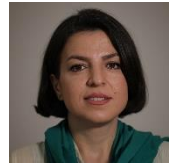


ژن، ژینا، نژادی

تحلیلی بر مبارزات جنبش زنان از ترکیه تا روزه‌اوا و اکنون ایران

آسو جواهری



برای ژینا، حدیث، نیکا، سارینا

و برای زندگی‌های شجاعانه‌ای که ستاندند



Be the voice of your community. Join the Women's Movement for not wearing her hijab project by creating and taking off their 'hijab'.

به‌راستی ژینا نمرد، نام او با کارستان (پرفورمنس) شورانگیز بر باد دادن روسری‌ها و شعار «ژن، ژیان، ئازادی»^۱ توسط هزاران زن در خاکسپاری‌اش به اسم رمز خیزش مردمی تبدیل شد که امروز در خیابان‌ها کشته می‌شوند تا زندگی نمیرد.^۲ احتمالاً می‌پذیریم که هویت ژینا به‌عنوان زنِ گُردی که در اثر خشونت دولتی برای حجاب اجباری جان‌باخته، نه‌تنها بیان نظم سیاسی، اقتصادی و فرهنگی موجود بود بلکه با خود واجد فراخوانی برای ساخت سوژه‌ی جمعی و متشکل از همه‌ی صداها بوده است. برای خروش علیه هر آنچه که تجربه شده بود، سرکوب و سلطه‌ی جنسیتی، ستم انتیکی/ملی، اعدام، شکنجه و خشونت، غارت، تبعید و مهاجرت اجباری، از همین رو به‌سرعت فراگیر شد و از جرقه‌ی اولیه‌ای که آن را روشن کرد، بسیار فراتر رفت و سراسر ایران را روشن کرد. اگرچه هنوز در «وضعیت انقلابی» هستیم و با توجه به شناختی که از خشونت شدید حاکمیت داریم، پیش‌بینی دقیق نتایج آن کمی دشوار خواهد بود. با این حال، برجسته‌ترین و درخشان‌ترین وجوه این خیزش، یعنی پیشگامی الهام‌بخش زنان، آتش زدن روسری‌ها، راهپیمایی‌های بدون حجاب زنان و دانشجویان و دانش‌آموزان دبیرستانی و ایستادگی علیه حجاب اجباری در کنار شعار مترقی «ژن، زندگی، آزادی» به ما می‌گوید این وضعیت که بسیاری آن را انقلابی می‌دانند اگر نه در همه‌ی ابعاد اما در برجسته‌ترین آن‌ها فمینیستی است.^۳ در ادامه به‌اختصار به حجاب اجباری همچون چتری از ستم‌ها، کارویژه‌های آن پرداخته خواهد شد تا به یاد بیاوریم که آتش زدن روسری‌ها نماد فروریختن چه چیزهایی بوده است. بخش دیگر این نوشته به خاستگاه و مناسباتی که شعار «ژن، زندگی، آزادی» از آن زاده شد اختصاص دارد تا

۱. در متن هرجا از این شعار گفته‌ام آن را با زبانی که سر داده شده، نوشته‌ام.

۲. اشاره به قطعه موزیک گُردی از نجم‌الدین غلامی «من که سَنیکم یۆ ژیان نهمرم/ نه و مکوو یۆ مُردن بژیم» من کسی نیستم که در انتظار مُردن زندگی کنم، من همانم که برای زندگی جان می‌دهم.

۳. به یاد آوریم که مدتی پیش از جان‌باختن ژینا، شلیر رسولی، زن جوان مریوانی خودکشی کرد چرا که می‌دانست اگر خود را نکشد، مردان خانواده او را برای حفاظت از قداست «ناموس» خواهند کشت.

بینیم که افزودن تکلمه‌ی «مرد، میهن، آبادی» چگونه نقض غرض این شعار و ویران‌گر پتانسیل اعتراضی آن است.

علیه سلطه و حذف از زندگی اجتماعی

دهه‌هاست که حجاب اجباری یکی از مهم‌ترین جلوه‌های ایدئولوژی حاکمیت بوده که کارکرد آن فراتر از پوشاندن تن و بدن و سر زنان است. در واقع، بخش عمده‌ای از سازوکار نظارت و کنترل شدید و سلب مالکیت از بدن برای ساخت شکل خاصی از هویت جنسی/جنسیتی، یعنی زن و مرد دگرجنس‌گرا، بوده است. هرچند که الزام و حدود و جزئیات حجاب که برای زنان تعیین شده، بسیار بیشتر است. باتلر (۱۹۹۹) بر این باور است که واژه‌های زن و مرد اسم نیستند بلکه فعل هستند، جنسیت همیشه یک فعل است که از طریق تکرار پاره‌ای کنش‌های به‌هم پیوسته در یک برهه‌ی زمانی ساخته و با تکرار سبک‌های خاص در یک فضای بیرونی نهادینه می‌شود (ص: ۷۹). بر این اساس حجاب اجباری با کدبندی دقیق حدود و نحوه‌ی پوشش بدن و انجام کنش بر طبق این پوشش، نه فقط سازنده‌ی هویت جنسی/جنسیتی مطلوب حاکمیت است بلکه دیگر هویت‌ها را نیز حذف و نفی می‌کند. نوشته‌های مرتضی مطهری درباره‌ی زنان و حقوق آن‌ها به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ایدئولوگ‌های حاکمیت، حجاب را به‌عنوان اصلی اساسی در تعریف هویت زنان الزامی می‌داند ضمن آن که به طور دقیقی کنش‌های ویژه برای ساخت هویت مطلوب این ایدئولوژی را از طریق حجاب صورت‌بندی می‌کند. این ایدئولوژی که با حذف دیگر هویت‌های انسانی از طریق حجاب و ناموس تعریف می‌شود، درحالی زنانگی و مردانگی مطلوبش را واجد ارزش انسانی و استقلال تعریف می‌کند که «مرد را بنده‌ی شهوت می‌داند و زن را اسیر محبت مرد». در نوشته‌های مطهری هویت زنان بر اساس خواست مردان و خدمت به آن‌ها تعریف شده: «غریزه‌ی مرد طلب و نیاز است، غریزه‌ی زن، جلوه و ناز، طبیعت مرد را مظهر طلب و عشق و تقاضا آفریده و زن را مظهر مطلوب بودن و معشوق بودن... همواره این مأموریت به جنس نر داده شده است که خود را دل‌باخته و نیازمند به جنس ماده نشان دهد. مأموریتی که به جنس ماده داده شده این است که با پرداختن به زیبایی و لطف و با

خودداری استغاثه‌ی ظریفانه، دل جنس خشن را هرچه بیشتر شکار کند و او را از مجرای احساس قلب خود و به اراده و اختیار خودش در خدمت خود بگمارد» (مطهری، ۱۳۹۶: ۳۹). می‌بینیم که در این چند خط چگونه زن به تمامی به ابژه‌ای جنسی تبدیل شده و هرگونه رابطه‌ی میان زن و مرد نیز بر این اساس دیده می‌شود. مطهری حجاب را ابزاری برای تربیت زن «عفیفه، باحیا و ارزشمند» می‌داند که در عین حال که باید پایبند به استفاده از «زیور و خودآرایی و تجمل باشد تا مرد را تصاحب کند بلکه همچنین باید با حجاب خود را از دسترس او دور نگه دارد تا او را مشتاق‌تر کند» (مطهری، ۱۳۷۹: ۶۳-۶۴).

اما اعمال قدرت، سلب مالکیت و حذف دیگر هویت‌ها تنها کارکردی نیست که حجاب اجباری برعهده دارد بلکه حذف زنان از عرصه‌ی عمومی را نیز باید به آن افزود. درهم تنیدگی موضوع حجاب با هویت زن و مسئولیت‌ها و وظایفی که بر دوش او گذاشته، عمیقاً با تقسیم کار جنسیتی گره خورده است. مطهری می‌نویسد: «چون طبیعت از نظر عشق و احساس دو نوع متفاوت در زن و مرد آفریده، از دواج پایدار زمانی است که آن‌ها در نقش طبیعی خود ظاهر شوند، زن در خانه و مرد در بیرون... زن و مرد از لحاظ نیروی کار و فعالیت‌های خشن تولیدی و اقتصادی مشابه و مساوی آفریده نشده‌اند. اگر بنای بیگانگی باشد و مرد در مقابل زن قد علم کند، زن قادر نیست به پای او برسد. ضمن اینکه زن به پول نیاز بیشتری دارد زیرا هزینه‌ی تجمل و زینت جزو زندگی زن و احتیاجات اصلی زن است. زن باقی ماندن یعنی باقی ماندن جمال و نشاط و غرور و آسایش بیشتر و تلاش کمتر، اگر زن کار کند دیگر آسایشی ندارد که به خود برسد و مایه‌ی سرور و بهجت مرد باشد. مصلحت مرد و زن و خانواده در این است که زن از تلاش برای معاش معاف باشد. زنی می‌تواند کانون خانوادگی را محل آسایش کند که خود به اندازه‌ی مرد خسته و کوفته از کار بیرون نباشد» (ص: ۲۰۷-۲۰۹). در واقع «مصلحت زن و مرد و خانواده» حکم می‌کند که زنان در بیرون از خانه کار نکنند.

با قدسیت بخشیدن به همسری و مادری، مسئولیت‌هایی برای زنان تعیین شده که آن‌ها را مشخصاً نیروهای اصلی کار بازتولیدی در خانه معرفی می‌کند که بدن آن‌ها ابزار بازتولید نیروی کارگر و گسترش نیروی کار باشد. نیروی کاری که به تعبیر فدریچی

(۱۳۹۷) از نظر مادی بی‌ارزش شده و حتی دیگر کار هم به حساب نمی‌آید اما کاملاً در خدمت انباشت قرار دارد. قوانین مربوط به کودک‌همسری، قوانین مربوط به حقوق خانواده، قوانین مربوط به اشتغال و استخدام و کاهش ساعات کار زنان، و طرح‌های مربوط به جوانی جمعیت تضمین اجرایی و بخشی از سازوکاری است که در خدمت حذف زن از عرصه‌ی عمومی و فعالیت اقتصادی به تصویب رسیده است.

در سال‌های پس از انقلاب و پس از کش‌وقوس‌های اولیه، آغاز رسمی این حذف با اجباری شدن حجاب در تیرماه سال ۱۳۵۹ و سرانجام تصویب قانون مجازات اسلامی برای عدم رعایت حجاب در ۱۸ مرداد ۱۳۶۲ بود و چنان تأثیری بر حذف زنان از چرخه‌ی اشتغال گذاشت که در دهه‌ی ۱۳۶۰ شاهد کمترین میزان مشارکت زنان با نرخ ۱۰ درصد هستیم (پاپلی یزدی، ۱۳۹۷). افزون بر فعالیت اقتصادی، به دلیل وجود مسأله‌ی حجاب اجباری، زنان از فعالیت‌های اجتماعی دیگر از جمله برخی رشته‌های ورزشی حذف هستند. در ورزش‌های آبی زنان ایران هیچ‌گاه نمی‌توانند در مسابقات بین‌المللی و رسمی شرکت کنند، به همین ترتیب رشته‌های ورزشی ساحلی یا شاخه‌های مربوط به پرورش اندام و بدنسازی. این‌ها فقط بخشی از ستمی است که به واسطه‌ی حجاب اجباری آشکارا بر زنان تحمیل می‌شود، واقعیت این است که صدها و هزاران صفحه برای نوشتن از تمامی ستم‌هایی نیاز است که چه از زمینه‌ی سنت و عرف برخاسته و چه با پشتوانه رسمی حاکمیت بر زنان ایران رفته است.

اکنون از پسِ بیش از چهار دهه ستم جنسی/ جنسیتی و مبارزات جنبش زنان در ایران و مقاومت‌های خلاقانه در زندگی روزمره، زنان ایران با الهام از زنان ترکیه و روژآوا فریاد می‌زنند «زن، زندگی، آزادی» و بدین ترتیب دقیقه‌ای مهم را در تاریخ مبارزات خود ثبت می‌کنند.

درباره‌ی خاستگاه و معانی «ژن، ژیان، ئازادی»

تجربه‌ی انقلاب روزاوا نه تنها دستاورد و گامی مهم در جنبش‌های آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه بود بلکه دقیقه‌ای تاریخ‌ساز برای جنبش زنان و به‌ویژه زنان خاورمیانه محسوب می‌شود. نبرد کوبانی در سال ۲۰۱۴ نقطه‌ی عطف شناساندن آرمان ژن، ژیان، ئازادی به سراسر جهان بود. پی‌آمد این نبرد پیروزی قاطعانه‌ی زنان بود علیه تشکیلاتی تروریستی، زن‌کش و زن‌ستیز که اساساً به زنان همچون برده‌های جنسی می‌نگرد. در سال ۲۰۱۷ و در جریان آزاد کردن رقه، مرکز تشکیلات داعش، گروه‌های مختلف مبارزاتی زنان، همچون نیروهای سوریه‌ی دمکراتیک (SDF)، یگان‌های مدافع زنان (YPJ) و یگان‌های زنان شنگال (YJS) که در این نبرد مشارکت داشتند، این پیروزی را به زنان سراسر جهان تقدیم کردند.^۴ برای اولین بار زنان نه تنها از خود در برابر دشمن دفاع کردند بلکه گامی رو به جلو برای ساختن آرمان‌شهر خود برداشتند. در واقع، این پیشگامی محصول پویایی درونی جنبش‌گردی و دیالکتیک نیروها و مبارزات زنان علیه هژمونی مردسالار درون جنبش و جامعه بود. چنان که دگرگونی عمده‌ای که از اواخر دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ در جنبش‌کردی رخ داد به افزایش مشارکت سیاسی زنان انجامید (چاعلایان ۲۰۱۲؛ العالی و تاس ۲۰۱۸) و در سال‌های بعد تحت تأثیر مبارزات جنبش زنان کرد در ترکیه، «پک‌ک» به‌عنوان پرچمدار جنبش‌کردی در ترکیه، ایده‌ی دموکراسی رادیکال و ساختار کنفدراتیو را جایگزین ایده‌ی تشکیل دولت ملی ساخت که ذاتاً مبتنی بر مناسبات سرمایه‌دارانه و مردسالارانه است (العالی، ۲۰۱۸). همانند سایر نقاط جهان، جنبش زنان کرد به دنبال جنبش آزادی‌بخش ملی کرد و برای حق تعیین سرنوشت ملی پدیدار شد.

به گفته‌ی مجاب (۲۰۰۱) نخستین سازمان زنان کرد، انجمن ترقی زنان کرد، به‌عنوان شاخه‌ای از انجمن ترقی کردستان بود که در سال ۱۹۱۹ توسط نخبگان ملی‌گرا در تبعید در استانبول تأسیس شد و تا پیش از استقرار جمهوری و سرکوب شدید،

4. <https://anfenglish.com/women/yjpj-we-dedicate-the-raqqa-victory-to-Oecalan-and-all-the-women-22790>

نقش مهمی در بیداری ملی به عهده داشت (ص: ۸۶). با این حال مشارکت زنان در جنبش کردی در پایان دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ هم به لحاظ عاملیت و هم پایگاه طبقاتی تفاوتی عمیق با جایگاه آنان در اوایل قرن بیستم داشت که غالباً متشکل از همسران، فرزندان یا مادران نخبگان حاکم بودند. دگرگونی نخستین که در پی تلاش برای دستیابی به راه‌حلی برای برای بسیج توده‌ای در جنبش کردی به وجود آمد، باعث شد ترکیب جنسیتی جنبش دچار تغییر جدی شود. بسیاری از زنان به‌عنوان چریک در کوهستان یا در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی در سازمان‌های جامعه‌ی مدنی به ایفای نقش پرداختند. این تغییر ترکیب جنسیتی تا حدی بود که در آن سال‌ها یک‌سوم مبارزان زن بودند (چاعلایان، ۲۰۱۲؛ العالی و تاس، ۲۰۱۸). غالباً رشد اندیشه‌های چپ‌گرایانه در ترکیه و جنبش کردی و تغییر ایدئولوژی جنبش کردی به سمت مبارزه با استعمار، به نبرد همزمان علیه دولت و نخبگان حاکم کرد انجامید که نماد جامعه‌ی سنتی و مانعی برای تحقق موقعیت برابر زنان با مردان بودند. جنبش چپ اولی را استعمارگر و دومی را قدرت‌های فتودال و کمپرادور می‌نامید (چاعلایان ۲۰۱۲).

پکک به‌عنوان وارث ایدئولوژی سوسیالیستی جوانان چپ دهه‌ی ۱۹۷۰ انقلاب دموکراتیک ملی را به‌عنوان هدف بنیادین خود پذیرفته و برنامه‌ی خود را مبتنی بر مبارزه‌ی مردمی و دعوت به بسیج گروه‌های مختلف جامعه قرار داد و تلاش زیادی برای تغییر جایگاه حاشیه‌ای زنان و به صحنه آوردن آنان کرد (چاعلایان ۲۰۲۰؛ العالی و تاس ۲۰۱۸). چاعلایان در پژوهش عمیق خود که تغییر گفتمان جنبش کردی در ترکیه درباره‌ی زنان را بررسی می‌کند نشان می‌دهد که برای ایدئولوژی جنبش، روابط مبتنی بر ساختارهای سنتی قبیله‌ای خانواده و رژیم جنسیتی موجود مانع مهمی برای بسیج توده‌ای بود، همین رو بازاندیشی درباره موقعیت زنان و نقش آن‌ها در مبارزه در دستورکار قرار گرفت. وی نشان می‌دهد که نوشته‌ها و تحلیل‌های اولیه‌ی اوجالان از مسأله‌ی زن و نقد نابرابری جنسیتی و ساختار خانواده که زنان را همچون ابژه‌ی تحت کنترل مردان قرار می‌داد، تأثیر مهمی بر تغییر این روابط و فراهم کردن فضا برای مشارکت زنان داشت و شرایط خروج زنان از حریم خصوصی خانه را تسهیل کرد. تحلیل‌های اوجالان به‌عنوان مهم‌ترین منابع آموزش و تحلیلی برای جنبش بر این اساس بود که ساختار سنتی زنان را در خانه حبس می‌کند و با وابستگی آنان به مردان

و ساخت فتی‌شیسیم «ناموس» عملاً زنان را در موقعیت فرودست قرار داده و در واقع آنان را به «برده‌ی بردگان» تبدیل می‌کند. بنا بر تحلیل‌های اوجالان، زنان بردگان درجه دوم جامعه‌ی کردی بودند که خود تحت بردگی قدرت‌های خارجی و کمپرادورهای محلی بود. چنین بستری نه‌تنها مانع حضور زنان در عرصه‌های مبارزاتی را با مشکل مواجه می‌کرد بلکه به‌طور ویژه در مناطق روستایی که جنبش در تلاش برای جذب حمایت آن‌ها بود، در روند مبارزه و بسیج مردمی مانع ایجاد می‌کرد (چاعلایان، ۲۰۱۲). ضمن آن که سرکوب فوق‌العاده شدید دولتی، بازداشت‌ها و ناپدیدسازی‌های قهری در ترغیب زنان برای پیوستن به جنبش و تظاهرات سیاسی بسیار مؤثر بود. در نتیجه مشارکت زنان در تظاهرات خیابانی و جلسات سیاسی که در آن مطالبات کردها مطرح می‌شد، آغاز شد، البته پیوستن زنان به پروژه‌ی انقلاب دموکراتیک ملی همانند الگوی کلاسیک نبود، نه مردان به‌عنوان کارگزاران انقلاب و حافظان سرزمین و زنان تعریف شدند و نه زنان حامل گوهر هویت ملی و انتقال‌دهنده‌ی آن به نسل‌های بعد بودند، زنان ناموس سرزمین و مردان آن معرفی نشدند، بلکه هویت زن بر اساس فعالیت‌های سیاسی در حوزه عمومی ساخته شد. در واقع سیاسی‌شدن هویت‌گردی منبع مهمی برای سیاسی‌شدن زنان بود، جنبش این فضا را در اختیار زنان قرار داده بود تا در برابر ستم مضاعفی که بر آن‌ها می‌رفت، بایستند (چاعلایان، ۲۰۲۰: ۲۱۱).

با این حال، همان‌طور که چاعلایان (۲۰۲۰) و العالی و تاس (۲۰۱۸) نشان می‌دهند با وجود مشارکت بالای زنان در مبارزه و حتی فدا کردن جان در راه آرمان ملی در این دو دهه، روابط و سلطه‌ی جنسیتی همچنان استمرار یافته است. خودِ بر ساخت هویت مبارز بدون جنسیت با کنترل میل و تمایلات جنسی برای زنان و مردان که در نوشته‌های اولیه‌ی اوجالان وجود داشت، شکل دیگری از روابط جنسیتی را بازتولید می‌کرد. همچنین در عین حال که مشارکت زنان و خروج از خانه و رفتن به کوهستان در مبارزه‌ی سیاسی تحسین شده و پذیرفتنی است، اما در مقابل در سایر عرصه‌ها قواعد پدرسالار و مردسالار کماکان پابرجا بود.

استمرار روابط جنسیتی در متن جنبش، در مقابل آگاهی فزاینده آن‌ها نسبت به حقوق خود و خشونت‌هایی که در زندگی روزمره شاهد آن بودند یا آن را تجربه کرده بودند، از دهه‌ی ۲۰۰۰ جنبش کردی و جنبش زنان کرد را وارد مرحله‌ی نوینی کرد که بازتاب آن را می‌توان در برگزاری مراسم خاک‌سپاری جنازه زانی دید که به بهانه‌ی ناموس به قتل رسیده بودند. به تعبیر چاعلایان (۲۰۲۰) صحنه‌ی حمل تابوت زانی که به قتل رسیده بودند بر دوش زنان و انجام مراسم تدفین توسط خودشان تمامی کدهای جنسیتی جامعه‌ی سنتی را دگرگون می‌کرد، این تشییع جنازه‌ها اعتراضی رادیکال و نمادی از توانمندی زنان بود. از آن سال‌ها به این سو، مبارزه علیه نابرابری جنسیتی و خشونت علیه زنان در مبارزه‌ی سیاسی ادغام شد و با نبرد طولانی میان فعالان زن و اعضای مرد جنبش زمینه برای تغییر رادیکال و مبارزه با هژمونی مردسالار آغاز شد. آن‌چنان که العالی و تاس (۲۰۱۸) اشاره می‌کنند مقاومت مردان در مقابل مشارکت برابر و حذف روابط جنسیتی در متن جنبش، عامل مهمی برای ظهور جنبش تأثیرگذار و قدرتمند زنان گرد بود. زنان اکنون دیگر پیرو سیاست‌ها نبودند بلکه خود در ساختن آن نقش داشتند، آن‌ها نه تنها قدرت و خشونت دولتی بلکه قوانین جامعه را نیز به چالش می‌کشیدند. یکی از مهم‌ترین و نخستین نمادهای این مبارزه، کمپینی بود شامل راهپیمایی‌ها، نشست‌ها و گردهمایی که علیه خشونت زنان و قتل‌های ناموسی توسط واحدهای زنان حزب جامعه‌ی دموکراتیک برگزار می‌شد. در بند آخر بیانیه‌ی این کمپین آمده بود: «افتخار ما آزادی ماست.» دو عبارت اول نیز مانیفست فمینیستی و رادیکال بود: «ما زن هستیم، ما ناموس کسی نیستیم» چنین ادعایی که بر مالکیت زنان بر بدن خودشان صحنه می‌گذاشت به‌طور غیرمستقیم با خواست آزادی که در متن جنبش کردی بود، گره می‌خورد (چاعلایان، ۲۰۲۰، ۱۹۵-۱۹۶). نوشته‌های زندان اوچالان از اوایل سال ۲۰۰۰ به این سو گویای دو تغییر رادیکال در مواضع اوست، ایده‌ی کنفدرالیسم و بازاندیشی درباره‌ی جایگاه زنان و همچنین اقلیت‌ها و فراروی از روابط جنسیتی است، که آن را می‌توان در مجموعه نظریات «ژنولوژی»^۵ دید.

شعار دیگری که در این دوران وجه مشخصه‌ی جنبش زنان شد، «ژن، ژیان، نژادی» بود که به دلیل بار معنایی و مفهومی آن بسیار جذاب بود. زن در این شعار صرفاً ستایشی ذات‌گرایانه از زنانگی نیست، بلکه موضع سیاسی رادیکالی را بیان می‌کند که رژیم جنسیتی موجود را که زن در آن موجودی تحت سلطه است، زیر سؤال می‌برد. رژیمی که زنان را تنها زمانی به رسمیت می‌شناسد که هرچه بیشتر مبتنی بر الگوهای رفتاری مردانه عمل کنند، جایی که بدن زنان و تمایلات جنسی آن‌ها دارایی مردان تعریف می‌شود و «غیرت» عنصر تشکیل دهنده‌ی هویت مردانه است. زن در این شعار به معنی هویتی ارزشمند و مستقل از مردانگی است. ژیان مطالبه‌ی حق زندگی است، حقی که به دلیل سلطه‌ی جنسیتی از آنان گرفته می‌شود. و آزادی نماد رابطه‌ی میان زنانگی و کرد بودن در مشارکت سیاسی زنان است. (چاعلایان، ۲۰۲۰، ۱۹۷)

در نقد یک تکلمه‌ی نامیمون و ارتجاعی مرد، میهن، آبادی

همان‌طور که می‌بینیم و می‌دانیم بارزترین وجه مشخصه‌ی خیزش انقلابی جاری زنان هستند. نه تنها به‌عنوان پیشگامان در مبارزه که دیدیم چگونه با بر باد دادن باشکوه روسری‌ها و فریاد ژن، ژیان، نژادی در خاکسپاری ژینا آن را شروع کردند و وارد خیابان شدند، همان روز در سنجاق مقابل نیروی سرکوب ایستادند و به‌زودی در تهران و همه‌ی ایران تکثیر شدند. این شعار در جغرافیایی متولد شد که بر آن نام «کمر بند پدرسالار»^۶ نهاده‌اند، شامل مناطقی در شمال آفریقا، خاورمیانه، آسیای جنوبی و شرقی (پاکستان، افغانستان، شمال هند و روستاهای چین) که در آن زنده ماندن زن مقاومت و مبارزه و زن‌کشی افتخار و مایه‌ی تحسین است. به تعبیر کندیوتی^۷ کمر بند پدرسالاری کلاسیک

علم مطالعه‌ی زنان که برای فراروی از نابسندگی‌های نظریه‌های فمینیستی درباره‌ی مناطقی همچون خاورمیانه که بر پایه سنت‌های قبیله‌ای اداره می‌شود تولید شده است.

6. The Patriarchal Belt

7. Deniz Kandiyoti

که مشخصه‌های آن سلطه‌ی مرد، ارجیحت پسران، انواع کدهای رفتاری محدود کننده برای زنان به موازات تعیین شرافت خانواده با فضیلت زنان است (۱۹۸۸). جایی که پابرجاترین و درهم‌تنیده‌ترین پیوندهای سلطه و سرکوب جنسیتی را در خود دارد، زنان نه تنها در مقابل خود حاکمیت‌های توتالیتر و بنیادگرای دینی و مذهبی را دارند بلکه با خشونت و سلطه عرف و سنت نیز که توسط حاکمیت حمایت می‌شود مواجه‌اند. کهن‌الگوهای مردسالار و پدرسالار هنوز مردان خانواده را تشویق می‌کند که به‌خاطر ناموس و غیرت، اقدام به کشتن خواهران و مادران و دختران خود بکنند. در چنین جغرافیایی که مرد و تعاریف مردانگی مسلط بر همه چیز است و همه جا حی و حاضر است، سر دادن شعار زن و نام بردن از او یعنی فراخوان برای دیدن زنان همچون انسان‌هایی برابر با مردان و پذیرفتن هویت آن‌ها. افزودن کلمه‌ی «مرد» به این شعار هیچ ظرفیت اعتراضی ندارد. با این حال خنثی عمل نمی‌کند، بلکه در همنشینی با «میهن» و «آبادی» معنایی نمادین می‌سازد که نقض غرض هرآنچه است که زن، زندگی، آزادی می‌خواهد. اینکه میهن و میهن پرستی چه ارتباطی با ناسیونالیسم دارد و چگونه با سرکوب آزادی می‌تواند به حذف و سرکوب دیگر ملت‌ها و اتنیک‌ها بینجامد در چارچوب این نوشته نیست که اگرچه همین تکلمه، به‌جز بازتولید روابط جنسیتی، پتانسیل فراخوان برای بازتولید چنین ساختارهای ویرانگری را داراست.

میهن در این تکلمه که به میهن پرستی اشاره دارد عمیقاً بار معنایی جنسیتی دارد. میهن بازتولید کننده ایده‌ی همذات‌پنداری وطن و بدن زنان است، وطنی که پاسداشت از آن به عهده‌ی مردان و صرفاً کاری مردانه است. در واقع بازتولیدکننده‌ی این معنا که مردان میهن باید با شجاعت و جنگاوری- که بر طبق کلیشه‌های جنسیتی ویژگی مردانه تعریف می‌شود- از میهن- که در هیأت زنی رنجور و آسیب‌پذیر است- دفاع کنند. به عبارتی در این همذات‌پنداری زنان و میهن به ناموس تعبیر می‌شوند. به بیان نجم‌آبادی (۱۹۹۷) چنین گفتمانی وطن را در کالبدی زنانه می‌بیند که در خدمت صورت‌بندی زنانگی به‌عنوان بدنی است که از آن باید در برابر جاه‌طلبی‌های بیگانه و آزار و اذیت و تجاوز جنسی حمایت کرد، در نتیجه وطن، بدن زن و حمایت از آن‌ها در محدوده‌ی وظایف و حمایت مردان قرار می‌گیرد. ادبیات عاشقانه و حماسی با اشعار میهن‌پرستانه‌ای که با تشبیه زن به میهن و بالعکس وجود دارند، در خدمت بازتولید

چنین ایده‌ای بوده‌اند. آبادی نیز اگرچه آرمانی انسانی و فراجنسیتی است، اما همانطور که اشاره شد در چنین همنشینی بر این ایده پافشاری می‌کند: حمایت از زنان و بدن آن‌ها و آبادانی وطن که هردو ناموس مردان هستند، کاری است مردانه، زنان از مشارکت در آبادانی میهن معاف هستند و به حریم خصوصی و خانه و خانواده تعلق دارند. بدین‌سان یک ترکیب نامیمون است که هرچه را که زن، زندگی، آزادی خواستار آن است، ویران می‌کند و خواستار ساختن دوباره‌ی جامعه بر همان پایه‌های مردسالار و حذف‌کننده است.

منابع

۱. پاپلی یزدی، لیلا (۱۳۹۷)، نرخ اندک اشتغال زنان و مسئله‌ی حجاب اجباری. نقد اقتصاد سیاسی.
۲. فدریچی، سیلویا (۱۳۹۷)، کالیبان و ساحره: زنان، بدن و انباشت بدوی، ترجمه مهدی صابری، نشر چشمه.
۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، مسأله حجاب، انتشارات صدرا.
۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۶)، حقوق زن در اسلام، انتشارات صدرا.

5. Al-Ali, N. Tas, L. (2018), *Dialectics of Struggle: Challenges to the Kurdish Women's Movement*, LSE Middle East Centre Paper Series.
6. Al-Ali, N. Tas, L. (2018), *Reconsidering nationalism and feminism: the Kurdish political movement in Turkey: Reconsidering nationalism and feminism*, Nations and Nationalism.
7. Butler, Judith. (1999), *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.
8. Çağlayan, H (2012), *From Kawa the Blacksmith to Ishtar the Goddess: Gender Constructions in Ideological-Political Discourses of the Kurdish Movement in post-1980 Turkey*: Possibilities and

- limits, translate by Can Evren, European Journal of Turkish Studies [Online]. No,14.
9. Çağlayan, H, (2020), *Women in the Kurdish Movement: Mothers, Comrades, Goddesses*, Translated by Simten Coşar, Palgrave Macmillan.
 10. Kandiyoti, Deniz (1992), *Islam and patriarchy: A comparative perspective*, in N.R. Keddie and B .. Baron (eds.), *Shifting Boundaries: Women and Gender in Middle Eastern History*. New Haven : Yale University Press .
 11. Mojab, S. (2001), *Women and Nationalism in the Kurdish Republic of 1946*. In *Women of a Non-State Nation: The Kurds*; Mojab, S., Ed.; Mazda Publishers: Costa Mesa, CA, USA, pp. 71–91.
 12. Najmabadi, A (1997), *The Erotic Vatan (Homeland) as Beloved and Mother: To Love, To Posses, and the Protect.* *Comparative Studies in Society and History* 39 (4), pp. 442-467