موارد بدون پیگیری و مداومت در گفتگو خاتمه می‌یابد بدون آنکه هیچ‌یک از طرفین توانسته باشد جرقه‌ای را در ذهن دیگری روشن کند. در این حالت گفتگو و پرسشگری شبیه مکالمه و گفتگوی ناشنوایان با یکدیگر است گفتگویی که در فرم و به لحاظ ظاهری دیالوگ اما در محتوا مونولوگ است، از همان ابتدا عقیم بوده و زایشی در آن رخ نمیدهد. اما این وضعیت حالت خوشبینانه آن چیزی است که در کوردستان به گفتگو تعبیر می‌شود. در بدبینانه‌ترین حالت و شاید در اغلب موارد پرسشگری به جدلهای هیجانی و واکنشی بخصوص در شبکه‌های اجتماعی ختم می‌شود. در چنین فضایی نقد ایده‌ها به معنای نفی خویش‌نهاد است و هرگونه دغدغه یا طرح ایده انتقادی به‌سرعت حمله شخصی تلقی می‌شود. در چنین شرایطی نقدی که باید گوشه‌ای از یک مسئله را روشن کند، یا نوری بر سویه تاریک یک مسئله بتاباند، به‌سرعت تبدیل به مصرف هیجانی ایده‌ها می‌شود و گفت‌وگوی نظری مداوم و پایدار در قالب مقاله، نوشتار تحلیلی و پروژه‌های فکری دائماً به تعویق می‌افتد. در فضایی که همه خود را ملزم و مجبور به دفاع هویتی

می‌بینند، با جنگ گفتمان‌های بسته و متصلبی چون گفتمان فمینیسمی، گفتمان چپ، و گفتمان ناسیونالیستی مواجهیم که هرکدام خود را در موضع حقیقت نهایی می‌پندارند و سوژه‌های هریک از این گفتمانها هرگونه تلاش در راستای نقد معرفتی و نظام‌مند گفتمان را با بن‌بست مواجه می‌کنند. اینکه چه شرایطی چنین وضعیتی را موجب می‌شود خود موضوع نوشتار دیگری است. اما غیاب نقد و گفتگوی زنده و درونی موقعیت ستم‌بار کوردها را بازتولید کرده و راه استعمار آن‌ها را ساده‌تر و هموارتر کرده است. چراکه بدون امکان گفتگو نمی‌توان بدیلی واقع‌بینانه برای وضع موجود تصور یا صورت‌بندی کرد. انسداد گفتگو به سادگی به معنای فهم‌ناپذیر شدن مسائل در کوردستان، ناتوانی در تحلیل درست و واقع‌بینانه آن و در نهایت انسداد تخیل جمعی و سیاسی برای برون‌رفت از وضعیت موجود است. در چنین شرایطی نوشتار سمیه رستم‌پور و برخی دیگر از نویسندگان کورد که اخیراً در فضای مجازی با اصرار بر نقد بیناگفتمانی صورت گرفته‌اند، با دوری از جدل‌های هیجانی و غیرعقلانی و با طرح استدلال‌های نظری و منطقی در تلاشند جدال‌های ایدئولوژیک بیناگفتمانی را به گفتگوهای متمدنانه و سازنده بدل کنند. این تلاش‌ها را می‌توان گام‌های کوچک و ارزشمند اما ضروری در راستای توجه به اهمیت نقد بیناگفتمانی از یکسو و شکستن چرخه انسداد گفتگو از سوی دیگر دانست. در ادامه این تلاش‌ها، این نوشتار نیز به دنبال محکی انتقادی از متنی فمینیستی است که در راستای نقد به دیگر گفتمان‌ها نوشته شده است. با این تفاوت که من پا را فراتر از نقدهای بیناگفتمانی گذاشته‌ام. به عبارتی من در این مقاله به دنبال نقد از درون یا نقد در دل یک گفتمان واحد، یعنی گفتمان فمینیستی هستم. آنچه در این نوشتار مطرح می‌کنم هم‌زمان که برخاسته از دیدگاه فمینیستی خاصی است، منتقد دیدگاه فمینیستی دیگری در کوردستان است. لذا این نوشتار از جایگاهی متناقض و دوگانه برخوردار است، و درجایی هم در درون و هم بیرون از جریان فمینیستی کوردی ایستاده است. شاید این نوشتار بتواند نقطه آغازی برای طرح نقدهای

درون گفتمانی به شکلی سازنده و کارآمد باشد. در این یادداشت سمیه رستم‌پور تلاش کرده توجه مخاطب را به مسئله‌ای ریشه‌دار و بااهمیت در کوردستان جلب کند و به این پرسش پاسخ دهد که چرا جنبش ملی کورد و احزاب سیاسی کوردستان در پرداختن به خشونت‌های خانگی، بدنمندی و کار عاطفی ناتوان هستند. او در مسیر نوشتار خود تلاش می‌کند اهمیت آنچه امر خصوصی تعبیر می‌شود را گوشزد و آن را وارد قلمرو سیاست کند. تلاش‌های فکری و نیت سیاسی او به عنوان نویسنده این یادداشت و دغدغه اخلاقی او همچون یک فمینیست شایسته توجه است، با این حال در نهایت متنی را تولید کرده است که چه به لحاظ انسجام گفتمانی و چه از نظر تحلیلی و نظری دچار نقصان‌ها و شکاف‌های جدی است. او با بهره‌گیری از گفتمان‌های فمینیستی رادیکال، پسااستعماری، مارکسیستی و فمینیسم سیاه تلاش می‌کند دیدگاه‌های فمینیستی متمایزی را خلاقانه با یکدیگر تلفیق کند. از آنجایی که تلاشی جدی در راستای مفصل‌بندی مفاهیم برخاسته از این دیدگاه‌ها در یک چارچوب مفهومی صورت نمی‌گیرد، پرش‌های نظری و گفتمانی رخ می‌دهد و بخش زیادی از ایده‌ها و مفاهیم تنها به مصرف می‌رسند، بدون آنکه در طول مقاله تثبیت شوند. در سایه ارجاعات و مفاهیم نظری ضد و نقیض که ارتباطی هدفمند میان‌شان شکل نگرفته است، مفاهیم و گزاره‌ها به شکلی مقطعی و گسسته از یکدیگر به حیات خود در چارچوب متن ادامه می‌دهند، بدون آنکه پیامدهای آوردن آن‌ها در متن پذیرفته شود. ارجاع به نظریه‌هایی که درکی چندلایه و تقاطعی از ستم بر زن کورد ارائه می‌دهند، به شکلی مستقل و بدون پیوستگی با سایر بخش‌های یادداشت است، به عبارتی نویسنده تعهد خاصی به آن‌ها دست کم در این مقاله احساس نمی‌کند. همچنین اشاره به سنت‌های فمینیستی سوسیالیستی یا مارکسیستی، پسااستعماری، فمینیسم سیاه و ارجاعات مکرر به نظریه‌پردازان آن‌ها به شکلی انفعالی و صوری و نه تحلیلی صورت می‌گیرد. در سایه این تناقضات یافتن دستگاه زیرینی که به تولید معنا در متن مشغول باشد

برای خواننده متن دشوار است. اما با نزدیک شدن به صفحات میانی و آخر متن اندیشه فمینیسم رادیکال را در دو بازنمایی او از دو پدیده مهم در کوردستان یعنی جنبش ژینا و قتل ناموسی بهتر میتوان ردیابی کرد. هرچه به صفحات پایانی مقاله میرسیم ارجاعات مختلف به دیگر نظریه‌های فمینیستی در منطق کلان فمینیسم رادیکال حل می‌شوند. نویسنده اگرچه در خودآگاه یا ناخودآگاه نظری خود وفادار به فمینیسم رادیکال است، اما در درک خود از فمینیسم رادیکال نیز به نظر میرسد که گرفتار بدفهمی و سوءتفاهم است. در سایه این بدفهمی‌ها و ترجمه نادرست نظریه، مسئله او در دام تناقضات نظری گرفتار شده و تا پایان متن حل نشده باقی می‌ماند. نقد من از این یادداشت شامل چهار سطح است. در سطح اول به دو مورد از ناسازگاری نظری در متن می‌پردازم. در سطح دوم بدفهمی‌های نویسنده از فمینیسم رادیکال را نشان می‌دهم و در سطح سوم و چهارم به چالش‌های کاربرست نظریه پدرسالاری بدون پیوند آن با دیگر لایه‌های ستم در کوردستان می‌پردازم و در نهایت کاربرست نظریات غربی و غیرغربی اعم از فمینیستی و غیر فمینیستی به شکلی غیرانتقادی، انفعالی و ترجمه‌ای را مورد نقد قرار می‌دهم.

سطح اول: تناقضات گفتمانی و ناسازگاری‌های معنایی

همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم سراسر یادداشت، عرصه طرح گزاره‌ها و سپس نقض آن‌ها و دوباره طرح گزاره دیگر و در آن واحد نقض آن است. از آنجایی که امکان بررسی همه این تناقضات وجود ندارد من در اینجا تنها به بررسی دو مفهوم کلیدی متن یعنی «بدن» و «زن» در مقاله اکتفا می‌کنم. نویسنده در آغاز مقاله با اشاره به جنبش ژینا از کوردستان به عنوان بستری زنده برای خوانش تقاطعی تجربه استعمار، جنسیت و طبقه نام می‌برد. در جای دیگر با تأکید بر اصالت معرفت‌شناسی فمینیسم سیاه و پسااستعماری می‌نویسد:

دانش نه بی طرف که موضع مند است، نه عینی که درگیر است. مفاهیم کلیدی چون «دانش موقعیت مند» (سندرا هاردینگ) یا «آگاهی بدنمند» (بل هوکس) به ما یادآور می شوند که چگونه جایگاه زیستی، جنسی، نژادی و طبقاتی ما بر درک و تفسیرمان از جهان اثر می گذارد.

اما آن اشاره ها، تذکرها و برجسته کردن استعمار و این ارجاع به «معرفت شناسی دیدگاهی» تنها به شکل یک برچسب بر متن چسبانده شده و بدون بسط تحلیلی در چارچوب مقاله رها می شود. نویسندگان در بخش های دیگر مقاله به شکلی ناهمخوان و ناهماهنگ، این معرفت شناسی را نقض و معرفت شناسی فمینیسم رادیکال را دنبال می کند. او در جای از مقاله می نویسد:

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.

او در این جمله در کنار مردسالاری، با آوردن مفهوم دولت (که نماد سلطه سیاسی، اقتصادی و استعماری است) تلاش می کند که در چارچوب فهمی تقاطعی از جنبش ژینا بماند. اما برخلاف جمله پیشین که بر تفاوت، تنوع جایگاه ها و تنوع در شناخت به واسطه ملیت، طبقه، مذهب و نژاد تأکید می کرد، در این گزاره هرگونه تفاوت در موقعیت زنان را نفی می کند، آن ها را به واسطه بدنی بیولوژیک، غیر تاریخی و طبیعی از مردان جدا میکند و به گونه ای همگن، کلی و یکدست نشان می دهد و با پررنگ کردن شباهت آن ها را به عنوان یک سوژه مقاوم و یکپارچه در برابر دولت مردسالار قرار می دهد. گویی که این نویسنده مقاله نیست که درجایی دیگر بر تجربه زیسته متمایز تأکید کرده و گفته بود:

بل هوکس به ما یادآور می شوند که چگونه جایگاه زیستی، جنسی، نژادی و طبقاتی ما بر درک و تفسیرمان از جهان اثر می گذارد.

همگن کردن زنان و بازنمایی آنان همچون واقعیتی طبیعی و جهانی به معنای یکدست کردن تجربه زیسته آنان از ستم جنسیتی است. از آنجایی که آن‌ها برساخته‌هایی تاریخی و سیاسی نیستند از سازوکارهای سلطه دولتی به یک شکل و به یک اندازه متأثر میشوند و این خودبه‌خود ماهیت استعماری دولت در کوردستان را ملغی و فهم تقاطعی از جنبش ژینا را به محاق می‌برد. او در جای دیگری می‌نویسد:

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.

نویسنده در آغاز یادداشت تأکید میکند که زن بودن امری بیولوژیک، زیستی و طبیعی نیست، بلکه موقعیتی سیاسی-تاریخی است اما در نقاط مختلف و در این جمله او با برساخت هویت مشترک و بدون اشاره به دلایل متفاوت زنان برای حضور در خیابان با جایگاه‌های متفاوت (طبقاتی، ملی و مذهبی) خشونت جنسیتی را به عنوان مهم‌ترین عامل حضور زنان در خیابان مطرح می‌کند. این گزاره یادآور گفته‌های فمینیست‌های مرکز است که هم مرگ ژینا و هم جنبش را به شکلی تک عاملی تنها در پرتو ستم جنسیتی تحلیل می‌کردند. آیا می‌توان جنبش ژینا را تک‌ساحتی و تنها در راستای حذف ستم جنسیتی دانست و زنان را واجد هویتی مشترک صرفاً بر مبنای بدنی زنانه دانست؟ اگر پاسخ بله است، دیگر اصرار بر تقاطعی بودن این جنبش و تاریخی و سیاسی فرض گرفتن بدن زنانه در این جملات چه معنایی دارد؟

خیزش ژینا، فرصت بازاندیشی بنیادینی را در باب سلسله‌مراتب تاریخی ستم‌ها و سازوکارهای طرد درون جنبش‌های سیاسی فراهم می‌کند. خیزش ژینا را می‌توان لحظه‌ای گسست آفرین در منطق سیاست ورزی کلاسیک در ایران و کُردستان دانست؛ لحظه‌ای که سیاستی بدن محور و تقاطعی را به صحنه آورد و خشونت علیه بدن‌های جنسیتی شده، نابرابری‌های ساختاری و حذف حاشیه‌نشینان از فرآیندهای تصمیم‌گیری را سیاسی ساخت.

نمونه دیگری از ناسازگاری معنایی را در مفهوم «بدن» به عنوان مفهوم کلیدی متن می توان مشاهده کرد. در اندیشه فمینیست های رادیکال بدن زن محل سرکوب است و به واسطه پدرسالاری به شکل های مختلف به انقیاد کشیده می شود. از آنجایی که سرکوب در بدن رخ می دهد، پس بدن ساحت سیاست است و در نهایت مقاومت هم در عرصه بدن رخ می دهد. نویسندگان در نقاط مختلف به تأسی از رادیکال ها بدن زنان را میدان سیاست روزمره نشان می دهد درجایی می نویسد:

سیاست نه بیرون از زن، بلکه در خود اوست: در بدن، در زبان، در زیست روزمره در شجاعت تبدیل امر شخصی به امر سیاسی.

اما بخش دیگری از مقاله از این خط تحلیل فاصله می گیرد و بدن با جدا شدن از بستر عینی و مادی، در برخی جملات به عنوان نماد حاضر می شود و به نشانه یا تصویری از مقاومت (نه خود مقاومت) تقلیل پیدا می کند. در روایت های رایج رسانه ای و نوشته های برخی فمینیست های مرکزگرا از جنبش ژینا، بدن محل مقاومت نیست، بلکه تبدیل به ابزار نمایش مقاومت می شود. رسانه و روایت های رایج عمدتاً با یک تصویر از زن سروکار دارند که در حال آتش زدن روسری یا قیچی کردن موهایش به عنوان تصاویری تراژیک و نمادین است. این تصاویر آنچه را که بر زنان پیش از این در زندگی روزمره گذشته بود پنهان می کند. نمایش اهمیت دارد، اما زندگی رئال و واقعی زنان در پشت صحنه باقی می ماند.

بدن دیگر میدان نبرد نیست، بلکه وسیله ای برای نشان دادن یک جدال گفتمانی یا یک دعوای سیاسی است، دعوای دولت و زنان. در اینجا برخلاف دیدگاه رادیکال ها، دیگر خبری از بدن همچون خود ساحت سیاست نیست، بلکه به نشانه تقلیل پیدا می کند و سیاست نیز دیگر در عرصه خصوصی نیست، بلکه تنها آن چیزی است که در خیابان رخ می دهد و به شکل تکه های قیچی شده، گزینشی و ایدئولوژیک در اخبار به تصویر کشیده می شود. در جملاتی مانند:

در خیابان ها، از تهران تا کردستان، بدن زنانه به صحنه اصلی منازعه بدل شد... سوزاندن روسری، بریدن مو... تجربه های منفرد و غیرسیاسی می توانند به سیاست ورزی بدل شوند

نویسنده سیاست بدن را به صورت مستقیم از اعتراضات خیابانی، نمادهای وابسته به بدن زنانه مانند روسری، مو و مقاومت نمادین در برابر انضباط بدنمند، چه در شکل دولتی آن و چه در شکل پدرسالاری بومی و غیربومی، درک می‌کند. این تصویر آشکارا متأثر از رسانه‌های فارسی‌زبان و نگاه مرکزگرایانه‌ای است که در جریان جنبش، بدن زنانه را عرصه یا صحنه تماشا نشان می‌دادند و برخلاف دیدگاه فمینیستی رادیکال، بدن دیگر موضوع تحلیل ساختاری نیست، بلکه به نوعی «بستر» برای تصویرسازی یا تقابل و جدال به شکل نمادین تبدیل می‌شود. اما در جای دیگر با انتقاد از احزاب و جنبش ملی کورد، تبدیل کردن بدن زنان به نماد را مصداق سلطه جنسیتی می‌داند؛ در حالیکه خود در بخش‌های پیشین مقاله به دام همان گفتمانی افتاده که اکنون منتقد آن است. او در بخش پایانی مقاله در توصیف وقایع نوروز می‌نویسد:

این بدن، نه حامل کنشگری و زبان خودآیین، بلکه عنصری آیینی و نمادین است که در قالب رقص، پوشش و مناسک بازتولید می‌شود، نمادسازی زنانه در مناسک ملی‌گرایانه حامل سیاست فمینیستی نیست.

در جای دیگری می‌گوید:

این تصاویر غالباً بازتاب نوعی فمینیسم نمایشی، فردمحور و قهرمان‌ساز هستند.

از نظر نویسنده این تصاویر اگر در تهران یا دیگر شهرها به کار گرفته شود، حامل سیاستی فمینیستی است، اما اگر در مراسم نوروز در کوردستان به کار گرفته شود، نمایشی و فردمحور است. اما در جای دیگری این بدن نمادین را کنار می‌گذارد و می‌نویسد:

خیزش ژینا را می‌توان لحظه‌ای گسست‌آفرین در منطق سیاست ورزی کلاسیک در ایران و کوردستان دانست... بدن‌های فرودست-زنان، کوپیرها، خلق‌های تحت ستم و سلب مالکیت شدگان-به جای ابره‌های صرف خشونت، به کنشگران فعال بدل شدند.

بدن در این گزاره برخلاف دو گزاره پیشین، صرفاً به معنای بدنی زنانه نیست، بلکه تمامی بدن‌های فرودست شده و تحت استعمار و استثمار اعم از زن و مرد و کویر را شامل می‌شود. در اینجا بدن جایگاه حک قدرت و برخورد قدرت‌های متقاطع است. قدرت استعماری، سرمایه‌دارانه و مردسالارانه این بدن‌های سیاسی را موجب شده و آن‌ها را به خیابان کشانده‌اند. سیاست بدن در این پاراگراف سیاستی تقاطعی است و فعالان سیاسی و کسانی که در خیابان حضور دارند، فقط زنان نیستند، بلکه همه فرودست‌شدگانی را شامل می‌شود که همزمان علیه خشونت جنسیتی، استعماری و طبقاتی به خیابان آمده‌اند. نویسنده در جای دیگر می‌نویسد:

شعار زن، ژیان، نازادی نه فقط فراخوانی سیاسی، بلکه صورت‌بندی بدیلی از فلسفه‌رهایی است که با قرار دادن بدن زنانه در مرکز سیاست، مفروضات مدرنیته سیاسی مردانه را به چالش کشید.

بدن زنانه در این جمله تا حد یک مفهوم فلسفی یا مکان اندیشه ارتقا می‌یابد و مفهوم «ژن» در شعار تنها ناظر بر بدنی زنانه نیست که به خیابان آمده باشد و نسبتی با بدن بیولوژیک مدنظر رادیکال‌ها ندارد. بلکه ناظر بر نوعی تفکر و عقلانیت افقی و غیرسلسله‌مراتبی است که در تقابل با تفکر مردانه، عمودی و لوگوس‌محور غربی قرار می‌گیرد. نویسنده در متن، بدن‌های مختلف را با پیش‌فرض‌های نظری و گفتمانی کاملاً متفاوت پشت سر هم ردیف می‌کند. در شرایطی که هیچ مرز روشن و دقیقی بین آن‌ها برای خواننده ترسیم نشده، خواننده مجبور است دائماً از بدنی به بدن دیگر با تفاوت‌های اساسی شیفت کند. اینکه روشن شود منظور کدام بدن و کدام سیاست بدنی است، از آنجا اهمیت دارد که به گواه خود نویسنده بدن تنها یک مفهوم بیولوژیک خنثی و فارغ از بار سیاسی نیست، بلکه فمینیسم پسااستعماری یا لیبرال هریک فهم خاصی از بدن زنانه دارند. در هر بدن یک تجربه زیسته به رسمیت شناخته می‌شود و هرکدام از این تجارب زیسته ما را مجبور به اتخاذ یک شیوه متمایز از سیاست‌ورزی و کنشگری می‌سازد. درجایی که فمینیسم سیاه معتقد است بر

بدن زن سیاه‌پوست به واسطه رنگ سیاه آن ستم نژادی حک شده است و زن سیاه باید همزمان هم علیه ستم نژادی و هم ستم جنسیتی بایستند، فمینیسم لیبرال غربی بدن زنان را فاقد رنگ نشان می‌دهد و سیاست نژادی را در جنبش فمینیستی به رسمیت نمی‌شناسد؛ لذا مبارزه را تنها معطوف به ستم جنسیتی می‌کند. اگرچه معنای بدن به شکلی شناور و نامنسجم در اکثر بخشهای متن وجود دارد اما در بازنمایی از قتل ناموسی بدن بیولوژیک و طبیعی رادیکالها در نهایت مسلط میشود.

سطح دوم: فمینیسم رادیکال، امر خصوصی و مسئله دولت (حزب)

بسیاری از رادیکالها برداشتی شبه آنارشистی از دولت یا حزب دارند و نه تنها دولت، بلکه هرگونه ساختار سیاسی را که خصلتی نخبه‌گرایانه یا سلسله‌مراتبی دارد، نقض‌کننده آزادی می‌دانند. از این رو بسیاری از آنان دیدگاهی آشتی‌ناپذیر با دولت یا حزب یا هر ساختار سلسله‌مراتبی متمرکز دارند و آن را رد می‌کنند. از نظر بسیاری از آن‌ها دولت (حزب) یک نهاد خنثی نیست، بلکه دولت و همه نهادهای متمرکز دیگر به‌گونه‌ای بازتولیدکننده سلطه مردانه‌اند. آن‌ها برعکس فمینیست‌های لیبرال به‌جای پیگیری مطالبات زنان در نهاد دولت یا حزب، با ایجاد ساختارهای آلترناتیو از پایین سعی در ایجاد تغییر مناسبات جنسیتی در جامعه دارند و بر استقلال کامل زنان و خودسازمانگری تأکید می‌کنند. نویسنده با تأیید دیدگاه منفی رادیکالها نسبت به دولت و حزب در چندین مورد احزاب کوردی از چپ و راست و جنبش ملی کورد را مورد انتقاد قرار می‌دهد. او درجایی می‌نویسد:

در سنت سیاسی ایران و کردستان، مسئله زنان بارها با توجیهاتی چون اولویت داشتن مبارزه طبقاتی و ضد سرمایه‌دارانه، آنتی امپریالیسم به‌مثابه یک اضطرار، ضرورت وحدت حول ستم ملی به حاشیه رانده شده است.

در یک نمونه دیگر از نقد دولت و حزب و جنبش ملی کورد فراتر رفته و مردسالاری حاکم بر فضای درونی جنبش ژینا را به نقد می‌کشد. از سوی دیگر، به‌کرات و در جملات مختلف، به تعبیر رادیکال‌ها از سیاست ورزی متوسل شده و مسیر دگرگونی مناسبات جنسیتی را به شکلی از پایین به بالا ترسیم می‌کند؛ بدین ترتیب، تغییرات از بالا به پایین و در چارچوب یک دولت یا حزب را بی‌اعتبار می‌سازد.

گروه‌های کوچک و خودسازمان یافته فمینیستی، با کنش مستقیم و تجربه محور، نشان دادند که سیاست لزوماً به معنای مشارکت در ساختارهای رسمی یا نهادهای نمایندگی نیست یا

در این تجربه‌ها، آنچه سیاسی است نه الزاماً برچسب «سیاست» دارد، و آنچه رهایی‌بخش است، نه لزوماً از طریق نهادهای رسمی می‌گذرد.

او در این جملات، شکلی از سیاست‌ورزی را که مبتنی بر گروه‌های کوچک و خودسازمان یافته است، به رسمیت می‌شناسد، اما تناقض از جایی آغاز می‌شود که در بخش‌های دیگر متن خواهان آن است که سیاست کوردی و گفتمان حزبی مسائلی مانند بدن زن، خشونت جنسی یا کار خانگی را در گفتمان خود به رسمیت بشناسند. این یک تناقض بزرگ و در تضاد با هستی‌شناسی فمینیسم رادیکال است. نویسندگان با ندادن پاسخی روشن در نهایت خواننده را با این پرسش که در آغاز مقاله هم مطرح شده بود تنها می‌گذارد. آیا از نظر نویسندگان احزاب کورد ذاتاً مردسالار و تغییرناپذیرند و در نهایت باید از آن‌ها عبور کرد و به دنبال تغییر در جای دیگری بود؟ یا نهاد قدرت در کوردستان و احزاب تغییرپذیرند و می‌توان از درون آن‌ها را تغییر داد؟ اگر پاسخ گزینه اول است، در این صورت، چه معنایی می‌توان برای وجود این مقاله قائل شد و مطالبه گنجاندن امر خصوصی در احزاب یا جنبش ملی ذاتاً مردسالار چه معنایی دارد؟ چگونه می‌توان از چیزی که تغییرناپذیر است، انتظار تغییر داشت؟ اما اگر پاسخ گزینه دوم است، چرا باید تحلیل‌ها متکی بر گفتمانی فمینیستی باشد که تغییر مناسبات جنسیتی را از طریق دولت یا حزب یا هر ساختار سلسله مراتبی

رد می‌کند؟ مطالبه به رسمیت شناسی مسائل زنان در گفتمان حزبی و جنبش ملی عمدتاً یک مطالبه لیبرالی است و اگر نویسنده از موضع یک فمینیست لیبرال آن را مطرح می‌کرد، منطقی و قابل فهم می‌نمود. اما در شرایطی که برای توصیف وضعیت از فمینیسم رادیکال بهره بگیریم، نمی‌توانیم مانند فمینیست‌های لیبرال مطالبات اصلاح طلبانه و نهادی مطرح کنیم؛ چون فمینیسم رادیکال نقدی بنیادی و ساختاری از دولت (حزب) را مطرح می‌کند، نه نقدی اصلاح گرایانه و لیبرالی. نویسنده احزاب و نهاد قدرت رسمی در کوردستان را به دلیل فقدان سیاستگذاری در حوزه جنسیت مورد نقد قرار می‌دهد. سیاستگذاری به معنای طراحی قوانین برای مدیریت شهروندان و تنظیم مناسبات و روابط در جامعه است که توسط دولت یا حزبی که بی طرف و قابل اصلاح فرض می‌شود صورت می‌گیرد. استفاده از واژه سیاستگذاری ناخواسته به معنای تن دادن به چارچوبی است که با تغییر بنیادین مناسبات قدرت که مدنظر رادیکال‌ها است تفاوت بنیادین دارد. در این حالت سلطه جنسیتی به مسئله‌ای تبدیل می‌شود که باید در قالب برنامه‌ها و قوانین دولتی یا حزبی یا نهادهای رسمی حل شود و نه لزوماً از طریق تغییرات فرهنگی- ساختاری یا سیاست روزمره.

تناقض بنیادین نویسنده در این موضوع، که نشاندهنده بحرانی عمیق در موضع‌گیری او نسبت به احزاب و جنبش ملی کورد است، انسجام مفهومی و راهبردی متن را به شدت زیر سؤال می‌برد و خواننده را در بلاتکلیفی هم به لحاظ نظری و هم در سطح کنش و عمل رها می‌کند.

بدفهمی دیگر نویسنده را می‌توان در فهم امر خصوصی و سیاست در اندیشه رادیکال‌ها و نسبت میان این دو پیگیری کرد. نویسنده در ارجاعات متعدد به رادیکال‌ها به درستی به خط نظری کلیدی در فمینیسم رادیکال اشاره می‌کند یعنی سیاسی بودن امر خصوصی. این خط نظری در شعار مهم رادیکال‌ها یعنی «امر شخصی، سیاسی است» نمود می‌یابد. اما این شعار چه معنایی دارند؟ همان‌گونه که از پیش گفتم رادیکال‌ها تمامی عرصه اجتماعی را عرصه قدرت می‌بینند و معتقدند

که قدرت تنها در چنگ دولت یا یک حزب خاص نیست، بلکه در عرصه خصوصی هم مناسبات قدرت حاکم است. این ادعا برخی از رادیکال‌ها را بر آن داشت که از کنار گذاشتن دولت به‌عنوان یک مقوله متمایز در تحلیل فمینیستی دفاع کنند و برخی از آن‌ها استدلال می‌کنند که فمینیسم به نظریه دولت نیازی ندارد^۱. از نظر رادیکال‌ها هر آنچه بین دو جنس اتفاق می‌افتد، واجد قدرت و سیاست است، اما این سیاست تنها در عرصه عمومی به رسمیت شناخته شده است و عرصه خصوصی به‌گونه‌ای دیده شده که انگار مناسبات قدرت در آن جایی ندارد. از نظر آنها مناسبات قدرتی که در بطن زندگی روزمره و عرصه خصوصی نامرئی هستند، باید افشا شوند. آنها معتقدند در شرایطی که روابط قدرت مردانه تمامی حیات زنان را در بر گرفته، تفکیک عرصه خصوصی و شخصی از عرصه عمومی تمایزی گمراه‌کننده است، چون ستم بر زنان سیستماتیک است به این معنی که به واسطه نحوه عملکرد جامعه ایجاد می‌شود و در همه نهادها حضور می‌یابد. یعنی سلطه مردانه در دولت و سیاست‌گذاری‌های دولتی، در دین، در فرهنگ، و در شخصی‌ترین روابط حاضر است و تمامی این‌ها در پیوند با یکدیگر عمل می‌کنند. تمامی سیاست‌گذاری‌ها جنسیتی دولت در عرصه عمومی، با هدف بازتولید انقیاد زنان در عرصه خصوصی صورت می‌گیرد. در ایران بدن زنان از پهلوی اول به این‌سو میدان اصلی قدرت‌نمایی دولتی بوده است و یکی از دلایل مرگ ژینا امینی دقیقاً همین سیاست‌گذاری دولتی در راستای انقیاد بدن زنانه بود. همان‌گونه که رادیکال‌ها معتقدند بدن او از همان آغاز دیگر خصوصی نبود بلکه از سال‌ها قبل به‌شدت مرکزی و عمومی بوده است. نویسنده در یک جمله با توصیف واقعه مرگ ژینا، آن را در ابتدا «امری خصوصی یا فردی» معرفی می‌کند که سپس به یک مسئله‌ی «عمیقاً سیاسی» بدل می‌شود. این جمله و بسیاری جملات مشابه دیگر این‌گونه القا می‌کنند که عرصه خصوصی و مسئله حجاب سیاسی نبوده‌اند و حالا در جنبش ژینا زمان سیاسی شدن آن‌ها

۲- جین فریدمن، فمینیسم، مترجم: فیروزه مهاجر، تهران، نشر آشیان، ۱۳۸۱

فرارسیده است. درواقع او تلویحاً می‌پذیرد که بدن و پوشش سیاسی نبوده اند و در یک نقطه تاریخی سیاسی شده اند و این خودبه‌خود به نفی خط نظری رادیکال‌ها منجر می‌شود و از اساس با چارچوب معرفت‌شناختی آن در تضاد است. چون رادیکال‌ها معتقدند بدن زنانه همیشه مملو از قدرت و سیاست بوده و در هیچ دوره تاریخی خصوصی نبوده است. او در نقاط دیگری از متن برخلاف این ایده خود، عرصه خصوصی را تماماً سیاسی تلقی می‌کند. اگر قائل به فهم وارونه او از فمینیسم رادیکال باشیم، می‌توانیم در خوش‌بینانه‌ترین حالت این‌گونه تصور کنیم که نویسنده در تلاش است که نشان دهد بدن زنانه در قالب حجاب اجباری از قبل سیاسی بود، اما سیاسی بودن آن نامرئی و پنهان بوده و در جنبش ژینا سیاسی بودن آن بر همگان آشکار شد. در این صورت می‌توان مدعی شد که جنبش ژینا از آن جهت مهم نیست که «امر خصوصی را سیاسی کرد»، چون امر خصوصی از قبل سیاسی بود، بلکه بدان سبب اهمیت دارد که آنچه همواره سیاسی بوده، اما «غیردیدنی» مانده بود، دیدنی و رؤیت‌پذیر ساخته و به سطحی از کنش جمعی فراخواند. بی‌توجهی نویسنده به این تمایز نظری و ابهام مفهومی میان امر واقعی (بدن زن عرصه سیاست است) و امر بازنمایی‌شده (بدن زن به عرصه خصوصی تعلق دارد) ناآگاهانه متن او را در چارچوب‌های دوگانه خصوصی/عمومی باقی گذاشته است. اگرچه نویسنده در چند نقطه از متن به تقاطعی بودن جنبش ژینا اشاره می‌کند، اما این اشارات زبانی است نه تحلیلی و از میانه متن به بعد نیز، این فهم تقاطعی در منطق کلان روایت مرکزگرایانه از مرگ و جنبش ژینا حل می‌شود. در واکنش به همین روایت همگن‌ساز و یکدست‌کننده است که گزاره «حجاب مسئله زن کورد نیست» از سوی برخی از افراد در فضای مجازی مطرح شده است. اگرچه معناهای متعددی را میتوان به این گزاره نسبت داد، اما یکی از معناها میتواند این باشد که فارغ از خشونت نهفته در دوگانه حجاب اجباری/بی‌حجابی اجباری، این دو از بافت سیاسی و زمینه فرهنگی کوردی برنخاسته‌اند و از خارج از کوردستان بر کوردستان تحمیل شده‌اند.

لذا اموری بومی نیستند و صورت‌بندی خشونت بر زن کورد را نباید به این دوگانه فروکاست. چون در کوردستان پیش از دولت‌سازی مدرن نه بی‌حجابی به‌مثابه رهایی مدنظر بوده (برخلاف دیدگاه‌های شرق شناسانه) و نه حجاب جاری وجود داشته است. به عبارتی بدن زن کورد در چارچوب آداب و رسوم بومی تعریف میشد نه شرع اسلامی یا مدرنیته رضاشاهی. از این رو آن‌ها به‌درستی استدلال می‌کنند که نمی‌توان با تاریخ‌زدایی و حذف تجربه زیسته زن کورد تنها به واسطه مسئله حجاب او را در جایگاه زن مدرن مرکز نشانند، چون تحمیل حجاب یا کشف حجاب هر دو بخشی از پروژه استعماری هم برای کنترل بدن زن کورد و هم حذف تفاوت‌های فرهنگی است. به عبارتی حجاب برای زن کورد مانند زن مرکز فقط ابزار انضباط جنسیتی و بدنی نیست، بلکه ابزاری برای استعمار فرهنگی و سیاسی و پاکسازی زیبایی‌شناختی نیز هست. از آنجایی که در کوردستان با یک انضباط بدنی چندلایه و استعماری مواجه هستیم، لذا نه آزادی زن کورد را میتوان با بی‌حجابی گره زد و نه سرکوب او را با حجاب اجباری. این بدان معناست که ضرورت مقاومت در برابر حجاب اجباری در کوردستان را نمی‌توان با استدلال‌های لیبرالی مرکزگرایانه فمینیستی و تصویرسازی‌های آن‌ها از رهایی و آزادی زنان مطرح کرد و صرفاً کنترل جنسی و جنسیتی را نقد کرد، چون بدن زنانه مدنظر فمینیست‌های لیبرال یا رادیکال بدنی تهی از نشانه‌های فرهنگی و سیاسی است و مسئله حجاب در آن‌ها حول آزادی فردی می‌چرخد. در کوردستان استعمار نه فقط بدن زنانه بلکه بدن مردانه را هم از طریق تحمیل پوشش رسمی در دوران رضاخان هدف قرار داد و بدن هر دو را بی‌قدرت و تبدیل به مستعمره کرد. درحالی‌که در تحلیل فمینیست‌های مرکز و فمینیسم رادیکال بدن مردانه با قدرت و هژمونی گره خورده است. اگرچه این مستعمره‌سازی از مسیرهای متفاوت صورت گرفت اما انضباط بدنی در کوردستان برعکس مرکز که عمدتاً معطوف بر بدن زنانه بود در معنایی وسیع و همه‌جانبه به کار گرفته شد. در نهایت فمینیست‌های کورد اگر بخواهند تحلیلی واقع‌بینانه از مسئله حجاب در کوردستان ارائه کنند نیاز دارند

که مفهوم بدن را به شکلی مستقل از فمینیسم مرکز بازتعریف کنند و بدنمند شدن زن کورد را از جایگاه سوژه‌ای مستعمره، حاشیه‌نشین و در تقاطع چندگانه‌ی ستم در نظر بگیرند.

سطح سوم: پدرسالاری در بستر فرودستی چندلایه

آنچه تاکنون گفته شد عمدتاً متمرکز بر تناقضات مفهومی نویسنده از یکسو و تزلزل معرفت‌شناختی او از سوی دیگر بود. از این جهت من با تکیه بر اصول خود فمینیسم رادیکال، تلاش کردم که بدفهمی‌های نظری و ناهماهنگی‌ها را در متن آشکار کنم. اما انتقادات مهم‌تر خارج از اصول رادیکال‌ها و بدفهمی‌هاست. پرسش این است که حتی اگر نویسنده این مقاله یا هر نویسنده دیگری به شکلی اصولی و منسجم دیدگاه‌های رادیکال‌ها را برای فهم ستم‌دیدگی جنسیتی در کوردستان بکار بگیرد، در آن صورت آیا این نظریه ظرفیت تحلیلی لازم برای فهم ستم جنسیتی و درک تجربه زیسته زن کورد در کوردستان را دارد؟ طرح این پرسش بیشتر از این جهت حیاتی است که نه‌تنها این مقاله بلکه بخش بسیار بزرگی از تحقیقات در حوزه خشونت و تبعیض جنسیتی علیه زنان کورد چه به صورت رسمی و در دانشگاه و چه غیررسمی و در بیرون دانشگاه، بر اساس این نظریه صورت گرفته است و می‌توان گفت نظریه غالب در بافت تحقیقاتی و فکری در کوردستان برای فهم ستم جنسیتی است. «فمینیسم مدنی» در کوردستان از دهه هشتاد تا به امروز گفتمان رادیکال‌ها را مبنای فعالیت‌های مدنی خود قرار داده است.. فمینیسم رادیکال به‌ویژه نسخه کلاسیک آن نگاهی ایستا، دوگانه‌ساز، و ذات‌گرایانه به مردانگی و زنانگی دارد. یعنی مردانگی را معادل سلطه و زنانگی را معادل انقیاد و قربانی بودن در نظر می‌گیرد. این بدان

معناست که رادیکال‌ها این دو مفهوم را نه همچون نقش اجتماعی، بلکه همچون ساختارهای بنیادین قدرت درک می‌کنند. آن‌ها از فرهنگ‌گرایان که پدرسالاری را متعلق به فرهنگ‌های خاص می‌دانند یا برخی فرهنگ‌ها را به لحاظ خشونت‌عریان‌تر و خشن‌تر ترسیم می‌کنند، فاصله‌ای انتقادی دارند. نمونه رویکرد فرهنگ-گرایانه را می‌توان در میان بسیاری از فمینیست‌های مرکز در ایران مشاهده کرد؛ آنجا که، برای مثال فرهنگ کوردی را فرهنگی عقب‌مانده و مرتجع ترسیم می‌کنند که با برابری جنسیتی ناسازگار است. فمینیست‌های رادیکال با رد نگاه تقلیل‌گرایانه فرهنگی معتقد به یک ساختار بنیادین مشترک در سراسر جهان هستند. آن‌ها معتقدند که ممکن است در کشورهای غربی، زنانگی تحت انقیاد به معنای باربی بودن و کمر باریک داشتن باشد و در افغانستان به معنای پوشیدن برقع، اما در نهایت همگی از یک منطق مشترک پیروی می‌کنند و یک هدف را دنبال می‌کنند: حفظ سلطه مردان بر زنان. از نظر آن‌ها تفاوت همواره وجود دارد، اما نه در محتوا و ماهیت سلطه، بلکه در شکل سلطه. به عبارتی آن‌ها سیالیت پدرسالاری را تنها در شکل یا فرم آن می‌پذیرند، اما نگاهشان به ماهیت پدرسالاری فراتاریخی است. فمینیست‌های رادیکال با استفاده از نظریه پدرسالاری و افشا کردن روابط قدرت در ساحت خصوصی، سهمی چشم‌گیر در تولید دانش فمینیستی و فهم ستمدیدگی جنسیتی ایفا کرده‌اند. تمامی مکاتب فمینیستی از فمینیسم پسااستعماری تا فمینیسم روانکاوانه و فمینیسم سیاه، همگی عمیقاً هم متأثر و هم به نوعی وام‌دار این رویکرد نظری هستند، حال چه این تأثیرات به شکل انتقاد از نظریه باشد و چه به شکل پذیرش برخی از بنیان‌های فکری آن ظاهر شود. ریون کانل متفکر فمینیست استرالیایی بخشی از نقدهای راه‌گشای خود را بر نگاه ایستا و ذات‌گرایانه فمینیسم رادیکال در حوزه مردانگی مطرح کرده است. از نظر کانل درک فمینیست‌های رادیکال از مردانگی و مردان به عنوان سرکوبگرانی مادام‌العمر و بالقوه و زنانگی و زنان به عنوان قربانیان یک‌بار برای همیشه، ساده‌انگارانه، تقلیل‌گرایانه و غیرتاریخی است. از نظر

او «مرد بودن» یا «مردانگی» یک ذات طبیعی یا بیولوژیک نیست، بلکه یک ساختار اجتماعی- تاریخی است که در بافت‌های متفاوت به اشکال گوناگون شکل می‌گیرد، متنوع است و در طول تاریخ تغییر می‌کند. مردان ممکن است به سبب موقعیت‌های متفاوت هم در مقام فرادست قرار بگیرند و هم فرودست. کانل چهار نوع مردانگی مهم را در زمینه اجتماعی شناسایی می‌کند: مردانگی هژمونیک، مردانگی تابع، مردانگی مشارکت‌کننده و مردانگی به‌حاشیه‌رانده‌شده.^۳ به نظر می‌رسد چهارمین گروه مردانگی در دسته‌بندی کانل شباهت زیادی با مردانگی(های) کوردی در هرم قدرت دارد. از نظر کانل مردانی که به این گروه تعلق دارند اغلب از سوی مردانگی هژمونیک به حاشیه رانده می‌شوند. مردانگی هژمونیک در رأس سلسله‌مراتب مردانگی قرار دارد و به‌عنوان استاندارد مردانگی شناخته می‌شود. مردانگی هژمونیک علاوه بر فرادستی جنسیتی از نظر طبقاتی، نژادی، اتنیکی (ملی) نیز قدرت و امتیازات بیشتری در اختیار دارد و سایر مردان و بخصوص مردانگی در حاشیه را که فاقد این امتیازات و قدرت است مورد خشونت قرار می‌دهد. مردانگی چندگانه کانل دو معنای مهم را منتقل می‌کند، اول آنکه مردانگی‌ها با هم در رابطه قدرت هستند و برخی مردان از دیگر مردان قدرتمندترند. از معنای اول می‌توان معنای دوم را برداشت کرد، یعنی برخی از آن‌ها قربانی هژمونی مردانگی فرادست هستند. از این جهت موقعیتی شبیه به موقعیت زنان پیدا می‌کنند. این دو معنا بنیان اندیشه رادیکال‌ها را هدف می‌گیرد؛ چراکه نشان می‌دهد فرآیند ستم و خشونت جنسی و جنسیتی را نمی‌توان صرفاً بر اساس جنس و جنسیت فهمید، بلکه معادله قدرت را باید در فهم پدیده در نظر گرفت. بنابراین مردسالاری برخلاف دیدگاه رادیکال‌ها، یک نظم ایستا و یک‌بار برای همیشه نیست و چهره‌ای ثابت ندارد، بلکه نظامی پویا است که در درون مردانگی‌های متکثر و سلسله مراتبی دائماً پوست می‌اندازد و تغییر شکل می‌دهد.

3- Connell, Robert William. Masculinities. Routledge, 2020.

نویسنده در بخش نهایی این مقاله علت افزایش قتل ناموسی را پس از جنبش ژینا نتیجه بازگشت پدرسالاری برای بازپس‌گیری و تثبیت موقعیت ازدست‌رفته خود می‌داند. او با اتخاذ نگاهی ایستا، غیرمادی و غیرتاریخی همچون فمینیست‌های رادیکال یک پدرسالاری همگن و جهانی را پیش‌فرض می‌گیرد و قتل زنان کورد را از موضع «قدرت مردانه» در راستای بی‌قدرت کردن زنان کورد می‌نگرد. اما اگر پیچیدگی‌های ساختار قدرت را لحاظ کنیم و با اتخاذ نگاهی انتزاعی، زن‌کشی‌ها را از بسترش جدا نکنیم، به نتایج متفاوت‌تری می‌رسیم. اگر نزدیک‌تر شویم، مرد کوردی را می‌بینیم که لزوماً به دنبال بازتولید مردسالاری هژمونیک نیست، بلکه درگیر بازپس‌گیری یک نوع مردانگی است که در سایه استعمار و فقر فزاینده تحقیر و حاشیه‌ای شده و شکست خورده است. در این دو نگاه یک تفاوت بنیادین وجود دارد، یکی قدرتمندی را برای او پیش‌فرض گرفته و دیگری او را پیشاپیش بی‌قدرت می‌داند. یکی کشتن را از موضع قدرت و تلاش در راستای تثبیت آن می‌بیند و دیگری از موضع استیصال و تلاش برای بقاء. در هریک از این دو نگاه با دو شکل خاص از پدرسالاری و دو شکل متمایز از مردانگی مواجهیم یکی مردانگی در حاشیه و دیگری مردانگی هژمونیک. مینو علی نیا در کتابی در رابطه با قتل ناموسی در باشور کوردستان و از خلال مصاحبه‌های که با مجرمان قتل ناموسی صورت گرفته به‌خوبی این مسئله را نشان می‌دهد.⁴ او معتقد است که نقش‌ها، مناسبات و سلسله‌مراتب جنسیتی در باشور در متن یک سده مبارزه‌ی ملی‌گرایانه‌ی مسلحانه علیه خشونت دولت، پاکسازی ملی و دیکتاتوری بازتولید شده است. در این زمینه خشونت تنها راه حل نزاع‌ها و دستیابی به توافق است و به بخش بزرگی از آگاهی روزمره کوردها تبدیل شده است. در چنین شرایطی بدیل‌های غیرخشونت‌بار در دسترس مردان کورد نیست و امکانات کمی برای توسعه‌ی مردانگی‌های جایگزین وجود دارد. از این رو من معتقدم قتل‌های ناموسی در کوردستان تبدیل به اتفاقی روزمره شده، نه به

4- Alinia, Minoo. "Policing Patriarchy: Honor, Violence and Manhood." *Honor and Violence against Women in Iraqi Kurdistan*. New York: Palgrave Macmillan US, 2013.

این خاطر که پدرسالاری بازگشته، بلکه چون بحران‌های سیاسی و اقتصادی بی‌امان و هولناک بخصوص در یک دهه اخیر در کنار امنیتی سازی فزاینده کوردستان و فشار و اختناق، مردانگی کوردی را دچار بحران ساخته و در آستانه فروپاشی قرار داده است. از این‌رو تحلیلی واقع بینانه از ستم جنسیتی مستلزم آن است که یک گام از رادیکال‌ها جلوتر رفته و پدرسالاری را نه تنها در فرم، بلکه در محتوا نیز سیال در نظر بگیریم. به عبارت دیگر از آنجایی که پدرسالاری دو چهره دارد، تفاوت میان «چهره عام» و «چهره خاص» پدرسالاری را مدنظر داشته باشیم. منظورم از چهره عام این است که پدرسالاری به عنوان یک نظام کلی و جهانی سلطه مردانه بر زنان، در همه جوامع حضور دارد و این وجه عام آن است که بر قدرت و نابرابری جنسیتی دلالت می‌کند. با این حال شکل، شدت و سازوکارهای بازتولید پدرسالاری در هر زمینه تاریخی، سیاسی و فرهنگی خاص متفاوت است و این همان چهره خاص پدرسالاری است. در کوردستان برخلاف پدرسالاری مرکز با نوعی پدرسالاری واکنشی مواجهیم که اغلب در واکنش به فشارهای بیرونی از جمله دولت-ملت سازی، فشارهای سیاسی و حاشیه نشینی اقتصادی و فرهنگی عمل می‌کند و نسبت وثیقی با مردانگی در حاشیه دارد. «واکنشی بودن» به معنای نفی عاملیت مردانه در تولید این نظم نیست، بلکه هدف پررنگ کردن شرایط ساختاری است که این نظم را ممکن کرده است. همچنین این بدان معنا نیست که پدرسالاری در معنای عام آن محصول این فشارهاست یا در صورت حذف استعمار پدرسالاری نیز حذف می‌شود، بلکه بدان معناست که این فشارها شکل خاص آن را تعیین کرده و به کارکردهای آن در جامعه جهت داده‌اند. شاید با یک مثال بتوان آن را روشن‌تر ساخت. اگر پدرسالاری را همچون یک چشمه در نظر بگیریم که در مسیر خود در حال حرکت است، در میانه مسیر با یک تخته سنگ بزرگ برخورد میکند و به یکباره مسیرش عوض میشود و در مسیر دیگری می‌افتد. تخته سنگ همان فشار سیاسی و حاشیه نشینی است و نقش آن را دارد. یعنی تخته سنگ خالق چشمه نبوده اما موجب بروز و ظهور مسیرهای

خاصی شده است. این شکل خاص از پدرسالاری در یک دوره خاص تاریخی و از پس از شکل‌گیری دولت‌های مدرن پا گرفته و با شکلی از پدرسالاری که پیش از این بر کوردستان حاکم بوده، تفاوت‌های بنیادین دارد. در حالی که پدرسالاری پیشامدرن ممکن است بیشتر متکی بر عشیره، دین یا عرف بوده باشد، پدرسالاری مدرن کوردی اغلب در تعامل با نهادهای سرکوب مدرن مانند نظامی‌گیری، حاشیه‌نشینی اقتصادی و فرهنگی، جنگ و آوارگی بازتولید می‌شود. این پدرسالاری با پدرسالاری حاکم بر مرکز هم ممکن است تفاوت‌های بنیادین داشته باشد. پدرسالاری مرکز احتمالاً از دل نظم مدرن دولتی رشد کرده باشد و با مردانگی هژمونیک در ارتباط است، در حالیکه پدرسالاری کوردی درون یک نظم استعمارزده پا گرفته است و نسبت وثیقی با مردانگی در حاشیه و مدرن دارد. براین اساس میتوان گفت قتل ناموسی پدیده‌های مدرن است اگرچه به میانجی سنت رخ دهد؛ چرا که با عناصر مدرنیته ایرانی از جمله دولت-ملت‌سازی، مردانگی‌های مدرن، نظم حقوقی مدرن و فرایند مدرن شدن کوردستان پیوندی تنگاتنگ دارد. به عبارتی، قتل ناموسی ریشه در سنت به معنای تاریخی و ازلی ندارد و سنت نقش میانجی را ایفا میکند با این حال به شکل سنتی توجیه میشود و با مفاهیمی مانند شرف، غیرت، و آبرو ظاهری سنتی پیدا میکند. در تحقیقات اندک انجام شده در رابطه با ایران پیشامدرن توسط فمنیستهای فارس، برخی از آنها مدعی هستند^۵ که قتل ناموسی به شکل بسیار محدود و نادر و تنها در برخی مناطق خاص در میان عربها و کردها وجود داشته است. نادربودن آنها (اگر اصالت این تحقیقات را بپذیریم) به معنای آن است که مانند امروز نظامند نبوده است و از آنجایی که در دوران پیشامدرن هم مردان و زنان را دربرمی‌گرفت میتوان مدعی شد که مانند امروز ابزار تثبیت نظم مردسالار هم نبوده است. حتی در بسیاری از مواقع در کوردستان پیشامدرن این تنها مردان بودند که کشته میشدند و زنان جان به درمی‌برده‌اند. بنابراین تقلیل قتل ناموسی به پدرسالاری

5- Afary, J. (2009). *Sexual politics in modern Iran*. Cambridge University Press

بدون پیوند آن با ساختارهای متقاطع ستم و قرار ندادن آن در زمینه تاریخی خاص خود نه تنها منجر به فهم درستی از آن نشده و سیاست مؤثری برای کاهش آن از دلش بیرون نیامده است، بلکه به بازتولید گفتمان‌های دولت‌محور، مرکزگرا و استعماری منجر شده است. دخالت دادن استعمار، امنیتی‌سازی، قلمرو زدایی، فقر و حاشیه‌نشینی اقتصادی و فرهنگی در تحلیل قتل ناموسی از بار جنایت‌کارانه آن نمی‌کاهد. اما می‌تواند فهم ما از چرایی این خشونت‌ها را تغییر دهد و این برای تدوین سیاست‌های مؤثر در آینده در کوردستان بسیار حیاتی است.

سطح چهارم: مقاومت چندگانه، دوگانه خصوصی /عمومی و مادری مقاوم

ناکارآمدی فمینیسم رادیکال و محدود بودن نظریه پدرسالاری تنها از جهت ناتوانی آن در پرداختن به معادله قدرت مطرح نیست. بلکه کاربست آن به طور مستقیم در کوردستان به واسطه ساختارهای متقاطع ستم با چالشهای جدی‌تری روبه‌روست. اگرچه رادیکال‌ها ذاتاً منتقد نهاد دولت هستند، اما دیدگاهشان نسبت به دولت برخاسته از تجربه زیسته آن‌ها در چارچوب یک دولت لیبرال غربی است. آن‌ها قبل از اینکه فمینیست باشند، سوژه‌های آزاد، خودمختار و دارای حق و حقوق‌اند و این امتیازات را به واسطه قانون و حقوق شهروندی به دست آورده‌اند. حقوقی که اعتراضات را در خیابان به رسمیت می‌شناسد و در رسانه‌ها بازتاب می‌دهد. در کوردستان که از یکسو نظم سیاسی مستقل ندارد و از سوی دیگر هرگونه فعالیت سیاسی و حتی غیرسیاسی علنی، مسئله‌ای امنیتی است و برای افراد هزینه‌های گزاف در بر دارد، مقاومت مسیر دیگری را طی کرده و به اشکال دیگری هم ظهور می‌کند. در اینجا دیگر نه فقط به شکل علنی و در خیابان بلکه به شکلی نمادین، در زندگی روزمره کوردها و در غیررسمی‌ترین فضاها نیز بروز می‌یابد. کنش سیاسی

نمادین، بومی و تاریخی در اعتراض مادران آشتی با روسری‌های سفید، در لباس کوردی و جامانه، در پرچم کوردستان حاضر است. علاوه بر مقاومت نمادین شکل دیگری از مقاومت در زندگی روزمره کوردها متجلی می‌شود که اغلب مواقع به شکلی آگاهانه و استراتژیک نیست، بلکه بخشی از زیست جمعی و گروهی کوردهاست. این نوع از مقاومت که به‌عنوان بخشی از حافظه تاریخی و جمعی کوردها و در بدن فرهنگ کوردی متجلی می‌شود، هم با مقاومت نمادین که معمولاً به شکلی آگاهانه، استراتژیک، و فکر شده و از بالا به پایین اعمال می‌شود (مثلاً توسط احزاب) و هم با مقاومت آشکار و آگاهانه در خیابان متفاوت است. هدف چنین مقاومتی بسیج سازمان‌یافته یا تحریک جمعی نیست، بلکه هدفش به شکل شهودی زنده ماندن و بقا در شرایط سرکوب سازمان‌یافته است. این شکل از مقاومت که به دنبال بازتولید و زنده نگه داشتن تاریخ و سرگذشت انکار شده خودش است، با آنچه نظریه‌پرداز فمینیست ماریا لوگونس از مقاومت ترسیم می‌کند همخوانی دارد. ماریا لوگونس^۶ دوگانه مقاومت - ستم به شکل پیشینی و پسینی را رد می‌کند و استدلال می‌کند که این دو در یک فرایند دیالکتیکی با یکدیگر هستند، نه اینکه به شکل تقدم و تأخر ظاهر شوند. یعنی اینگونه نیست که ابتدا ستمی صورت گیرد و سپس مقاومتی اتفاق بیافتد، بلکه مقاومت همواره در درون ستم حاضر است. در مدل او مقاومت به‌طور بنیادی جمعی و مداوم است نه فردی و مقطعی. یعنی تنها در شکل رویدادها، جنبش‌ها و اعتراضات به صورت مقطعی و کوتاه‌مدت رخ نمی‌دهد، بلکه به‌طور مداوم از طریق استراتژیهای بقاء جمعی و در اعمال روزمره اتفاق می‌افتد. مقاومت کوردها خودآگاه و ناخودآگاه به شکلی مستمر و بی‌وقفه در زندگی روزمره آنها و در پیوندهای جمعی و اجتماعی‌شان رخ می‌دهد. در این شکل از مقاومت است که آنها می‌توانند راههای جمعی بقا و بودن را بیابند و این گونه در دل نظم

6- Lugones, María. "Toward a decolonial feminism." *Hypatia* 25.4 (2010): 742-759

پیرامونی و حاشیه‌ای دوام می‌آورند. این مدل از مقاومت که هم پراکنده و هم نامرئی است، در همه عرصه‌ها رخ می‌دهد. از ادبیات تا شعر و رمان‌های کوردی که آینده از مضامین سیاسی است و در مرزی میان سیاست نمادین و سیاست در زندگی روزمره رخ می‌دهد، از سنت سوگواری پیچیده و غنی تا رقص و شادی و پایکوبی کوردها از موسیقی تا لالای‌های مادران که از آوارگی و تبعید می‌گویند، در مرثیه‌آنها برای فرزندان شهیدشان همگی حامل بار سیاسی‌اند. در کوردستان کمتر خواننده‌ای می‌توان یافت که حداقل یک بار در سوگ کوردستان ترانه‌ای نخوانده باشد و کمتر شاعری می‌توان یافت که در رثای کوردستان شعری نسروده باشد. بنابراین مقاومت در کوردستان به صورت چندلایه ظاهر می‌شود نه تک لایه یعنی هم در احزاب و سیاست رسمی و در اعتراضات خیابانی و اعتصابات پرهزینه، هم مقاومت نمادین و هم مقاومت در سطح زندگی روزمره به‌طور همزمان در جریان است که گاهی اوقات با هم همپوشانی یافته و یا همدیگر را تقویت می‌کنند.

نویسنده در مقاله خود، با نادیده گرفتن مقاومت روزمره تاریخی و نمادین به نظر می‌رسد تنها مقاومت علنی کوردها در خیابان را به عنوان کنش سیاسی تلقی می‌کند و خیزش ژینا را که در خیابان رخ داده است، نه خیزشی در تداوم مقاومت تاریخی کوردها و برخاسته از دل آن بلکه پدیده‌ای خارج از این مقاومت می‌بیند. اگرچه در جای جای مقاله سیاست نمادین و روایی را به رسمیت می‌شناسد، اما این مقاومت همان‌گونه که پیش از این نشان دادم تنها در صورتی که از تهران تا کوردستان را در برگیرد، اعتبار می‌یابد. همچنین او بارها به مقاومت در زندگی روزمره اشاره می‌کند، اما این اشاره تنها با ارجاع به فمینیست‌های رادیکال و مبتنی بر فهمی جنسیتی از مناسبات قدرت در عرصه خصوصی است نه مناسبات استعماری-جنسیتی در زندگی روزمره زنان کورد. در سایه همین چشم‌پوشی از مبارزات چندلایه کوردهاست که در بخش‌های از یادداشت به‌گونه‌ای کنشگران کورد را در جنبش ژینا بازنمایی

می‌کند گویی که هرگز سوژه‌های سیاسی نبوده‌اند و تنها در خیزش ژینا به یک باره آگاه شده و به تعبیر او مانند «کنشگران نوظهور» به خیابان آمده‌اند. او در بخشی از مقاله می‌نویسد:

در این فضا، زن، کُرد، جوان، دگرباش و حاشیه‌نشین، نه در مقام «سوژه‌هایی بی‌صدا»، بلکه در مقام کنشگرانی نوظهور به میدان آمدند و یا درجایی دیگر می‌نویسد در این خیزش، مرزهای خصوصی و عمومی به چالش کشیده شد و بدن‌های فرودست-زنان، کویرها، خلق‌های تحت‌ستم و سلب مالکیت‌شدگان-به‌جای ابره‌های صرف خشونت، به کنشگران فعال بدل شدند.

این جملات و جملات مشابه دیگر که کوردها را ابره‌های صرف خشونت و سوژه‌های بی‌صدا و نوظهور معرفی می‌کند که به یک‌باره تبدیل به کنشگران فعال شده‌اند، همگی بازتاب‌دهنده نوعی «کشف نابهنگام مقاومت» هستند. این جملات یادآور گفته‌های نویسندگان، تحلیل‌گران و رسانه‌های مرکزگرا است که به واسطه سال‌ها بی‌خبری از مقاومت کوردها و دور بودن از مسائل آن‌ها در جریان جنبش با حیرت اعتراضات کوردستان را دنبال و از عملکرد کوردها در خیابان ابراز شگفتی می‌کردند. همزمان این جملات را می‌توان بازتاب‌دهنده فهمی محدود از سیاست و مقاومت دانست که تحت‌تأثیر مفاهیم لیبرال غربی و تجربه غربی‌ها از سیاست نه‌تنها خیابان را تنها مکان سیاست‌ورزی و مقاومت می‌داند، بلکه سوژگی سیاسی را تنها در خیابان به رسمیت می‌شناسد. درست از همین روست که نویسنده تنها زمانی به سوژه کوردی و عاملیت سیاسی او مشروعیت می‌دهد که در چارچوب مفاهیم فمینیسم رادیکال سفید رؤیت‌پذیر باشد. او با ارجاع به فمینیست‌های رادیکال و تمرکز بر دوگانه خصوصی-عمومی اتفاقات نوروز را بازگشت به عقب ترسیم می‌کند و می‌نویسد:

آنچه در نوروز رخ داد، بازگشتی بود به مرزهای تثبیت شده میان حوزه‌های عمومی و خصوصی؛ همان مرزهایی که جنبش ژینا در پی برهم‌زدن‌شان بود. بدن سرکوب شده و خشونت علیه آن، بار دیگر از سپهر عمومی حذف شد.

اما آیا در کوردستان تمایزی میان خصوصی و عمومی به معنای مدنظر رادیکال‌ها وجود دارد که اکنون در نوروز به آن بازگشت شده باشد؟ و آیا نهاد خانواده و حوزه خصوصی در معنای مدنظر رادیکال‌ها در کوردستان خصوصی است؟ واقعیت این است که در کوردستان پیش از شکل‌گیری دولت مدرن در ایران مرز روشنی میان عرصه خصوصی و عمومی در معنای مدرن آن وجود نداشته است. زنان کورد در سوگواری‌های عمومی، آیین‌ها و مناسبات خویشاوندی و جمعی حضوری پررنگ داشته و واجد قدرت نمادین و غیرنمادین بوده‌اند، و به واسطه تفاوت‌های فرهنگی حضورشان محدود به عرصه خصوصی نبوده است. به واسطه اقتصادی معیشتی بخش زیادی از زنان کورد در فضاهای که عمدتاً دور از خانه بوده یعنی در باغ‌ها، مزارع و زمین‌های کشاورزی دوش‌به‌دوش مردان کار می‌کرده‌اند. هنوز هم در برخی از بخش‌های روستایی کوردستان این قاعده حاکم است و زنان موقعیتی شناور دارند. با تحمیل نظم دولت-ملت بر فضاهای شهری در کوردستان تفکیک نهادی، هویتی و جنسیتی نیز بر کوردستان تحمیل می‌شود. در نظم جدید خیابان، سیاست و قانون در چارچوب عرصه عمومی بازتعریف شده و زنان به عرصه خصوصی و خانه و خانواده محدود می‌شوند. بنابراین دوگانه عمومی/خصوصی خود محصول استعمار است، نه اینکه از بافت کوردی برخاسته و یک واقعیت تاریخی بومی باشد. همان‌گونه که لوگونس^۷ نشان می‌دهد استعمار تنها به معنای اشغال خاک یا سرزمین نیست بلکه استعمارگر با اشغال بدن‌های جنسیتی مناسبات جنسیتی را مهندسی کرده و نظم جنسیتی دلخواه خود را بر مستعمره تحمیل می‌کند. تغییرات جنسیتی جدید

7- Lugones, María. "Toward a decolonial feminism." *Hypatia* 25.4 (2010): 742-759

استعماری عمدتاً بافت شهری را در کوردستان تا حدی تحت تأثیر قرار داده است. علیرغم آنکه زنان کورد جایگاه‌های پیچیده‌تری را پیش از استعمار در کوردستان اشغال کرده بودند، در شرایط استعماری تا حدی به عرصه خصوصی محدود و همان‌گونه که لوگونس استدلال می‌کند به ابره‌های تحت سلطه‌ی مردان تقلیل یافته‌اند. اما عرصه خصوصی در کوردستان به واسطه سرکوب سازمان‌یافته و مسدود بودن کنش سیاسی در عرصه عمومی تبدیل به بخشی از عرصه عمومی مقاومت شده است. بسیاری از زنان کوردی که تحت خشونت و سرکوب جنسیتی قرار دارند ناچار به سکوت و ماندن در خانه‌اند و برخی از آنان همین فضای سرکوب را تبدیل به فضایی نموده‌اند که در آن حیات سیاسی و مقاومت به شکلی نامرئی و در سایه هم‌بستگی خانوادگی تداوم می‌یابد. از این رو برخلاف غرب در کوردستان نهاد خانواده هم مانند مقاومت در آن تک‌چهره نیست، بلکه دو چهره دارد: یک چهره عمومی و یک چهره خصوصی. به واسطه کارکرد مقاومتی حوزه خصوصی نوع ارتباط زن و مرد و اعضای خانواده نیز بسیار پیچیده است. فمینیسم رادیکال با کشاندن سیاست به عرصه خصوصی و مرئی ساختن مناسبات قدرت در روابط زن و مرد مقاومت در برابر پدرسالاری را در عرصه خصوصی ضروری می‌داند. از نظر بسیاری از آنها عرصه خصوصی مکان اصلی سرکوب است چراکه پدرسالاری در این عرصه بدن و سکسوالیته زنان را به انقیاد کشانده است، لذا آنچه در راستای مقاومت علیه این انقیاد تجویز می‌کنند به شکل طرد نهاد خانواده و بی‌اعتنایی و سرپیچی از نقش‌های سنتی جنسیتی است. در حالیکه عرصه خصوصی و نهاد خانواده در کوردستان همزمان که مکان سرکوب زنان کورد است مکان حمایت از آنها در برابر سلطه و توحش دولتی نیز هست. در خانواده‌های کورد زن و مرد همزمان که به واسطه جنسیت می‌توانند علیه هم باشند، به واسطه استعمار در کنار یکدیگر و در یک جبهه قرار می‌گیرند. برخلاف زنان غربی، زنان کورد به لحاظ سیاسی به هم‌بستگی با مردانشان نیاز دارند. لذا موضع‌گیری زن کورد در برابر پدرسالاری در نهاد خانواده آن‌گونه که فمینیسم رادیکال تجویز می‌کند،

چندان آسان و خالی از تنش نیست، چرا که تجربه زن کورد از خشونت در تقاطع استعمار و مردسالاری قرار دارد نه مردسالاری صرف. این بدان معناست که در عرصه خصوصی مرز روشنی میان سرکوب و حمایت، و همچنین میان سلطه و همراهی وجود ندارد؛ بنابراین موقعیت زنان کورد بسته به شرایط بسیار سیال بوده و به طور مداوم میان این دو وضعیت جابه‌جا می‌شود. لذا خانواده را در کوردستان نمی‌توان صرفاً عرصه‌ای خصوصی و منفک از سیاست و عرصه عمومی دانست و بر اساس این تفکیک نسخه‌ای انتزاعی برای آن در نظر گرفت.

نهاد مادری و مادری کردن از مفاهیم دیگری هستند که به عرصه خصوصی تعلق دارند. تعبیر رادیکال‌ها از مادری در عرصه خصوصی در تضاد آشکار با مادری در کوردستان است. بخش زیادی از فمینیست‌های رادیکال کلاسیک مادری کردن و تولیدمثل را باری بر دوش زنان و عامل سرکوب آن‌ها می‌دانند و از نظر برخی از آن‌ها مانند شولامیت فایرستون راه‌هایی زنان در خروج از مادری و امتناع زنان از مادری کردن است.^۸ مادران کورد با حضور در عرصه عمومی و سیاست نه تنها تمایز خصوصی/عمومی را به چالش کشیده‌اند، بلکه دوگانه مادر/مبارز را با چالش‌های جدی مواجه کرده‌اند. برداشت رادیکال‌ها از مادری با فضای سیاسی-فرهنگی غرب مرتبط است که مادر بودن در آن همچون نقشی اخلاقی، مراقبتی و خانگی در تضاد با مبارز بودن همچون کنشی سیاسی و عمومی است. در برساخت دوگانه مادر/مبارز که متکی بر دو قلمرو مجزا در فرهنگ غربی است، سپهر عمومی برای مبارزان سیاسی و سپهر خصوصی، خانه و خانواده برای مادران تعریف می‌شود. این در حالی است که عرصه خصوصی در کوردستان با مادری سیاسی و مقاوم گره خورده و مادری حامل بار ضداستعماری است. زیست سیاسی کوردها همواره شرایطی بر مادران کورد تحمیل کرده که آن‌ها دغدغه فرزند و مراقبت از او را در عرصه خصوصی به لطف دولت‌های سرکوبگر به عرصه عمومی کشانیده‌اند. «مادران شنبه» در باکور

8- Tong, Rosemarie, and Tina Fernandes Botts. "Feminist thought: A more comprehensive introduction." (No Title) (2009)

کوردستان که هر شنبه در اعتراض به ناپدید شدن قهری فرزندان‌شان از سوی دولت ترکیه به میدان سیاسی ورود می‌کنند، و «مادران آشتی» در روزه‌هلات نماد این جابه جایی و به چالش کشیدن این دوگانه‌ها هستند. در جریان جنبش ژینا مادران حاضر در روستای «بزوش» در کامیاران شکل دیگری از مادرانگی کوردی را به نمایش گذاشتند. اگرچه حضور آن‌ها در میدان سیاست در ادامه و به واسطه سنت همدلی و هم دردی با مادرانی بود که فرزندان‌شان را از دست داده بودند، اما برعکس مادران دادخواه شنبه و مادران آشتی، از رهگذر مبارزه سیاسی مادری خود را برجسته می‌کردند. به عبارتی آن‌ها وجهی سیاسی به مادرانگی بخشیدند که به میانجی مرگ فرزند حاصل نشده بود. آن‌ها مبارز-مادرانی بودند که با دادن سویه‌ای رهایی‌بخش به مادری سویه‌های عاملیت‌زدا از مادرانگی را که در نسخه کلاسیک فمینیسم رادیکال بر آن تأکید می‌شود به عقب رانند. اگرچه این حرکت آن‌ها مقطعی بوده و در جریان خیزش ژینا در شهرهای دیگر کمتر تکرار شد، اما نشان‌دهنده پتانسیل‌های مادری در کوردستان جهت تبدیل‌شدنش به بستری برای مبارزه با استعمار و ایجاد همبستگی جمعی بود. به چالش کشیدن خصوصی/عمومی به‌وسیله مادران سیاسی را نمی‌توان در چارچوب دوگانه مدنظر رادیکال‌ها فهم کرد چون دوگانه آن‌ها در بستر فرهنگی-سیاسی لیبرال غربی شکل گرفته است در حالیکه این تمایز مفهومی در کوردستان از اساس وجود نداشته و آنچه وجود دارد محصول استعمار است. بنابراین مادران کورد خصوصی/عمومی تحمیل شده استعماری را با سیاسی نشان دادن سوگ، بدن، مادری از عرصه خصوصی به عرصه عمومی به مبارزه فراخوانده و سیاسی بودن عرصه خصوصی را در کوردستان به همگان یادآور شده‌اند. اما سیاسی نشان دادن عرصه خصوصی تنها به معنای عبور از این مرز دوگانه نیست بلکه آن‌ها جعلی و ساختگی بودن خود این مرز را در کوردستان آشکار کرده‌اند. در واقع حضور آن‌ها نه تنها واکنشی به ساختار مدرن دولتی است بلکه تا حدی در راستای بازگشت به همان نقش‌های سیاسی و اجتماعی یکپارچه در زندگی جمعی آنان است که در

دوران پیشاستعماری داشته‌اند و این نقش‌ها و عاملیت و قدرت زنانه آن‌ها در سایه استعمار از آن‌ها سلب شده است. به همین ترتیب خیزش ژینا صرفاً عبور ساده‌ای از خصوصی به عمومی نبود بلکه تقلایی جمعی در راستای افشاسازی ماهیت استعماری و تحمیلی خود خصوصی/عمومی و لحظه‌ای حساس برای پس گرفتن بدن اشغال‌شده زن مستعمره بود. نه مقاومت مادران کورد و نه مقاومت زنان در خیزش ژینا از نوع مقاومت یک سوژه رهاشده و آزاد مدرن غربی نیست و نمی‌توان آن را در چارچوب مقاومت فمینیستی رادیکال جای دارد چون این گفتمان متکی بر فهمی پیشینی از سوژه بودن است. از نظر رادیکال‌ها زنان ابتدا تحت ستم قرار می‌گیرند سپس به ستم‌دیدگی خود آگاه می‌شوند و در راستای تغییر آن اقدام می‌کنند. بنابراین سوژه زنانه تا زمانی که آگاه نشده است، ابژه سلطه مردانه باقی می‌ماند. فمینیست‌های رادیکال با پیروی از یک منطق زمان‌بندی خطی سوژگی را مشروط به آگاهی بخشی و طرد مردسالاری به شکلی رادیکال می‌دانند به عبارتی آن‌ها قائل به نوعی سوژگی هستند که از دل یک تحول درونی، فردی و سیاسی برمی‌خیزد. در این حالت آگاهی بخشی مقدم بر هرگونه مقاومت تلقی می‌شود. اگر مطابق با این لنز نظری به حضور مادران آشتی در خیابان بنگریم آن‌ها را قربانیانی می‌بینیم که مادر بودنشان آن‌ها را به واکنش‌های احساسی وادار می‌کند نه اینکه آن‌ها مقاومت‌کنندگانی واقعی باشند چون حضور آن‌ها در فضای سیاسی و عمومی برخاسته از مقاومتی آگاهانه و نظری علیه ساختارهای سلطه نیست. اما از نظر لوگونس^۹ سوژگی برای زن مستعمره و در حاشیه از دل تجربه زیسته و در بدن رخ می‌دهد، نه اینکه صرفاً از مسیر پریپچ‌وخم آگاهی نظری عبور کند. در این نگاه بدن، تجربه، و مقاومت به هم دوخته شده‌اند و از یکدیگر جدا و منفک نیستند. در این حالت سیاست، مقاومت و آگاهی به شکل غیرخطی بوده و هم‌زمان اتفاق می‌افتند آن‌ها برخلاف توصیه‌های فمینیست‌های رادیکال نمی‌توانند از سلطه به طور کامل

9- Lugones, María. "Toward a decolonial feminism." *Hypatia* 25.4 (2010): 742-759

کناره‌گیری کنند و در برابر آن قرار بگیرند به عبارتی عاملیت آن‌ها با طرد کامل قدرت صورت نمی‌گیرد بلکه به واسطه حضور در مرز ستم‌های متقاطع جنسیتی، زبانی، و استعماری در دل سلطه و چیرگی دست به مقاومت می‌زنند.

بازگشت به تجربه زیسته و پایان یک آغاز

نویسنده در این مقاله به‌درستی با تمرکز بر حساسیت‌های برآمده از «نقدهای بیناگفتمانی» آغاز می‌کند و به اضطرابی که همه نویسندگان مستعمره شده در هنگامه نقد جامعه خودی تجربه می‌کنند، اشاره می‌کند و خطرات بالقوه نوشتن به زبان فرادستان را هوشمندانه متذکر می‌شود. اما پرسش اینجاست که چه عواملی زمینه را برای افتادن نقد روشنفکر فرودست در دام دوگانه استعماری تمدن/عقب‌ماندگی فراهم و سلطه را بازتولید می‌کند و چگونه می‌توان مانع آن شد؟ ارائه پاسخی سراسر است و مستقیم به این پرسش با دشواری‌های بسیاری روبه‌روست و پاسخ به آن تلاشی جمعی و بحث‌های مفصلی را می‌طلبد. اما از دیدگاه من، یکی از عوامل کلیدی که نقد درونی را به زمینه‌ای برای تداوم سلطه تبدیل می‌کند، استفاده از نظریه‌های غربی و غیر غربی (اعم از فمینیسم، مارکسیسم، نظریه انتقادی نژادی، نظریه پسااستعماری) برای تحلیل مسائل مختلف کوردستان به طور مستقیم، غیرانتقادی و به شکلی ترجمه‌ای و وارداتی است. این نظریه‌ها عمدتاً بدون در نظر گرفتن ریشه‌های تاریخی و بستری که در آن تولید شده‌اند، از طریق دانشگاه، از راه ترجمه، یا نهادهای بین‌المللی وارد کوردستان می‌شوند. نظریه‌ها در کوردستان از سوی اغلب محققان، فعالان و تحلیل‌گران اجتماعی کورد مانند یک شابلون به کار گرفته می‌شوند یعنی به طور مستقیم بر روی واقعیت زیسته اجتماعی قرار می‌گیرند و برای اینکه واقعیت اجتماعی در حد و اندازه شابلون (نظریه) شود و در قالب آن جای بگیرد، بخش‌های از آن را قیچی می‌کنند و بخش‌های دیگر را به شکل‌گزینی انتخاب کرده و درون شابلون جای می‌دهند. در این حالت به‌جای اینکه نظریه با

واقعیت زیسته اجتماعی هماهنگ و سازگار شود، این واقعیت زیسته است که خود را با نظریه سازگار می‌کند. استفاده بی‌واسطه و مستقیم از نظریه‌ها نه تنها منجر به تولید داده‌ها و شناختی می‌شود که تفسیر درستی از تجربه زیسته کوردها به دست نداده‌اند، بلکه زمینه را برای سوءاستفاده فرادستان از داده‌های تولید شده فراهم کرده و سلطه را بازتولید می‌کند. مثال بارز این موقعیت استفاده از نظریه پدرسالاری برای تحلیل قتل‌های ناموسی و خشونت، بدون در نظر گرفتن پیوند آن با دیگر ساختارهای متقاطع ستم در کوردستان است. بسیاری از فمینیست‌های کورد تقلیل‌گرایی فرهنگی گفتمان فمینیسم مرکز را که فرهنگ کوردی را ذاتاً مرتجع و زن‌ستیز جلوه می‌دهد نقد می‌کنند، اما خود در تلاش برای تبیین خشونت با استفاده از نظریه پدرسالاری بدون در نظر گرفتن پیوند آن با ساختارهای سیاسی متقاطع ستم، به دام همان تفاسیر فرهنگ‌گرایانه می‌افتند که خود منتقد آن هستند. در یک زمینه استعماری که کوردها تروریست، متحجر و عقب‌مانده و ناتوان از ایجاد تغییرات کارآمد نشان داده می‌شوند و درجایی که داده‌ها و آمار دقیقی از خشونت‌های ناموسی در شهرهای فارس نشین وجود ندارد و خبرهای مرتبط با زن‌کشی‌ها از طریق رسانه‌های مرکزگرا به شکلی غیرموثق، غیرواقعی و سوگیرانه در اختیار عموم قرار می‌گیرد، تبیین خشونت با نظریه پدرسالاری بدون قرار دادن آن در بستری استعمارزده، خودبه‌خود این پرسش را مطرح می‌کند که چرا پدرسالاری در کوردستان به مرگ زنان منجر می‌شود، اما در اصفهان یا شیراز نه؟ در نهایت همگان به این نتیجه می‌رسند که در کوردستان با نوعی پدرسالاری خشن‌تر و عریان‌تر مواجه بوده و این تصویری بربرگونه و ماقبل مدرن از مردان کورد به نمایش می‌گذارد. همین مسئله مشروعیت لازم برای امنیتی‌کردن کوردستان در میان افکار عمومی را فراهم می‌کند، زیرا مردان کورد به‌عنوان عاملانی که امنیت را مختل می‌کنند، باید مهار شوند و زنان کورد همچون زنانی به تصویر کشیده می‌شوند که نیازمند نجات از توحش مردان خود هستند. درواقع هم رویکرد فرهنگ‌گرا و هم رویکرد جهان‌شمول‌گرا برخلاف آنچه برخی از فمینیست‌های کورد

تصور می‌کنند و برخلاف نیت و خیرخواهی آنان، به نوعی همسو با گفتمان‌های دولتی و ناسیونالیستی عمل می‌کنند، چون هر دو رویکرد ساختار خاص دولت و نظم سیاسی را از تحلیل خشونت حذف می‌کنند. در همین جا می‌توان به میزان حساسیت و سنگینی مسئولیتِ محقق، نویسنده و روشنفکر کورد پی برد. هر گفته یا نوشته آن‌ها می‌تواند زندگی هزاران انسان حاشیه شده و فرودست را تحت تأثیر قرار دهد و شرایط را برای آنان دشوارتر کند. اسپواک^{۱۰} در مقاله «آیا فرودست می‌تواند صحبت کند؟» به همین نکته اشاره و درباره بازتولید ستم حتی از سوی روشنفکران هشدار می‌دهد. او در این مقاله نشان می‌دهد که حتی روشنفکران درحالی‌که دغدغه‌های خیرخواهانه در حمایت از فرودستان را دارند، می‌توانند به آنها آسیب برسانند و در کنار فرادست قرار بگیرند چون در بسیاری از مواقع تحت تأثیر نظام دانایی مسلط در جهان غرب‌اند، و درحالی‌که تلاش می‌کنند صدای به حاشیه رانده شده‌ها باشند، صدای آن‌ها را بیشتر خاموش می‌کنند. او یکی از مهم‌ترین چالش‌های محققان و روشنفکران جهان سوم را درونی‌کردنِ معرفت غربی می‌داند و معتقد است مناسبات سلطه از طریق آموزشِ سوژه استعماری و درونی‌کردنِ معرفت و شناختی که غربی‌ها از جهان سوم ارائه می‌دهند، بازتولید می‌شود. حال با توجه به گفته‌های اسپواک، این پرسش مطرح می‌شود که آیا فمینیست‌های کورد باید نظریه‌های فمینیستی غیرغربی و غربی را به‌کلی کنار بگذارند و خود، به واسطه یک خودآگاهی عمیق، تمرکز بر تجربه زیسته، فهم عمیق از فرهنگ بومی و تاریخ خود به تولید نظریه بپردازند؟ یا با درک و فهم زمینه و تاریخ خود به شیوه‌ای انتقادی با نظریات غربی و غیرغربی مواجهه شده و آن را بازخوانی کنند؟ پاسخ به این پرسش نیاز به بحث‌های جدی و گفتگوهای جمعی جدی دارد، اما آنچه قطعیت دارد این است که با ایستادن پشت پنجره نظریات غربی و غیر غربی، برای نگرستن به مسائل

10- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the subaltern speak?." Imperialism. Routledge, 2023. 171-219.

اجتماعی در کوردستان، بدون بازخوانی انتقادی این نظریه‌ها، نه تنها نمی‌توان نظام دانایی مسلطی را که کوردها را به حاشیه رانده است به چالش کشید، بلکه در این مسیر، محققان کورد از به تصویر کشیدن جهان ذهنی و عینی کوردها باز می‌مانند و در نهایت، آنچه به عنوان دانش عرضه می‌کنند، کوردها را از تجارب زیسته‌ی خود بیگانه خواهد کرد. تولید دانایی و دانش از دل تجربه زیسته، یعنی جایی که به تعبیر دیلتای اندیشیده نشده، دست نخورده و خام باقیمانده است، مستلزم آن است که به تمامی مفاهیم و نظرهای غربی و غیرغربی با شک و تردید نگریسته شود و در یک حرکت رفت و برگشتی از تجربه زیسته کوردها به نظریه و از نظریه به تجربه زیسته، مفاهیمی که برای فهم مسائل در کوردستان یاری‌دهنده و سودمند هستند حفظ شوند و مفاهیمی که بی‌ارتباط با این تجربه است و ممکن است به بازتولید سلطه بر کوردها بینجامند، کنار گذاشته شوند.