

# هویت مثله شده و ماتریس استعمار

از فروش و اسارت زنان کورد قوچان تا مرگ ژینای کورد

فردوس حاتمی طاهر



پروژه‌ای بزرگ و مداوم برای فرودست شدگان اندیشیدن به چگونگی تجمع قدرت پیرامون برخی مقوله‌ها و به کار گرفتن آن علیه مقوله‌های دیگر است. (کیمبرلی کرشناو)

## مقدمه

مرگ ژینا امینی شباهت‌ها و در عین حال تفاوت‌های زیادی با رویداد به اسارت رفتن زنان کورد طایفه‌ی زعفرانلو و فروش دختران قوچانی در سال ۱۳۲۳ هـ.ق در دوره‌ی قاجار و زمامداری مظفرالدین شاه دارد. شباهت‌های این دو پدیده را که به فاصله‌ی بیش از یک قرن از یکدیگر رخ دادند، می‌توان هم از جهت نحوه‌ی بازنمایی، هم نمادپردازی‌ها و تفاسیر سیاسی حول محور هر دو پدیده و هم از جهت نقش آنها در شکل‌گیری یک جنبش و اعتراضات سیاسی برای ایجاد تغییر در ایران مورد بررسی قرار داد. در هردو رویداد به طرز شگفت‌انگیز این «زن کورد» و بدن اوست که به نماد تظلم‌خواهی و عدالت‌طلبی ملت بر علیه دولت تبدیل می‌شود. هردو به لحاظ سیاسی همچون یک دال مرکزی و در عین حال رهایی‌بخش عمل کرده‌اند که تمامی دال‌های شناوری که هر کدام از سطوح و خاستگاه‌های متفاوت در فضای سیاسی پرتنش و ناآرام ایران برمی‌خیزند، حول آنها مفصل‌بندی می‌شود و به انسجام و اتحادی تاحدی موقت و شکننده می‌انجامد. می‌گوییم شکننده چرا که تبدیل شدن دختران و زنان قوچان (در گذشته) و ژینا (در روزهای اخیر) به نماد تظلم‌خواهی به شکل ملی و به نحوی که از شمول برخوردار باشد، در هیچ‌کدام از این دو پدیده به لحاظ سیاسی مسیری سراسر مستقیم ندارد. از رهگذر این مسیر پریپیچ‌وخم و تنش‌های ناشی از آن است که از دل آرمان‌های جنبش مشروطه استبداد پهلوی بیرون آمد. هم‌چنان که با نادیده گرفتن این پیچیدگی‌ها و تنش‌های حاصل از آن هر آن خطر ظهور بدیل‌های بناپارتیستی از دل اعتراضات کنونی وجود دارد. خطری که در تولد شعار از بیخ و بن مرتجع و واپس‌گرای مرد، میهن، آبادی می‌توان اولین نشانه‌های آن را مشاهده کرد. یکی از این پیچیدگی‌ها مربوط به دسته‌ای از سازوکارهای بازنمایانه و تفسیری از هویت و فرودستی

زنان کورد است. از این رو نوشتار حاضر در پی مسأله‌مند کردن نحوه‌ی بازنمایی‌ها از هویت ژینا و زنان قوچان است. استدلال من در این نوشتار این است که مکانیسم‌های بازنمایانه از هویت و فرودستی زنان کورد چه در گذشته و چه در حال حاضر در ادامه‌ی همان مکانیسم‌های حذف و طرد کردها است و با هدف بازتولید فرودستی کردها به‌طور کل و زنان کورد به‌طور خاص صورت می‌گیرد. اگرچه این مکانیسم‌های بازنمایانه‌ی فرودست‌ساز که این نوشتار بر آنها دست می‌گذارد، خاص کردها و زنان کورد نیست و به‌طور قطع اشتراکاتی با دیگر گروه‌های اقلیت در ایران از جمله ترک‌ها، بلوچ‌ها، گیلک‌ها، عرب‌ها و... دارد. گفتن این سخن چندان بیراه نیست که در به بردگی کشاندن گروه‌های فرودست در همه جای کره خاکی همواره از توجیحات و سازوکارهای مشابهی استفاده می‌شود. مسأله‌مند کردن مکانیسم‌های بازنمایانه‌ی اقلیت‌ساز در مورد یک نمونه‌ی زنده و حاضر یعنی مرگ ژینا و نیز در گذشته‌ی تاریخی «دختران قوچان» شاید بتواند آغازگر مباحثات و گفتمانی باشد که به بازاندیشی در نحوه‌ی مواجهه با مشکلات و مسائل کردها و زنان کورد در میان روشنفکران و فعالان گروه‌های فرادست منجر شود. تنها در صورت شکل‌گیری این گفتمان است که می‌توان به کاهش برخوردهای مخاطره‌آمیز و کشمکش‌های ایدئولوژیک در آینده میان گروه‌های فرادست و فرودست امیدوار بود.

من در ادامه ابتدا مروری کوتاه و مختصر بر ماجرای فروش دختران قوچان و اسیر شدن زنان ایل باشقانلو در دوره قاجاریه خواهم داشت. سپس از رهگذر نقدی تقاطع‌گرا به مسأله‌مند بودن بازنمایی هویتی زنان کورد هم در جنبش مشروطه و هم در اعتراضات کنونی می‌پردازم و معضل‌های ناشی از بازنمایی‌ها را برمی‌شمارم و در نهایت با بازگشت به ژینا و گفته‌های او در ون گشت ارشاد نوشتار را به پایان می‌برم.

## ماجرای فروش و اسارت زنان قوچان و ایل باشقانلو

در بهار سال ۱۳۲۳ هـ.ق و در دوران حکومت آصفالدوله گروهی از مردم قوچان مجبور به فروش دختران خود به ترکمانان و ارامنه‌ی عشق‌آباد شدند تا قادر به پرداخت مالیات‌های سنگینی شوند که از سوی حکمرانان محلی و حکومت مرکزی بر آنان تحمیل می‌شد. البته فروش دختران کم سن و سال از سوی رعیت فقیر و تهی‌دست به واسطه‌ی ظلم حکومت در آن دوره پدیده‌ای غریب و تازه نبود و پیش از این نیز گفته‌هایی مبنی بر فروش دختران در نتیجه‌ی فقر و فلاکت در میان مردم کرمان و سیستان و بلوچستان به گوش مردم خورده بود (نجم‌آبادی، ۱۹۹۵: ۵۴). اما مصادف شدن فروش دختران قوچان با به اسارت رفتن زنان ایل باشقانلو به آن ابعاد تراژیک‌تری بخشید. در سطحی کلان‌تر متمایز شدن این دو رویداد بیشتر از آن جهت بود که در یک بستر سیاسی ملتهب، وطن‌خواهانه و مشروطه‌طلبانه مطرح شدند. ایل باشقانلو (باچوانلو، باشکانلو) معروف به کورد قوچانی یکی از طایفه‌های کورد شمال خراسان و متعلق به ایل زعفرانلو بودند و به زبان کوردی کورمانجی صحبت می‌کردند. به اسارت رفتن زنان ایل باشقانلو در ماه رمضان و اواخر تابستان همان سال در حمله‌ی ترکمانان به ناحیه بجنورد در زمان حکمرانی سالار مفخم روی داد. تعداد زنان به اسارت رفته بنا بر منابع شصت و دو نفر تخمین زده می‌شد (نجم‌آبادی، ۱۹۹۵). اگرچه تعداد زنان و کودکان به اسارت رفته که به واسطه‌ی حمله ترکمانان و دیگر مهاجمین اسیر شده و به‌عنوان برده در بازارها بارها معامله می‌شدند بسیار بیشتر از این رقم بود. فقر و مصیبت‌های پی‌درپی همچون حمله‌ی ملخ‌ها به زمین‌های زراعی و کشاورزی و از بین رفتن محصولات زمین‌داران فقیر، گرانی، خشکسالی و قحطی و در نهایت ناتوانی مردم در پرداخت مالیات، ظلم و جور حکام محلی، استبداد حکومت مرکزی و نارضایتی‌های عمومی در نتیجه‌ی ناامنی در جامعه، همگی دست در دست یکدیگر دادند که این دو رویداد را به فریاد تظلم‌خواهی ملت علیه دولت تبدیل کنند. اهمیت ماجرا به‌حدی بود که روزنامه‌های مهم مشروطه مانند حبل‌المتین، صور اسرافیل و مجلس ماجرا را در آن دوره از نزدیک دنبال می‌کردند و نقل جریان محاکمه‌ی عاملان این دو رویداد به‌خصوص در روزنامه حبل‌المتین به‌طور مستمر صورت می‌گرفت. یکی از خبرنگاران روزنامه‌ی

صوراسرافیل که در همان زمان به تفلیس سفر کرده بود در خبری تکان‌دهنده به شرح وضعیت دختران قوچانی پرداخت. او در این گزارش نوشت بخشی از دختران فروخته شده به کارگری در خانه‌ها و مزرعه‌های ترکمان‌ها مشغول‌اند و به بردگی کشیده شده‌اند. تعدادی از آنها را به خانه‌های بزرگ در منطقه‌ی ترکمنستان و تعدادی دیگر را که از زیبایی بهرمند بوده‌اند، برای تأمین عیش و نوش مردان تفلیسی به کافه‌داران این شهرها فروخته‌اند. نجم‌آبادی (۱۹۹۵: ۴) در کتاب «حکایت دختران قوچان: از یاد رفته‌های انقلاب مشروطه» با پرداختن به این دو رویداد بر اهمیت نقش آنها در انقلاب مشروطه تأکید می‌کند. او در بخشی از این کتاب می‌نویسد: ماجرای فروش دختران قوچان تبدیل به حکایتی شد، عمومی گشت و در مناظرات و تصنیف‌های سیاسی و کاریکاتورها به شعر و طنز و طرح بازنگاری شد. این بازگویی‌ها نه تنها به برانگیختن مردم علیه استبداد و پیوستن آنها به صفوف مشروطه‌خواهان یاری رساند، بلکه با ایجاد تأثر و خشم و همدردی در گوینده، شنونده، نویسنده و خواننده، فضای همدلی بین «آحاد ملت» آفرید. به دیگر سخن، بازگویی‌های این داستان در فضای سیاسی آن زمان، نظیر منبر و جلسه‌ی انجمن‌ها و صفحات روزنامه‌ها و بعدها در جلسات مجلس اول خود در ایجاد احساس «تعلق ملی» مؤثر افتاد.

اهمیت ماجرا به حدی است که در همان زمان سید محمد طباطبایی از رهبران روحانی مشروطه، عریضه‌ای خطاب به مظفرالدین شاه مطرح می‌کند. در این عریضه طباطبایی با استناد به اوضاع و احوال مردم قوچان تشکیل مجلس عدالت را راهی برای از بین رفتن ظلم و آبادانی کشور می‌داند. نجم‌آبادی (۱۹۹۵: ۸) در این کتاب با مبنا قرار دادن این دو رویداد تاریخ‌نگاری مرسوم و مردانه‌ی ایرانی را به نقد می‌کشد. او معتقد است که در تاریخ‌نگاری افرادی چون احمد کسروی و حسن تقی‌زاده که خود از معاصران انقلاب مشروطه بودند، از دختران قوچان به‌عنوان یکی از علل انفجار انقلابی و انگیزه‌ی انقلابی‌ها برای مقابله با جور استبداد یاد شده است. اما کم‌رنگ کردن اهمیت این رویدادها را در وقوع جنبش مشروطه در تاریخ‌نویسی جنسیت زده و مردم‌محور مورخان بعدی مانند مهدی ملک زاده و فریدون آدمیت مورد انتقاد قرار می‌دهد. در نوشته‌های آنان چوب خوردن تاجران قند سبب مهاجرت مجتهدان تهران به شاه عبدالعظیم و صدور فرمان تأسیس عدالت‌خانه از جانب مظفرالدین شاه می‌شود.

همچنین کشته شدن سید عبدالحمید و سیدحسن سبب مهاجرت دوم روحانیون به قم و صدور فرمان مشروطیت دانسته می‌شود و ماجرای فروش و اسارت دختران قوچان اهمیتی ثانویه می‌یابند. در هر صورت با شکل‌گیری مجلس شورای ملی و تدوین قانون اساسی مشروطه، نخستین دادگاه رسمی در ایران برای رسیدگی به این واقعه و حمایت از دختران فروخته شده و به اسارت رفته تشکیل می‌شود. اگرچه پرونده‌ی این رویداد در چندین جلسه در مجلس مورد بررسی قرار می‌گیرد و افکار عمومی را در مقیاسی وسیع جلب می‌کند، اما تمرکز اصلی مباحثات در مجلس به خاطر وجود شاکیان خصوصی و از همه مهم‌تر برخی ملاحظات جنسیتی تنها بر زنان به اسارت رفته ایل باشقانو قرار می‌گیرد و دختران فروخته شده‌ی قوچان که تعداد آنها در روایات متعدد بین دویست و پنجاه تا پانصد نفر و در برخی روایات تا هزار نفر تخمین زده شده به فراموشی سپرده می‌شوند. در نهایت این دادخواهی نزدیک به یک‌سال و اندی در مجلس به طول می‌انجامد و همزمان با پیگیری مجلس، مردم هر روز عصر تا یکساعت از شب گذشته شورش‌هایی را در مقابل مجلس ترتیب می‌دهند و خواستار استرداد دختران فروخته شده و به اسارت رفته می‌شوند (نجم‌آبادی، ۱۹۹۵: ۹۵). در نهایت با شکست مشروطه‌خواهان تلاش‌های اندک صورت گرفته برای بازگرداندن زنان به اسارت رفته متوقف می‌شود و کسانی که در وقوع این ماجرا نقش اصلی را دارند یا مجازات‌های اندکی دریافت می‌کنند یا در پست و منصب‌های جدیدی گماشته می‌شوند.

## دختران ایران: رنج در اقلیت بودگی و حذف ادغامی

آنچه زنان باشقانو و ژینا به‌طور خاص و زنان کورد به‌طور عام در زندگی روزمره براساس آن قضاوت، تفسیر و سرکوب و طرد می‌شوند به واسطه‌ی انسان بودن آنها در معنایی انتزاعی و کلی رخ نمی‌دهد. آنها نه همچون انسان در معنای کلی و انتزاعی آن بلکه همچون «انسان کورد» و نه همچون زن در معنای کلی آن بلکه همچون «زن کورد» بی‌صدا و بی‌حق شده‌اند. با وجود این، وضعیتی که در بازنمایی هویتی آنها در گفتمان‌های مختلف حاکم می‌شود در دو شکل رخ می‌دهد. این امر یا به شکل استحاله‌ی هویتی یا به تعبیر آگامبن (۱۳۹۵) حذف ادغامی صورت می‌گیرد یا به شکل

تقلیل هویتی و تک‌بعدی کردن هویت چند بعدی آنها. بخش بزرگی از اپوزیسیون عمدتاً فارس و مرد اعم از چهره‌های علمی و آکادمیک و فعالان مدنی، و بخش بزرگی از رسانه‌های فارسی‌زبان<sup>۱</sup> تعلق خاطر خاصی به بازنمایی هویتی در شکل اول دارند. از این‌رو در این بازنمایی‌ها اثری از «ژینای کورد» و «زنان کورد باشقانو و قوچان» وجود ندارد. در جریان بازنمایی‌ها هویت و تجربه‌ی زیسته‌ی آنها (و البته نمادهای مقاومتی (ژن، ژیان، نازادی) که نتیجه‌ی سال‌ها جان‌کندن، مبارزه، سرکوب و مقاومت کوردهاست) از آن‌ها سلب و از آن گروه فرادست می‌شود. در این فرایند استحاله‌ی هویتی، ژینای کوردستانی به «مهسای ایران» تغییر نام می‌دهد، همانطور که در انقلاب مشروطه زنان کورد باشقانو و قوچان دیگر قوچانی نبودند بلکه به «دختران ایران» تبدیل شدند. البته این مسئله در آن زمان که دولت-ملت مدرن ایرانی هنوز شکل نگرفته بود، معنای ستم‌اتنیکی نداشته است، بلکه بعداً در فرم و شیوه‌ی بازنمایی آن است که نمایانگر فرمی از ستم‌اتنیکی است. در واقع، بازنمایی زمانی (مدت‌ها بعد از رخ دادن مسئله) از رخداد دختران قوچان است که ماهیت ستم‌اتنیکی نهفته در آن را نشان می‌دهد. اگرچه دگرسانی هویتی در راستای همبستگی ملی جهت مبارزه با ستم صورت می‌گیرد، اما از آنجایی که این همبستگی با نادیده گرفتن بخشی از ستم حاصل می‌شود خود در نهایت به بازتولید آن ستم در اشکال دیگر منتهی می‌گردد.

اپوزیسیون برای فعل حذف که به میانجی ادغام به شکلی نرم و در ساحت واژگان رخ می‌دهد، و برای عموم رؤیت‌ناپذیر و نامرئی است، از استدلال‌های اخلاقی و توجیهی لیبرالی بهره می‌گیرد. از نظر لیبرال‌ها حوزه‌ی عمومی که شامل نهادهای دولتی و قانون است باید از لحاظ ارزشی بی‌طرف باشد و هویت فرهنگی باید تنها به حوزه‌ی خصوصی

[۱] رسانه‌های بی‌بی‌سی، ایران اینترنشنال و سایت رادیو فردا و دیگر رسانه‌ها همگی علاوه بر مخدوش کردن هویت ژینا اعتراضات در کوردستان را در حاشیه پوشش می‌دهند. یا عباس میلانی پژوهشگر تاریخ معاصر ایران در مصاحبه‌ای با بی‌بی‌سی در پاسخ به مجری شبکه درباره ریشه‌های شعار زن، زندگی، آزادی کوچکترین اشاره‌ای به خاستگاه کوردی و کوردستانی شعار نکرد. این شعار برای اولین بار توسط حزب PKK و توسط عبدالله اوجالان رهبر کوردها در ترکیه طراحی و در انقلاب روژآوا به‌طور گسترده به کار گرفته شد. چه بسا عباس میلانی با طرح مجموعه‌ای بحث حاشیه‌ای از پاسخ به پرسش مجری ظفره رفت.

مربوط باشد (نش، ۱۳۹۱:ص ۲۱۹). براساس این منطق که بر بخش بزرگی از اپوزیسیون ایرانی حاکم است، مقولاتی همچون طبقه و نیز هویت‌های غیرطبقه‌ای مانند اتنیک، جنسیت یا طبقه چارچوبی سلبی را شکل می‌دهند که با تأکید بر یک گروه خاص اجتماعی همچون کارگران، زنان، یا اتنیک‌های تحت ستم دیگر گروه‌ها را طرد می‌کنند و توان هضم تفاوت‌ها را ندارند. نمونه‌ی این تلقی را در گفته‌های کاربران مجازی و در فضای واقعی نیز می‌توان مشاهده کرد، که در گزاره‌هایی مانند «همه‌ی ما انسان هستیم قبل از اینکه تورک، کورد، عرب، زن یا مرد باشیم» یا «همه‌ی ما به یک اندازه تحت تبعیضیم و ترک و کورد و زن و مرد ندارد» نمود می‌یابد. اگرچه این گزاره‌ها در معنای عام آن اخلاقی، درست و منطقی به نظر می‌رسد اما طرح آنها در یک بستر به شدت تبعیض‌آلود ناظر بر بعد اخلاقی و انسانی آن نیست، بلکه با هدف نادیده گرفتن و انکار ستم‌های خاص و بازتولید روابط فرادستی-فروودستی مورد استفاده قرار می‌گیرد. این گزاره‌ها در پاسخ به کسانی مطرح می‌شود که طرفدار «سیاست هویت» هستند. کسانی که این گفته را بر زبان می‌رانند با قرار دادن خود در جایگاه انسان مدرن و به لحاظ ذهنی توسعه‌یافته، هویت‌طلبان کورد، تورک، عرب، بلوچ... را متعصب و کوته‌فکر قلمداد می‌کنند. گویندگان گزاره‌ی «ما همه انسان هستیم» از منظری به خیال خود ناکجاآبادی و غیر تاریخی که ناظر بر اومانیسیم است، به مسأله‌ی رهایی و آزادی می‌اندیشند. براساس این ذهنیت هرگونه تأکید بر خاص بودن هویت به‌عنوان مانعی در برابر آزادی و رهایی عمل می‌کند. اما وجود تعداد زیاد اقلیت‌ها چه در جوامع پیشرفته و چه جوامع توسعه‌نیافته از لایه‌ی پنهان دیگری خبر می‌دهد. در لایه‌های نهانی‌تر «اومانیسیم» تنها یک ایده‌ی متقاعدکننده برای کنترل انسان‌های فرودست است. از نظر قانون (۱۹۶۳) و سه‌زر (۲۰۰۱) اومانیسیم به‌مثابه یک ایده‌ی واجد ارزش والا، اولین بار از سوی استعمارگران برای مردمان خودی ابداع شد تا آنها بتوانند همواره خود را در موقعیتی برحق احساس کنند. همچنان‌که برای عبور از مرحله‌ی سلطه‌ی استعماری کهنه و ورود به مرحله‌ی استعمار نو به شکل هژمونیک اختراع اومانیسیم لیبرالی یک ضرورت بود تا استعمارگران خواسته‌ها و مبارزات برحق استعمارشده را از مشروعیت و اعتبار بیندازند (بانگ، ۱۳۸۹). از این رو «اومانیسیم لیبرالی» همواره با نژادپرستی و



استعمار همدست بوده است. به عبارتی سه عنصر اومانيسم به مثابه یک غایت اخلاقی ناب، وجهانشمولیت و ادعای بی طرفی به لحاظ هویتی و فرهنگی از سوی لیبرالها تنها نقاب‌هایی برای پوشاندن سلطه‌ی یک اتنیک، یک جنس، یک طبقه، یک نژاد، یک ملت و یک فرهنگ بر فرهنگ دیگر هستند و امکان بی طرف بودن در چنین موضوعاتی اساساً وجود ندارد (نش، ۱۳۹۱)

وجود بی شمار اقلیت‌ها و در حاشیه‌ها در ایران آشکار می‌سازد که گروه‌های فرادست با استفاده از انتشار ایدئولوژی «اومانيسم لیبرالی» و ایده‌ی انسان کلی و انتزاعی در میان جامعه‌ی مسلط بر همانند بودن خود این انسان با گروه فرادست و ارزش‌های او تاکنون سرپوش گذاشته‌اند. آنها با مرکزیت بخشیدن به سوژه‌ی لیبرالی به تعبیر شیلا بن حبیب (۲۰۲۱)، دیگری تعمیم یافته (در تقابل با سوژه تفاوت) و ادعای کاذب بی طرفی، «ایرانیت» و «هویت ایرانی» را واجد شمول و عام تلقی کرده و آن را به لحاظ اتنیک و جنسیتی و البته طبقاتی فاقد سوگیری می‌دانند و در نهایت همسانی آن با اتنیک فارس را نمی‌پذیرند. اما وجود اقلیت‌های متعددی که هویت‌شان بر حسب میزان دوری و عدم تشابه با «هویت ملی» مورد نظر اپوزیسیون لیبرال ایرانی شکل گرفته، از همان آغاز تهی بودن ادعای بی طرفی را برملا می‌کند.<sup>۲</sup> در گفتمان حقوق بشر آنها نیز که مبتنی بر همین اصول لیبرالی چند چهره و ریاکار است، همواره خاص بودگی زبانی، فرهنگی، اتنیک «بشر» مدنظر خود را کتمان کرده‌اند. آرنت (۱۹۴۶) در مقاله‌ای با عنوان «چیستی حقوق بشر» به خوبی نشان می‌دهد که حقوق بشر حقوق انسان فرادست است و فرودست تنها به حکم بشر بودن واجد حق و حقوق نمی‌شود. از نظر آرنت از یک سو بشر در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، بشری انتزاعی و فارغ از هرگونه تعلق اتنیک، جنسیتی، ملیتی، نژادی و سیاسی است که تنها به صرف بشر بودنش

[۲] اگرچه اپوزیسیون وجود این اقلیت‌ها با این دامنه‌ی وسیع را در میدان سیاسی در نتیجه‌ی برتری دادن یک اتنیک یعنی اتنیک فارس و زبان، فرهنگ، و مذهبش بر گروه‌های در اقلیت نمی‌بیند بلکه در حاکمیتی می‌بیند که بخش بزرگی از جامعه ایرانی را تبدیل به دیگری کرده است. حاکمیتی که به تأسی از همین گفتمان ملی گرایانه شبه‌فاشیستی، البته این بار با دخالت دادن و اضافه کردن یک عنصر دیگر یعنی مذهب، حقوق گروه‌های مختلف را به درجات مختلف نقض می‌کند نه اینکه چیزی متفاوت باشد که به یکباره از آسمان نازل شده است.

واجد حق و حقوقی می‌شود و آبخور این برخورداری، قواعد هنجارین و اخلاقیات جهان‌شمول است. از سوی دیگر تعلق داشتن هر فرد به یک اجتماع سیاسی خاص و برخوردار از قدرت برای بهره‌مندی از حق و حقوق پیش‌فرض گرفته شده است. این بدان معناست که حقوق به شکلی قائم‌به‌ذات و مجزا از یک اجتماع سیاسی وجود ندارد. به عبارتی سرچشمه‌ی برخورداری بشر از حق و حقوق از درون اجتماعات سیاسی واجد قدرت برمی‌خیزد نه از قواعد هنجارین و اخلاقیات جهان‌شمول. لذا حقوق بشر حقوق انسان انضمامی است و نه انتزاعی. بشر مورد نظر بخش بزرگی از گروه‌های اپوزیسیون ایرانی همان مردان شیعه‌ی فارس و به لحاظ طبقاتی فرادست هستند. از آنجایی که زنان کورد کم‌ترین شباهت و نزدیکی را به لحاظ اتنیکی، جنسیتی، و طبقاتی با هویت ایرانی و بشر مورد نظر لیبرال‌ها دارند تنش‌هایی برای ادعاهای بشردوستانه و ترحم‌های روشنفکرانه‌ی آنها ایجاد می‌کنند. از یکسو «زن کورد بودنشان» ناظر بر نوعی خاص بودن است. آنها نه فارسند، نه شیعه (در مورد ژینا) و نه مرد و نه از طبقه‌ی فرادست. از سوی دیگر این بخش اپوزیسیون و مشروطه‌طلبان برای تغییر وضع موجود و استقرار عدالت و آزادی مد نظر خودشان به آنها نیاز دارند. اپوزیسیون لیبرال باید بتواند هم خاص بودگی آنها را به نحوی مدیریت کند که با مختصات هویتی و «حقوق بشری» اش سازگار باشد و هم با «واجد حق کردن آنها» به گفتمان خود حقانیت اخلاقی و در عین حال سیاسی بیخشد. راهکار تنها در اضمحلال تمامی تعین‌های انضمامی آنهاست. به عبارتی برخوردار شدن آنها از حق و حقوق تنها از مسیر عبور از زن کورد بودن و تبدیل شدنشان به «دختران ایران» می‌گذرد. چرا که برخورداری از حقوق قانونی بر فرهنگ و هویت فارسی و ایرانی مبتنی است. درست از همین رو در بازگویی‌های سینه به سینه و جریان محاکمه‌ی عاملان اسارت و فروش زنان باشقانلو و قوچان و بازنمایی‌های رسانه‌ای و غیررسانه‌ای (ژینا) جزئییت یا زن کورد بودنشان در کلیتی به نام ایران هضم می‌شود و آنها تبدیل به عواملی برای نمایش تأثر و خشم مشترک، یکدلی ملت، نمایاندن ایرانی بودن و یکی از راه‌های آفرینش قدرت ملی می‌شوند (نجم‌آبادی، ۱۹۹۵: ص ۴). حق دادخواهی برای ژینا و زنان به اسارت رفته، با وانهادن «زن کورد بودنشان» صورت می‌گیرد و گویی تنها به شرطی این دادخواهی رسمیت می‌یابد که آنها دیگر

«زنِ کورد» نباشند. در یک کم‌دی تراژیک و پارادوکسیکال دادخواهی مستلزم دست کشیدن از هویت‌هایی است که دقیقاً به میانجی آنها سرکوب و در جایگاه ناشهروند قرار داده شده‌اند. در واقع هم زنان قوچان و هم ژینا دوبار دستخوش خشونت می‌شوند، یکبار در ساحت واقعی و عینی و بار دیگر در ساحت مفهوم و مقوله به میانجی نام زدایی (دو نام کورد و نام زن) توسط مشروطه‌طلبان و بخشی از اپوزیسیون ایرانی.

اگرچه با وجود استحاله‌ی هویتی هم نباید دچار توهم شده و انتظار یک دادخواهی تمام‌عیار برای آنها را داشته باشیم. هم ژینا و هم دختران قوچان در فرایند دادخواهی تبدیل به نمادِ مظلومیت یک ملت در برابر یک دولت می‌شوند. گویی هم جنبش آزادی‌خواهی مشروطه و هم خیزش سراسری کنونی، نمادی جنسیتی را کم دارند که از این طریق به مبارزات خود حقانیت ببخشند. این نماد به واسطه‌ی فرودستی چندگانه‌ی زنان کورد برای هم مشروطه‌طلبان و هم روشنفکران و اپوزیسیون ایرانی فراهم است. با تبدیل شدنشان به یک نماد، واقعیتِ عینی‌ای را که به واسطه‌ی فرودستی تجمیع شده و درهم تنیده‌ی جنسیتی / اتنیکی (و البته طبقاتی) بر آنها رفته است به‌طور کامل به حاشیه رانده می‌شود.<sup>۳</sup> تبدیل شدن آنها به نماد زمینه را برای بار کردن خواسته‌ها، رؤیاهای و آرزوهای گروه‌های فرادست بر آنها فراهم می‌کند. یکی از همین رؤیاهای مشروطه‌طلبان، رؤیای حذفِ تکثر و ساختنِ ایرانی یکپارچه و یکدست است. مشروطه‌طلبان به میانجی فروش و اسارت زنان کورد، جسمانی سازی وطن و استعاره‌ی «وطن همچون بدن زنانه» را برساخت می‌کنند. آنها با بازپردازی وطن همچون ناموسی که نیاز به مراقبت دارد و ملت چون مردان باغیرت که باید از ناموس (وطن) دفاع کنند، شکل‌گیری ایرانی متحد و حذفِ تکثرِ فرهنگی، اتنیکی و زبانی را رقم می‌زنند. در ادبیات اواسط قرن نوزدهم به بعد در نوشته‌های فارسی‌زبانان وطن همچون پیکری زنانه دیگر در معنای کهنه‌ی آن یعنی حیطة‌ی نسبتاً محدود و نامعین فرهنگی و جغرافیایی زادوبوم و زادگاه به کار نمی‌رود. بلکه به معنای گسترده‌ی جغرافیایی آن گروه از مردم، که ملت ایران دانسته می‌شوند به کار گرفته می‌شود. این وطن به‌عنوان سرزمینی خاکی

[۳] با بحث فروش دختران قوچان و به اسارت رفتن زنان باشقانلو، مردم زنان و دختران را از قوچانی و خراسانی به ایرانی بدل کرده از این راه خود را در وجه ملت ایران می‌آفریند (نجم‌آبادی، ۱۹۹۵:ص ۷۴)

و نه استعاری با مرزهای نو آفریده شده و معنای این وطن از راه بازآفرینی تاریخ کهن ایرانی و زبان پارسی ممکن می‌شود (نجم‌آبادی: ۱۹۹۵: ص ۵۶). این بدان معناست که در تعریف جدید از وطن زنانه شده، مرزهای وطن با هویت، زبان و فرهنگ پارسی یکی انگاشته می‌شود و تغییر از اقلیم هفت‌گانه (ایران‌زمان) به کشور (ایران‌زمین) صورت می‌گیرد. در نتیجه بخش بزرگی از هستی‌های حاضر در فضا- زمان ایران که زبان و هویت‌شان پارسی نیست، هویتی پاتولوژیک می‌یابند و به‌عنوان مانعی در برابر ساخت هویت ملی و یکپارچه ایرانی عمل می‌کنند. بنابراین پروژه‌ی یکپارچه سازی که در ایرانیت واقع شده در مقوله‌ی «دختران ایران» نیز نهفته است، از همان آغاز آستان خوشونتی است که بخش بزرگی از گروه‌های اتنیکی در ایران در معرض آن قرار می‌گیرند.

در یک گفتار دیگر مشروطه‌طلبان با به تصویر کشیدن وطن همچون مادری که بیمار و مریض است و نیاز به مراقبت فرزندان ملت دارد، حال زار وطن را به تصویر می‌کشند و از این رهگذر شفا و درمان وطن بیمار را در ضرورت تأسیس عدالت‌خانه و مجلس ملی، صیانت فرد در برابر شاه به‌عنوان شهروند و نه رعیت، و حکومت قانون خواستار می‌شوند (نجم‌آبادی: ۱۹۹۵). گفته‌های ابادری (۱۴۰۱) استاد جامعه‌شناسی در مقاله‌ی «درباره‌ی مهسا و ایران» نشان می‌دهد که بعد از گذشت بیش از صدسال در اندیشه‌ی روشنفکر ایرانی تعبیر «وطن چون زن بیمار یا در حال احتضار» برای تغییر وضع موجود و تولد شهروند همچنان ضروری است. چرا که تحلیل او به‌عنوان یک فیگور رادیکال و منتقد وضع موجود، همچون اسلاف مشروطه‌خواهش سر از این استعاره‌ی به‌غایت مسأله‌مند و جنسیتی درمی‌آورد. با این تفاوت که این بار تن زیبای در حال احتضار وطن با تن در حال احتضار ژینا همانند و یکی می‌گردد. او در این یادداشت می‌نویسد «آنچه در واقعه‌ی مرگ مهسا نه تنها دل ایرانیان بلکه دل جهانیان را به درد آورد دیدن تن زیبای در احتضار او بود. تنی زیبا همچون تن زیبای در حال احتضار وطن. سرنوشت تن مهسا را با تن ایران مانده کرد».

به واسطه‌ی این دو گفتار است که چه در بساختِ هویتِ مدرنِ ایرانی در دوران مشروطه و پس از آن، و چه در هویت ایرانی-اسلامی بدن زن نشانه گرفته شد و دو

روی سکه یعنی کشف حجاب و حجاب اجباری را رقم زد. چرا که در اولی مدرن شدن، توسعه و پیشرفت ایران در گرو مدرن شدن زنان و ضرورت کشف حجاب بود و در دومی اسلام‌گراها که هویت ایرانی-اسلامی را در تقابل با هویت مدرن غربی تعریف می‌کردند، و کشف حجاب را باز نمود گفتمان جنسیتی غربی می‌دانستند، به حجاب اجباری بازگشت کردند. تبدیل شدن بدن زنانه به محل تاخت و تاز و جدال‌های ایدئولوژیک مردان فرادست، حجاب را که هرگز مسأله‌ی جامعه کوردی و زنان کورد نبود، و در طول قرن‌ها بی‌حجابی امری پذیرفته شده و معمول در فرهنگ کوردی بود، تبدیل به مسأله کرد. در این میان زنان فرودست کورد نه تنها ذی‌نفعان مبارزه برای حقوق شهروندی از مشروطه تاکنون نبوده‌اند بلکه به واسطه‌ی همین مبارزات مسأله‌ای تازه به مسائل آنان افزوده شده است.

### زنان کورد: هویت چندبعدی و تنگنای یا این یا آن

زنان کورد ایل باشقانلو و قوچان و ژینا هویتی تک‌بعدی، یگانه، و یکدست ندارند بلکه جنسیت و اتنیک و طبقه در یک نقطه با یکدیگر تلاقی می‌کنند و تجربه‌ی زیسته و هستی آنها را شکل می‌دهد. آنها در سوژه-موقعیتی هم این و هم آنی (هم کورد بودن و هم زن بودن) قرار دارند و این موقعیت تجربه‌ی آنها از ستم‌دیدی را شکل می‌دهد. شکل دوم بازنمایی‌ها اگرچه هویت آنها را به رسمیت می‌شناسد اما این بازشناسی هویت در تنگنای یا این یا آنی گرفتار است. در این شکل از بازشناسی هویتی آنها یا باید کورد باشند یا زن و یا باید به لحاظ جنسیتی فرودست قلمداد شوند یا به لحاظ اتنیک<sup>۴</sup> گفتمان فمینیستی فرادست و آن دسته از گروه‌ها که برای حقوق جنسیتی مبارزه

[۴] به همین ترتیب بخشی از جریان هویت‌خواهی کوردی مرگ ژینا را تجلی دیگری از ستم‌دیدی کوردها قلمداد کرده و سلطه‌ی جنسیتی در بازگویی‌ها و بازنمایی‌ها آنها در حاشیه قرار دارد. نتیجه‌ی این استدلال خود به خود راه به جایی می‌برد که در آن ستم بر زنان کورد (چه در درون جماعت کوردها و از سوی مردان کورد صورت بگیرد و چه در مورد ژینا بیرون از این جماعت و توسط غیر خودی‌ها صورت گیرد) نتیجه‌ی فرودستی و ستم‌دیدی مردان کورد قلمداد می‌شود. از آنجایی که این گفتمان در بازنمایی‌های رسانه‌ای در حاشیه قرار دارد من در این مقاله به آن نپرداختم اما این جریان نیز مانند جریان فمینیستی مرکز در همین تنگنا یا این یا آنی گرفتار است.

می‌کند با انتخاب گزینشی و در عین حال ایدئولوژیک یک هویت و یک شکل از فرودستی و طرد دیگری زنان کورد را با تجربه‌ی زیسته‌شان بیگانه می‌سازند. به عبارتی گفتمان فمینیستی مسلط با اصل دانستن هویت جنسیتی، نقشِ هویتِ اثنیکی ژینا را در وقوع مرگ تراژیکش به‌طور کامل نادیده می‌گیرد. این گفتمان به‌ظاهر مترقی با تجزیه و مثله کردن هویت او تنها آن بخش از هویت و فرودستی متقاطع او را برجسته می‌کند که با اولویت‌های گفتمانی-سیاسی‌اش هماهنگی و سازگاری داشته باشد. فرایندهای تکه‌تکه کردن و در نهایت کسر یک هویت از هویت‌های چندبعدی و در عین حال کلیت‌بخش، ناظر بر این بحث قانون است که معتقد است دیگری‌های فرادست همواره قادرند شرایطی را وضع کنند که در آن انسان فرودست ناقص و ناتمام دیده شود. در آن دسته از بازنمایی‌های رسانه‌ای و در نوشته‌ها و گفته‌ها نیز که به هم پوشانی حوزه‌های ستم و فرودستی، و هویت چندگانه‌ی او ارجاع می‌دهند، هویت اثنیکی او را همچون امری زائد و اضافه بر هویت جنسیتی او نشان می‌دهند نه این‌که هویت اثنیکی را شرط وجود عینی و انضمامی او در نظر بگیرند. در مواردی هم تأکیدات آن‌ها بر عدم جداسازی‌های هویتی و ضرورت پرهیز از اولویت‌بندی حوزه‌های ستم، بیشتر سمت‌وسویی صوری یا انفعالی دارد و پیشاپیش ادغام شدن در منطق کلان جنبش فمینیستی مسلط را مسلم می‌گیرند.<sup>۵</sup> از این‌رو مرگ ژینا را به‌عنوان یک تجربه‌ی ترکیبی از ستم در نظر نمی‌گیرند و با رویکردی تقاطعی و از منظر ماتریس سلطه به فرودستی و مرگ ناشی از آن نمی‌پردازند. این امر در مورد دختران قوچان نیز صادق است. افسانه نجم‌آبادی به‌عنوان یک فمینیست فرادست، کورد بودن و فقری که به فروش دختران قوچان منجر می‌شود را نادیده می‌گیرد. از این‌رو تنها در حد چند خط به کورد بودن

---

[۵] برای نمونه هم در مقاله فاطمه صادقی (۱۴۰۱) با عنوان «فروریختن دیوار: خدایی که دیگر بازمی‌گردد» و هم در بیانیه‌ی جمعی از دانشگاهیان و پژوهشگران ایرانی خارج از کشور که به امضای اکثریت محققان فمینیست خارج از ایران رسیده و با عنوان «از قیام مردم برای زن، زندگی، آزادی حمایت می‌کنیم» منتشر شده است، بر فرودستی چندگانه‌ی ژینا تأکید شده است. اما در نهایت هردو با حل شدن در منطق کلان فمینیستی مسلط و منطق کلان اپوزیسیون لیبرال فرادست این هویت چندگانه را بی‌اعتبار نموده‌اند.

زنان ایل باشقانلو اشاره می‌کند و در مورد دختران قوچان به‌طور مشخص و صریح چیزی از کورد بودن آنها نمی‌گوید. از این‌رو برای خواننده‌ی کتاب به‌هیچ‌وجه هویت اتنیکی آنها روشن نیست و تنها از لابه‌لای سطور می‌توان به کورد بودن آنها پی برد. او در بخشی از کتاب می‌نویسد (۱۹:۱۹۹۵) حاکمین شهر قوچان از زمان شاه عباس صفوی نسل در نسل از کردان ایل زعفرانلو بودند که در آن زمان به این ناحیه کوچانده شده بودند. در جای دیگری آصف‌الدوله در نامه‌ای که در پاسخ به مجلس برای وزارت داخله ارسال نموده می‌نویسد ابدأً در خراسان دخترفروشی اتفاق نیفتاده است. شأن و غیرت ایل زعفرانلو و غیره بالاتر از اینهاست که نسبت فروش دختر به آنها داده شود (همان: ۱۲۸). نجم‌آبادی به‌درستی ایده‌ی «علم بی‌طرف» و بالطبع آن تاریخ‌نگاری از چشم‌اندازی خنثی و بدون سوگیری را رد می‌کند. همچنین پیوند تاریخ‌نگاری با مناسبات سلطه و درهم پیچیده شدن روایت‌های تاریخی با ایدئولوژی و منافع فرادستان را مورد تأکید قرار می‌دهد. اما در مواجهه‌ی انتقادی خود با روایت‌های تاریخی در انقلاب مشروطه موقعیت متکثر فرودستی زنان قوچان را نادیده می‌گیرد و فرودستی آنها را تنها به فرودستی جنسیتی تقلیل می‌دهد. در نهایت علت فراموشی ماجرای اسارت و فروش دختران قوچان و بی‌اهمیت کردن نقش این ماجرا در انقلاب مشروطه را در تاریخ‌نگاری مردانه و جنسیت‌زده‌ی مدرن ایرانی می‌بیند. اما نقش فرودستی اتنیکی و تاریخ‌نگاری مدرن ناسیونالیستی ایرانی را که عامدانه در پی بازتولید این فرودستی است نادیده می‌گیرد. در واقع تاریخ‌نگاری خود او آشکارا متأثر از همین تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی است.

اما کشمکش تنها بر سر اولویت دادن به یک هویت و یک شکل از فرودستی به قیمت حذف دیگری توسط نجم‌آبادی و دیگر فمینیست‌های فرادست نیست. به عبارتی این مسأله صرفاً ماهیتی زبانی، معرفتی و منطقی ندارد بلکه با مسأله‌ی بنیادی‌تری سروکار داریم که آشکارا سیاسی است. تریبون‌داران جنبش فمینیستی حتی مطابق معیارهای خودشان نیز که قرار است تمامی جنبه‌های فرودستی جنسیتی باشد، صلاحیت کافی ندارند. همدردی با مرگ ژینا و فروش دختران قوچان به شیوه‌ی شیء‌انگاران و ریاکارانه از سوی آنها صورت می‌گیرد و همان‌گونه که کرنشاو (۱۳۹۹) استدلال می‌کند تصویر آنها برای بزرگنمایی مسأله‌ی خشونت علیه زنان به‌طور عام به

خدمت گرفته می‌شود نه اینکه تجربه آنها تجربه ای انسانی و در عین حال متمایز قلمداد شود. به عبارتی تصویر آنها با هدف بلند کردن صدای خود آنها و دیگر زنان کورد که به شکل تاریخی ساکت شده اند، صورت نمی‌گیرد بلکه با هدف بازنمایی «زن یکدست و همگون» صورت می‌گیرد. در این بازنمایی جایی برای سخن گفتن از ژینا و دختران قوچان و ستم بر آنها نیست. آنها صرفاً واسطه‌های هستند که گفتمان جنسیتی فرادست، برای بازنمایی ادعاهای خودش به کار می‌گیرد. ژینا و زنان ایل باشقانلو و قوچان به تعبیر اسپیواک (۱۹۹۵) روح رنگ‌باخته‌ای هستند که متونی برخاسته از امیال دیگر و معناهای دیگر بر آنها نگاشته شده است. مرگ و اسارت آنها تنها تا جایی دارای اعتبار و اهمیت است که بتواند توجه گروه‌های مختلف در ایران را به مسأله‌ی خشونت علیه زنان در جامعه‌ی مسلط جلب کند. در چنین حالتی به جای اینکه ژینا و دیگر زنان کورد قربانی تروریسم جنسی و جنسیتی معرفی شوند، تنها به ابزاری برای نشان دادن تبعیض جنسیتی علیه زنان فرادست تبدیل می‌شوند. همین مسأله سیاسی کردن خشونت علیه زنان تنها در جامعه‌ی مسلط و رؤیت‌ناپذیر کردن آن در جماعت‌های در حاشیه را به دنبال دارد. این مسأله به شکل‌گیری این ذهنیت یاری می‌رساند که خشونت جنسیتی تا زمانی که مسأله‌ی زنان گروه‌های فرادست باشد شایسته‌ی آن است که جدی گرفته شود. بازنمایی‌های غرض‌ورزانه از فرودستی و مرگ ژینا به شکل دیگری هم قوم‌محوری و منفعت‌طلبی فمینیسم جریان اصلی را آشکار می‌کند. با وجود آنکه مرگ شلر رسولی به‌عنوان یک زن کورد همچون ژینا به واسطه‌ی تلاش برای به «انقیاد کشاندن بدن زنانه» و تنها چند هفته قبل از مرگ ژینا رقم می‌خورد، اما مورد توجه فمینیست‌ها در این ابعاد وسیع واقع نمی‌شود. چون این خشونت از سوی گشت ارشاد صورت نگرفته و لذا مسأله‌ی جامعه‌ی اقلیت و زنان کورد قلمداد می‌شود نه مسأله‌ی جامعه به‌طور کل. این مسأله راه را برای این برداشت و تفسیر هموار می‌کند که اهمیت یافتن مرگ ژینا به میانجی «دشمن مشترک» یعنی گشت ارشاد و حاکمیت رخ می‌دهد نه بر مبنای دوستی و پیوندهای خواهری که فمینیست‌های جریان اصلی مدعی آن هستند.



اگرچه نحوه مواجهه آنها با مرگ شلر، ژینا، زنان باشقانلو و زنان کورد به طور کل در ادامه‌ی همان روندهای جاری در گذشته است. نخبگان فمینیست فرادست در تمامی این سال‌ها هم از طریق بر ساخت یک نظام معنایی تک‌بعدی در حوزه‌ی فرودستی و هم در ارائه‌ی تحلیل‌ها و تفسیرهای امنیتی از فعالیت‌های زنان فعال کورد در حاشیه‌ای‌تر شدن هر چه بیشتر آنها نقش داشته‌اند.<sup>۶</sup> تفسیرهای امنیتی راه را برای اعمال خشونت فیزیکی علیه آنان در تمامی سطوح فراهم کرده است و به میانجی خشونت معرفتی و ایجاد انسداد در فضای مفهومی در حوزه‌ی جنسیت، زنان کورد و مسائل آنان را رؤیت‌ناپذیر کرده‌اند. آنها با تأکید بر مردسالاری به‌عنوان تنها عامل سرکوب زنان و عدم تلاش در راستای پیوند دادن مناسبات پدرسالارانه «پاتریمونیا» با ساختارهای سیاسی و اقتصادی ستم بر زنان در اقلیت کورد را موجه و عقلانی ساخته‌اند. استفاده از نظریه‌ی مردسالاری که تمرکز عمده‌ی آن بر «فرودست بودن» است، با آن دسته از

---

[۶] نمونه‌ای از تحلیل‌های امنیتی فمینیست‌های فرادست در مورد فعالیت‌های زنان کورد را در مقاله‌های زیر می‌توان مشاهده کرد. «جنبش‌های قومیتی و مطالبات زنان» نوشته نوشین احمدی خراسانی (۱۳۹۲). «سه تصویر از زنان در قاب حضور داعش» به قلم منصوره شجاعی (۱۳۹۳). «زنان کورد و ایده‌ی جداسازی از ایران» نوشته فهمیه تفسیری (۱۳۹۱). همچنین برای روایت زنان کورد از تجربه فعالیت و همکاری با زنان فارس عمدتاً در مرکز و تفاسیر امنیتی آنها از فعالیت‌های زنان کورد بنگرید به کتاب «رقص درختان بلوط» به قلم نگین شیخ‌السلامی وطنی (۲۰۲۱: ص ۱۰۰-۱۱۰). همچنین بنگرید به مقاله «بازخوانی بیست سال مبارزه‌ی مدنی زنان کورد در حوزه‌ی عمومی: با تمرکز بر مطالعه‌ی تشکل‌های زنانه». به قلم لیلا پاشایی سقزی (۱۴۰۰: ص ۵۰-۵۱). ماهنامه تفکر انتقادی

[۷] تروث در بخشی از سخنرانی اش زنانگی مسلط و تجربه زیسته برآمده از این شکل از زنانگی در فرهنگ آمریکایی را به چالش گرفت و آن را برخلاف زنانگی و تجربه زیسته زنان سیاه‌نشان داد. او در بخشی از سخنرانی اش خطاب به تمام زنان می‌گوید: به من نگاه کن! به بازوهایم نگاه کن! من می‌توانم بکارم و درو کنم و جمع کنم و هیچ مردی نمی‌تواند رئیس من باشد! و آیا من یک زن نیستم؟ من می‌توانم مثل یک مرد کار کنم و بخورم و درضمن شلاق را هم تحمل کنم! و آیا من یک زن نیستم؟ من سیزده فرزند داشتم و دیدم که بیشتر آن‌ها به‌عنوان برده فروخته شدند و هنگامی که با اندوه مادرم گریه می‌کردم هیچ کس جز مسیح مرا نشنید! و آیا من یک زن نیستم؟ فمینیسم سیاه. شارون اسمیت، امین حصوری نیما کوشیار (۱۳۹۳: ص ۴۱-۴۲) انتشارات پروسه

سازوکارهای سیاسی در جنبش فمینیستی همخوانی دارد که به دنبال حقه کردن ایده‌ی «ستمدیدگی یکسان» است، چرا که دادن روایتی از علل فرودست (شدن) نه فرودست (بودن) مستلزم احضار و استیضاح تمامی نیروها (نه فقط مردسالاری) است که در بستری تاریخی با یکدیگر مفصل‌بندی شده‌اند. واضح است که زنان پرامتیاز و فرادست و زنان فرودست کورد هر دو در هنگام مقاومت در برابر «پلیسی کردن بدن زنان» سرکوب می‌شوند. اما ستم جنسیتی مشترک به معنای سرکوب یکسان و مشترک نیست. همچنان که زنانی که در برابر ستم جنسیتی مقاومت می‌کنند، قدرت سرکوبی که علیه این مقاومت اعمال می‌شود را به یک اندازه تجربه نمی‌کنند. پای مقاومت و سرکوب که در میان باشد زنان کورد براساس آنچه هستند سرکوب می‌شوند نه براساس آنچه به لحاظ عملی مرتکب شده‌اند. مرگ ژینا مصداق بارز این مسأله‌ی بنیادین است. حجاب او تا جایی با موازین قانونی و اخلاقی حاکمیت هماهنگ است که حتی صدای موافقان حجاب اجباری را در بدنه‌ی حاکمیت در می‌آورد و بخش بزرگی از موافقان حجاب اجباری برخورد خشن با او را غیرموجه، بی‌دلیل و حاکی از تندروی گشت ارشاد قلمداد می‌کنند. این بدان معناست که روایت‌ها و تفاسیری که از فرودستی زنان از سوی گفتمان فمینیستی مسلط مطرح می‌شود، نه تنها توانی برای پیوند گرفتن با واقعیت‌های زندگی زنان کورد به‌طور کل و ژینا به‌طور خاص ندارد بلکه قادر به دیدن تفاوت‌ها در سرکوب آنان نیز نیست. روایت‌هایی که از سرکوب جنسیتی از سوی فمینیست‌های جریان اصلی مطرح می‌شود متکی بر تجربه‌ی سرکوب در میان زنان صاحب‌امتیاز عمدتاً فرادست است. جریانی که به لحاظ هستی‌شناسی مدعی اعاده‌ی حیثیت از انسان بودن زنان است، هیچ بحثی مبنی بر غیر قابل توجیه بودن مرگ ژینا برطبق موازین اخلاقی و قانونی خود گشت ارشاد مطرح نمی‌کند، تنها با این توجیه که طرح هرگونه بحث در این راستا به معنای تصدیق خود حجاب اجباری است. اما ماجرا تصدیق یا عدم تصدیق حجاب اجباری نیست بلکه پشت این نحوه‌ی برخورد مناسبات سلطه و انقیاد قرار گرفته است. طرح هرگونه بحث در این راستا بناچار به این نکته‌ی مهم ختم می‌شود که در سرکوب زنان در لحظه‌ی مقاومت آنها تفاوت وجود دارد و این تفاوت در سرکوب باید به تفاوت میان زنان در تمامی سطوح و زمینه‌ها منجر شود.

جنبشی که تمرکز خود را بر «شبهات» میان زنان به هر قیمتی قرار داده است، ناچار است آسیب‌پذیرترین‌ها را در گروه خود قربانی کند تا به اهداف خود جامعه‌ی عمل بپوشاند. در چنین شرایطی در نهایت دیگر نه جایی برای توانمندسازی زنان کورد وجود دارد و نه آن‌ها ذی‌نفعانِ مبارزه با سلطه جنسیتی هستند.

## بحث پایانی

اسارت زنان باشقانو و قوچان و مرگ ژینا در تقاطعِ فرودستی جنسیتی و اتنیکی (و البته طبقاتی) رخ می‌دهد اما هیچ روایت یا تصویری که بتواند تجربه‌ی متمایز آنها را از ستم‌دیدگیِ تقاطعی نشان دهد، وجود ندارد. گروه‌های حاضر در اپوزیسیون به‌طور کل و گفتمان فمینیستی مسلط هریک در راستای رسیدن به هدفی ایده‌ال همچون عدالت جنسیتی و آزادی، یا اتنیکِ زنان کورد یا جنسیت‌شان یا هردو را از هرگونه دلالتِ اجتماعی و سیاسی تهی می‌کنند. در واقع هردو جریان نه‌تنها به لحاظ فکری بلکه به لحاظ انسانی نیز با معضلاتی جدی دست به‌گریبان‌اند. هردو در حالی که ادعای دفاع از حقوق انسان‌ها و زنان را دارند بخش‌های بزرگی از آن‌ها را بیگانه از خود می‌انگارند و موضعی مخالفت‌آمیز با آنان دارند. در نتیجه‌ی همین بیگانه‌انگاری همانگونه که سعید (۱۳۷۷) استدلال می‌کند از همسان شدن با تجربه‌ی انسانی آنها یا حتی ملاحظه‌ی این تجارب به‌مثابه تجربه‌ی انسانی عاجز و ناتوان‌اند. اما درست برخلاف آنها انسان‌های فرودست به میانجی همین تجارب متفاوت دیدگاه متمایزی از واقعیت مادی کسب و بر همین مبنا راهکارهای مبارزاتی خود را در برابر سلطه شکل می‌دهند. به واسطه‌ی همین تجربه متمایز است که هم برادر ژینا و هم خود وی در داخل ون گشت ارشاد جمله‌ی «ما را رها کنید ما در اینجا غریبیم» را خطاب به مأموران گشت ارشاد به زبان می‌آورند. این جمله‌ی ژینا یادآور سخنرانی مشهور سوچورنر تروث زن سیاهپوستی است که در گردهمایی زنان در آکرون ایالتِ اوهایو ارائه کرد. او در این گردهمایی که با حضور جمعیت عظیمی از زنان سفید و سیاه به مناسبت حق رأی زنان در آمریکا برگزار شده بود با پرسش آیا من زن نیستم؟<sup>۷</sup> به مقایسه‌ی ستمی پرداخت که زنان

سیاه‌پوست و زنان سفیدپوست با آن مواجه‌اند و تمامی استدلال‌های زنان سفیدپوست مبنی بر شباهت تجربه‌ی ستم میان زنان را به پرسش کشید. فمینیست‌های سیاه‌پوست با بسط ایده‌ی «تفاوت» که تروث آغازگر آن بود پارادایمی فکری با مبانی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه‌ی متمایز پایه‌گذاری کردند. «من غریبم» ژینا همانند پرسش تروث می‌تواند تمامی معادله‌های فمینیست‌های مسلط را به هم بریزد، چرا که نه برای خودش، نه برای زنان دیگری که همچون او بازداشت شده‌اند و نه برای مأموران گشت ارشاد، بر معنایی مطلقاً جغرافیایی و بین شهری دلالت ندارد. «من غریبم» ناظر بر نوعی خودآگاهی دوگانه و حضوری به شکل هم‌خودی و هم‌دیگری به‌طور هم‌زمان است. او در آن لحظه با زنان حاضر در ون به‌واسطه‌ی جنسیت هویتی خودی می‌یابد و به میانجی فرودستی جنسیتی دارای وضعیت مشترکی درون روابط سلسله‌مراتبی قدرت با آنان می‌شود. اما هم‌زمان هم هویت و هم فرودستی دیگری را به واسطه‌ی عضویت در گروه دیگری با خود حمل می‌کند. دو شکل از فرودستی که درهم‌تنیده و به‌همدیگر قفل شده‌اند. از این جهت به لحاظ هویتی او در داخل ون به تعبیر کالینز (۲۰۰۲) همچون «غریبه‌ای در درون» است. به تعبیری هم‌زمان که نسبت به زنان داخل ون درونی و خودی است غیرخودی و بیرونی نیز هست. او کاملاً به این امر واقف است که با عزیمت از یک موقعیت گروهی به موقعیت گروهی دیگر نه عضویتش در گروه دیگر، نه تفاسیر و قضاوت‌های حاصل از این عضویت و نه ستمدیدگی حاصل از آن هیچ‌کدام رفع نمی‌شود و نه حتی در کوتاه‌مدت به حالت تعلیق درمی‌آید. فهم او از خود و هویتش برخلاف دیگر زنان حاضر در ون فهمی تقاطعی است حتی اگر به شکل نظری و در ساحت خودآگاه نباشد بلکه در ساحت ناخودآگاه و به واسطه‌ی تجربه‌ی زیسته به این فهم نائل شود. همچنان که می‌داند آنچه پیش رو دارد برخلاف دیگر زنان قرار است برحسب این هویت متقاطع رقم بخورد. بنابراین «من غریبم» او به‌تنهایی حاوی دعاوی قدرتمند و متمایزی چه به لحاظ معرفتی، چه متافیزیکی و چه سیاسی است. ژینا با این جمله اصل هستی‌شناسانه‌ی «زن همچون هویتی یکدست و یکپارچه» را که فمینیست‌های جریان اصلی مدعی آن هستند، در داخل آن ون از

مشروعیت ساقط می‌کند. همچنانکه با تلقی از زنان همچون گروهی موقعیت یافته (situated) مکانمند، زمانمند، تاریخی و فرهنگی بر تأثیرات معرفتی ناشی از این موقعیت‌یافتگی صحه می‌گذارد. «من غریبم» او به معرفت و درک متمایزی از مناسبات سلطه و مقاومت در برابر آن منجر می‌شود. به میانجی این درک متمایز از سلطه، وقوف به سلطه‌ی چندبعدی، و خشم‌انباشت شده‌ی ناشی از آن است که بیش از دیگر زنان برای رهایی تقلا و مقاومت می‌کند. او با رجوع به تجربه‌ی زیسته‌اش می‌داند که قرار نیست با او مانند دیگر زنان در داخل ون رفتار شود و داستان او داستانی متفاوت است. از این رو «من غریبم» او به لحاظ سیاسی نیز حاوی چشم‌انداز متفاوتی است و هر مبارزه‌ی اخلاقی و سیاسی برای زنان کورد را از خاص بودن هویت و تجربه‌ی زیسته‌ی متفاوت آنها آغاز می‌کند. در نتیجه به لحاظ سیاسی راه رهایی زنان کورد را در از میان برداشتن هویت و توسل به انسان کلی (مطابق خواست اپوزیسیون لیبرال) و یا در رفع و حصر یک هویت به نفع دیگری (مطابق خواست جریان فمینیستی مسلط) نمی‌بیند. «من غریبم» او هر دو ایده را به لحاظ عقلانی و منطقی ساده‌انگارانه و به لحاظ سیاسی مشکوک جلوه می‌دهد چرا که حتی در صورت فراروی از هویت‌های متقاطع، تأثیرات آنها در جهان نمادین چه برای او و چه برای دیگر زنان کورد به قوت خود باقی مانده است. بنابراین اگر زنان کورد در مقام زن کورد بودن است که به انقیاد درمی‌آیند پس مبارزه و مقاومت را نیز باید از زن کورد بودنشان آغاز کنند. به عبارتی مکان مبارزه برای زنان کورد از همان جایی آغاز می‌شود که فرودستی شکل گرفته است و از همان جایگاه برای قدرتمندسازی خود و دیگران استفاده می‌کند. «من غریبم» ژینا به معنای پذیرش هویت تحمیل شده در اجتماع و فرودستی ناشی از آن است و در آن جایی برای تخلیه و خروج از این جایگاه هویتی وجود ندارد، چرا که هرگونه خروج به معنای استمرار سلطه و انقیاد است. در نهایت «من غریبم» رهایی زنان کورد را همچون ضرورتی درخود، نه همچون ضرورتی الحاق شده به رهایی دیگر زنان یا مردان غیر کورد و کورد نشان می‌دهد، چراکه در جنبش‌رهایی ملی و جنبش فمینیستی که زنان کورد چشم امید به آنها بسته‌اند همواره رهایی زنان و مردان فرادست مهم‌تر و مقدم بر رهایی زنان کورد بوده است.

## منابع

- فانون، فرانسیس (۱۳۵۵). پوست سیاه صورتک‌های سفید. ترجمه محمد امین کاردان. تهران: انتشارات خوارزمی.
- نش، کیت (۱۳۹۱). جامعه‌شناسی سیاسی معاصر: جهانی شدن، سیاست، قدرت. ترجمه محمد تقی دلفروز. تهران: کویر.
- نجم‌آبادی، افسانه (۱۹۹۵). حکایت دختران قوچان: از یاد رفته‌های انقلاب مشروطه. نشر باران: سوئد.
- یانگ، رابرت (۱۳۸۹). اسطوره سفید: غرب و نوشتن تاریخ: ترجمه جلیل کریمی و کمال خالق پناه: تهران. پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- کرنشاو، کیمبرلی و دیگران (۱۳۹۹). گرهگاه جنسیت و دیگر نظام‌های سلطه. ترجمه فرانک فرید و دیگران. تهران: نشر شیرازه.
- سعید، ادوارد (۱۳۷۷). شرق‌شناسی. ترجمه: عبدالرحیم گواهی. نشر فرهنگ اسلامی.
- آگامبن، جورجو (۱۳۹۵). وضعیت استثنایی، ترجمه پویا ایمانی، تهران، نشر نی.
- اباذری، یوسف (۱۴۰۱). درباره‌ی ایران و مهسا، سایت نقد اقتصاد سیاسی

- Benhabib, S. (Ed.). (2021). *Democracy and difference: Contesting the boundaries of the political*. Princeton University Press .
- Césaire, A. (2001). *Discourse on colonialism*. NYU Press .
- Fanon, F., Sartre, J. P., & Farrington, C. (1963). *The wretched of the earth* (Vol. 36). New York: Grove press .
- Arendt, H. (1949). *The rights of man; what are they?*. American Labor Conference on International Affairs .
- Collins, P. H. (2002). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1995) *Can the Subaltern Speak?* In *The Post-Colonial Studies Reader*, Edited By Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, London and New York: Rutledge, pp. 24-29