

حجاب همچون مسئله

سطوح سه گانه‌ی عدم به رسمیت شناسی هونت با

توجه به جنبش «زن، زندگی، آزادی»

آزاده شعبانی



برای دکتر حسین مصباحیان

که در برهوت آکادمی در ایران، تعبیر تام و تمام «استاد» است

رفیقی که بودنش آدمی را به «انسان» امیدوار می کند



احمد حلبی ساز. عکس تقدیرشده‌ی جایزه‌ی عکاسی ورلدپرس فتو ۲۰۲۳ در ناحیه‌ی آسیا

مقدمه

مبارزات اجتماعی دهه‌های اخیر حاکی از آن است که دیگر نزاع نه صرفاً برای بازتوزیع مواهب مادی که برای «به‌رسمیت شناخته‌شدن» است. کافی است نگاهی به جنبش‌های اخیر، از خاورمیانه و شمال آفریقا تا اروپا و آمریکا، داشته باشیم تا دریابیم که محوریت این جنبش‌ها، حق به‌رسمیت شناخته‌شدن زنان، سیاهان، هم‌جنس‌گرایان، اقوام، طبقات فرودست و ... است. در ایران نیز همچون بسیاری از کشورهای جهان، حق به‌رسمیت شناخته‌شدن، یکی از مطالبات محوری مردم طی سالیان متمادی بوده است. این مقاله بر متأخرترین جنبش^۱ مردمی در ایران متمرکز است که با دستگیری ژینا (مهسا) امینی توسط گشت ارشاد (پلیس امنیت اخلاقی) و سپس جان باختن وی در بازداشتگاه پلیس آغاز شد و ماه‌ها است که به‌اشکال مختلف ادامه دارد. این جنبش با اعتراض علیه حجاب اجباری آغاز شد اما به آن محدود نماند، مطالبات تقاطع‌گرایانه‌ی (اینترسکشنال) این مبارزات مردمی، حول محور حقوق زنان (به‌طور اعم و فراتر از حجاب)، نفی استبداد دینی و دیکتاتوری، دستیابی به آزادی‌های فردی و اجتماعی و ... می‌گشت.

این مقاله سه قسمت دارد که عبارت‌اند از تاریخ مسئله، تبیین مسئله و بدیلی برای مسئله؛ هر سه بخش حول محور سه پرسش می‌گردند: ۱- سیر تاریخی و تبارشناسی مسئله‌ی حجاب در ایران معاصر چگونه است؟ و در راستای پاسخ‌گویی به این پرسش، به تاریخ مسئله، یعنی سلطه‌ی حکومت، بر تن زن در ایران پرداخته شده است و در این راستا از کشف حجاب اجباری تا حجاب اجباری، مسئله‌ی مورد بحث، تبیین شده است. ۲- آیا حجاب را می‌توان به‌عنوان یکی از مصادیق هر سه سطح عدم به‌رسمیت‌شناسی اکسل هونت به شمار آورد؟ در راستای پاسخ‌گویی به این پرسش، نخست به تعریف به‌رسمیت‌شناسی نزد اکسل هونت پرداخته شده است و سپس با شرح سطوح سه‌گانه‌ی عدم به‌رسمیت‌شناسی، به مسئله‌ی حجاب در هر یک از این سطوح پرداخته خواهد شد. ۳- بخش پایانی مقاله در باب ارائه‌ی بدیلی برای مسئله‌ی حجاب است و در این راستا کوشش می‌شود به این پرسش پاسخ گفته شود که چه بدیلی می‌توان برای مسئله‌ی حجاب متصور شد؟ و در این راستا از به‌رسمیت شناختن

«دیگری» و از پتانسیل‌های رهایی بخش شعار «زن، زندگی، آزادی» سخن گفته خواهد شد.

بخش اول

انسان‌های نامرئی و نادیده گرفته شده در طول تاریخ همواره بوده و هستند. مسئله‌ی این مقاله نیز در مورد انسان‌های نادیده انگاشته شده و در باب زنان نامرئی است. زنانی که از تحقیر و عدم به رسمیت‌شناسی به تنگ آمده و به خیابان‌ها آمده‌اند. زنانی که دیده نمی‌شوند و یا تنها در صورتی دیده می‌شوند که در چارچوب‌های از پیش تعیین شده قرار گیرند؛ زنانی که خودِ زنانه‌شان دیده نمی‌شود و تنها بدن‌شان به عنوان ابژه‌ی جنسی، نگاه و تعریف می‌شود؛ زنانی که در بستر یک حکومت استبدادی از بدیهی‌ترین حقوق‌شان محروم شده‌اند و اکنون برای دیده شدن با شعار «زن، زندگی، آزادی» به پا خاسته‌اند؛ اما مسئله از کجا آغاز شد؟ آیا شروع مسئله، مرگ ژینا امینی بود؟ در ادامه به تاریخ مسئله حجاب، در ایران معاصر پرداخته می‌شود.

۱. تاریخ مسئله (از کشف حجاب اجباری تا حجاب اجباری)

پیش‌تر از حجاب اجباری در ایران، زنان با کشف حجاب اجباری روبه‌رو بودند. رضا پهلوی، شاه وقت ایران (۱۳۰۴-۱۳۲۰) که از قرار معلوم بعد از سفری به ترکیه، تحت تأثیر فرهنگ اروپائی آتاتورک قرار گرفته بود، با ظاهر کردن خانواده‌ی خود در اجتماع بدون آن‌که چادری بر سر و روبنده‌ای بر صورت داشته باشند، به تعبیر روز «کشف حجاب» کرد، امری که به سرعت تبدیل به قانونی شد که در آن عبور و مرور زنان را در ملاً عام در صورت داشتن حجاب ممنوع می‌کرد. طبق دستور دولت، بایستی به جای «کشف حجاب» از لفظ «نهضت بانوان» و یا «تربیت و تجدد نسوان» استفاده می‌شد. (اتحادیه، ۱۳۷۳: ۲۱۲) ایران در واقع اولین کشور مسلمانی بود که پوشش غربی را بر زنان تحمیل کرد. دغدغه‌ی اصلی رضاشاه ایجاد تصویری غربی و مدرن بود و زنان محجبه‌ای که این تصویر را مخدوش می‌کردند، باید از خیابان حذف می‌شدند.

از این رو، در روز ۱۷ دی ۱۳۱۴، جشنی از طرف علی اصغر حکمت که خود نقش فعال و مؤثری در این ماجرا داشت، در دانشسرای مقدماتی و در حضور رضاشاه برپا شد. در این جشن، همسر و دختران او و جمعی از همسران وزیران و وکلا، بدون حجاب، شرکت داشتند. (حکمت، ۱۳۵۵: ۹۰) بعد از آن روز، «به زنان دستور داده شد چادر خود را بردارند، بدون آن که اجازه داشته باشند به جای آن روسری سر کنند. تأثیر آن بر اکثر زنان - تقریباً همه‌ی زنان بالای چهل سال - مثل این بود که ناگهان به زنان اروپایی دستور داده می‌شد که در سال ۱۹۳۶ در خیابان‌ها با بالاتنه‌ی عریان ظاهر شوند.» (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۵۲) رضاشاه، کشف حجاب را با هدف پیشرفت ملت ایران، اما بدون برنامه‌ی واقعی برای آزادی زنان یا دادن جایگاهی برابر با مردان، در ایران پیاده کرد. پروژه‌ی رونمایی از کشف حجاب به عنوان یک حرکت فوری به سمت ساختن یک جامعه‌ی مدرن توجیه شد که در آن زنان باید مشارکت فعالی در عرصه‌ی عمومی داشته باشند. نکته‌ی اصلی در این جا این است که اگرچه مدارس به‌طور نمادین در خدمت کمپین رهایی زنان بودند، اما در واقعیت، ظاهر بیرونی دانش‌آموزان برای هیئت حاکمه ارزش بیشتری داشت، زیرا تصویری بصری از پیشرفتِ دستورکار خود را به نمایش می‌گذاشت. (Shirazi 2019. 154)

قدرت حکومتی در دوره‌ی رضاشاه، در زیست-جهان افراد دخالت کرد: مبارزه با حجاب (پوشش زنان) به‌شدت انجام شد. مدارس دینی حذف شد و مساجد تحت نظارت شدید قرار گرفت. مداخله در زیست-جهان، روابط اجتماعی را مختل کرد. حوزه‌ی عمومی و خصوصی همواره تحت نظارت قدرت بوده است. اگرچه در دوران پهلوی، زیست-جهان مردم به سمت سکولاریزاسیون سوق داده شد، اما این سکولاریزاسیون تحمیل شده از بالا به پایین، تأثیر قابل توجهی بر اعتقاد مذهبی و مذهبی مردم نداشت. (Abazari 2007, 244-245) از این رو، کشف حجاب اجباری زنان، سنت‌گرایان را شوکه و روحانیون را خشمگین کرد چراکه آن را خشن‌ترین اقدام علیه اسلام می‌دانستند. این اقدام، رویارویی جدی را برانگیخت که تنها با سرکوب خونین تجمع مذهبی ضد حکومتی در مسجد گوهرشاد مشهد و سرکوب خونین مخالفان مذهبی خاتمه یافت. زنان نیز از این کشف حجاب اجباری ناراحت بودند. بسیاری از خانواده‌های

سنتی‌تر به‌طور کلی از ترک خانه خودداری کردند و به ایده‌ها و اصلاحات مدرن و همچنین به زنانی که طرفدار کشف حجاب بودند مشکوک شدند. (Moghissi, 2016: 39) «پلیس در کوچه و خیابان چادر را از سر زنان می‌کشید و پاره می‌کرد. خشونت اجتماعی و فرهنگی شدیدی برپا شد... بسیاری از زنان از بیرون آمدن از خانه‌هایشان به‌کلی دست کشیدند و تنها هفته‌ای یک‌بار برای رفتن پنهانی به حمام عمومی از راه پشت‌بام خانه‌ها که در آن زمان در اکثر محلات تهران به هم راه داشت، از منزل خارج می‌شدند. نتیجه آن شد که به‌جز زنان طبقه‌ی متوسط مدرن، تقریباً همه، پس از کناره‌گیری شاه از سلطنت، دوباره چادر برسر کردند.» (Katoozian 1385, 52-53) به دلیل برخورد دولت با زنان از طریق خشونت فیزیکی برای نافرمانی و نادیده گرفتن دستورات بی‌حجابی در ملاء عام، به‌راحتی می‌توان دریافت که چرا بلافاصله پس از خروج رضاشاه، قانون بی‌حجابی اجباری لغو شد. (Shirazi 2019, 154)

با برکناری رضاشاه از قدرت، توسط نیروهای متفقین در شهریور ۱۳۲۰، پسرش محمدرضاشاه روی کار آمد. حکومت محمدرضاشاه که بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به یک استبداد تمام‌عیار تغییر کرد، تأثیر نامطلوبی بر بسیج زنان گذاشت. او مانند پدرش برای کنترل گروه‌های زنان به‌اجبار متوسل شد. هیچ فعالیتی خارج از نظارت دولت مجاز نبود. فقط گروه‌های طرفدار تشکیلات دربار، مشروعیت یافتند و مورد حمایت قرار گرفتند. در سال ۱۳۳۷ شورای عالی انجمن‌های زنان ایران با شرکت هفده گروه از زنان تأسیس شد. در سال ۱۳۴۵ این شورا به سازمان زنان ایران (WOI) تغییر نام داد. تا قبل از انقلاب ۱۳۵۷، این تنها سازمان زنان بود که برای اصلاحات قانونی برای بهبود وضعیت زنان تلاش می‌کرد. هدف سیاسی شاه از ایجاد این سازمان این بود که زنان را در سیاست رسمی جای دهد تا تصویری مدرن به رژیم خود ببخشد و به آن در ایران و در غرب بیشتر مشروعیت ببخشد. با این حال، علی‌رغم دستگاه تبلیغاتی عظیمی که در خدمت آن بود، این سازمان نتوانست روشنفکران زن را جذب کند. در عوض حضور آن باعث انفعال یا مخالفت شد. تا سال ۱۳۵۵، تعداد اعضای این سازمان حدود ۷۰ هزار نفر بود. بسیاری از آن‌ها معلمان، پرستاران و کارمندان دولت بودند (Moghissi, 2016: 51-52).

حکومت استبدادی دوران پهلوی که احزاب سیاسی را ممنوع و از تأسیس نهادهای مردمی دموکراتیک جلوگیری کرد، به خوبی به اسلام‌گرایان محافظه‌کار خدمت کرد. به دلیل عدم تحمل شاه نسبت به جنبش‌های ناسیونالیستی، سوسیالیستی و فمینیستی و سرکوب شدید آنان، هیچ نیروی سیاسی سکولار قابل دوام و هیچ پادفرهنگ مرفعی برای مقابله و به چالش کشیدن موفقیت آمیز نیروی گفتمان اسلامی ایجاد نشد. رژیم شاه، در واقع، ظهور «پوپولیسم اسلامی» را به‌عنوان تنها جایگزین مناسب برای خود تسهیل کرد. بدون هیچ سازمان دموکراتیک مستقل، اتحادیه‌های کارگری یا احزاب غیردولتی، شبکه‌ی گسترده‌ای از انجمن‌های مذهبی و مساجد، در جذب ناراضیان ایرانی انحصار داشتند. تا سال ۱۳۵۳، ۳۲۲ مرکز از نوع حسینیه برای بزرگداشت وقایع مذهبی و بیش از ۱۲۳۰۰ هیئت مذهبی وجود داشت. تنها در تهران در جریان بحران سیاسی مقطع انقلاب، ۳۲ انجمن اسلامی به ابزاری برای بسیج توده‌ای تبدیل شده بودند. (مغیثی، ۱۳۹۵: ۵۳)

سقوط رژیم پهلوی، پایان سیطره‌ی حکومت بر تن زنان در ایران نبود. با وقوع انقلاب ۱۳۵۷ ایران و روی کار آمدن حکومت اسلامی، این بار قضیه به صورت برعکس رخ داد. حدود ۲۰ روز بعد از پیروزی انقلاب، برای نخستین بار آیت‌الله خمینی از قم درباره‌ی حجاب زنان دستوری صادر کرده است. در خبری که در این باره در شماره‌ی روز ۱۶ اسفند ۵۷ روزنامه‌ی اطلاعات منتشر شده، آمده: «الان وزارت‌خانه‌ها... باز همان صورت طاغوت را دارد. این خلاف شرع است. در وزارتخانه‌های اسلامی نباید معصیت شود. زن‌ها بروند کار کنند، در کارهای اجتماعی شرکت کنند، ولی با حجاب اسلامی.» (اطلاعات، ۱۶ اسفند ۱۳۵۷، شماره ۱۵۸۰۱) روز بعد از سخنرانی آیت‌الله خمینی، ۸ مارس ۱۹۷۹ (۱۷ اسفند ۱۳۵۷) تظاهرات گسترده‌ای در تهران با حضور هزاران زن صورت گرفت. به نوشته‌ی روزنامه کیهان ۱۷ اسفند، «گروه‌ها و دسته‌جات مختلف زنان از صبح امروز در خیابان‌های شمالی و مرکزی تهران به مناسبت روز جهانی زن و به خاطر ابراز نظریات خود درباره‌ی حجاب زنان دست به راهپیمایی زدند. در راهپیمایی‌های امروز زنان، تعداد زیادی از دانش‌آموزان مدارس دخترانه نیز شرکت داشتند. آن‌ها ضمناً علیه کسانی که به زنان بی‌حجاب در روزهای اخیر حمله کرده‌اند،

شعار می‌دادند... راهپیمایی امروز در حالی انجام شد که ریزش برف بی‌وقفه از اولین ساعات بامداد آغاز شده است.» (کیهان، ۱۷ اسفند ۱۳۵۷، شماره ۱۰۶۵۶) اما اعتراضات به نتیجه نرسید و چند سال بعد بنا به تبصره‌ی ماده ۱۰۲، قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۸ مرداد ۱۳۶۲، «زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی ظاهر شوند، به تعزیر تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهند شد»^۲.

هایده مغیثی تأکید می‌کند که پوپولیسم اسلامی بعد از انقلاب بسیار شبیه به حکومت‌های فاشیستی بود. خصومت صریح نسبت به رهایی زنان، تبلیغ خانواده‌ی بزرگ، اقتدارگرا و مردسالار و تأکید بر روابط صمیمی خانواده، ملت و مذهب از دیگر جنبه‌های مشابه این دو ایدئولوژی است. هم پوپولیسم اسلامی و هم فاشیسم، نقش زنان را به مادری محدود می‌کنند و تصویری از زن به‌عنوان مادر، تولیدمثل و پرورش‌دهنده‌ی خانواده و هسته‌ی ملت ارائه می‌کنند. این دیدگاه از «کاستی‌های طبیعی» زنان بود که علما را علیه حق رأی زنان در سال ۱۳۴۱ بسیج کرد. ایده‌ی برابری جنسیتی برای آیت‌الله خمینی یک توهین و توطئه‌ی غربی بود. او معتقد بود که با تشویق زنان به مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی، دشمن غربی تلاش می‌کند تا زنان را از خانه بیرون کند و «عملکرد طبیعی مقدس تربیت فرزندان پارسا» را مسدود کند. (Moghissi 2016, 61) ایران پس از انقلاب، نمونه‌ی خوبی از قدرت نمادین متجسم در «لباس» است. بازگشت حجاب در ایران ارتباط تنگاتنگی با فلسفه‌ی هدایت حکومت دارد که اسلام چارچوب لازم را نه تنها برای زندگی معنوی بلکه برای زندگی مدنی نیز فراهم می‌کند. اساساً اهمیت ندارد که حجاب اجباری دستور دین اسلام است و یا مانیفست قدرت‌نمایی و سلطه‌ی حکومت، چرا که آنچه حائز اهمیت است استفاده از ابزار حجاب برای تسلط بر زنان و سرکوب آنان است. بین بنیادگرایی اسلامی، با اسلام فرهنگی، در زمینه‌های گوناگونی تفاوت وجود دارد، به‌خصوص در رابطه با مسائل زنان، پوشش، حریم خصوصی و عمومی و ... اسلام فرهنگی بخشی از سنت و فرهنگ مردم ایران در دهه‌های مختلف بوده است اما پس از انقلاب ۵۷ به‌مرور قرائتی بنیادگرا از اسلام به قدرت رسید و گفتمان بنیادگرایی اسلامی توانست قدرت دخالت در امور اجتماعی و سیاسی را پیدا کند.

بخش دوم

۲. در باب تئوری به رسمیت‌شناسی اکسل هونت

تئوری به رسمیت‌شناسی «اکسل هونت» با تکیه بر اندیشه‌های «هگل» در «دست‌نوشته‌های ینا»، «پدیدارشناسی روح» و «بنیادهای فلسفه‌ی حق» تدوین شده است و البته هونت تأکید می‌کند که به رسمیت‌شناسی یا به رسمیت شناختن در نظریه‌ی اجتماعی هگل نیز برگرفته از کتاب «بنیان حق طبیعی»^۳ «فیشته»^۴ است. برای فیشته، «دیگری» همچون «فراخوان به آزادی» است؛ «نظریه‌ی بیناسوزگی فیشته در دو مفهوم «فراخوان»^۵ و «به رسمیت‌شناسی»^۶ نمود پیدا می‌کند. ایده‌ی اصلی فیشته این است که آزادی و مسئولیت‌پذیری باید از طریق عینیت بخشیدن به «خود» به هم پیوند بخورند، خودی که به‌منظور آگاه شدن از آزادی خود، نیازمند هر دو است. «اگو» به‌هیچ‌وجه یک وجود خودمختار و مستقل نیست و برای آن که از آزادی خود، آگاهی پیدا کند، وابسته به به رسمیت‌شناسی دیگری است. فراخوان و به رسمیت‌شناسی، به میانجی خود با خود توسط «دیگری» اشاره دارد^۱ که از طریق آن آزادی حاصل می‌شود؛ بنابراین خودآگاهی از نظر فیشته نتیجه‌ی یک تعامل دوسویه است.»

(Williams, 1992:57)

هونت همچنین در جدیدترین کتاب^۷ خود، ریشه‌های این مفهوم را به پیش از «فیشته» می‌برد و به سه سنت فرانسوی، انگلیسی و آلمانی در تدوین تئوری به رسمیت‌شناسی اشاره می‌کند. او بر این مسئله تأکید دارد که وابستگی فرد به به رسمیت‌شناسی از سوی «دیگری»، یک معنای منفی در اندیشه‌ی فرانسوی دارد. این اندیشه‌ها با «روسو» آغاز می‌شود و تا «سارتر» و «لاکان» ادامه می‌یابد و بر این مسئله تأکید می‌شود که وابستگی ما به تکریم اجتماعی یا تصدیق دیگری، موجب «از دست دادن خود»^۸ آدمی می‌شود. (Honneth, 2020, pp. 5-6) هونت می‌گوید در سه سنت فرانسوی، انگلیسی و آلمانی، تفاسیر بسیار متفاوتی از وابستگی سوزه به به رسمیت‌شناسی از سوی «دیگری» ارائه شده است. در فرانسه، «دو لا روشفوکو» و

¹ Summons and recognition refer to the mediation of the self to itself by the other, through which freedom becomes explicit.

«روسو» و بعدتر از آن‌ها «سارتر» و «آلتوسر» این وابستگی به دیگری را به‌مثابه تهدیدی برای ارتباط با «خود اصیل فرد» می‌دانند. در دنیای آنگلساکسون، «شفستبری»، «هیوم»، «اسمیت» و «جان استوارت میل» همگی چنین وابستگی را تا حد زیادی به‌مثابه شانس و امکانی برای «خودکنترلی اخلاقی»^۹ در نظر می‌گیرند و نهایتاً در اوایل قرن نوزدهم در آلمان، این وابستگی توسط «کانت»، «فیشته» و «هگل»، به‌مثابه شرط امکان «خود-تعین‌بخشی» فرد (Self-Determination) در نظر گرفته می‌شود. (Honneth, 2020, p. 134)

تمرکز هونت در بحث به‌رسمیت‌شناسی بر همین روایت آلمانی و با ارجاع به فیشته و هگل است. مفهوم به‌رسمیت‌شناسی هگل در نزاع برای به‌رسمیت شناخته شدنی ریشه دارد که در بخش «خدایگان و بنده»^{۱۰} کتاب «پدیدارشناسی روح» (۱۸۰۷) به چشم می‌خورد. با بحث‌های هگل در پدیدارشناسی روح، خودآگاهی که پیش‌تر یک موضوع صرفاً شناختی بود تبدیل به یک درام اجتماعی شد که در بردارنده‌ی ستیزی برای زندگی و مرگ بود. (Honneth, 2012, p. 3) کوشش اکسل هونت بر آن بود تا مبتنی بر مدل نزاع برای به‌رسمیت‌شناسی «هگل»، بنیان‌های یک نظریه‌ی اجتماعی با محتوایی هنجاری را پی‌ریزی کند. بازسازی نظام‌مند خط‌مشی هگلی در این زمینه منجر به تمایزگذاری میان سه سطح به‌رسمیت‌شناسی می‌شود که هر یک انگیزه‌های بالقوه‌ای برای درگیری‌های اجتماعی دارند. از این سه سطح، یکی مبتنی بر «عشق» است و به «اعتمادبه‌نفس»^{۱۰} در افراد منجر می‌شود، یکی مبتنی بر «حقوق» است و منجر به «احترام به نفس»^{۱۱} می‌شود و دیگری مبتنی بر «همبستگی» است و به «تکریم نفس»^{۱۲} منجر می‌شود، این سه سطح به‌رسمیت‌شناسی، بنیان فلسفه‌ی اخلاقی هونت را تشکیل می‌دهند. اولین سطح به‌رسمیت‌شناسی در اندیشه‌ی هونت، مبتنی بر عشق و دوستی است که منجر به بروز اعتمادبه‌نفس در فرد می‌شود، در واقع می‌توان گفت که تمام روابط عاشقانه در بزرگ‌سالی مشتق از تجربیات ناخودآگاهانه‌ی است که در ماه‌های اول زندگی بین مادر و کودک شکل گرفته است. (Scharff, 1996, p. 225)

هونت تأکید می‌کند که کودکان از طریق روابط احساسی با افراد دیگر، خود را به‌عنوان سوزه‌هایی مستقل در نظر می‌گیرند. این نوع برداشت از عشق که منجر به اعتمادبه‌نفس

در افراد می‌شود با برداشتی از عشق نزد هگل، قرابت دارد که می‌گوید عشق به معنای «خود بودن در دیگری» است. (Honneth, 1995, pp. 96-97) در اندیشه‌ی هونت، «اعتماد به نفسی» که به واسطه‌ی عشق و دوستی ایجاد می‌شود، اولین سطح به رسمیت‌شناسی در میان افراد است که از همان نخستین لحظات تولد، در حال شکل‌گیری است. دومین سطح به رسمیت‌شناسی در اندیشه‌ی هونت، به رسمیت‌شناسی حقوقی است که منجر به «احترام نفس» در افراد می‌شود. در الگوی حقوقی، هونت بر به رسمیت‌شناسی عمومی افراد به مثابه اشخاصی با توانایی‌های ویژه تأکید دارد حقوق شامل حق حراست از آزادی‌های فردی، حق مشارکت سیاسی و حق رفاه اجتماعی می‌شود که این همه منجر به احترام نفس می‌شود. اختلال در چنین مشخصه‌های حقوقی در جوامع مدرن منجر به نزاع برای به رسمیت‌شناسی گروه‌های اجتماعی می‌شود. (Zurn & Am Busch, 2010, p. 118) هونت در تبیین تمایز میان به رسمیت‌شناسی حقوقی با به رسمیت‌شناسی مبتنی بر عشق می‌گوید:

«در مقایسه با آن سطح به رسمیت‌شناسی که در عشق وجود دارد روابط قانونی از لحاظ نوع احترام به نفس تفاوت بنیادینی دارد. در مورد ارتباط قانون و به رسمیت‌شناسی، هگل و مید بر این نکته تأکید دارند که ما در مقابل انسان‌های دیگر دارای یک سری حقوق هستیم و یک سری تعهدات هنجاری گوناگون را باید نسبت به همدیگر رعایت کنیم. از این چشم‌انداز، ما باید اعضای دیگر جامعه را به عنوان افرادی که دارای یک سری حقوق معین هستند به رسمیت بشناسیم و نیز می‌توانیم خودمان را هم به عنوان یک شخص حقوقی تعریف کنیم بدین معنا که به تبع آن ما می‌توانیم یک سری ادعاهای مشخص داشته باشیم.» (Honneth, 1995, p. 108)

سومین سطح به رسمیت‌شناسی در اندیشه‌ی هونت، تکریم تمایزات و ویژگی‌های منحصر به فرد افراد است؛ در حالی که عشق و حقوق منجر به «اعتماد به نفس» و «احترام نفس» افراد می‌شود، «همبستگی» در ارتباط با قدردانی از خود، از طریق تقدیر اجتماعی از «دیگری» است که منجر به «تکریم نفس» می‌شود. در این زمینه، هونت می‌گوید برخلاف به رسمیت‌شناسی حقوقی مدرن، تکریم اجتماعی معطوف به

خصیصه‌های منحصر به فردی در افراد است که آن‌ها را به واسطه‌ی تمایزات شخصی‌شان توصیف می‌کند. (Honneth, 1995, p. 122) در اندیشه‌ی هونت، سوژه‌ها باید در یکتایی و منحصر به فرد بودن‌شان به رسمیت شناخته شوند، به‌عنوان دارندگان نیازها و احساسات خاص خود و به‌عنوان یک عامل خودمختار با مسئولیت اخلاقی و نیز به‌عنوان دارندگان خصایص و توانایی‌های ویژه که آن‌ها را قادر می‌سازد در مسائل اجتماعی مشارکت داشته باشند. (Gordon, 2018, p. 83) به نظر هونت، سوژه‌های انسانی فراتر از حمایت‌های عاطفی و به‌رسمیت‌شناسی حقوقی، به‌نوعی از کرامت انسانی نیاز دارند که به آن‌ها اجازه می‌دهد خصایص منحصر به فرد و توانایی‌هایشان را بروز دهند. او اشاره می‌کند که در دست‌نوشته‌های ینا، مفهوم «زندگی اخلاقی» به معنای همین سطح سوم از به‌رسمیت‌شناسی است که به «تکریم نفس» منجر می‌شود. هونت سطحی از به‌رسمیت‌شناسی را ترسیم می‌کند که دال بر وجود یک افق ارزشی مشترک و بیناسوژگی است و بر این نکته تأکید دارد که خود و دیگری، می‌توانند به‌صورت بیناسوژگی، همدیگر را به‌مثابه اشخاصی متمایز مورد تکریم قرار دهند. (Honneth, 1995, p. 121)

۳. سطوح سه‌گانه‌ی عدم به‌رسمیت‌شناسی و زنان در ایران

هونت در مقابل این سه وجه به‌رسمیت‌شناسی به سه وجه عدم به‌رسمیت‌شناسی نیز اشاره می‌کند که مطابق جدول زیر است:

اشکال به رسمیت‌شناسی	حمایت عاطفی	احترام شناختی	تکریم اجتماعی
ابعاد شخصیتی	نیازها و عواطف	مسئولیت اخلاقی	ویژگی‌ها و توانایی‌ها
اشکال به رسمیت‌شناسی	روابط اولیه (عشق- دوستی)	روابط حقوقی (حقوق)	اجتماع ارزشی (همبستگی)
پتانسیل تکاملی	-	عمومی‌سازی، رسمیت‌زدایی	شخصی‌سازی (منفردسازی)، برابرسازی
رابطه‌ی عملی با خود	اعتماد به نفس بنیادین	احترام به نفس	تکریم نفس
اشکال بی‌احترامی	سوءاستفاده و تجاوز جنسی	انکار حقوق و طرد	تحقیر و توهین
مؤلفه‌های شخصیتی در معرض تهدید	تمامیت فیزیکی	تمامیت اجتماعی	افتخار، کرامت

(Honneth, 1995:129)

هونت از بی‌احترامی (disrespect) به جای عدم به رسمیت‌شناسی (Misrecognition) برای توصیف اعمال و رفتاری استفاده می‌کند که برخلاف به رسمیت‌شناسی است. این‌جا مقصود ما از عدم به رسمیت‌شناسی، لفظ بی‌احترامی (disrespect) نزد هونت است. هونت همچنین در سطح دوم به رسمیت‌شناسی، به «احترام به خود» (Self-Respect) اشاره می‌کند برای اجتناب از اغتشاش مفهومی، ما از احترام به خود (Self-Respect) برای سطح دوم به رسمیت‌شناسی (Recognition) استفاده می‌کنیم و از عدم به رسمیت‌شناسی (Misrecognition) به‌عنوان وضعیتی یاد می‌کنیم که در مقابل سطوح سه‌گانه‌ی به رسمیت‌شناسی (Recognition) قرار دارد. (Giles, 2017: 56) هونت در «جهان اجتماعی تکه‌تکه شده»^{۱۳}، «نزاع برای به رسمیت‌شناسی»^{۱۴} و «بی‌احترامی»^{۱۵}، گونه‌شناسی نظام‌مندی از سه شکل نادرست به رسمیت‌شناسی ارائه می‌کند که منجر به سه سطح آسیب اخلاقی می‌شود که

مستقیماً با سه شیوهی به رسمیت‌شناسی نزد او در پیوند است. شکل اول، محروم کردن اجباری از کنترل مستقل بر بدن خود است. دوم، مستثنا ساختن یک فرد از برخی حقوق قانونی؛ و سوم، تحقیر سبک زندگی فردی یا جمعی. هر یک از این اشکال نادرست به رسمیت‌شناسی، فرد را از به رسمیت‌شناسی متقابل محروم می‌کند. با عطف توجه به سطوح سه‌گانه‌ی عدم به رسمیت‌شناسی نزد هونت، می‌توان گفت که زن در ایران در معرض هر سه سوبه‌ی عدم به رسمیت‌شناسی است.

الف) سطح اول عدم به رسمیت‌شناسی

در سطح اول عدم به رسمیت‌شناسی، خودآیینی فیزیکی فردی از انسان سلب می‌شود. این که فرد کنترل خودآیین را بر بدنش از دست بدهد به مراتب از درد فیزیکی، آزار بیشتری می‌بیند. فرد، احساس بی‌دفاعی می‌کند. کسی که در معرض این عدم به رسمیت‌شناسی قرار می‌گیرد اعتماد به نفس خود را از دست می‌دهد. وی نوعی مرگ روانی (psychological death) را تجربه می‌کند. این نوع عدم به رسمیت‌شناسی، به فرد و احساساتش لطمه‌ی زیادی وارد می‌کند. اگرچه هونت اشاره نمی‌کند اما آزار کلامی (verbal bullying) را هم می‌توان به مصادیق تحقیر فیزیکی افزود. (Giles, 2017)

57)

زن در ایران در بدو تولد به واسطه‌ی زن بودن و بدن زنانه‌اش، در معرض تحقیر و سرکوب است. آموزه‌های دینی، زنانی را که موهایشان پیدا باشد و یا از همسران‌شان اطاعت نکنند به وحشتناک‌ترین عذاب‌ها، وعده می‌داد. (وسائل الشیعه ج ۲۰، ص. ۲۱۳) در مدارس، برای دختربچه‌ها این عذاب را با جزییات تشریح می‌کنند و این آزار و خشونت‌های کلامی، مخرب‌ترین آثار روانی را به ذهن معصوم آن‌ها منتقل می‌کند. تابوهایی همچون پوشاندن موی سر و یا بکارت تا زمان ازدواج، به منزله‌ی تعرض روانی به دختربچه‌ها است که مصادیق سطح اول عدم به رسمیت‌شناسی نزد هونت است.

یکی از آیین‌هایی که کودکان دختر در سن ۹ سالگی با آن مواجه می‌شوند، جشن تکلیف^{۱۶} است؛ و تکالیفی چون نماز خواندن، رعایت حجاب، روزه گرفتن و... به کودکان

آموزش داده می‌شود که سوییچ منفی این آموزش‌ها، آموزش ترس، احساس گناه، عذاب وجدان و... است که عملاً به منزله‌ی تعرض به روح و روان کودکان است. از منظر آموزشی و روان‌شناختی، بعد مذهبی و اخلاقی مفهوم گناه و استفاده‌ی مداوم از این اصطلاح در کتاب‌های درسی، نقشی قابل‌توجه در محدود کردن و سرکوب تمایلات جنسی دانش‌آموزان داشته است. آموزش و پرورش با استفاده‌ی گسترده از کلمه‌ی «گناه» و تلاش برای ایجاد شرم و حس گناه در بدن‌هایی که از قوانین مذهبی پیروی نمی‌کنند در امتداد نظارت و کنترل اخلاقی رژیم قرار گرفت. «کتاب‌های درسی گفتمان‌های پاک‌ی، نجابت، گناه و شرم را به‌عنوان ابزاری برای مشاهده و کنترل، تقویت کدهای جنسیتی مورد تأیید دولت و حفظ نظام اسلامی و اسلام به‌عنوان یک مرجع تنظیم‌کننده و اخلاقی بر بدن، به‌ویژه بر بدن زنان، تداوم می‌بخشند.» (Paivandi 2019, 73) «تحلیل کمی و کیفی کتاب‌های درسی مدارس از طریق متون و تصاویر نشان می‌دهد که عدم تعادل بین دختر و پسر تصادفی و اتفاقی نیست، بلکه یکنواخت و سیستماتیک است.» (Paivandi 2019, 73) این شکل از ایدئولوژی جنسیتی که در برنامه‌ی درسی تثبیت شده است، با هدف «مشروع» و «طبیعی» کردن تفاوت‌های فرضی بین مردان و زنان در حوزه‌ی خصوصی و عمومی است. کنترلی که بر بدن زن اعمال می‌شود، به‌وضوح از طریق اجرای قوانین پوشش اسلامی و فضایل گناه و عفت که همراه او است، اساساً زن به‌طور کامل مستقل تلقی نمی‌شود. شخصیت زن تبعی است و به‌واسطه‌ی مردان پیرامونش (پدر، برادر، همسر) به‌رسمیت شناخته می‌شود. از این‌رو، زن کاراگری درجه دو می‌یابد.

پیوند بین ناموس و زن یکی از جدی‌ترین تعرضات به روح و روان زنان است. زنان مسئولیت بیشتری در قبال حفظ شرافت خانواده دارند و معمولاً رفتار شخصی اعضای زن خانواده، بیش از هر چیز دیگری، می‌تواند حیثیت و احترام خانواده را به خطر بیندازد. حفاظت از خویشاوندان زن، دفاع از ناموس و نظارت بر حسن رفتار آنان، از وظایف و دغدغه‌های مردانه از دوران کودکی است. در ایران غیرعادی نیست که ببینیم یک پسر ۱۳ یا ۱۴ ساله به خواهر ۲۰ ساله‌ی خود دستور می‌دهد و، به‌ویژه در غیاب پدر، از ظاهر و رفتار او انتقاد و بر آن نظارت می‌کند. حتی یک پسر عمو ممکن

است نگرش شدید محافظتی نسبت به خویشاوندان زن خود داشته باشد و مردان ممکن است زنان را به دلایل قانونی دفاع از ناموس خانواده (مرد) بکشند. (Moghissi 77, 2016) از این رو در ایران، اصطلاحی به نام «قتل ناموسی» رواج دارد که به عنوان مثال پدر، یا برادر می‌تواند زن را به خاطر رابطه‌ی جنسی و یا حتی دوستی با مردان به قتل برساند.

اصطلاح دیگری که با زنان پیوند شومی دارد، اصطلاح «باکرگی» است. از دوران کودکی به دختر یاد می‌دهند که باکرگی «سرمایه» اوست. مرد از طریق نکاح، حقوق خود را بر بدن زنی که برای او دست‌نخورده نگه داشته است، تثبیت می‌کند. مراسم شب عروسی می‌تواند ناخوشایندترین تجربه‌ی جنسی برای اکثر مردان و زنان جوان در ایران باشد، چرا که توأم با اضطراب و ترس و درد است. این همه، تنها مصادیقی اندک از مجموعه‌ی گسترده‌ای از مصادیق عدم به رسمیت‌شناسی در سطح نخست نزد هونت است.

ب) سطح دوم به رسمیت‌شناسی

سطح دوم عدم به رسمیت‌شناسی، مرتبط با حوزه‌ی حقوقی است. شامل انواع تبعیض‌ها در سطح فردی، اجتماعی و براساس جنسیت، نژاد، مذهب و غیره می‌شود. طرد شدن، هم‌پیمادهای اجتماعی عملی برای فرد دارد و هم شأن اخلاقی (moral status) فرد را در جامعه از بین می‌برد و چنین به نظر می‌رسد که فرد سطحی برابر با سایر افراد جامعه ندارد. (Giles, 2017: 58) زن یا عضوی از اقلیت نژادی که به این شیوه تحقیر شده است، نه تنها از دسترسی کامل به نظم حقوقی نهادی جامعه محروم است، بلکه از دسترسی کامل به انتظارات اخلاقی هنجاری جامعه نیز محروم است. (Giles, 2017: 58) آن‌ها احترام به نفس (Self-Respect) خود را از دست می‌دهند، دچار نوعی مرگ اجتماعی (social death) می‌شوند. این سطح دوم عدم به رسمیت‌شناسی، نیز در مورد زنان در جمهوری اسلامی ایران صادق است. چرا که حق پوشش، حق حضانت فرزند، حق طلاق، حق خروج از کشور و بسیاری حقوق دیگر به واسطه‌ی زن بودن از آن‌ها سلب شده است. طبق ماده‌ی ۱۱۳۳ قانون مدنی، مرد حق

دارد هر موقع که خواست زن را طلاق را دهد اما زن تنها در شرایط خاصی اجازه‌ی طلاق دارد. طبق ماده‌ی ۱۱۶۹، برای حضانت و نگهداری طفلی که ابوبین او جدا از یکدیگر زندگی می‌کنند، مادر تا سن هفت سالگی اولویت دارد و پس از آن حضانت با پدر است. قانون‌گذار در ماده‌ی ۱۸ قانون گذرنامه مصوب سال ۱۳۵۱ بیان کرده است که زنان شوهردار ولو کم‌تر از ۱۸ سال تمام، موافقت کتبی شوهر و در موارد اضطراری، اجازه‌ی دادستان لازم است. مصادیق بسیاری از این قبیل حقوق تضییع شده وجود دارد.

میلیون‌ها زن در جهان از حق مالکیت بر بدن خود محروم‌اند چون بدن زنان همواره توسط حکومت‌ها، عرف جامعه و اعضای خانواده‌شان کنترل می‌شود. زنان اگر مالک بدن خود باشند باید آزاد باشند که به رابطه‌ی جنسی نه بگویند و خودشان به میل خودشان برای این رابطه تصمیم بگیرند. حق انتخاب همسر هم از مصادیق حق بر بدن است و به همین منظور هم می‌گوییم ازدواج اجباری نقض این حق است. زنان همچنین حق دارند خودشان تصمیم بگیرند که فرزنددار شوند یا نشوند. بر همین اساس دسترسی به ابزار پیشگیری از بارداری از حقوق آن است، حقوقی که در جمهوری اسلامی همیشه نقض شده است. در نتیجه، حجاب اجباری، ازدواج و رابطه‌ی جنسی اجباری، کودک همسری و ناقص‌سازی اندام جنسی دختران تنها چند نمونه از مصداق‌های نقض حق بر بدن است. اما بارزترین حقی که از زنان ایران نقض می‌شود حق انتخاب پوشش است که زنان ایران برای بازپس‌گیری این حق سال‌هاست که مبارزه می‌کنند. از ابتدای سر کار آمدن جمهوری اسلامی تا به امروز، سیاست‌های متعددی برای برقراری حجاب اجباری اجرا شده از آزارهای کلامی و گاهی فیزیکی تندروهای مذهبی در اوایل انقلاب گرفته تا برخوردهای خشونت‌آمیز و افسارگسیخته‌ی کمیته یا گشت‌های جنرال‌الله. بعد از تغییر شکل گشت‌های کمیته در دهه‌ی ۶۰، گشت‌های ارشاد ادامه‌ی راه بازداشت زنان شد. اسیدپاشی به زنان بدحجاب در اصفهان در سال ۱۳۹۳،^{۱۷} چهره را از زنان و آرامش و امنیت را از تمام جامعه گرفت؛ و نمونه‌ی دیگر طرح گزارش پلاک خودروهای

زنان بی‌حجاب که در صورت مشاهده‌ی کشف حجاب در داخل خودروی شخصی طرحی شد برای گزارش مردم علیه مردم است.

ج) سطح سوم عدم به رسمیت‌شناسی

هونت سطح سوم عدم به رسمیت‌شناسی را مرتبط با ارزش‌های اجتماعی می‌داند، از جمله زمانی که سبک زندگی و یا عقاید فرد پست تلقی می‌شود. این نوع عدم به رسمیت‌شناسی، موجب می‌شود که فرد حس مثبتی به خود نداشته باشد و تکریم نفس (Self-Esteem) خود را از دست دهد. (Giles, 2017: 59) این سطح از عدم به رسمیت‌شناسی، هم متوجه زنان جامعه‌ی ایران است؛ زنان در ایران، تنها در صورتی به رسمیت شمرده می‌شوند که در قالب و فرمت تحمیلی حکومت در آیند. هیچ امکانی برای داشتن صدایی متفاوت وجود ندارد، همه باید یک جور، یک شکل و همانند باشند. کسب تمامی امتیازات در جامعه و امکان ظهور و بروز خود، منوط به این است که پرسونای مطلوب حکومت بر صورت و بدن زده شود.

بعد از انقلاب ۱۳۵۷، قانون حجاب از طریق رسانه‌های عمومی اعم از رسانه‌های گرافیکی، چاپی و نیز از طریق وعظ و سخنرانی عمومی تبلیغ و تحمیل می‌شود. با این حال، روش اصلی اجرای قانون حجاب، استفاده از اعضای گروه‌های سازمان‌یافته‌ی محلی، یعنی کمیته‌ها بود که در جریان انقلاب به وجود آمدند. گشت‌های کمیته به «نگهبانان جمهوری اسلامی» نیز معروف بودند. آن‌ها با انگیزه‌ی اعتقادات مذهبی خود، پس از انقلاب به عنوان کارمندان غیررسمی دولتی به خدمت دولت خود ادامه دادند. کمیته‌ها متشکل از اسلام‌گرایان زن و مرد هستند که در ایدئولوژی مذهبی خود بسیار ارتدکس هستند. وظیفه آن‌ها محافظت فیزیکی از مردم نیست، بلکه کنترل و نظارت بر رفتار اخلاقی مردم در ملأ عام است و حضور آن‌ها بسیار قدرتمند است (Shirazi, 1995: 45). Mahajan, 1995: 45 بعد از اتمام کار کمیته‌ها در اول انقلاب، گشت‌های ارشاد به راه انداخته شد، گشت‌هایی که زنان به اصطلاح بدحجاب را با خشونت بازداشت می‌کرد. همین امر سبب می‌شد که راه رفتن در خیابان برای زنان توأم با ترس و ناامنی باشد و در صورت بازداشت به خاطر یک انتخاب شخصی و بدیهی‌ترین حق فرد که «حق پوشش» است، بدترین نوع تحقیر و بی‌احترامی را دریافت کند. از این رو، می‌توان ادعا

کرد که بحث حجاب در ایران در هر سه سطح عدم به رسمیت شناسی هونت منجر به عدم به رسمیت شناسی فرد می‌شود. در سطح اول، کودک را درگیر خشونت‌های کلامی و روانی می‌کند، در سطح دوم، فرد را از بدیهی‌ترین حقوقش (حق پوشش، حق انتخاب و...) منع می‌کند و در سطح سوم، کرامت و شأن فرد را از بین برده و منجر به تحقیر و بی‌احترامی به او می‌شود.

پوشش در گفتمان بنیادگرایی اسلامی، می‌کوشد تا همه‌ی زنان را به یک شکل و صورت در آورد و آنان باید یک فرم واحد و یونیورسال و مشترک از پوشش داشته باشند. پوشش همگان، باید یکنواخت و فاقد هرگونه تمایزی باشد. (همچون پوشیدن یونیفرم) بنیادگرایی اسلامی جامعه را به دو قطب زن و مرد تقسیم کرد. گفتمان بنیادگرایی اسلامی، با تحمیل اشکال جدید پوشش، دوگانه‌ی خصوصی و عمومی را برقرار ساخت. این دوگانگی صرفاً تقسیم زن / مرد نیست، بلکه دوگانگی جنسی / اجتماعی است. هرگونه ارتباطی بین زن و مرد از دریچه‌ی رابطه‌ی جنسی نگریسته می‌شود. زن اساساً به‌مثابه‌ی یک ابژه‌ی جنسی منفعل است که در تمامی عرصه‌ها با نگاه سکسیستی دیده می‌شود. (Sadeghi, 2007: 217) هر سه تجربه‌ی عدم به رسمیت شناسی نزد هونت، در قالب استعاره‌هایی توصیف می‌شود که به وضعیت زوال بدن انسان (states of deterioration of the human body) منجر می‌شود. مثلاً تجربه‌ی شکنجه یا تجاوز جنسی در سطح اول به مرگ روانی (psychological death) و در سطح دوم به مرگ اجتماعی (social death) منجر می‌شود؛ همچنین هونت در سطح سوم از «جرافات» (scars) و «آسیب‌ها» (injuries) سخن می‌گوید. (Honneth, 1995: 135)

گفتنی است که در کنار سه صورت‌بندی به رسمیت شناسی و عدم به رسمیت شناسی، ما با به رسمیت شناسی مخدوش و یا کاذب نیز مواجه هستیم. زن خوب و زن شایسته در سیستم سرکوب‌گر کنونی، زنی است که هرچه بیشتر در مناسبات کنونی استحاله پیدا کند و از «خود» دور شود. به رسمیت شناسی کاذب برای هونت، در پیوند با یک سیستم مبتنی بر تقسیم کار اجتماعی است؛ به‌عنوان مثال غروری که عمو تام احساس می‌کند به واسطه‌ی ستایش فضیلت بردگی او در یک جامعه‌ی

مبتنی بر برده‌داری است و یا تعاریف احساسی در رابطه با مادر و زن خانه‌دار خوب، توسط کلیساهای، مساجد و معابد، پارلمان‌ها یا رسانه‌های جمعی در طول قرن‌ها سبب شده است تا زن‌ها تصویری از خودشان را بپذیرند که منطبق بر سیستم تقسیم‌کار جنسیت‌زده بود. تکریم عمومی سربازانی که در جنگ اقدامات قهرمانانه انجام می‌دادند طبقه‌ی وسیعی از مردان را به وجود آورد که در پی افتخار و عزت به‌سوی میدان‌های جنگ روانه می‌شدند. همان‌طور که این مثال‌ها نشان می‌دهد به‌رسمیت‌شناسی اجتماعی می‌تواند به‌عنوان یک ایدئولوژی کانفورمیستی عمل کند و احساس خود-ارزشمندی را در افراد پدید آورد و منجر به تبعیت و اطاعت داوطلبانه‌ی افراد شود، بدون آن‌که روش‌های مستقیم سرکوب را به کار ببرد. (Honneth, 2012, p. 77) این نوع تکریم اجتماعی، خود به‌منزله‌ی تحقیر زنان است حتی اگر آنان به این امر آگاه نباشند. به تعبیر راینر فورست: «نزاع بر سر تسامح (Toleration) و به‌رسمیت‌شناسی تنها نزاع برای به‌رسمیت‌شناختن هویت‌های خاص (به‌معنای سیاسی-حقوقی و یا اجتماعی) نیست بلکه همچنین نزاع بر سر تدوین قانونی هویت برای افراد جامعه است و بنابراین علیه تثبیت تحمیلی و غلط هویت و انواع مختلف تعیین‌بخشی به شناخت و شناسایی است.» (Forst, 2002, p. 542) فورست در این باره می‌گوید که در گذشته یهودیان همچون افرادی که داغ ننگ بر پیشانی داشتند شناخته می‌شدند و از جامعه کنار رانده شده بودند اگرچه هم‌زمان عضو جامعه هم محسوب می‌شدند و ظاهراً تحمل می‌شدند اما این شکل از تحمل و مدارا به تعبیر «گوته» به‌مثابه توهین است.^{۱۸} در واقع او عقیده دارد که در چنین شرایطی ما با نوعی از پذیرش روبه‌رو هستیم که رواداری را به‌عنوان یک نوع اعمال قدرت و تولید سوژه به کار می‌برد. (Forst, 2002, p. 136) تأثیر روانی این فرهنگ، عدم عزت نفس در بین زنان و اعتماد به‌نفس بیش از حد در مردان تقریباً در همه زمینه‌های زندگی آن‌ها است. در این شرایط، زنی که در جامعه‌ی ایران به رسمیت شناخته می‌شود و به‌مثابه‌ی الگو است، زنی است که کاملاً آسیمله شده باشد.

بخش سوم

۴. به سوی «دیگری» و رقص کوچه‌ها

«شهر من رقص کوچه‌هایش را بازمی‌یابد/ هیچ کجا هیچ زمان فریادِ زندگی بی‌جواب نمانده است/ به صداهای دور گوش می‌دهم از دور/ به صدای من گوش می‌دهند/ من زنده‌ام/ فریاد من بی‌جواب نیست، قلبِ خوبِ تو جوابِ فریاد من است.»^{۱۹}

شاعر به ما وعده می‌دهد که این شهر، رقص کوچه‌هایش را باز می‌یابد، شاعر وعده می‌دهد که جواب فریاد من، قلب دیگری است. باید به وعده‌ی شاعر دخیل بست و بدیلی را تبیین کرد که دیگری و تفاوت را به رسمیت بشناسد. در جامعه‌ی متکثر ایران، اصل اولیه‌ی هر نوع ارتباطی با دیگری، چه دیگری جنسی، چه قومی، چه زبانی و مذهبی و ... پذیرش تفاوت‌های او است. کرنل وست می‌گوید:

«ویژگی‌های متمایز سیاست‌های فرهنگی جدید تفاوت این است که یکپارچگی و همگنی را ذیل نام تنوع، کثرت و ناهمگونی از بین ببرند. رد انتزاعی، عمومی و یونیورسال در پرتو عینی، خاص و جزئی؛ و با برجسته کردن موارد احتمالی، موقت، متغیر، آزمایشی، تغییر، تاریخی‌سازی، زمینه‌سازی و کثرت‌سازی را انجام دهند.» (west, 2014: 147)

آیریس ماریون یانگ بین خوانش ذات‌گرایانه‌ی سیاست سنتی از تفاوت با سیاست برابری‌خواهانه‌ی تفاوت فرق می‌نهد و تأکید می‌کند که سیاست سنتی، افراد را به خاطر تفاوت‌هایشان کنار می‌نهد و ارزش‌های آن‌ها را بی‌ارزش می‌داند اما سیاست برابری‌خواهانه، تفاوت را رابطه‌ای و سیال می‌داند که محصول فرایندهای اجتماعی است. یک سیاست رهایی‌بخش که معطوف به تفاوت است بایستی خوانشی نو از برابری ارائه کند. (Young, 1990: 157-158) آرمان همگون‌گرا فرض می‌کند که موقعیت اجتماعی برابر برای همه‌ی افراد مستلزم این است که با همه طبق اصول، قواعد و معیارهای یکسان رفتار شود. از سوی دیگر، سیاست تفاوت استدلال می‌کند که برابری به‌عنوان مشارکت و شمول همه‌ی گروه‌ها گاهی مستلزم برخورد متفاوت با گروه‌های تحت ستم یا محروم است. (Young, 1990: 158) آیریس ماریون یانگ، ایدئال

اجتماع (ideal of community) را با متافیزیک حضور دریدا و منطق هویت آدورنو پیوند می‌دهد. ایدئال اجتماع، متافیزیکی است که تفاوت را منکر می‌شود و رو به سوی یکپارچگی اجتماعی‌ای دارد که زیربنای شووینیسم قومی و فرقه‌گرایی سیاسی (political sectarianism) است. (Young, 2013: 302) یانگ در مقابل ایدئال اجتماع، شهر را ارج می‌نهد. شهر امکان روابط جدید، آشنایی‌هایی جدید و ارتباطات جدید با آدم‌ها و فرهنگ‌های گوناگون را فراهم می‌آورد و همواره امکان ظهور و بروز گروه‌های متفاوت و خاصی وجود دارد. (Young, 2013: 319) «شهرِ ظالمانه به عنوان گشودگی به غیریتی غیرقابل جذب تعریف می‌شود.» (یانگ، ۲۰۱۳: ۳۱۹). او تأکید می‌کند که حیات شهری (City life) متفاوت از ایدئال اجتماع است. این شهر سرشار از تنوع و تفاوت است و از مردم و گروه‌های متفاوت و انبوهی از خرده‌فرهنگ‌ها تشکیل شده است، آن‌ها نظاره‌گر فرهنگ‌های یکدیگر هستند بدون آن‌که مجبور باشند فرهنگ یکدیگر را اخذ کنند. حیات شهری «با هم بودن» غریبه‌هاست. غریبه‌ها چه رودررو و چه از طریق رسانه‌ها با یکدیگر روبرو می‌شوند، اغلب غریبه می‌مانند و در عین حال به هم‌جواری خود در زندگی و کمک‌های هر یک به دیگران اذعان می‌کنند (young, 2013: 318- 319) به تعبیر کرنل وست، سیاست‌های فرهنگی جدید تفاوت، در پی فعال کردن کنش‌های اجتماعی و به خدمت گرفتن امکان شورش جمعی است:

«سیاست‌های فرهنگی جدید تفاوت نه صرفاً در رقابت با جریان اصلی (جریان مردانه^{۲۰}) برای گنجاندن اپوزیسیون هستند و نه به معنای آوانگاردیستی که مخاطبان بورژوازی متعارف را تکان می‌دهند، متجاوزانه هستند. در عوض، آن‌ها مفاهمی متمایز مشارکت‌کنندگان با استعداد (و معمولاً ممتاز) در فرهنگ هستند که مایل‌اند خود را با افراد بی‌روحیه، از کارافتاده، غیرسیاسی و سازمان‌دهی نشده همسو کنند تا بتوانند کنش اجتماعی را توانمند و فعال کنند و در صورت امکان، شورش جمعی را به خدمت بگیرند.» (west, 2014: 148)

سیاست به‌رسمیت‌شناسی، بر به‌رسمیت شناختن تمایزات و تفاوت‌های دیگری تأکید دارد. از این رو تأکید بر تفاوت و به‌رسمیت‌شناسی، برای ارج نهادن «دیگری»

حائز اهمیت است. امروزه، عدالت اجتماعی به دو دسته تقسیم می‌شود، دسته‌ای که بر بازتوزیع عادلانه‌ی مواهب مادی متمرکز است و الگوی اکثر نظریه‌پردازان اجتماعی طی ۱۵۰ سال گذشته بوده است. دسته‌ی دوم عدالت اجتماعی که امروزه با آن مواجه هستیم، سیاستِ معطوف به «به‌رسمیت‌شناسی» است. (Fraser, 1999: 25)

«اینجا، هدف در پذیرفتنی‌ترین حالت ممکن، یک جهان تفاوت-پسند است، جایی که شبیه شدن به اکثریت و یا هنجارهای فرهنگی مسلط، دیگر بهای احترام متقابل نیست.» (Fraser, 1999: 25) ناسی فریزر رواج سیاست‌های هویت، چه در شکل مترقی و چه واپس‌گرایانه‌ی آن را به نقد می‌کشد و می‌گوید تأکید بیش از حد بر سیاست هویت، برای خاموش کردن و کنار نهادن آن وجه از عدالت است که بر بازتوزیع تأکید دارد. (Fraser, 1999: 25) ناسی فریزر در نقد تئوری‌های عدالت می‌گوید:

«امروزه مطالبات بازتوزیعی از مطالبات مربوط به "به‌رسمیت‌شناسی" جدا شده‌اند و به همین دلیل یک تفسیر دوجبه‌ی در باب عدالت ارائه می‌دهد که هر دو دسته را دربرمی‌گیرد بدون آن که یکی را به دیگری تقلیل دهد. فریزر می‌گوید تنها چارچوبی که دو چشم‌انداز متمایز توزیع و به‌رسمیت‌شناسی را یکی می‌کند می‌تواند تجمیع نابرابری‌های اقتصادی و روابط اجتماعی سلسله‌مراتبی در جامعه معاصر را تبیین کند و نهایتاً در چنین برداشتی، بازتوزیع نادرست و عدم به‌رسمیت‌شناسی درهم‌تنیده می‌شوند و نمی‌توان یکی را به دیگری تقلیل داد.» (Fraser & Honneth, 2003, p. 3)

به تعبیر ناسی فریزر هنگامی که ما با گروه‌های اجتماعی سروکار داریم که درگیر استثمار طبقاتی هستند ما با بی‌عدالتی توزیعی مواجه هستیم و به سیاست‌های بازتوزیعی نیاز داریم اما زمانی که گروه‌های اجتماعی که با آن‌ها سروکار داریم از لحاظ جنسی تحقیر می‌شوند ما با بی‌عدالتی درباره‌ی عدم به‌رسمیت‌شناسی مواجه هستیم و به سیاست‌های به‌رسمیت‌شناسی نیاز داریم. ما به تعریف جدیدی نیاز داریم که میان طبقه‌ی استثمارشده (Exploited Class) و جنسیت تحقیرشده (Despised Sexuality) پیوند ایجاد کند؛ و نه یک سیاست بازتوزیعی تنها و نه یک سیاست

به رسمیت‌شناسانه‌ی صرف، کافی نیست. گروه‌های تحت انقیاد و سلطه، به هردو نیاز دارند. فریزر می‌گوید جنسیت یک تمایز اجتماعی دوبعدی است که نه فقط یک طبقه و نه فقط یک گروه منزلتی، بلکه یک دسته‌بندی پیوندی است که به‌طور هم‌زمان هم در ساختار اقتصادی و هم در نظم منزلتی اجتماعی ریشه دارد، بنابراین برای جبران بی‌عدالتی‌های جنسیتی هم بازتوزیع و هم به رسمیت‌شناسی موردنیاز است. (Fraser & Honneth, 2003, p. 19) نقد فریزر به تئوری‌های به رسمیت‌شناسی هونت، تیلور و ماریون یانگ منجر به آن شد که او یک تئوری در باب عدالت ارائه دهد که اشکال پنج‌گانه‌ی سرکوب یانگ را در دو دسته‌بندی قرار می‌دهد که در یکی عدالت ریشه در نابرابری‌های نظم اقتصادی دارد و در دیگری ریشه در عدم به رسمیت‌شناسی دارد که در سلسله‌مراتب شأن و مراتب اجتماعی نهادینه‌شده است. در مقابل یانگ در پاسخ به صورت‌بندی فریزر از عدالت، آن را یک سیستم دوگانه نامید که ریشه در جدایی صورت‌بندی‌های فرهنگی از مادی دارد که مدت‌های مدیدی است نزد تئوری‌های فمینیستی و سوسیالیستی بی‌اعتبار شده است. (Lovell, 2007, p. 1)

فریزر می‌گوید مفهوم برابری مشارکت، یعنی به همه‌ی اعضای جامعه اجازه داده شود که با یکدیگر تعامل داشته باشند. برای برابری مشارکت، ایجاد برابری قانونی رسمی شرط ضروری است اما کافی نیست؛ و حداقل دو شرط اضافه باید برآورده شود: یکی توزیع عادلانه‌ی منابع مادی به‌گونه‌ای که استقلال مشارکت‌کنندگان را حفظ کند. فریزر این را پیش‌شرط عینی برابری مشارکت می‌داند. دومین شرط برابری مشارکتی، (participatory parity) بیناسوژگی^{۲۱} بودن است. این امر مستلزم احترام یکسان به همگان و اعطای فرصت‌های برابر به افراد جامعه است که بتوانند به احترام اجتماعی دست یابند. (Fraser, 1999: 37) هم پیش‌شرط عینی و هم پیش‌شرط بیناسوژگی برای برابری مشارکتی ضروری هستند. هیچ کدام به‌تنهایی کافی نیست. شرایط عینی نگرانی‌هایی را که به‌طور سنتی با نظریه‌ی عدالت توزیعی مرتبط است، به‌ویژه نگرانی‌های مربوط به ساختار اقتصادی جامعه و تفاوت‌های طبقاتی تعریف شده‌ی اقتصادی را مورد توجه قرار می‌دهد. پیش‌شرط بیناسوژگی، نگرانی‌هایی را که اخیراً در فلسفه‌ی به رسمیت‌شناسی برجسته شده است، به‌ویژه نگرانی‌های مربوط به نظم

وضعیت جامعه و سلسله‌مراتب وضعیت از نظر فرهنگی تعریف شده را مورد توجه قرار می‌دهد؛ بنابراین، یک مفهوم دوبعدی از عدالت معطوف به هنجار برابری مشارکتی، هم شامل بازتوزیع و هم به رسمیت‌شناختن می‌شود، بدون اینکه یکی به دیگری تقلیل یابد.» (Fraser, 1999: 37). در کل می‌توانیم بگوییم که عدالت از نظر نانسی فریزر دارای دو بُعد مکمل است: بازتوزیع و به رسمیت‌شناسی. ولی او در نوشته‌های اخیر خود بُعد سوم را هم به این دو بعد افزوده است مشارکت و نمایندگی یا بازنمایی (representation). او عدالت توزیعی و احترام متقابل را متحقق نمی‌بیند اگر یک گروه اجتماعی خودش را در قدرت نمایندگی نکند، در قدرت، مشارکت نداشته باشد و کلاً خود را با زبان و بیان و حضور مشخص خود، بازنماید. اگر نظم تبعیض‌آور حفظ شود، وعده‌ی مساوات و احترام به تفاوت‌ها متحقق نخواهد شد. (Fraser, 2004; Fraser,) (2007) او می‌گوید:

«از این پس توزیع مجدد (redistribution) و به رسمیت‌شناختن (recognition) باید با بازنمایی (representation) مرتبط باشد که به ما امکان می‌دهد ساختارهای حاکمیتی و رویه‌های تصمیم‌گیری را مورد توجه قرار دهیم. این مفهوم که به صراحت، مسئله‌ی چارچوب را مدنظر قرار می‌دهد، به دسته‌ی دیگری از موانع در برابر عدالت اشاره می‌کند: که نه اقتصادی و نه فرهنگی، بلکه سیاسی است. بر این اساس، بازنمایی در کنار بعد (اقتصادی) بازتوزیع و بعد (فرهنگی) به رسمیت‌شناسی، سومین بُعد، بُعد سیاسی عدالت اجتماعی را تشکیل می‌دهد.» (Fraser 2004, 380).

با تکیه بر آنچه گفته شد می‌توان گفت که ترسیم هر گونه بدیلی برای جامعه‌ی ایران، بایستی بر این سه وجه متمرکز باشد: به رسمیت‌شناسی، بازتوزیع و بازنمایی. چرا که تمرکز بر یکی و غفلت از دیگری سبب می‌شود که مطالبات به شکل مطلوب و

درست برآورده نشود. از این رو، نباید خواست این جنبش اخیر را به صرف حجاب تقلیل داد چرا که ممکن است تغییر در نظام استبدادی کنونی و یا به تعبیر مجتبی مهدوی نولیبالیسم رانتی حکومت کنونی، ما را نه به سوی یک فمینیسم رهایی‌بخش که به تعبیر نانسی فریزر به سوی یک فمینیسم نولیبرال (Fraser, 2018) سوق دهد.

۵. زیبایی در خیابان است! (زن، زندگی، آزادی)

مبارزات اجتماعی دهه‌های اخیر حاکی از آن است که تعریف عدالت، نمی‌تواند محدود به توزیع عادلانه‌ی مواهب مادی باشد چرا که حتی اگر درگیری و نزاع بر سر توزیع منابع به درستی و عادلانه صورت گیرد، باز کماکان این خلأ وجود دارد که عدالت شامل بخش عمده‌ای از اعضای جامعه نمی‌شود که هویت‌شان به رسمیت شناخته نشده است، از این رو، حق به رسمیت شناخته شدن اعضای جامعه در بستر تئوری‌های عدالت، مورد توجه قرار گرفت. چارلز تیلور بر این مسئله تأکید داشت که: «حق به رسمیت شناخته شدن، تنها لطفی در حق مردم نیست، بلکه یک نیاز حیاتی انسانی است.» (Honneth, 1995, p. x) یک نیاز حیاتی که فراتر از توزیع منابع و مواهب مادی، به واسطه‌ی به رسمیت شناختن دیگری، منجر به تحقق عدالت می‌شود. هویت، فهم فرد و نیز مشخصه‌های هویت انسانی او را تعیین می‌کند. هویت ما تا حد زیادی به واسطه‌ی شناسایی و یا فقدان شناسایی (غالباً به وسیله‌ی عدم شناسایی دیگری) شکل می‌گیرد و به همین دلیل اگر مردمان و اجتماع پیرامون، هویت دیگری را محدود و یا پست و حقیر کنند، آن افراد و گروه‌ها از این مسئله‌ی عدم شناسایی و به رسمیت شناخته نشدن رنج و آسیب بسیاری متحمل می‌شوند. عدم شناسایی و یا شناسایی نادرست می‌تواند به فرد آسیبی جدی وارد کند، می‌تواند نوعی سرکوب به شمار آید و نیز می‌تواند شخص را در هیاتی تحریف شده، باژگونه و تقلیل یافته از هستی‌اش محصور کند. (Taylor, Gutmann, & Habermas, 1994, p. 25)

بحث هونت در باب تئوری انتقادی-اجتماعی، ریشه در نزاع‌های اجتماعی معاصر برای به رسمیت شناسایی و آزادی اجتماعی دارد هونت با تدوین تئوری به رسمیت شناسایی کوشیده است دیگر بار پیوند میان تئوری و پراکسیس را تعمیق و تقویت کند. تئوری

به رسمیت‌شناسی طی سی سال گذشته که شرح و بسط یافته عمدتاً مرتبط با جنبش‌های اجتماعی است که بر روی اشکال هویتی بی‌عدالتی متمرکز هستند یعنی آن دسته از بی‌عدالتی‌ها که تعریف فرد از خود را تحت تأثیر قرار می‌دهد مثلاً جنبش‌های زنان، سیاه‌پوستان، مهاجران، دگرباشان و غیره. ارتباط وثیقی میان تئوری به رسمیت‌شناسی و فرماسیون اجتماعی خود افراد با صورت‌بندی‌های اجتماعی بی‌عدالتی همچون بی‌حرمتی و بدنامی وجود دارد و پیدایش تئوری به رسمیت‌شناسی در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ یک الگوی قابل فهم در باب تئوری و عمل عرضه کرد. (C. F. Zurn, 2015, p. 128) شاید بتوان گفت که جغد مینروای^{۲۲} نظریه‌ی سیاسی حدود بیست تا سی سال بعد از پیدایش جنبش‌های اجتماعی جدید، در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی به پرواز درآمد، جنبش‌هایی که می‌کوشیدند سیاست‌های اعتراضی سنتی که معطوف به نزاع طبقاتی بود را به سوی مباحثی همچون تبعیض علیه اقلیت‌های قومی و نژادی، ضد پدرسالاری، جنبش‌های زنان، ضد جنگ، زیست‌محیطی، حقوق دگرباشان و حق مردم برای تعیین سرنوشت خود سوق دهند. در واقع تئوری به رسمیت‌شناسی، زبان و ادبیاتی مناسب برای بیان آرزوها و دغدغه‌های جنبش‌های اجتماعی جدید فراهم آورد. (C. F. Zurn, 2015, p. 128) بدین ترتیب، نظریه‌ی به رسمیت‌شناسی طی سال‌های اخیر جایگاه برجسته‌ای به‌خصوص در نظریه‌های سیاسی و اجتماعی یافته و طی سه دهه‌ی اخیر سه تحول عمده داشته است؛ اول اینکه در طی این دوران، جریان اصلی نظریه‌ی سیاسی توجه زیادی را به بحث عدالت معطوف کرده است که عمدتاً از سوی جنبش‌های سیاسی مطرح شده است که حول محور قومیت، نژاد، زبان، فرهنگ، جنس و جنسیت سامان یافته‌اند؛ دوم این‌که، به نظر می‌رسید که در پی حوادث سال ۱۹۸۹، مسائل مربوط به هویت و تمایز (اختلافات قومیتی، بنیادگرایی مذهبی، جنبش‌های جدایی‌بخش منطقه‌ای، مهاجرت، شهروندی و ملی‌گرایی) در مرکز سیاست‌های جهانی قرار گرفت. و سوم این‌که، بسیاری از نظریه‌پردازان، به این مباحث به‌واسطه‌ی مفهوم به رسمیت‌شناسی نزدیک شدند که پیش از این در فلسفه‌ی هگل به آن پرداخته شده بود که برای نخستین بار از عبارت نزاع برای به رسمیت‌شناسی استفاده کرد. (Markell, 2003, p. 2) بدون شک لازم

می‌نمود که این جنبش‌های اجتماعی و ابعاد و زوایا و انواع گوناگون آن‌ها مورد تحلیل و تبیین قرار گیرد و پیرامون این رویدادها، نظریه‌پردازی شود تا بدین طریق شکاف میان تئوری و عمل پر شود. از این‌رو، از حدود دو دهه پیش به یک‌باره این بحث شدت پیدا کرد و شکاف میان نظریه‌ی فلسفی و عمل سیاسی در مرکز توجه قرار گرفت. زمانی که نوشته‌های «مایکل والزر»، «جان رالز» و «چارلز تیلور» به شکل گسترده‌ای در میان روشنفکران مورد بحث قرار می‌گرفت و به نظر می‌رسید که فلسفه‌ی سیاسی می‌تواند با استفاده از ایده‌ها و سرخ‌های نظری به اعمال سیاسی صورت ببخشد و تصور شد که تلاش‌های فلسفی که مفهوم عدالت اجتماعی را تعریف می‌کردند توانستند بر توسعه‌ی اهداف و برنامه‌های سیاسی تأثیرگذار باشند اما با فروکش کردن چالشی که جماعت‌گرایان مطرح کردند ما دیگر بار شاهد عدم ارتباط میان فلسفه‌ی سیاسی و عمل سیاسی و میان تئوری و پراکسیس بودیم. (Honneth, 2012, p. 35) هونت در تئوری به رسمیت‌شناسی توانست شکاف میان تئوری و عمل را دیگر بار پر کند. بر اساس تئوری به رسمیت‌شناسی سوژه‌ها درگیر نزاع برای به رسمیت‌شناسی هستند تا ویژگی‌های هویتی‌شان که برای خودآیینی آن‌ها ضروری است به رسمیت شناخته شود، از آنجایی که این ویژگی‌های هویتی از طریق بیناسوژگی ایجاد می‌شوند فقدان به رسمیت‌شناسی، مستقیماً هویت افراد را نشانه می‌گیرد. تبعات انتقادی و رادیکال چنین ادعایی گریزناپذیر است و این‌که افراد و گروه‌ها هویت خود را تنها از طریق مبارزه می‌توانند بسازند را می‌توان توجیه اخلاقی خشونت دانست. (J.-P. Deranty, 2004, p. 310) به

تعبیر هونت و فریزر در مقدمه‌ی کتاب «بازتوزیع یا به رسمیت‌شناسی؟»: ^{۲۳}

«به رسمیت‌شناسی در حال تبدیل شدن به کلیدواژه‌ی زمان ماست. با احیای دسته‌بندی‌های فلسفه‌ی سیاسی هگل و بازخوانی نظریه‌های سیاسی، این مفهوم (به رسمیت‌شناسی) در حال تبیین نزاع‌های امروزه در باب همانندی و تمایز است. در رابطه با مناقشات مربوط به سرزمین‌های بومی، بهبود شرایط کاری زنان، ازدواج هم‌جنس‌گرایان یا حجاب زنان مسلمان، فیلسوفان مرتباً از مفهوم به رسمیت‌شناسی برای

یافتن مبانی هنجاری دعاوی سیاسی بهره می‌برند.» (Fraser &

(Honneth, 2003, p. 1

به‌رسمیت‌شناسی دهه‌هاست که دغدغه‌ی زنان ایرانی بوده است، به رسمیت شناخته شدن به عنوان یک زن با حجاب در دوره‌ی پهلوی اول و به رسمیت‌شناسی به عنوان یک زن بی‌حجاب بعد از انقلاب ۱۳۵۷ دغدغه‌ی زن ایرانی بوده و از همان ابتدا جامعه شاهد مقاومت زنان در مقابل قدرت و نزاع‌شان برای به‌رسمیت‌شناسی بوده است. هم‌زمان با قدرت‌نمایی پلیس رضا پهلوی، کمیته‌های اول انقلاب و گشت‌های ارشاد کنونی، مقاومت‌هایی از سوی زنان در جامعه رخ داده است. «مقاومت، زندگی است!»^{۲۴} آنچه این روزها شاهد آن هستیم، عزم زنان و تلاش‌های عظیم آن‌ها، برای فرار از زندان زنانگی و نقش‌های جنسی است که توسط متولیان شریعت، برایشان تعریف شده است.

زندگی زنان و مقاومت آن‌ها در حکومت اسلامی و مبارزه‌ی آرام آن‌ها برای تغییر، نقطه ضعف رژیم اسلامی را آشکار می‌کند. احتمالاً مهم‌ترین مصداق مقاومت زنان، قانون پوشش اسلامی، «حجاب» است. حجاب به‌عنوان نماد احیای هویت اسلامی و پاک‌سازی جامعه از فرهنگ غربی، کانون تبلیغات دولتی و سیاست جنسیتی است. جای تعجب نیست که آشکارترین نشانه‌ی چالش زنان با دولت اسلامی و سیاست‌های آن نیز سرپیچی از قانون حجاب است. حجاب علی‌رغم اجرای دقیق آن از طریق اقناع و تلقینات ایدئولوژیک و همچنین دستگیری، شکنجه و شلاق عمومی زنان برانداز، همچنان باید از طریق نیروی قهری پلیس اخلاق و جوخه‌های مختلف اسلامی بر زنان تحمیل شود. (Moghissi 2016, 184) همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد اولین تظاهرات علیه حجاب در نخستین روز جهانی زن در سال ۱۳۵۷ صورت گرفت. از آن روز به بعد، بدن زنان عرصه‌ی مبارزه با تحمیل حجاب اجباری بود. آرایش کردن، بیرون گذاشتن موی سر، لباس‌هایی متفاوت با چادر و مقنعه و لباس‌های فرمال حکومت پوشیدن و مثال‌هایی از این قبیل به‌منزله‌ی استفاده از بدن برای مقابله با زور و سرکوب بود. به‌تدریج و بعد از کنار نهادن کمیته‌ها، ساختار قدرت، اصطلاحی به نام «بدحجابی» را تعریف کرد و از طریق ماشین‌های گشت ارشاد، زنانی که بدحجاب دانسته می‌شدند

را بازداشت و جریمه می‌کردند. گشت ارشادی که همواره برخوردارهای خشن و تند با زنان داشت و در ملاً عام و در خیابان‌های شهر، زنان را به خاطر انتخاب نوع پوشش‌شان تحقیر و مجازات می‌کرد. گشت ارشاد نهایتاً در تاریخ ۲۲ شهریور ۱۴۰۱، مهسا (ژینا) امینی را بازداشت کرد و مرگ او در بازداشتگاه، موجی از اعتراضات را در ایران به راه انداخت. جنبشی که با شعار «زن، زندگی، آزادی» به راه افتاد؛ اما این نخستین بار نبود که این شعار مطرح می‌شد بلکه یکی از شعارهای بارز فعالان زن کرد در دهه‌ی ۲۰۰۰، ژن، ژیان، ئازادی (Jin Jiyan Azadi) بود. زن در این شعار به معنای ستایشی ذات‌گرایانه از زن بودگی (womanhood) نیست. این شعار به یک موضع سیاسی رادیکال اشاره می‌کند در رژیمی که زن یک موضع فرودست دارد و در صورتی به رسمیت شناخته می‌شود که همچون مردان عمل کند، جایی که بدن و سکسوالیته به‌عنوان دارایی و مایملک مردان تعریف می‌شود و جایی که شرافت (honor) عنصر جدایی‌ناپذیر هویت مرد تلقی می‌شود، تأکید بر زن به معنای یک هویت مستقل از مردان و فی‌نفسه، ارزشمند است. زندگی نیز به معنای داشتن حق زندگی است. (Çağlayan, 2020) و در مقابل رانه‌ی مرگ قرار می‌گیرد؛ و آزادی، مطالبه‌ی همواره و همیشه‌ی زنان برای سوژه‌ی مستقل و خودآیین بودن است و نه ابژه‌ی قدرت مردان و حاکمان. عبارتی که در مقابل سکس، مرگ و بردگی قرار داشت؛ و مرگ اینجا به معنای مرگ جسمی و روحی است. هر سه اصطلاح زن، زندگی، آزادی در چهار دهه‌ی اخیر مورد هتک حرمت و نادیده انگاشتن و عدم به رسمیت شناسی قرار گرفتند.

این جنبش و ایده‌ای اصلی آن بسیار متأثر از فلسفه سیاسی‌ای است که بنیان‌گذار و رهبر کاریزماتیک حزب کارگران کردستان (PKK)، عبدالله اوجلان، بنا نهاده است. اوجلان که از سال ۱۹۹۹ تا کنون در زندان امرالی در جزیره‌ای در نزدیکی استانبول در حبس (انفرادی و غیر انفرادی) است. این شعار از بستر جامعه‌ای استبدادی در همسایگی ایران به پا خاست. این فرمول نه تنها برای زنان کرد که برای زنان سایر جوامع نیز کاربرد دارد. شعاری که به تعبیر «مایکل هارت» در سرزمین‌های دیگر و در بستر مبارزات اجتماعی دیگر ترجمه می‌شود چراکه شعارها راه انتقال مبارزه هستند.^{۲۵}

قدرت انضباطی (Disciplinary power) بدن و روح زنان را به انقیاد در می‌آورد و آن‌ها را مطیع و رام می‌کند؛ اما «هر جا قدرت هست، مقاومت نیز هست». فوکو دامنه‌ی امر سیاسی را به‌گونه‌ای گسترش می‌دهد که مجموعه‌ای ناهمگون از روابط قدرت را دربر می‌گیرد که در سطح خرد جامعه فعالیت می‌کنند. مفهوم عملی مدل او این است که مقاومت باید در مبارزات محلی علیه اشکال مختلف قدرت اعمال شده در سطح روزمره روابط اجتماعی انجام شود. (Sawicki, 2020: 23) اینجا بدن زن، نماد قدرت و مقاومت است. از یک سو جولانگاه تاخت‌وتاز قدرت است و از دیگر سو، همین بدن ابزاری است برای مقاومت و مبارزه. تحلیل فوکو از درهم تنیدگی قدرت و اختراع اخیر سوژه‌ی انسان مدرن، دارای چهره‌ای ژانوسی است. با یک چهره، فوکو قدرت را «سیستم» غیر سوژه‌محوری می‌بیند که انسان‌ها را تولید می‌کند یا عینیت می‌بخشد: قدرت ابزار یا دارایی یک عامل نیست، بلکه بخشی از میدان نیرویی است که فرد را به‌عنوان یک «بدن مطیع» بر می‌سازد، سپس سوژه به اثر قدرت تبدیل می‌شود. با چهره‌ای دیگر، فوکو به آینده می‌نگرد و امکانات سوژه‌ها برای خودسازی را می‌بیند و از این طریق سوژه‌ها را محل مقاومت تنانه‌ای در برابر شبکه‌های مختلف قدرت و رژیم‌های حقیقت می‌داند. (Lewandowski, 1995: 221) جنبش اخیر، طغیان «بدن‌های مطیع»، علیه تجاوز «قدرت» به تمامی وجوه زندگی شخصی و عمومی زنان جامعه است. جنبشی که واقع‌گرا است و ناممکن را طلب می‌کند چرا که معضل جهان امروز غفلت از ناممکن‌ها است. آنچه امروزه شاهد آن هستیم عدم تصویرپردازی نسبت به آینده و وضعیت پیش رو است. به تعبیر هونت قطع ارتباط میان خشم و ناراضی‌های موجود در جامعه و هرگونه تصویری در مورد آینده و همچنین میان اعتراض و ناراضی‌ها و چشم‌انداز یک جهان بهتر، یک پدیده‌ی جدید در تاریخ جهان مدرن است. از زمان انقلاب فرانسه، اکثر جنبش‌های اجتماعی به‌واسطه‌ی تصویری یوتوپیایی از جامعه‌ی آینده برانگیخته شده‌اند؛ اما امروزه این اندیشه‌های یوتوپیایی کنار گذاشته شده‌اند. اگرچه این خشم و ناراحتی‌ها به‌درستی نشان می‌دهد که مردم چه چیزهایی را دیگر نمی‌خواهند و خواهان تغییر شرایط اجتماعی هستند اما هیچ‌گونه تصویر درست و واضحی از آینده و آنچه می‌خواهند ندارند. (Honneth, 2015, p. 12) یکی از وجوه

جالب توجه جنبش اخیر در ایران، این است که در کنار شعارهای سلبی مثل نفی استبداد و دیکتاتوری، شعار «زن، زندگی، آزادی» یک شعار ایجابی و محوری است؛ و امید است که این شعار نویدبخش و راهنمای رهایی زنان باشد.

نکته‌ی در خور توجه دیگری که وجود دارد این است که در کنار زنان که در صف مقدم این جنبش قرار دارند، جدی‌ترین مقاومت‌ها و مبارزات از سوی کردها و بلوچ‌ها صورت گرفته است. از این رو شاید بتوان گفت که وجه اشتراک این سه طیف، یعنی زن‌ها، بلوچ‌ها و کردها نادیده انگاشته شدن، به رسمیت شناخته نشدن، فرودست بودن و... است. ناپیدایی و نامرئی شدن، روزبه‌روز وجه مشخصه‌ی طیف گسترده‌تری از اعضای جامعه می‌شود، از تهی‌دستان شهری، زاغه‌نشینان و حاشیه‌نشینان تا مردمان مرزنشین و مناطق روستایی و ... کافی است تا اندکی در ادبیاتی تأمل کنیم که طی سال‌های اخیر در رسانه‌ها و مطبوعات در باب مسائلی شکل گرفته است که در میانه‌ی شکاف‌های عمیق طبقاتی و نابرابری‌های اقتصادی، پدیدار شده‌اند. برای مثال، کافی است تا گزارش روزنامه شهروند در دی ماه ۱۳۹۵ در باب «گورخوابی» را به یاد بیاوریم و یا چگونگی ورود واژه‌ی «کولبر» و یا واژه‌ی «سوخت‌بر» (که با فقر و توسعه‌نیافتگی مناطق مرزنشین درهم تنیده شده است) به ادبیات رایج را مورد توجه قرار دهیم درمی‌یابیم که به شکل اسفناکی در حال تولید محتوا پیرامون انسان‌های به‌حاشیه رانده شده و نادیده انگاشته شده‌ای است که در خلأ زاده نشده‌اند بلکه از بستر سیاست‌های غلطی برآمده‌اند که برخلاف آرمان‌های انقلاب بهمن ۵۷ که بر مستضعفان تکیه داشت بر نابرابری، بازتوزیع نامناسب مواهب مادی و عدم به رسمیت شناسی مبتنی است. زنان، سوخت‌بران، کولبران و افراد دیگری که به دلیل جنسیت، قومیت، مذهب متفاوت با جریان اصلی حاکم، به رسمیت شناخته نمی‌شوند، هر روز در حال اضافه شدن به این فهرست هستند، اینان اتحادی نانوشته با هم دارند، اتحادی برای «مقاومت» و مبارزه با سیستمی که نمی‌خواهد آن‌ها را به رسمیت بشناسد.

نتیجه‌گیری

این روزها یک تراژدی زیبا در خیابان‌های ایران نفس می‌کشد؛ زنان و مردانی که با خون‌شان خیابان‌های شهر را نقاشی کرده‌اند؛ تراژدی است چرا که مرگ هر انسان، مرگ یک جهان است، اما زیباست چرا که هر مرگی بذر امید را در تاریخ این مملکت می‌کارد، بذرهایی که می‌توان امید داشت روزی زمین بایر استبداد زده ایران را آباد خواهند کرد. همان‌طور که در مقدمه گفته شد این مقاله سه بخش دارد و به تبع می‌کوشد تا به سه پرسش پاسخ گوید که به شرح ذیل است:

۱- پرسش نخست این بود که سیر تاریخی و تبارشناسی مسئله‌ی حجاب در ایران معاصر چگونه است؟ در راستای پاسخگویی به این پرسش، تمرکز متن، بر زنان نامرئی در ایران بود. زنانی که به واسطه‌ی نوع پوشش‌شان به رسمیت شناخته نمی‌شوند. تاریخ سلطه‌ی قدرت بر بدن زنان، نه به انقلاب ۱۳۵۷ بلکه به پیش از آن یعنی دوران پهلوی اول می‌رسد. زمانی که دستور کشف حجاب اجباری صادر شد و رضاشاه کوشید تا مدرنیزاسیون ظاهری و صوری خود را با بدن زنان نیز به نمایش گذارد. دوره‌ی پهلوی دوم اگرچه کشف حجاب، اجباری نبود اما تنها یک گفتمان غرب‌زده از آزادی زن به رسمیت شناخته می‌شود و سایر گفتمان‌ها به حاشیه رانده شد؛ گفتمانی که آزادی زن را در آزادی ظاهری و تجملاتی خلاصه می‌کند. در شروع انقلاب ۱۳۵۷، قانون حجاب اجباری توسط آیت الله خمینی صادر شد و گفتمان بنیادگرایی اسلامی، به زن‌ها نقشی تبعی و درجه‌دوم اعطا کرد و تنها زنانی به رسمیت شناخته می‌شدند که نوع خاصی از پوشش را برگزیده باشند و سایر زن‌ها به تیغ حذف و خشونت کشیده می‌شدند.

۲- آیا حجاب را می‌توان به عنوان یکی از مصادیق هر سه سطح عدم به‌رسمیت‌شناسی اکسل هونت به شمار آورد؟ در راستای پاسخگویی به این پرسش، پس از تبیین به‌رسمیت‌شناسی نزد اکسل هونت، به سه سطح عدم به‌رسمیت‌شناسی و تکریم و احترام (Misrecognition/ misrespect)، در آرا و اندیشه‌های او پرداخته شد و وجوه گوناگون حجاب با ذکر مثال به عنوان مصادیق سه سطح عدم به‌رسمیت‌شناسی، برشمرده شد. در سطح نخست، کودک دچار ترس و اضطراب و تعرض روحی و مرگ روانی می‌شود و اعتماد به نفس خود را از دست می‌دهد. در سطح

دوم، حقوق بدیهی زن از او سلب می‌شود به خصوص حق انتخاب پوشش و حق بر بدن و همین امر موجب می‌شود که زنان، احترام به خود (self-respect) را از دهند. در سطح سوم، زنان در یکتایی و منحصر به فرد بودنشان به رسمیت شناخته نمی‌شوند، تنها زنانی به رسمیت شناخته می‌شوند که در قالب رسمی حکومت قرار گیرند و با سایرین متحدالشکل باشند؛ همین امر سبب می‌شود که زنان، کرامت نفس (self-esteem) خود را از دست دهند.

۳- بخش پایانی مقاله در باب ارائه‌ی بدیلی برای مسئله حجاب بود و در این راستا کوشش شد به این پرسش پاسخ گفته شود که چه بدیلی می‌توان برای مسئله‌ی حجاب متصور شد؟ و در این راستا بدیل مسئله، به رسمیت شناختن دیگری و اتکا به پتانسیل‌های رهایی‌بخش شعار «زن، زندگی، آزادی» است. برای این‌که، نزاع زنان برای به رسمیت شناخته شدن، در منطقه‌ی پر آشوب خاورمیانه به چرخش خشونت منجر نشود، بایستی با مدارای حکومت مواجه شود؛ حکومت باید زنانی را که حق بر بدن خود را فریاد می‌زنند به رسمیت بشناسد. نزاع از پایین بایستی با مدارا از بالا گره بخورد. لازمه‌ی این امر تغییراتی بنیادین در ساختار محتوایی و ایدئولوژیک حکومت ایران است. شعار ایجابی این خیزش، یعنی زن، زندگی، آزادی، نویدبخش سه گزاره است: تأکید بر زن، تلویحاً بدین معناست که آزادی زن به مثابه آزادی جامعه است؛ زندگی در مقابل رانه‌ی مرگ قرار دارد، به تعبیر هانا آرنهت تأکید بر «زادگی» در مقابل یورش سپاه مرگ است. هر انسانی یک امکان است، یک جهان است و مرگ هر انسان، مرگ یک جهان است و آزادی در مقابل بردگی و بندگی قرار دارد و آرزوی دیرینه‌ی بشر است، زنان پیشگامان خیزش برای آزادی و برای از دست‌وپا کردن زنجیرهای استبداد هستند؛ چاره تنها یک چیز است: پاس‌داشت و به رسمیت شناختن انسان! همان‌گونه که جرج سفریس، شاعر یونانی در خطابه‌ی جایزه‌ی نوبل می‌گوید: «در دنیایی که هر دم کوچک‌تر می‌شود هر کس به دیگران و به همگان نیازمند است ما می‌باید به دنبال انسان بگردیم و او را در هر کجا که هست بیابیم. اودیپوس در راه تبس با هیولایی روبه‌رو شد و پاسخ او به معمای آن هیولا، انسان بود همین یک کلمه، آن موجود هول‌آور را از میان برداشت ما امروزه با هیولاهای بسیاری روبه‌رو هستیم و باید نابودشان کنیم پس بیایید به پاسخ اودیپوس ببیندیشیم، به انسان!»^{۲۶}

^۱ این مسئله، محل بحث است که وقایع اخیر در ایران را می‌توان خیزش نامید، شورش، یا جنبش و با انقلاب، هر طیفی استدلال‌های خود را دارد که جای بحث بسیار دارد. در این نوشتار ما ترجیحاً از لفظ جنبش استفاده کرده‌ایم حال آنکه شرح و تبیین ماهیت این وقایع، مجال دیگری می‌طلبد.

^۲ <https://qavanin.ir/Law/TreeText/83956>

^۳ - Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre(1797)/ Foundations of Natural Right

^۴ - Johann Gottlieb Fichte

^۵ - Summons/Aufforderung

^۶ - Recognition/Anerkennung

^۷ Recognition: A Chapter in the History of European Ideas

^۸ - Loss of Self

^۹ - Self-Control

^{۱۰} -Self-Confidence

^{۱۱} -Self-Respect

^{۱۲} -Self- Esteem

^{۱۳} The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy(1995)

^{۱۴} The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts(1995)

^{۱۵} Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory (2007)

^{۱۶} این مراسم به‌طور رسمی در مدارس ایران برای دختران به سن ۹ سالگی که ملزم به رعایت دستورات دینی هستند برگزار می‌شود. هدف اصلی این مراسم همان‌طور که در کتب درسی آمده است، آشنایی و همگون‌سازی دختران نوجوان با مفهوم «تکلیف» یا رسیدن به سنی است که آن‌ها ملزم به رعایت موازین دینی هستند. رعایت حجاب و لزوم پوشش از چشم «نامحرم» دو زاویه‌ای است که در ارتباط با بدن برای دانش‌آموزان ۹ ساله ارائه می‌شود.

^{۱۷} این اتفاق توسط برخی از نیروهای تندروی مذهبی اصفهان و با تحریک برخی روحانیون در اعتراض به آنچه موسوم به بدحجابی است صورت گرفت

^{۱۸} -To Tolerate Means to Insult

²⁰ Malestream

²¹ intersubjective

²² – [The Owl of Minerva](#)

²³ – Redistribution or Recognition?

²⁴ برخورداران ژیانه!

²⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=RvsgaH-cL7I>

²⁶ <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1963/seferis/speech/>

فهرست منابع

اتحادیه، منصوره. (۱۳۷۳). «واقعۀ کشف حجاب»، کلک، شماره ۵۳.
 حکمت، علی اصغر. (۱۳۵۵). *سی خاطره از عصر فرخنده پهلوی*، تهران: وحید.
 همایون کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۸۵) «جامعه و دولت در دوره رضاشاه» در *تجدد آمرانه*، صص ۲۳-۶۵،
 گرد آوری و تالیف: تورج اتابکی، ترجمه ی مهدی حقیقت خواه، تهران: انتشارات ققنوس.

Abazari, Yousef Ali. (2007). Secularization in Iranian society. In *Media, Culture and Society in Iran*, 254-270. Routledge.

Çağlayan, H. (2020). *Women in the Kurdish movement: Mothers, comrades, goddesses*. Springer Nature.

Deranty, Jean-Philippe. (2004). *Injustice, violence and social struggle: The critical potential of*

Axel Honneth's theory of recognition. Critical Horizons, 5(1), 297-322.

Fichte, Johann Gottlieb, & Frederick Neuhaus. (2000). *Foundations of natural right:*

According to the principles of the Wissenschaftslehre. Cambridge: Cambridge University Press.

Forst, Rainer. (2003). *Toleration and Conflict (past and present)*, translated by Ciaran Cronin, Cambridge University Press.

- Forst, Rainer. (2002). *Contexts of justice : political philosophy beyond liberalism and communitarianism*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Fraser, Nancy. (2018). "Feminism in neoliberal times: An Interview with Nancy Fraser." *Global Dialogue: Magazine of the International Sociological Association*.
- Fraser, Nancy. (2007). Feminist politics in the age of recognition: A two-dimensional approach to gender justice. *Studies in Social Justice*, 1(1), 23-35.
- Fraser, Nancy, & Axel Honneth. (2003). *Redistribution or recognition?: A political-philosophical exchange*. London: Verso.
- Giles, Douglas. (2017). *Rethinking misrecognition and struggles for recognition: Critical theory beyond Honneth* (Doctoral dissertation, University of Essex).
- Giroux, Henry. (2017). *The public in peril: Trump and the menace of American Authoritarianism*. Routledge Press.
- Hekmat, Ali Asghar. (1976). *Thirty memoirs from the auspicious Pahlavi era*. Tehran: Vahid.
- Honneth, Axel. (1995). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. Cambridge.
- Honneth, Axel. (2012). *The I in we : Studies in the theory of recognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, Axel. (2015). *The idea of socialism: Towards a renewal*, trans. Joseph Patrick Ganahl. Polity.
- Honneth, Axel. (2001). Invisibility: On the epistemology of recognition. *Aristotelian Society Supplementary Volume 75* (1):111–126.
- Honneth, Axel. (2020). *Recognition: A chapter in the history of European ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lewandowski, Joseph. D. (1995). Rethinking power and subjectivity after Foucault. *symplokē*, 3(2), 221-243.
- Lovell, Terry. (Ed.). (2007). *(Mis)recognition, social inequality and social justice: Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*. Routledge.
- Markell, Patchen. (2003). *Bound by recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Moghissi, Haideh. (2016). *Populism and feminism in Iran: Women's struggle in a male-defined revolutionary movement*. Springer.
- Orwell, George. (1949). 1984. Harcourt.
- Paivandi, Saeed. (2019). Gender Representations in Iranian School Textbooks. In *Women, Islam, and education in Iran*, 51-83. Routledge.
- Sadeghi, Fatemeh. (2007). Fundamentalism, gender, and the discourses of veiling (Hijab) in contemporary Iran. In *Media, culture and society in Iran*, 223-238. Routledge.
- Sawicki, Jana. (2020). *Disciplining Foucault: Feminism, power, and the body*. Routledge.
- Scharff, David E. (1996). *Object relations theory and practice: An introduction*. Rowman & Littlefield.
- Shirazi, Faegheh. (2019). The education of Iranian women: A historical investigation of education and unveiling (Kashf-e-Hijab). In *Women, Islam, and education in Iran*, 142-156. Routledge.
- Shirazi-Mahajan, Faegheh. (1993). The politics of clothing in the Middle East: The case of hijab in post-revolution Iran. *Critique: Journal of critical studies of Iran & the Middle East*, 2(2), 54-63.
- Shirazi-Mahajan, Faegheh. (1995). A dramaturgical approach to hijab in post-revolutionary Iran. *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East*, 4(7): 35-51.

Taylor, Charles, Taylor, Charles, Gutmann, Amy, & Habermas, Jürgen. (1994).

Multiculturalism: Examining the politics of recognition. Princeton: Princeton University Press.

West, Cornel. (2014). The new cultural politics of difference. In *The identity in question*, 147-171. Routledge.

Williams, Robert R. (1992). *Recognition: Fichte and Hegel on the other*. Albany: State University of New York Press.

Young, Iris Marion. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.

Young, Iris Marion. (2013). The ideal of community and the politics of difference. In *Feminism/postmodernism*, 300-323. Routledge.

Am Busch, Hans-Christoph Schmidt, and Christopher F. Zurn, eds. (2010). *The philosophy of recognition: Historical and contemporary perspectives*. Rowman & Littlefield.

Zurn, F. Christopher. (2015). *Axel Honneth: A critical theory of the social*. Polity Press.