

به رسمیت شناختن^۱ ابتذال روزمره با «نود»^۲

تداوم ادبی

الهه سروش نیا



Illustration by Charlotte Edey

بعد از سقوط هواپیمای حامل ابراهیم رئیسی و همراهانش در ۳۰ اردیبهشت ۱۴۰۳ موجی از انتشار عکس «نود» (برهنه) در توئیتر فارسی به راه افتاد. این موج به دنبال توئیت یکی از کاربران شناخته‌شده و پرفالوئر با نام کاربری «بنفشه» شروع شد. بنفشه در این توئیت می‌نویسد که در صورت کشته‌شدن سرنشینان هواپیما عکسی نود از خود پست خواهد کرد. به دنبال این توئیت موجی از ارسال عکس نود یا شوخی و تشویق به پست کردن عکس نود در توئیتر فارسی به راه افتاد. روز بعد، عده‌ی زیادی با ذکر عبارت «الوعده وفا» عکس‌های خود را پست کردند.

انتشار یا درخواست عکس نود البته پدیده‌ی جدیدی نبود و به نوعی ترند شبکه‌ی اجتماعی توئیتر است که در آن کاربران می‌گویند اگر فلان اتفاق بیفتد، نود می‌دهم. توئیت ابتدایی بنفشه هم به شکلی در امتداد همین ترند سال‌های اخیر شبکه‌های اجتماعی بود.

منتشر کردن نودها و دعوت به انتشار آن و جریان ایجاد شده حول آن، علاوه بر واکنش حکومت، واکنش‌های متفاوت کاربران توئیتر را هم دربر داشت. عده‌ای ارسال نود را دون «شأن» مبارزه‌ی زن ایرانی و ترفندی برای خارج کردن مبارزه از مسیر دانستند. این کاربران به بنفشه و دیگر پست‌کنندگان نود حمله‌ها و انگ‌زنی‌های شدیدی کردند. در سطحی، بنفشه حتی «پرستوی» جمهوری اسلامی برای بدنام کردن خیزش زینا و مبارزه‌ی زنان ایرانی خوانده شد. او در توئیتی نوشت: «به صرف این که نوشتم نود می‌دهم هرزه خطاب شدم...»

در این دسته از واکنش‌ها، از به حاشیه رفتن و لوث شدن مبارزات، از دست رفتن امکان جذب قشر خاکستری با این حرکات افراطی و توطئه‌ی نوددهندگان برای منحرف کردن مبارزات مردم صحبت شد. در میان این گروه، فعالان سیاسی و اجتماعی هم حضور داشتند. من در این نوشته به حمله‌های طرفداران حکومت به این جریان با هرزگی قلمداد کردن آن و نقدهای آن دسته از مخالفان حکومت که این حرکت را دون «شأن» زن ایرانی و در جهت بردن آبروی اپوزیسیون و منحرف کردن مبارزه می‌داند نمی‌پردازم. این دو رویکرد از نظرگاه‌های مشابهی نسبت به زنان و مفروضات مشابهی در مورد مبارزه سرچشمه می‌گیرند و هم‌مسیرند.^۳



علاوه بر این اتهام‌زنی‌های مرسوم اخلاقی و سیاسی، دو رویکرد قابل توجه دیگر نسبت به جریان نود دادن وجود داشت که در این متن به آنها می‌پردازم. کسانی با رویکردی فمینیستی انتشار عکس نود را در راستای ارزش‌های مردسالارانه، نگاه خیره‌ی مردانه بر بدن زن، بیش‌جنسی کردن بدن زنان و تقویت تصویر ایده‌آل از بدن زن می‌دانستند و با این ایده که چنین کنشی می‌تواند در امتداد خیزش ژینا یا مقاومت زنان بر علیه حجاب اجباری یا آزادسازی بدن‌ها باشد، مخالف بودند. این دسته معتقد بودند حتی وقتی زن‌ها به‌ظاهر با اختیار خود تصاویر برهنه در شبکه‌های اجتماعی منتشر می‌کنند، این عمل در دل یک فرهنگ مردسالار و زن‌ستیز رخ می‌دهد که بدن زن را به شیء جنسی و کالایی برای مبادله تقلیل می‌دهد. چنین رفتارهایی نه‌تنها به برابری کمک نمی‌کنند، بلکه اغلب باعث بازتولید همان الگوهای تبعیض و سلطه می‌شوند و زن‌ها را در موقعیت‌های آسیب‌پذیر و قضاوت‌پذیر قرار می‌دهند. از نظر آنها، تصمیم شخصی برای نمایش بدن، همیشه باید در بافتار اجتماعی و قدرت مسلط دیده شود، نه صرفاً به‌عنوان یک انتخاب فردی و آزاد.^۴

در برابر این نگاه، رویکرد دوم انتشار عکس نود را کنشی رادیکال، در جهت آزادسازی بدن، در امتداد قیام ژینا و قسمی مبارزه‌ی خُرد و روزمره می‌خواند و آن را ستایش می‌کرد. این گروه از انتشار نود در شبکه‌های اجتماعی دفاع می‌کنند و آن را نه ابژه‌سازی بلکه بازپس‌گیری سوژگی زن و در امتداد خیزش زنان ایران می‌دانند؛ شکلی از مقاومت در برابر سرکوب تاریخی لذت توسط قدرت‌های پدرسالار و مذهبی،

به‌ویژه در بستر ایران. آن‌ها استدلال می‌کنند که نمی‌توان نقدهای چپ غربی (مثلاً درباره‌ی مصرف‌گرایی سرمایه‌دارانه) را بدون توجه به زمینه‌ی خاص ایران (اسلام سیاسی و خشونت مستقیم علیه بدن زن) به‌کار برد. از نگاه‌شان، این عمل بخشی از مبارزه‌ی مدنی علیه حجاب و کنترل بدن زنان است. همچنین تأکید می‌کنند که مخالفت با این عمل اغلب ریشه در همان محدودیت‌ها و کنترل‌های قدیمی دارد که اکنون در قالب‌های جدید بازتولید می‌شوند.^۵

به زعم من، این دو رویکرد به رغم اتخاذ موضع متفاوت در برابر انتشار عکس نود، مفروضات و فهم مشابهی در مورد «مبارزه و مقاومت روزمره» داشتند. پرسش اصلی متن من در گره‌گاه این دو رویکرد شکل می‌گیرد.

در این متن می‌خواهم به این پرسش بپردازم که کدام یک از این رویکردها در تبیین آنچه «مقاومت و مبارزه‌ی روزمره» می‌گوییم معتبر است؟ چطور هنجارهای فرهنگی تغییر می‌کند و این شکل از هنجارشکنی‌های روزمره چه نقشی در تغییرات طولانی‌مدت دارد؟ آیا می‌توان چنین کنش‌هایی را مقاومت یا مبارزه‌ی روزمره نامید؟ نسبت تغییرات شکل حجاب طی سال‌های حکمرانی جمهوری اسلامی با چنین کنش‌هایی چیست؟ آیا مقاومت روزمره باید الزاماً با آگاهی همراه باشد؟ آیا بازتولید کلیشه‌های جنسی و جنسیتی در کنش‌های هنجارشکن روزمره، آنها را از مقاومت و مبارزه بودن ساقط می‌کند؟ ویژگی‌های این دال اخیراً پرتکرار «مقاومت روزمره» چیست و آیا این مقاومت‌های خرد روزمره الزاماً به لحظه‌ی رهایی‌بخشی مثل خیزش ژینا منتهی می‌شود یا خیر؟

لحظه‌ی نامیدن

در سال‌های اخیر، لحظات بسیاری در حافظه‌ی جمعی ما با تداعی «مبارزه و مقاومت روزمره» ثبت شده. از ویدئوی «زن عصبانی» تا ویدئوهای رقصیدن دم‌عید مردم در مترو و خیابان، از نوار بهداشتی چسباندن به دوربین مترو تا کیسه‌ی پلاستیک سرکردن زنان در گیت‌های فرودگاهی. به‌ویژه و پس از خیزش ژینا و روایاتی که زنان از حضور روزمره‌ی بی‌حجاب در فضای عمومی منتشر می‌کنند، در متونی که در تحلیل

فضای اجتماعی و سیاسی نوشته می‌شود به شکل متورمی از این عبارت استفاده می‌شود. اما این کنش‌های خرد که می‌توان از سال‌های اولیه‌ی پس از انقلاب و همچنین قبل از آن، آنها را پیگیری کرد، از ابتدا و در دهه‌های آغازین پس از انقلاب ۵۷ به این شکل و در قالب این عبارات مقاومت و مبارزه روزمره نامیده نمی‌شدند. در حقیقت نامیدن کنش‌های زندگی روزمره به نام «مقاومت و مبارزه روزمره» در فضای فکری فارسی بسیار متأخر است. برای مثال مصرف الکل در جمهوری اسلامی با مجازات، جریمه و مخاطرات شدید همراه است. اما مردم راه‌های متفاوتی برای تولید، توزیع و مصرف آن پی گرفته‌اند. به مرور سالیان مصرف الکل در اقشار مختلف گسترده شده و امروزه الگوهای مصرف آن تغییر کرده است. قبل‌تر زنان در اقشار مختلف کمتر مصرف‌کننده‌ی الکل بوده‌اند، در صورتی که امروزه مصرف الکل تجربه‌ای عمومی‌تر بین زنان جوان از اقشار مختلف و طبقات مختلف است. اما این تجربه‌ی جمعی در دهه‌های آغازین بعد از ۵۷ هیچ‌گاه به نام مقاومت و مبارزه روزمره نامیده نشده است.

در ایران ظهور و گسترش گفتمان مطالعات فرهنگی، توجه را به سمت «امر روزمره» جلب کرد. ورود مفهوم «امر روزمره» به ادبیات علوم اجتماعی ایران به‌طور جدی از دهه‌ی ۱۳۸۰ آغاز شد، زمانی که ترجمه و معرفی آثار نظریه‌پردازی مانند میشل دوسرتو در فضای دانشگاهی و پژوهشی کشور رواج یافت. در این دوره، پژوهشگران ایرانی با تأکید بر اهمیت زندگی روزمره در تحلیل‌های اجتماعی، به بررسی نقش کنش‌های خرد و روزمره در ساختارهای قدرت پرداختند.^۶

جیمز سی. اسکات و میشل دوسرتو از نخستین متفکرانی بودند که مقاومت روزمره را به‌عنوان عرصه‌ای برای کنش سیاسی، فراتر از شورش‌ها و جنبش‌های بزرگ، نظریه‌پردازی کردند. اسکات در کتاب *سلاح‌های ضعیفان*^۷ نشان داد که دهقانان و فرودستان، حتی بدون سازماندهی آشکار، از طریق کنش‌های خردی مثل شایعه‌پراکنی، کم‌کاری، تظاهر به اطاعت و حيله‌گری، در برابر سلطه مقاومت می‌کنند. دوسرتو هم در *پرکتیس زندگی روزمره*^۸ استدلال کرد که مردم عادی با «تاکتیک‌ها»ی خلاقانه، از دل ساختارهای قدرت و نظم روزمره، راه‌هایی برای بازآفرینی و بازمعناکردن زندگی‌شان می‌یابند. این دو، برخلاف مدل‌های کلاسیک که قدرت را یک‌سویه می‌دید، نشان دادند که قدرت همیشه با اشکال ظریف، پنهان و خلاقانه‌ی مقاومت مواجه است.

در مجموع، می‌توان گفت که از دهه‌ی ۱۳۸۰ به بعد مفهوم «امر روزمره» جایگاه ویژه‌ای در ادبیات علوم اجتماعی و سیاسی ایران پیدا کرد و به ابزاری برای تحلیل کنش‌های خرد و غیررسمی در مواجهه با ساختارهای رسمی تبدیل شد.

«مقاومت روزمره» و «پیشروی آرام» اما به‌طور مشخص با ترجمه و انتشار کتاب سیاست‌های خیابانی آصف بیات وارد ادبیات سیاسی ایران شد و بعد از بهار عربی و خیزش ۸۸ مورد استقبال چشمگیری قرار گرفت و می‌توان گفت به یکی از کتاب‌های محبوب جامعه‌شناسی در ایران تبدیل شد. بنابراین مشخصاً از جایی به بعد فضای روشنفکری فارسی، کم‌کم توانایی و عادتِ ردیابی و نامیدن و فهم «کنش‌های روزمره» در قالب «مقاومت روزمره» را پیدا کرد. این نامیدن اما چرا صورت می‌گیرد و کاربست متداول و متورم آن بدون توجه به زمینه‌ی تاریخی و روش‌شناسی خاص آن، آن‌طور که امروز در فضای فکری فارسی شاهد آن هستیم، چه مداخله‌ای در صورت‌بندی مسائل و فهم ما از وضعیت می‌کند؟ حالا دیگر در فضای مجازی خیلی پرتکرار شده که بعد از وایرال شدن یک کنش، یک صحنه‌ی پرفورمنس، یک شات از وضیت عمومی در این روزها و یا یک درگیری، منازعه‌ای شکل بگیرد که این مبارزه است یا نه؟ کسانی که کنش موردنظر را مبارزه‌ی روزمره می‌دانند، همواره سویه‌های رادیکال آن را برجسته کرده و ستایش می‌کنند. در مقابل کسانی که به آن شکلِ کنش، نقد دارند، قسمی ناآگاهی سیاسی و جنسیتی را در آن برجسته کرده و آن را از دسته‌ی مبارزات روزمره خارج می‌کنند یا به شکلی ریزبینانه و مسئولانه اقدام به برشمردن جنبه‌های ارتجاعی آن کنش می‌کنند. این دو گروه، هر دو در الصاق قسمی آگاهی، رادیکالیت و پیشرو بودن به مبارزات روزمره مشترک هستند. تفاوت آنها تنها در تفسیری است که از آن شکل کنش دارند. یکی سعی می‌کند با برجسته کردن وجوه ضد سیستم و رادیکال کنش، آن را مبارزه بخواند و دیگری با برجسته کردن سویه‌ی ارتجاعی، مبارزه بودنِ آن را مورد تردید قرار دهد.

بازی درون و بیرون ورزشگاه

این تفاوتِ خوانش از کنش روزمره را می‌توان در یک لحظه‌ی دیگر به‌خوبی مشاهده کرد. چندی پیش حول یک ویدئو از زنان تماشاچی بازی فوتبال مناقشات مشابهی شکل گرفت. در ویدئو، زنان تماشاچی حاضر در ورزشگاه، شعارهای سکسیستی می‌دادند و در حال تولید همان فضای تیپیکال مردانه در ورزشگاه بودند. تناقض موجود در ویدئو، به دلیل سابقه‌دار بودنِ مبارزه‌ی زنان ایرانی برای ورود به استادیوم‌های فوتبال و ادبیات جنسیت‌زده‌ی شعارهای موجود در ویدئو، بسیار زننده و قابل توجه بود. مواجهه‌ی کنایه‌آمیزی است. دسته‌ای از زنان در طول سالیان ممنوعیت حضور زنان در ورزشگاه‌ها، همواره با شکلی «مقاومت روزمره» و دور زدن سیستم، با تغییر تیپ و قیانه و پنهان‌سازی اندام‌های زنانه در لباس مبدل مردانه، خود را به داخل ورزشگاه رسانده‌اند. آنها عشق فوتبال‌هایی بوده‌اند که «میل» به ورود به ورزشگاه و تماشای فوتبال را با روش‌های جسورانه و متهورانه پیگیری کرده‌اند. از طرف دیگر می‌بینیم همان زن‌هایی که با روش‌های ابداعی و جسورانه از قانون ممنوعیت ورود زنان به ورزشگاه تخطی کرده و با شکلی مقاومت روزمره به همان معنا که در ادبیات جامعه‌شناسی مفهوم‌پردازی شده به درون ورزشگاه راه پیدا کرده‌اند، درون ورزشگاه در امتداد همان سیستم مردسالاری قرار می‌گیرند که ورزشگاه را با شعار و فحش سکسیستی و تداعی می‌کند.

در طرف دیگر فعالان جنبش زنان را داریم که مسئله را در قالب بازپس‌گیری «حق» پیگیری کرده و بارها پشت درهای ورزشگاه‌ها تحصن کرده‌اند و شعار برابری داده‌اند. کنش فعالان زن متحصن بیرون ورزشگاه به لحاظ نظری در قالب مقاومت روزمره طبقه‌بندی نمی‌شود. ممکن است عده‌ای از آنان نقدهایی به شعارهای سکسیستی زنان داخل ورزشگاه داشته باشند. فوتبال برای دسته‌ی اول عرصه‌ی میل‌ورزی است در حالی که برای دسته‌ی دوم غالباً عرصه‌ی کنش‌ورزی و حق جویی است. هر دو گروه شکلی از مبارزه را پیش می‌برند که گاهی ممکن است با هم هم‌پوشانی نداشته باشد. اما نسبت این دو شکل مبارزه با هم چیست؟

حجاب و روشنفکران

برای پی‌گیری نسبت این دو شکل مبارزه، مطالعه‌ی تطور حجاب عرفی پس از انقلاب ۵۷ بسیار راهگشا است. امروز، خصوصاً بعد از خیزش ژینا، مبارزه‌ی طولانی‌مدت زن ایرانی بر علیه حجاب اجباری به چشم آمده و از آن‌جا که ما در فضای پس از یک خیزش اجتماعی که حول مقوله‌ی حجاب درگرفت به سر می‌بریم، این مبارزه به رسمیت شناخته شده است. تا همین چند سال پیش، پیگیری این خواست ساده، خواست پوشش به‌اختیار خود، نه تنها همدلی‌ای برنمی‌انگیخت، بلکه ممکن بود در فضاهای روشنفکری و در میان هم‌فکرترین رفقا هم کوچک‌انگاری یا زود هنگام ارزیابی شود. در مقیاسی بزرگ‌تر، هر جا زنی آرامش فضا را با رعایت نکردن کدهای پوششی آن فضا به هم می‌ریخت با انگ «شما می‌خواین لخت شین» مواجه می‌شد.

حجاب عرفی در چند دهه بعد از انقلاب اسلامی سیر قابل مطالعه‌ای داشته است.^۹ بدون این‌که تا سال‌ها ما جنبش مشخص و برجسته‌ای در مورد حجاب داشته باشیم، این «میل» بدن زنان بوده که با سرسختی و مقاومت، حجاب را روزه‌روز شل‌تر و شل‌تر کرده و شکل «بدحجابی» را تغییر داده است. این حجاب دهه‌به‌دهه شل شده و بدحجابی در اقشار و طبقات مختلف گسترش پیدا کرده است. این گسترش به‌طور عمده نه از طریق قسمی آگاهی فمینیستی و سیاسی بلکه عمدتاً در نتیجه‌ی پیگیری خواست بدن، روی مد بودن، زیبا و مورد توجه بودن، پذیرش در گروه همسالان برای نوجوانان، میل به جلوه‌گری و .. بوده است. حجاب بیش از آن‌که به طور سیاسی مسئله شود، از طریق این میل عمومی و مشخصاً سیاسی‌نشده، پی گرفته شده و پیش رفته و قسمت بزرگی از مبارزه بر علیه حجاب در طول سالیان از این طریق صورت گرفته است. مبارزه‌ی روزمره پیش از لحظه‌ی نامیدن، پیش از این‌که به طریقی کشف یا نامیده شود، روزمره است. و این روزمرگی حتماً با میل و ابتذال و منافع اقتصادی و اجتماعی گره می‌خورد. کنشی است که شهروندان بدون دادن دلالت سیاسی خاصی آن را انجام می‌دهند. شکلی از پی‌گیری هوس و میل زندگی بی این‌که الزاماً به نتیجه‌ی مترقی‌ای منتهی شود یا چنین داعیه‌ای داشته باشد؛ نوعی پیگیری میل تشریح‌نشده، میل برجسته‌نشده و میل به توضیح درنیامده. از مطالعه‌ی این پیگیری روزمره‌ی

خواست، در ابعاد بزرگ و در مقیاس زمانی طولانی‌تر است که می‌توان به الگویی از مقاومت روزمره دست یافت. این اشکال مقاومت روزمره ممکن است جایی تبدیل به مطالبه‌ای سیاسی شوند همان‌طور که این روند شل‌شدن و تغییر شکل حجاب عرفی جایی با یک فعالیت سیاسی خودآگاه و یک جنبش فمینیستی پیوند خورد، و مسئله‌ی پافشاری بر حق حجاب اختیاری را وارد این مبارزه‌ی هر روزه کرد.

تقدیس بیش از حد مبارزات روزمره خطر مصرف شدن آنها در جهت دستورکارهای سیاسی ارتجاعی را هم دارد. برای مثال خواست زندگی نرمال و معمولی که می‌توان آن را به‌عنوان عمومی‌ترین و فوری‌ترین خواست مردم ساکن در جغرافیای ایران پیگیری کرد، در برهه‌های مختلف به صورت ترندها و هشتگ‌ها و یا در قالب تولیدات هنری خاصی بروز کرده است. کمپین زندگی نرمال یا هشتگ زندگی نرمال در توییتر جایی بود که این خواست را تبدیل به یک کمپین سیاسی کرد. جریانات مبارزه‌ی روزمره ممکن است در لحظه‌ی سیاسی شدن توسط جریانات سیاسی مصادره شوند. هر مقاومت روزمره‌ای الزاماً به دستورکار سیاسی مترقی‌ای پیوند نخواهد خورد و یا جنبش اجتماعی‌ای به راه نخواهد انداخت.

مغناطیس تداعی لحظه‌ی انقلابی

برمی‌گردم به دوقطبی ایجاد شده در توییتر در نسبت با جریان نود گذاشتن بعد از یک مسئله‌ی سیاسی. به‌زعم من هر دو رویکرد به‌رغم اتخاذ موضع متفاوت در برابر انتشار عکس نود و تفسیر متفاوتی که از آن کنش داده بودند، درک مشابهی از مبارزه‌ی روزمره داشتند. برای هر دو، مبارزه و مقاومت روزمره، کنشی آگاهانه است و در مقیاس زمانی بسیار کوتاه قابل مطالعه و تفسیر است. هر دو رویکرد، جریان نود گذاشتن را در پیوند با خیزش ژینا می‌خوانند. یکی آن را ادامه‌ی رهایی بدن‌ها در ژینا می‌داند و آن را ستایش می‌کند، دیگری آن را با دلالت‌های فمینیستی خیزش ژینا همخوان نمی‌داند و در نتیجه آن را لایق مبارزه خوانده‌شدن نمی‌داند.

این مواضع، ما را از فهم اشکال متفاوت کنش‌ورزی‌های روزمره که اغلب به صورت پس‌نگر قابل بازشناسی و تفسیر هستند، ناتوان می‌سازد. کنش‌ورزی‌های روزمره به

شکل پسینی نام‌گذاری می‌شوند و به شکل پسینی و تاریخی می‌توان معادلات حاکم بر آنها و شکل اثرگذاری آنها در طول زمان را ردیابی کرد. شکل مواجهه‌ی سوم و خارج از دوقطبی حاکم بر فضا با آنچه که به صورت پسینی می‌توانیم مبارزه‌ی روزمره بخوانیم، این است که اجازه دهیم امر روزمره خود را از قرار گرفتن ذیل مفهوم اکنون چگال‌شده‌ی «مبارزه‌ی روزمره» آزاد کند. «نود»، نود است! این آزاد شدن، یعنی به رسمیت شناختن این که افراد برای پیگیری امیال متفاوت، میل جنسی یا اقتصادی یا اجتماعی به کنشی ضدهنجار دست می‌زنند. در عین حال می‌توان همواره به قفا نگریست و دید که همین تمایلات جسمانی و عاطفی بوده‌اند که شکل حجاب عرفی را آرام‌آرام متحول کردند. نود گذاشته شده که شده باشد. برای دلخوشی یا برای بازدید،^{۱۰} لایک و فالوور. شاید برای نوعی لاس جنسی و یا به دنبال تیک‌وتاک کردن در یک شبکه‌ی اجتماعی.

«حالا کی گفته ما به قصد مبارزه‌ی سیاسی نود میذاریم؟ دلمون

خوشه می‌خوایم نود بذاریم»^{۱۱}

چرا و چطور پدیده‌ی روزمره‌ای چون نود گذاشتن در یک شبکه‌ی اجتماعی که رسمی مسبوق به سابقه بوده و در لحظه‌ی یک حادثه و واکنش مردم در نسبت با آن حادثه اتفاق می‌افتد، ما را دوباره به خیزش ژینا بازمی‌گرداند؟ این اتفاق نه تنها در لحظه‌ی نود، بلکه در بسیاری لحظات دیگر بعد از خیزش ژینا اتفاق افتاد. در مواجهه با «مادر شیرده»، در مواجهه با «آهو دریایی» و ... بدون این که این اتفاقات الزاماً در نسبت با خیزش ژینا اتفاق افتاده باشند، در مرحله‌ی مشاهده، تفسیر و واکنش عمومی در وهله‌ی اول با خیزش ژینا تداعی شده و از طریق آن خوانده می‌شوند.

پس از یک خیزش اجتماعی تازه پشت‌سرگذاشته و در فضای پساخیزش، هر کنشی به گذشته ارجاع پیدا می‌کند و در قالب نظام معنایی آن لحظه تفسیر می‌شود. این که ما میل داریم با تنبلی و ناامیدن صحنه‌ای، نوستالژی خود نسبت خیزش ژینا را پی بگیریم و برای ما تداعی استمرار لحظه‌ای انقلابی باشد، باعث می‌شود از نظم اجتماعی و سیاسی در جریانی که دائم آرایش تازه‌ای می‌یابد غافل باشیم. ما همواره بی‌آن که بدانیم بین دو لحظه‌ی (مومن) انقلابی هستیم. تا قبل از ژینا بین ۵۷ و لحظه‌ی در

راهی بودیم که از آن خبر نداشتیم. تا قبل از ژینا خیلی از کنش‌های روزمره در نسبت با ۵۷ خوانده می‌شدند. کنش‌هایی که در همان زمان که در نسبت با ۵۷ بودند در راه ژینا بودند. در راه لحظه‌ای که حالا ژینا نام گرفته. در لحظه‌ای حال هم بین دو لحظه‌ی انقلابی هستیم. ژینا و لحظه‌ای که در راه است و هنوز نامی نگرفته. هنر مطالعه‌ی مبارزه‌ی روزمره، هنر جاری و سیال شدن بین این دو لحظه‌ی انقلابی است، هنر در این میانه زندگی کردن، میل ورزیدن و رفت‌وآمد به گذشته و آینده است.

خیزش ژینا تأثیر گذاشته و می‌گذارد و خواهد گذاشت. بدین معنا اگر تجربه و لحظه‌ی ژینا را لحظه‌ی متلاشی شدن یکباره‌ی نظم کهنه و ترک‌خورده‌ای بدانیم، در پساژینا نیروهای مختلف در وضعیت، دائم به سمت نظم‌های جدید پیش می‌روند. نیروها آرایش می‌یابند و قابل‌پیش‌بینی می‌شوند. می‌شود نظم جدید را پیش‌بینی کرد و به انتظار آن نشست، چیزی که در یک لحظه‌ی انقلابی امکان‌پذیر نیست. برای مثال می‌توان به سینمای پس از ژینا اشاره کرد. فیلم‌هایی که در آن زن‌ها بدون حجاب هستند. بازی کردن در زمینی که نیروهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی دارند در آن آرایش تازه‌ای می‌یابند. نظم جدیدی که بدن‌ها، هنرها، پرفورم‌ها، تشکله‌ها و مردم همچنان که می‌سازند، خود را در آن پیدا می‌کنند.

حالا دیگر زن بی‌حجاب وارد سیستم سرمایه‌گذاری سینمایی شده و اهمیت این لحظه در این است که این سرمایه احتمال برگشت دارد. به رسمیت شناختن ابتذال به این معنا، به رسمیت شناختن این اقتصاد جاری در مبارزات روزمره است. به رسمیت شناختن این‌که در دل مبارزات روزمره‌ای که امروزه تقدیس می‌شوند، میل و منافع جریان دارد. کنش‌های روزمره‌ی مقاومت، هرچقدر هم مبتذل یا ناخودآگاه، در این فرآیند بازتولید، مذاکره و احتمالاً به هم ریختن روابط قدرت مسلط مشارکت دارند. به جای ایدئال‌سازی از همواره پیشرو و ناب بودن مقاومت روزمره، باید تحلیل کرد که این کنش‌ها چگونه درگیر توازن دائمی میان بازتولید قدرت هنجاری و امکان دگرگونی آن هستند. سیستم همواره در حال به تعادل رسیدن است. این گونه مقاومت روزمره به عرصه‌ای کلیدی تبدیل می‌شود که در آن امر سیاسی نه بیرون، بلکه در درون بافت‌های زندگی اجتماعی و زیسته و امیال مذاکره می‌شود.

از این منظر، زن بی‌حجابِ سینمای پس از ژینا نه فقط حامل دال مقاومت، بلکه هم‌زمان نشانه‌ی تحولی در منطق سرمایه‌گذاری و شهرت است؛ تحولی که ساختار قدرت در آن، نه فرو می‌ریزد، بلکه بازچینش می‌شود. به‌همین دلیل، «ابتدال»، از میل جنسی گرفته تا لذت، زیبایی یا منافع مادی، در واقع محل تقاطع منازعه‌ایست بر سر تعریف آنچه سیاسی شمرده می‌شود. به‌جای دآوری‌های ارزشی درباره‌ی اصالت یا اصالت‌زدایی از کنش‌های روزمره، آن‌چه اهمیت دارد، تحلیل دقیق سازوکارهاییست که از خلال این کنش‌ها، قدرت به‌شکل تازه‌ای اعمال، جذب یا مختل می‌شود. در چنین زمینه‌ای، کنش‌های روزمره همواره در معرض نام‌گذاری‌های پسینی هستند. بسیاری از آنچه امروز «مقاومت روزمره» نامیده می‌شود، در زمان وقوع‌شان به‌عنوان کنشی بی‌اهمیت یا حتی نابه‌جا درک شده‌اند و بسیاری از کنش‌هایی که امروزه به‌سرعت نام‌گذاری و تقدیس می‌شوند، در گذر تاریخی شاید نسبتی با سیاست پیشرویی نیابند. تشخیص قفانگرِ مبارزه‌بودن این کنش‌ها نه در لحظه‌ی رخ دادن، بلکه در زمان بازنگری و روایت تاریخی صورت می‌گیرد. این فرایند، خود جزئی از مبارزه‌ی معنایی بر سر تعریف مقاومت است: این‌که چه چیزی شایسته‌ی نامیدن به عنوان مقاومت است و چه چیزی از این دایره بیرون می‌ماند. چه چیزی اصلاً به چشم می‌آید که نامیده شود و استتیک مبارزه و مقاومت در چه سازوکاری شکل می‌گیرد. بنابراین، تحلیل مبارزات روزمره باید هم‌زمان حساس به منطق زمان‌مند میل، و آگاه به این سیاست‌های نام‌گذاری باشد.

به‌رسمیت شناختن ابتدال روزمره یعنی اذعان داشتن بر این‌که «مبارزات روزمره» به شکل تنیده در سرمایه‌داری دیجیتال و اقتصاد جهانی توجه، عمل می‌کند. به‌رسمیت شناختن و مطالعه‌ی اقتصاد سیاسی این امیال به ما در فهم کردوکار این «مبارزات روزمره» نه در جهت نفی یا تأیید این مبارزات بلکه برای کنش‌ورزی بازگوشانه و سرخوشانه در وضعیتِ همواره دگرگون شونده کمک می‌کند و باعث می‌شود با شنیدن صداهایی که نظم‌های موجود مبارزاتی را به هم می‌زنند، غافلگیر یا مقهور نشویم.

¹ Acknowledging

² Nude

^۳ - برای مثال فردی با نام کاربری ali Bornaei با انتشار تصویر توییت بنفشه از ویژه برنامه‌ی پاورقی شبکه‌ی دو تلویزیون جمهوری اسلامی که در جهت تقبیح مخالفان و زیر سؤال بردن معترضان به نمایش درآمده، نوشته است: «توییت مسخره بازی شما نتیجه اش شد این سرکار خانم!! شد چماق هرزگی تو سر کل اپوزسیون!! شد انگ جنبش فواحش به هرگونه مخالفت با یک نظام فاسد و جنایتکار! چطور باور کنیم پروژه نبوده؟! چطور باور کنیم پیمانکار پروژه نیستید؟ چطور باور کنیم صرفاً تصمیم گرفته بودید در چهل سالگی و اوج پختگی مثل یک دختر بچه ۱۶ ساله رفتار کنید؟! #حماقت #پروژه» یا در جایی دیگر: «برای به دست اومدن همین آزادی نیم‌بند فعلی در حوزه حجاب، زنان و دختران ایرانی #خون دادند، نه #نود!!! بفهمید...» در جواب او کسی می‌نویسد: «تو ترجیح میدی زنا خون بدن نه نود؟ واسه چسناله نود جواب نمیده نه؟ حتما باید بمیریم شما خوشحال شید»

^۴ - سحر مرانلو: ابژه جنسی ساختن از بدن زن هم به بهانه‌ی فعالیت سیاسی محصول پدرسالاری است. موج جوگیر، اتفاقاً مخالف برابری زنان است و مهم‌تر تمسخر هزاران زنی است که روزانه برای ابتدایی‌ترین حقوق مبارزه می‌کنند. باز تولید تفکری که زن باید دهنده باشد (سکس، تصویر سکسی) حتی وقتی مبارزه می‌کند. کتاب در حال انتشار من درباره‌ی برداشت‌های عمومی از جنسیت است. مطالعات زیادی درباره‌ی انتشار تصاویر به اصطلاح نود یا درخواست نود از زنان و نسبتش با فمینیسم وجود دارد. اینکه چنین جریان‌هایی در شبکه‌های اجتماعی چگونه برتری مردانه و زن‌ستیزی را تشویق می‌کند و در ادامه: یک دلیل که ایده‌ی فمینیسم انتشار تصاویر نود را در شبکه‌های اجتماعی تشویق نمی‌کند تبلیغ بدن سکسی است. ایجاد شرم برای زنانی که دارای معلولیت‌اند، بدن متفاوتی دارند و یا در غالب زیبایی نمی‌گنجند. می‌توانید با جستجوی عبارات Misogyny, feminism, nudity on social media مقالات مرتبط را بخوانید.

در پاسخ‌ها از او پرسیده می‌شود: اگر زنی خودش تصمیم بگیرد لخت بشه آیا باز هم «ابژه‌سازی» شده؟ ابژه جنسی رو کی می‌سازد؟ دلشون خواسته لخت بشن ما چه کاره‌ایم نظر بدیم؟ ضمن اینکه مردان هم به این کمپین پیوستن. فقط زنان نیستند.

مرانلو: مساله همین تصمیم شخصی است. مفاهیمی وجود داره تحت عنوان Online misogyny یا digital feminism همینطور جریان‌هایی که در شبکه‌های اجتماعی زنان رو به انتشار نود تشویق می‌کنن Popular misogyny. یعنی تصمیم زن آزادانه نیست آن فرهنگ آنلاین عمومی است که برتری مردانه رو تشویق می‌کنه.

نقیسه آزاد: من هرگز در جایگاهی نیستم که به کسی بگویم چه چیزی از خود در فضای عمومی به اشتراک بگذارد/نگذارد. فقط از زنان می‌خواهم که پیش از انتشار عکس نود به این موارد فکر کنند؛ ۱-

وجود خواهد داشت. ۲- جهان اطراف شما، عموماً اگر نگوییم زن‌ستیز است اما به‌شدت، اسیر «تصویر مطلوب» از بدن زن است، یعنی زن مانکن روی صحنه. احتمال این که بدن شما، قضاوت‌های زننده شود بسیار است و این تجربه‌ای دردناک خواهد بود که باید برای آن آماده باشید. ۳- شما با انتشار عکس نود در بافتار (context) موجود (ارزش‌های مردسالارانه)، خود را در موقعیت آسیب‌پذیری قرار می‌دهید که عبارتست از *زن سکسی در دسترس*، که موقعیتی است بسیار آزاردهنده اگر برای آن آماده نباشید. ۴- هیچ‌کس حق ندارد شما را تهییج یا تشویق به انتشار عکس نود کند. این اصرار کاملاً نابه‌جا و غیراخلاقی است، اختیار خود را به رسمیت بشناسید؛ اگر نخواهید یا معذب باشید یا حتی ذره‌ای شک داشته باشید حق شماست که در این بازی شرکت نکنید، این کناره‌گیری هیچ‌چیزی از شخصیت شما کم نمی‌کند. ۵- و در نهایت؛ جامعه مردسالار از بدن زن، سوژه‌ای جنسی و تحت تملک غیر (یک مرد) می‌سازد. در نتیجه این بدن، تبدیل به سرمایه‌ای برای زنان می‌شود که با مردان مبادله می‌کنند. به‌نظر، هاله رفتاری و معنایی حول تشویق انتشار عکس نود، به بازسازی و قوت‌گرفتن همان تصویر بسیار نزدیک است.

همایون جعفری: این که شما از بدنت استفاده ابزاری می‌کنی و تحت عنوان جایزه، از خودت رونمایی می‌کنی و همزمان میگی: زن، زندگی، آزادی، یک جای کار می‌لنگه. بحث سنت‌شکنی و قبح‌شکنی نیست. بحث شی‌سازی بدن زنانه‌ست، شما داری در یک میدان دیگر برای اختیار بر بدن تلاش می‌کنی، جای دیگه اما با همان اختیار (ظاهراً) شی‌واره شدنش رو عادی‌سازی می‌کنی، حالا چون در ذهن و جهان خودت در تقابل با شر هستی دلیل نمیشه هر فعلی تو سرچشمه خیر باشه. #شهر_عجیبیه

۵- Daikatou در پاسخ به انتقادات نوشته: جایی که برداشتن روسری، مبارزه‌ی مدنی است و منجر به قتل می‌شود، عکس نود منتشر کردن، ابژه‌سازی نیست و بازپس‌گیری سوژگی زنان است. حقوق زنان ابتدا و انتهای ندارد، همه‌اش بهم مرتبط است، تا وقتی سوژگی زن نسبت به ذهن و بدنش به خودش واگذار نشود، زن تحت ستم است. لازم نیست عبارات سال ۵۶ رو تکرار کنید، نه مربوط است نه روشن‌فکرانه نه هیچ.

- یا در جایی دیگر: شاید شما اون زمانی رو می‌پسندیدین که بدن زن آنچنان «ابژه جنسی نبود» که دخترها تو اینترنت حتی عکس پروفایلشون رو هم گل و پروانه می‌گذاشتن. همین عادی شدن بدن آدم حاصل ۲۵ سال مبارزه خردخرد با حجاب آخوندی بوده. اگر واکنش مردم اون چیزی نیست که ذهن شما دوست داره، شاید مسخره خود شما بین.

- ایمان واقفی در دفاع ازین حرکت می‌نویسد: «شکلی از تسهیم شادی هم توش هست. شادی‌ای که در هیات بدن‌مندش سال‌هاست مورد سرکوب و انکار قرار گرفته. منظورم انکار توسط دولت‌پدره. لذت (تنانه) در هر شکلیش توسط قدرت داره انکار می‌شه. از سمت چپ اما آبشخور این نقد از زهدی پدرسالارانه مایه می‌گیره که هر شکلی از لذت تنانه و زیبایی‌حسانی رو تنها از روزن مصرف‌گرایی سرمایه‌دارانه می‌تونه ببینه. نقد چپ اما متوجه «جغرافیای کنش» نیست. وقتی تصاویر نود از اروپا/امریکا به میدان ایران جابه‌جا می‌شه، با منطقی متفاوت و منحصربه‌فرد روبه‌رویییم: اسلام سیاسی. نقدی که

غربی‌ها بر بدن زن (و مرد) در فضای سرمایه‌داری مصرفی دارد را نمی‌توان یکراست برداشت و بدون هیچ تغییری بر میدان ایرانی که جدا از سرمایه‌داری شاهد غلبه اسلام‌گرایی نظامی هستیم استفاده کرد. اگر بدن در غرب محل منازعه است، در ایران میدان قتل و غارت و تجاوز است»

در پاسخ‌ها به توییت واقعی و در تایید او نوشته‌اند:

- آفرین. خواهی به جامعه ایران فکر کنی این گزاره‌ها و استدلال‌ها برای جامعه ایران نیست که هنوز زن روی بدنش هیچ مالکیتی ندارد. و این‌ها بیشتر دارن همون نقش‌های جنسیتی که زن‌ها در ایران دارند و تثبیت می‌کنند اما با زبان دیگه‌ای. یا:

- وقتی پسر هم دارن نود می‌دن، هر چند بسیار کمتر چه ربطی داره؟ فرد تصمیم گرفته تصویری از بدن خودش رو آزادانه منتشر کنن، تمسخر چه چیزیه؟ اتفاقاً این به نظرم یعنی حق بر بدن و قدرت انتشارش در برابر دنیایی که می‌خواد بدن زن رو محو کنه! بدن الهه‌ها رو فراموش کردین؟

۶- هادی آقاجان‌زاده در کتاب «مطالعات فرهنگی در ایران، هم‌آیندی‌های یک سیاست دانش» به روایت و تحلیل تاریخ مطالعات فرهنگی در ایران می‌پردازد.

7 - Weapons of the Weak

8 - The Practice of Everyday Life

۹ - نوشین احمدی در قسمتی از کتاب حجاب و روشنفکران، مواجهه‌های حکومت در دهه‌های مختلف پس از انقلاب با «بدحجابی» را بررسی می‌کند.

10 - Impression

۱۱ - توییت یکی از کاربرانی که نود گذاشته بود.

منابع

De Certeau, Michel. (1984). *The practice of everyday life* (S. Rendall, Trans.). University of California Press.

Scott, James. C. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. Yale University Press.

آقاجان‌زاده، هادی (۱۳۹۵) مطالعات فرهنگی در ایران: هم‌آیندی‌های یک سیاست دانش. پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

احمدی خراسانی، نوشین. (۱۳۹۵) حجاب و روشنفکران: واکاوی نسبت جنبش روشنفکری ایران با مسئله حجاب زنان. انتشارات توسعه.