

# خواتین کی

شمارہ یک  
زمستان ۱۴۰۰  
بہار ۱۴۰۱

فصلنامہ مطالعات زنان حلقہ تجریش





# فصلنامه مطالعات زنان حلقه تجریش



شماره یک: خواهرانگی (۱)  
زمستان ۱۴۰۰، بهار ۱۴۰۱

**گروه نویسندگان :**

طلیعه حسینی

زاهره دنیادیده

نازیتا شاه اسماعیلی

مائده میرزایی

صفحه آرا: علی ذوالقدر

طراح جلد: زاهره دنیادیده

\*تصویر جلد: تظاهرات زنان در اسفند ۵۷، ایران، هنگامه گلستان

 <http://tajrishcircle.org>

 [t.me/tajrishcircle](https://t.me/tajrishcircle)

 [@tajrish\\_circle](https://www.instagram.com/tajrish_circle)

 [tajrishcircle](https://www.facebook.com/tajrishcircle)

## فهرست مطالب

---

- ۵ | مقدمه / گروه نویسندگان
- ۱۳ | بحث‌هایی درباره می‌تو / طلیعه حسینی
- ۳۸ | جستاری در بازتعریف تشکلهای زنان در دوران  
مشروطه و اوایل دوره پهلوی / زاهره دنیادیده
- ۶۳ | آیا حجاب قادر است اتحادی میان زنان ایجاد کند؟  
مصاحبه با دکتر فاطمه صادقی / طلیعه حسینی
- ۷۴ | گزیده‌ای از مقاله‌ی «فمینیسم و سیاست منابع  
اشتراکی» / سیلویا فدریچی، مترجم: طلیعه حسینی
- ۹۳ | زنان در اعتصاب معدنچیان ۱۹۸۴-۱۹۸۵ / نویسندگان:  
فلورنس ساتکلیف، بریتویت و ناتالی تامیلنسون  
مترجم: مائده میرزایی
- ۱۱۰ | سنت روی مرد خاطی نشستن: استعمار و ساختارهای  
سیاسی گم شده ی قوم ایبو / جودیت ون آلن،  
مترجم: نازیتا شاه اسماعیلی
- ۱۳۹ | خواهرانگی در رمان نیمه خورشید طلایی، نوشته  
چیماماندا انگوزی ادیچی / نازیتا شاه اسماعیلی





## مقدمه

اگر «خواهرانگی» را در لغت‌نامه‌ی میریام وبستر<sup>۱</sup> جست‌وجو کنید، نوشته است:

- «۱-۱. وضعیت خواهر بودن،
- ۱-۲. رابطه‌ای خواهرانه،
- ۲. جمعیت یا جامعه‌ای از خواهران، به‌ویژه جامعه‌ای از زنان بر مبنایی مذهبی،
- ۳. همبستگی زنان بر مبنای شرایط، تجربه‌ها یا دغدغه‌های مشترک»

خواهربودگی یا رابطه خواهری که گاه اتحاد زنان خوانده می‌شود را برخی شکلی از پیوند عاطفی میان زن‌ها می‌دانند که مشتمل بر اندیشه و تجربه‌ی پیوند زنان، خودباوری و هویت کشف شده در دیدگاهی زن‌محور است. دلیلی در کتاب زن و بوم‌شناسی مدعی است دوستی خواهران از رفاقت‌های مردانه از بیخ و بن متفاوت است، چون خودتاییدگر است. در برخی متون، خواهربودگی حس علاقه و حمایت تعبیر می‌شود، در برخی دیگر از نظریات فمینیستی، منظور از این اصطلاح، که در موج دوم جنبش زنان در غرب به وجود آمد، به معنای زنانی است که به دلیل عقیده‌ی خاصی با یک‌دیگر متحد می‌شوند. مری دیلی رابطه‌ی خواهرانگی را هم‌گرایی زیباشناختی زنانه‌ی تاریخچه‌های زندگی شخصی می‌نامد. (گشتاسب، ۱۳۹۸: ۱۱۶) یعنی خواهرانگی را به دیدگاهی زیبایی‌شناختی و مبتنی بر زندگی‌های شخصی ارجاع می‌دهد. از منظر گروهی دیگر از فمینیست‌ها، ستم مشترک که ناشی از نهاد مردسالاری در مفهوم اعم آن است، بنیان‌تاکید بر خواهری به عنوان یکی از مفاهیم بنیادی در جنبش زنان است. یا در تعریف دیگری می‌خوانیم، خواهری به معنای «همبستگی جنس مونث، احترام به زنان به عنوان زن، حمایت زنان از همه

<sup>۱</sup>: Sisterhood

<sup>۲</sup>: Merriam-Webster

زنان است» (همان: ۱۱۷) و در عین حال که باعث اعتماد به نفس زنان می شود، زمینه وحدت آنان را در مقابل مردان فراهم می سازد.

آنچه در همه‌ی تعاریف بالا مشترک است تأکید بر همبستگی میان زنان به صرف تجربه‌ها یا دغدغه‌های مشترک و تقلیل مفهوم خواهرانگی به اتحادی صرفاً در برابر دشمن مشترک است. اجازه دهید به نگاهی انتقادی به همین دست تعاریف بپردازیم. خواهرانگی جهانی را اولین بار فمینیست‌های لیبرال سفیدپوست استفاده کردند. بنا به ادعای آنان با تمسک به تجربه‌ی سرکوب مشترک میان زنان در سراسر جهان، خواهرانگی جهانی ممکن می‌شود. اما سؤالی که از پاسخ به آن طفره می‌روند این است که آیا زنان فارغ از طبقه و جایگاه اجتماعی، سرکوب را به یک شکل تجربه می‌کنند؟ آیا با اتکا به تعریف زنان سفیدپوستی که تجربیات خود را از نظام پدرسالاری، به تجربه‌ی تمام زنان تعمیم می‌دهند، می‌توان به خواهرانگی جهانی دست یافت؟ ساده‌انگاری اتحاد زنان در برابر دشمنی یک چهره با نام مردسالاری امری مخاطره‌انگیز است. زیرا مردسالاری به شکل‌های مختلفی خود را نشان می‌دهد. نوع و شدت سرکوبی که زنان متحمل می‌شوند بسیار وابسته به جایگاه اجتماعی و اقتصادی آن‌هاست. الویت‌های زنان نیز عطف به تجربه‌های متنوعشان متفاوت است. با یکسان دانستن زنان و در نظر گرفتن الویت‌ها بر مبنای استانداردهای زن سفیدپوست غربی، خطر تقلیل نیازهای واقعی زنان وجود دارد.

ارزش‌های لیبرالی مکرراً به ما القا می‌کنند که منافع افراد با یک‌دیگر در تضاد است و برای کسب «موفقیت‌ها و دستاوردها»ی بیشتر، رقابتی ذاتی میان نوع بشر جاری است. به خصوص در مورد زنان، از محافل دوستانه تا ادبی، تکه کلام‌ها و داستان‌هایی نقل می‌شود از خصومت ذاتی میان زن‌ها، خصومتی که هیچ‌گاه به مناسبات اقتصادی، فرودستی زن‌ها و جدال نابرابر برای دستیابی به منابع اقتصادی و سرمایه‌ی اجتماعی باز نمی‌گردد و گویی در سرشت آن‌ها جای دارد. از داستان‌های دسیسه‌های حرم‌سراهای کهن گرفته (که حیات و ممات زن‌ها در گرو حفظ جایگاهشان بود) تا داستان‌های مدرن‌تر زنانی که برای کسب موفقیت یا شهرت، یا به کلی مقوله‌ی تبعیض‌های جنسیتی علیه خواهرانشان را انکار می‌کنند یا خود را

درمقام الگویی خاص و متفاوت معرفی می‌کنند که در نهایت به تخریب پایه‌های همبستگی می‌انجامد. این موضوع در مورد اقلیت‌های جنسیتی و طرد سیستماتیک آن‌ها در مبارزات سیاسی نیز مشهود است، اقلیت‌هایی که از همان ابتدا از موضوع بحث و جدال‌ها کنار گذاشته می‌شوند، بدون این که تلاشی برای ایجاد اتحاد و همبستگی با آن‌ها صورت گیرد. در نهایت آن‌چه باقی می‌ماند فردگرایی و انزوایی است که توان مقابله با انواع ستم‌های جنسیتی، نژادی و طبقاتی را از دست می‌دهد. در بطن چنین مباحثی است که «همبستگی زنانه» و «خواهرانگی» به‌مثابه کنشی سیاسی مطرح می‌شود. کنشی که مناسبات جنسیتی، نژادی و طبقاتی را انکار نمی‌کند، بلکه اتفاقاً با تحلیل آن‌ها سعی در مبارزه‌ای تمام‌عیار با تمام اشکال نابرابری و تبعیض دارد.

بل هوکس در مقاله‌ی معروف «خواهرانگی: اتحاد سیاسی میان زنان»، که بی‌شک یکی از پربرترین مقاله‌ها در مورد مفهوم خواهرانگی است، به دنبال مبنایی برای ایجاد یک اتحاد زنانه می‌گردد. او یادآور می‌شود که باید از تعریف خواهرانگی در حد «ستم مشترک» بپرهیزیم. «نیازی به گفتن نیست که زنان بورژوای سفید رادیکال و لیبرال بودند که چنین تعریفی از خواهرانگی ارائه دادند. ایده‌ی "ستم مشترک" یک ایده‌ی اشتباه و فاسد بود که موجب کژفهمی از واقعیت اجتماعی پیچیده و متنوع زنان شد.» (هوکس، ۱۳۹۸) به بیان دیگر، آن‌چه زنان را به یکدیگر پیوند می‌زند این نیست که خود را در «قربانی‌بودن» مشترک تعریف کنند. تعریف زن در مقام قربانی، که تعریف ایدئولوژی‌های سکسیستی است، انکار و تقلیل تجربه‌های پیچیده و متنوع زنان و تنگ‌کردن دایره‌ی تعریف جنبشی فمینیستی است.

بل هوکس می‌نویسد: «به جای ایجاد پیوندها بر اساس قربانی بودن یا احساس مشترک نسبت به یک دشمن مشترک، می‌توانیم بر اساس تعهد سیاسی‌مان به یک جنبش فمینیستی که هدفش، پایان دادن به ظلم و ستم سکسیستی است، با یک‌دیگر متحد شویم.» (هوکس، ۱۳۹۸) او مبارزه با تبعیض جنسیتی را جدا از مبارزه‌ی طبقاتی و مبارزه علیه نژادگرایی نمی‌داند. «تا زمانی که به تقسیم طبقاتی

میان زنان پایبند باشیم، نخواهیم توانست همبستگی واقعی میان آنان به وجود آوریم.» (هوکس، ۱۳۹۸)

ایجاد همبستگی هرگز به معنی سرکوب تفاوت‌ها و اختلاف نظرها نیست. به معنی انکار دغدغه‌ها و اولویت‌های شخصی هم نیست، بلکه به معنی گسترش دغدغه‌های جمعی و فراروی از فردگرایی است، تلاشی است برای ایجاد تعامل و مذاکره در بستر تعهدی سیاسی به آرمانی مشترک که همان رفع همه‌ی انواع تبعیض‌ها و سرکوب‌هاست. «هنگامی که زنان بتوانند با روشی حمایت‌گراانه با یک‌دیگر مواجه شوند و دیدگاه‌های اشتباه را تغییر دهند، آن‌گاه خواهیم توانست، پایه‌ی همبستگی سیاسی میان زنان را بنا کنیم ... زنان نیازی به ریشه‌کن کردن تفاوت‌هایشان ندارند تا بتوانند احساس همبستگی کنند ... ما به ضدیت با مردان نیاز نداریم که ما را با هم متحد کند. اندوخته‌ی ما از تجربه، فرهنگ و ایده، تجربه‌ای است که باید با یک‌دیگر به اشتراک بگذاریم. ما می‌توانیم خواهرانی متحد با منافع و باورهای مشترک، در تحسین تنوع در مبارزات‌مان در پایان دادن به ستم جنسی و یا در همبستگی سیاسی باشیم.» (هوکس، ۱۳۹۸)

به دنبال معنای مطلوبی از خواهرانگی می‌رویم که صدای زنان را با تمامی تفاوت‌هایشان می‌شنود و سعی در شنیدن صدای خواهرانی دارد که به واسطه‌ی مردسالاری و ستمی که طبقه اجتماعی بر آنان روا می‌کند، نه یکبار بلکه بارها دچار سرکوب و نادیده گرفتن شده‌اند. بنابراین در این شماره در مورد مفهوم «خواهرانگی و همبستگی زنانه» نوشته‌ایم و از نظرگاه‌های مختلفی به آن پرداخته‌ایم. سراغ ایده‌هایی نو برای ایجاد اتحاد و همبستگی رفته‌ایم و هم‌زمان ضمن طرح پرسش از عوامل اتحادبخش میان زنان از منظر فعال فمینیستی که پیش‌تر نیز در این حوزه فعالیت کرده، نمونه‌های تاریخی متعددی را بررسی کردیم، از نمونه‌های ایرانی تا جهانی؛ تا علاوه بر انتقال تجربه‌ی تاریخی مبارزات زنان، با نقد و بررسی دستاوردهایشان بتوانیم فرصت‌ها و امکان‌هایمان را بسنجیم و پایه‌های مبارزه و مقاومتی حقیقی را پی‌ریزی کنیم.



مقاله‌ی بحث‌هایی در باره‌ی می‌تو با چند پرسش محوری به بررسی و نقد جنبش می‌تو در مقام یکی از بزرگترین همبستگی‌های زنانه‌ی سال‌های اخیر (شاید هم بزرگترین نمونه‌ی تاریخی آن) می‌پردازد. پرسش از اتحاد زنان، ویژگی مبارزه‌ی فمینیستی، تعریف آزار جنسی و موضع قربانی، رابطه‌ی قدرت و سکسوالیته، نقش شبکه‌های اجتماعی، انتقادات وارده به می‌تو از لحاظ فردگرایی و انحصار طبقاتی و نهایتاً تحولات می‌تو در ایران.

مقاله‌ی بازتعریف تشکل‌های زنان در دوران مشروطه و اوایل دوره‌ی پهلوی، سیر تاریخی اتحاد زنان ایران در بازه‌ای حدوداً سی‌ساله را مورد بررسی قرار می‌دهد. انقلاب مشروطه که یکی از نقاط عطف تاریخ معاصر ایران محسوب می‌شود از نظرگاهی دیگر نقطه‌ی اوج جنبش‌های زنان نیز به حساب می‌آید. در سرتاسر این دوران زنان با اجتماعاتی ساده اما تاثیرگذار سعی داشتند در گستره‌ی «ملت» قرار گیرند. مثال‌هایی از فعالیت‌های زنان در این دوران گوشه‌ای از این اتحاد را عیان می‌کند. به علاوه در بخش دوم مقاله به بررسی کنش حلقه‌ی تاثیرگذار جنبش‌های زنان یعنی «مردان» پرداخته‌ایم. بررسی دو رویکرد مهم به مسائل زنان، یعنی نگرش برابری/همتایی و نگرش تصاحب/قیمومیت، ساختار این بخش از مقاله را به پیش می‌برد. در انتها تاریخچه‌ی مختصر یکی از منسجم‌ترین تشکل‌های زنانه در انتهای دوره مشروطیت تا ابتدای حکومت پهلوی یعنی «جمعیت نسوان وطن خواه ایران» ذکر شده است. انجمنی که در طول ۱۳ سال فعالیت مداوم با فراز و نشیب‌های فراوانی مواجه بود و متأسفانه همزمان با گسترش سایه‌ی کنترل‌گر حکومت پهلوی بر انجمن‌ها و جمعیت‌های زنانه، از فعالیت بازایستاد.

مصاحبه‌ای با دکتر فاطمه صادقی ضمن مرور تاریخچه‌ی حجاب و موضع‌گیری‌های متفاوت تشکل‌های زنان حول این موضوع، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا حجاب و پوشش می‌تواند نقطه‌ی کانونی مطالبات زنان باشد و آیا عاملی اتحادبخش میان زن‌هاست؟ حجاب چه کارکردها و چرخش‌های معنایی در دست دولت‌های مدرن داشته است؟

سیلویا فدریچی، فمینیست پرآوازه‌ی ایتالیایی-آمریکایی، در مقاله‌ی فمینیسم و سیاست منابع/اشتراکی، به این موضوع می‌پردازد که موج‌های جدید خصوصی‌سازی و توسعه‌ی سیاست‌های نئولیبرالی در سطح جهان به خصوص در کشورهای درحال توسعه، دسترسی عمومی و رایگان به منابع مشترکی همچون دریاها، جنگل‌ها و حتا هم‌نوعانمان را محدود کرده است. فدریچی برای مقاومت در برابر این موضوع که از آن به عنوان «حصارکشی‌های جدید» یاد می‌کند، ایده‌ی منبع/منابع اشتراکی را پیش می‌کشد و ضمن پرداختن به آن از منظری فمینیستی، از بالقوگی سیاسی این ایده سخن به میان می‌آورد. از نظر او مداخله‌ای فمینیستی، برای رسیدن به تعریف بهتر در مورد سیاست منابع اشتراکی و همچنین یافتن شرایطی برای بدل کردن این اصل به مبنای مبارزه‌ای ضد سرمایه‌داری ضروری است.

مقاله‌ی *زنان در اعتصاب معدن‌چیان* به هم‌بستگی تاریخی زنان در این اعتصاب سراسری می‌پردازد. ۶ مارس ۱۹۸۴ با دست از کار کشیدن معدن‌چیان معدن کورتونوود که پاسخی به طرح بسته‌شدن معدن از طرف دولت محافظه‌کار بود، اعتصاب عظیم معدن‌چیان انگلستان آغاز شد. پس از گسترش اعتصاب‌ها، اتحادیه‌ی ملی کارگران معدن، اعتصاب ملی اعلام کرد که اکثریت معدن‌چیان در سراسر کشور به آن پیوستند. متزلزل ساختن قدرت سازمان‌های کارگری، خصوصی‌سازی و اصلاحات بازار آزاد هدف اصلی نخست وزیر مارگارت تاچر و دولت او بود. شکست معدن‌چیان، که سازمان‌یافته‌ترین و مبارزترین گروه کارگران در انگلیس بودند، نقطه‌ی عطف تعیین‌کننده‌ای در توازن قدرت بین کارگران و کارفرمایان این کشور بود، که به ماهیت انفرادی و اتمیزه‌شدن طبقه‌ی کارگر انگلیس امروزی منجر شد. زنان که بیشتر آن‌ها همسران معدن‌چیان بودند، در حمایت از اعتصاب نقش مهمی داشتند و با تلاش‌های بی‌وقفه‌ی آن‌ها بود که کارگران توانستند تا نزدیک یک سال اعتصاب را ادامه دهند.

مقاله‌ی *سنت روی مرد خاطی نشستن: استعمار و ساختارهای سیاسی گم شده‌ی قوم/ایبو* به سراغ قوم ایبو در نیجریه می‌رود. آنجا که اتحاد سنتی بین زنان به

مفهوم عینی خواهرانگی تعبیر می‌شود. در بین قوم ایبو ساختار سنتی اجتماعی-سیاسی زنان، فرصت کنش‌گری را به زنانی می‌دهد که مورد سرکوب قرار گرفته‌اند. نویسنده‌ی مقاله به نحوه‌ی تبدیل‌شدن این ساختار سیاسی زنانه به بزرگترین اهرم مقاومتی ضد استعماری مردمان ایبو در برابر استعمار بریتانیایی، تحت عنوان خیزش آبا، می‌پردازد و در ادامه از چگونگی تضعیف‌شدن این ساختار سیاسی و در نهایت انحلال آن سخن می‌گوید.

در ادامه‌ی مقاله‌ی پیشین، بررسی رمان نیمه‌ی خورشید طلایی نوشته‌ی چیماماندا انگوی ادیچی را خواهیم داشت که با قراردادن جنگ بیافرا به عنوان تم اصلی روایت، به شرح مصائبی می‌پردازد که در طی سه سال جنگ و خون‌ریزی بر مردمان ایبو رفته است. در این بازنمایی ادبی از این برهه‌ی حساس تاریخی نیجریه، نقش زنان و اتحاد بین آنان در پایداری و مقاومت به تصویر کشیده شده است. مقاومتی که ریشه‌ی آن را می‌توان در تاریخ سیاسی این مردمان و وجود ساختار سیاسی ذکر شده در مقاله‌ی پیشین یافت.

صحبت از خواهرانگی به معنای کنشی سیاسی و وفادارانه، از انضمامی‌ترین بحث‌های معاصر زنان است و تازه در پایان این شماره دریافتیم که هنوز بحث‌های مهمی باقی است که مجال پرداختن به آن را نداشتیم و در تصمیمی جمعی بر آن شدیم که شماره‌ای دیگر را نیز به این مبحث اختصاص دهیم و امید است که در آینده‌ای نه چندان دور در پیوستی تاریخی و معنایی با همین شماره، مقاله‌ها و تحقیق‌هایی پربارتر گرد آوریم. شما را به خواندن این شماره دعوت می‌کنیم و پیشاپیش مشتاق نظرات، انتقادات و پیشنهادات شما هستیم.

## منابع

۱. خواهرانگی: اتحاد سیاسی میان زنان، نویسنده: بل هوکس، ترجمه: مهدیس صادقی پویا، سایت [Revoltfem.com](http://Revoltfem.com)، فروردین ۱۳۹۸
۲. نمایشگران پرده نشین، اجراهای اعتراضی زنان قاجار، نویسنده: آما گشتاسب، نشر پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، تهران ۱۳۹۸

ME TOO



## بحث‌هایی درباره می‌تو

نویسنده: طلیعه حسینی

اولین بار در سال ۲۰۰۶ بود که تارانا بورک، زن کنش‌گر سیاه‌پوست نیویورکی، عبارت می‌تو را برای افزایش آگاهی در مورد اذیت و آزارهای جنسی به کار برد و ۱۱ سال بعد آلیسا میلانو، بازیگر و تهیه‌کننده آمریکایی از این عبارت علیه آزار جنسی صورت گرفته از سوی هاروی واینستین<sup>۱</sup> استفاده کرد. بعدتر لیست بلندبالایی شامل حداقل ۱۰۷ زن ادعا کردند که واینستین آن‌ها را مورد آزار جنسی قرار داده است. پرونده‌ای که نهایتاً به مجرم شناخته‌شدن او و حکم زندان انجامید، زندگی خانوادگی و حرفه‌اش را شدیداً تحت تأثیر قرار داد، همسرش طلاق گرفت، در سطح ملی و بین‌المللی بسیاری از نشان‌های افتخارش از او پس گرفته شد (مانند نشان‌های افتخار دانشگاه هاروارد، کشور فرانسه و انگلیس) و چندین سیاست‌مدار مطرح به اظهارنظر در این باره پرداختند.

در همین سال یعنی ۲۰۱۷، عبارت «می‌تو» به صورت گسترده توسط زنان به کار گرفته شد. بسیاری از چهره‌های سرشناس از نمایندگان مجلس و سیاست‌مداران گرفته تا چهره‌های ورزشی و هنری و حتی چهره‌های شاخص سیلیکون ولی<sup>۲</sup> به تجاوز و آزار جنسی یا اهمال‌کاری و ندیده‌گرفتن گزارش‌ها در این مورد محکوم شدند. این جنبش به سرعت در تمام کشورها از جمله ایران نیز فعال شد.

از زمان شروع استفاده از این هشتگ تاکنون به‌رغم دستاوردهای انکارناپذیرش، همواره از منظرهای مختلف، نقدهایی نیز به آن وارد شده است. این که جنبشی بتواند در این سطح گستردگی یابد و اظهارنظرهای مختلف را برانگیزد خود نشان

<sup>۱</sup>: Tarana Burke

<sup>۲</sup>: MeToo

<sup>۳</sup>: Alyssa Milano

<sup>۴</sup>: Harvey Weinstein

<sup>۵</sup>: Silicon Valley

از حساسیت موضوع و البته دینامیسم درونی آن دارد. تاریخ به ما می‌آموزد که این دینامیسم حفظ نخواهد شد مگر با نقد و بررسی کنش‌ها و دستاوردها. پس اجازه دهید در این جا نیز از چند منظر مختلف به این جنبش (شاید هم گسترده‌ترین جنبش زنان چند سال اخیر) نزدیک شویم. البته از پیش آگاهیم که اولین انتقادی که می‌توان به این دست مقالات و البته جنبش‌ها وارد کرد، همین خط‌کشی دقیق میان مفهوم زن و مرد و درنظرگرفتن دوگانه‌ای صریح در این میان است. آن چیزی که مسبب تبعیض علیه اقلیت‌های جنسی است، همسو با منطقی است که علیه زنان و حتا سایر اقلیت‌های نژادی، قومی و مذهبی اعمال تبعیض می‌کند. البته روشن است که در بسیاری از موارد، تبعیض علیه اقلیت‌های جنسی به مراتب شدیدتر است، اما یکی از اهداف این مقاله فراروی از همین تعریف زن بر مبنای بیولوژیک است، تا بتوان ضمن نگاهی انتقادی به مفاهیم موجود، پایه‌های تفکر و البته کنشی سیاسی را پی‌ریزی کرد.

در این مقاله قصد داریم به چند سوال کلیدی پاسخ دهیم و امیدواریم باب بحث و تبادل نظر در این باره به زبان فارسی نیز، بیش از پیش گشوده شود.

- اولین تمرکز ما بر مسئله‌ی اتحاد میان زنان خواهد بود. آیا اتحادی میان زنان (به صرف شباهت بیولوژیک) ممکن خواهد بود و آیا اساساً مطلوب است؟

- مبارزه‌ای فمینیستی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟ سیاست‌های هویتی در این مبارزات چه نقشی بازی می‌کنند؟

- آزار جنسی چیست؟ آیا تعریف و مرز مشخصی دارد؟

- قربانی کیست؟ مرزهای قربانی‌نکوهی کجاست؟ چرا باید از نقش خودشیفته‌ی قربانی رها شد؟

- رابطه‌ی قدرت و سکسوالیته چیست؟ مناسبات سرمایه‌داری در برقراری مناسبات جنسی چه نقشی بازی کرده‌اند؟



- شبکه‌های اجتماعی چه نقشی در جنبش‌ها و اتحادها بازی می‌کنند؟ استفاده از شبکه‌های اجتماعی در ماهیت جنبش می‌تو چه تأثیری داشت؟
- بسیاری می‌تو را متهم به فردگرایی لیبرال بورژوازی کرده‌اند، آیا این جنبش به‌رغم ادعای اجتماعی بودن، توانسته بر فردگرایی غلبه کند؟ شاید بهتر است بپرسیم آیا اساساً قصدی برای غلبه بر فردگرایی دارد؟
- آیا این جنبش توانسته است زنان سایر طبقات را با خود همراه کند؟
- می‌تو در ایران چه تحولاتی از سر گذارند؟ ورود رسمی نظام قضایی در بعضی از پرونده‌ها نشان از چه دارد؟

حال به بررسی اجمالی هر یک از پرسش‌های بالا خواهیم پرداخت:

### • اول این که آیا اتحادی میان زنان ممکن است؟

اجازه دهید بحث را با عبارتی از فدریچی درباره‌ی کیستی «زن» آغاز کنیم. او در این باره می‌نویسد: «برای من "زن" به معنای شکل خاصی از استعمار و جایگاه‌های خاصی در تقسیم کار و تاریخ ویژه‌ای از مبارزه است. واضح است که تنوع معناداری میان زنان وجود دارد [و همین‌طور] سلسله‌مراتب و نابرابری به‌ویژه به‌واسطه‌ی نژاد و سن. باوجود زمینه‌های مشترک باید خطی بکشم و بگویم زنان طبقه سرمایه‌داری "خواهران" من نیستند ... چون زن یک طبقه‌بندی زیست‌شناختی نیست، بلکه یک طبقه‌بندی سیاسی، اجتماعی و تاریخی است ... وقتی به زن فکر می‌کنم خودم را در تاریخ و اشکال ویژه‌ای از مبارزات جای می‌دهم که زنان در سراسر جهان تا به امروز آن را ادامه داده‌اند.» (هر، ۱۳۹۷)

اگر اتحادی پیشینی میان زنان به صرف شباهت بیولوژیکی‌شان و فارغ از طبقه‌بندی‌های سیاسی، اجتماعی و تاریخی‌شان ممکن نیست و البته مطلوب هم

نیست، پس چه چیزی می‌تواند محور اتحاد میان آن‌ها باشد؟ از آن‌جا که زنان با خاستگاه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مختلف، تجربه‌ی مشترکی هم از ستم ندارند، اتحاد حول تجربه‌ی مشترکی از ستم هم نمی‌تواند راه‌گشا باشد. اما واضح است که این مسئله لزوم وفاداری به مبارزه‌ای مشترک را در میان آن‌ها از بین نمی‌برد. بل هوکس، فمینیست و کنش‌گر اجتماعی سیاه‌پوست آمریکایی، نیز در این‌باره می‌نویسد: «افراد فعال در جنبش‌های مختلف، خواهانگی را در حد ستم مشترک تقلیل داده و تعریف کرده‌اند. نیازی به گفتن نیست که این زنان بورژوازی سفید رادیکال و لیبرال بودند که چنین تعریفی از خواهرانگی ارائه دادند. ایده‌ی "ستم مشترک" یک ایده‌ی اشتباه و فاسد بود که موجب کژفهمی از واقعیت اجتماعی پیچیده و متنوع زنان شد. ما به سبب نگرش‌های سکسیستی، نژادگرایی، امتیازات طبقاتی و بسیاری دیگر از پیش‌فرض‌ها تقسیم‌بندی شده‌ایم. پیوند پایدار میان زنان، تنها زمانی ایجاد می‌شود که این تقسیم‌بندی‌ها برطرف شده و اقدامات لازم برای از بین بردن آنها صورت گیرد. این تقسیم‌بندی‌ها با خیال‌بافی و اندیشیدن امیدوارانه به ستم مشترک، علی‌رغم ارزش تجربه‌های مشترکی که زنان با یک‌دیگر سهیم می‌شوند، مقذور نیست.» (هوکس، ۱۳۹۸)

بل هوکس معتقد است باید به جای ایجاد پیوندها بر اساس قربانی بودن یا احساس مشترک نسبت به یک دشمن مشترک، بر اساس تعهد سیاسی به یک جنبش فمینیستی که هدفش، پایان دادن به ظلم و ستم سکسیستی است، با یک‌دیگر متحد شویم. برای دستیابی به چنین اتحادی باید بتوان از سطح دغدغه‌های شخصی فراتر رفت و به دغدغه‌های جمعی پرداخت. چرا که همواره مسئولیت انحرافات سیستماتیک درون نظام‌ها نیز برعهده‌ی جمع است و خودآگاهی جمعی لازمه‌ی ایجاد اتحادی پایدار است. فردگرایی و انگشت اتهام به سوی فردگرفتن منجر به نادیده‌گرفتن نقش ساختارها و مسئولیت جمعی افراد می‌شود.

زنان در طول تاریخ بر همین مبنا اعتراضات متحد بسیاری را سازماندهی کردند. فدریچی مثالی می‌آورد از تجربه‌ی زنان عضو جنبش کارگران بی‌زمین<sup>۱</sup> برزیل [the MST]. آن‌ها «پس از به‌دست‌آوردن حق تصاحب زمینی که اشغال کرده بودند، بر این امر پافشاری کردند که خانه‌های جدید باید به فرمی جمعی ساخته شوند تا آن‌ها بتوانند امور خانه‌داری‌شان را به صورت جمعی انجام دهند، در کنار هم رخت‌هایشان را بشویند، آشپزی کنند ... و اگر مردی از آن‌ها سواستفاده کرد به یاری هم بشتابند.» (Federici, ۲۰۱۸) در این مثال وفاداری به مبارزه‌ی فمینیستی بر اساس تعهدی سیاسی به چشم می‌خورد. مبارزه‌ی که پس از فتح سنگر اول که براندازی شکلی از سلب مالکیت گسترده از دهقانان بود، در پی ایجاد نظمی جدید بر مبنای زندگی اشتراکی هستند.

لیندا گوردون بر این نکته تأکید می‌کند که در میان تمام اتحادیه‌هایی که زنان شکل داده‌اند «چه از منظر سوسیالیستی و چه فمینیستی، هیچ موضوع عمومی‌ای مهم‌تر از آزار جنسی نیست.» (گوردون، ۱۳۹۹) نباید فراموش کرد هرچند هر نوعی از آزار جنسی محکوم است، اما تقریباً بدیهی است که تجربه‌ی همه‌ی زنان از آزار جنسی هم یکسان نیست. زن‌ها بسته به خاستگاه‌های اقتصادی و اجتماعی و ... انواع و اقسام آزارهای جنسی را تجربه کرده‌اند. مشخصاً زنانی که از امتیازهای اقتصادی و اجتماعی بالاتری برخوردار بوده‌اند کم‌تر در موقعیت‌های آسیب‌پذیر قرار دارند. حتا میزان آگاهی از انواع آزارهای جنسی هم در تجربه‌ی این آزارها مؤثر است. بسیاری از زن‌ها به دلیل ضعف سیستم‌های آموزشی و اطلاعات ناقص حتا درک درستی هم پیدا نمی‌کنند از این‌که به راستی تحت آزار جنسی هستند. پس مشخصاً اگر قصدی بر ایجاد اتحاد حول مسئله‌ی آزار جنسی است، باید ابتدا بر برخی تعاریف اولیه و نابرابری‌های پیشینی تأکید کرد.

### • اما مبارزه‌ی فمینیستی چه ویژگی‌ای دارد؟

---

<sup>۱</sup>: Landless Worker's Movement: *Movimento dos Trabalhadores Sem Terra*

با آن که طیف‌های مختلف سیاسی از فمینیسم مورد نظر خود حرف می‌زنند، هدف این مقاله تبیین این موضوع است که فمینیسمی می‌تواند رهایی‌بخش باشد و دست به تغییرات بنیادین بزند که از خطر درافتادن در دام سیاست هویت محفوظ بماند. آلنکا زوپانچič در این باره می‌نویسد: «فمینیسم را به جدال میان دو جنسیت یا جنس -مانند زنان و مردان- تقلیل ندهیم بلکه آن را جنبش و نظریه‌ای بدانیم که ایجادکننده و قوام‌بخش نقاط ساختاربخشی است که سازنده‌ی این مبارزه و دیگر مبارزات اجتماعی است. فمینیسم جنبشی اجتماعی است. نمی‌توان فمینیسم را به توصیفی برای انواع مختلف تبعیض تقلیل داد.» (گروبرنر و اورتیز، ۱۳۹۸) او از نظام پشت این سلسله مراتب جنسیتی سؤال می‌کند. این که چه چیزی آن‌ها را سرپا نگه می‌دارد و هدفش چیست؟ این گره‌گاهیست که مبارزات رهایی‌بخش را به یکدیگر پیوند می‌زند و به همین دلیل است که باید از سؤالات هویتی پرهیز کرد و مؤلفه‌های جهان‌شمول را در نظر آورد.

به بیان دیگر و به قول لیندا گوردون، اگر کارزارهای مقابله با آزار جنسی به حرکات تک‌ساختی اصلاح‌طلبانه تقلیل یابند و از یک افق کلان فمینیستی در جهت تغییر جهان دور شوند «این ما هستیم که بیشترین ضرر را می‌بینیم.» (گوردون، ۱۳۹۹) یکی از کارکردهای آزار جنسی نگه‌داشتن زنان در خانه‌ها و تقویت سنتی است که فضای عمومی را متعلق به مردان می‌داند. برای ایجاد هر تغییری در سطح مناسبات بین فردی باید بنیان این مناسبات در جایی دیگر تغییر کند. مادامی‌که به ساختار کلی‌تر پشت هریک از این انحرافات پرداخته نشود، به این پرداخته نشود که چه چیزی عاید فرد آزارگر می‌شود و چه مناسباتی را دامن می‌زند، تغییر جدی در این انحرافات رخ نخواهد داد.

این‌جا یکی از آن محورهایی است که ژیک انتقادهای خود را به جنبش می‌تو وارد می‌کند به بیان او این جنبش «به طور عمومی مسئله‌ای است مانند "نزاکت سیاسی"؛ مربوط است به شیوه‌ی مؤدبانه حرف‌زدن، و خوب رفتار کردن و از این قبیل. و کاری به ریشه‌های واقعی اقتصادی بحران ندارد.» (ژیک، ۱۴۰۰)

ریشه‌های اقتصادی و سیاسی این بحران مسئله‌ای است که جلوتر به آن خواهیم پرداخت. اما قبل از آن اجازه دهید ابتدا به بعضی از تعاریف بپردازیم.

## • آزار جنسی چیست و آیا مرزهای روشنی دارد؟

در پایان یکی از مقالات سایت میدان<sup>۱</sup>، کامنتی با این مضمون نوشته شده است: «تجاوز صرفاً یک شکل دارد، استفاده از زور و نارضایتی طرف مقابل.» در این که اعمال زور و بی‌توجهی به نارضایتی طرف مقابل قطعاً آزار جنسی محسوب می‌شود شکی نیست، اما آیا همواره می‌توان به این روشنی قضاوت کرد؟

ایوان ریچل وود<sup>۲</sup> در حساب اینستاگرام خود نوشت «وقتی نوجوان بودم با مرلین منسون<sup>۳</sup> وارد رابطه‌ی عاطفی شدم و سال‌ها به شکل وحشتناکی تحت آزار او قرار داشتم. او من را شستشوی مغزی داد و با فریب مجبور به اطاعت از خود کرد.» به گفته‌ی او، منسون پس از این که به تدریج او را ایزوله و از خانواده و دوستانش دور کرد، وی را تحت کنترل و آزار همه‌جانبه قرار داد. منسون او را مجبور به انجام کارهایی همچون «لباس‌پوشیدن به شیوه‌ای خاص» و «حفظ وزنی بخصوص» می‌کرد و نمی‌گذاشت بدون اجازه او «بخوابد» و یا «غذا بخورد» و در صورت سرپیچی او را با «تنبیه بدنی»، «تجاوز»، «تهدید به مرگ»، «حبس در اتاقی بسته» و «تهدید به انتشار تصاویر خصوصی» مجازات می‌کرد. (معرفت‌صفایی، ۱۴۰۰) گزارشات مشابه دیگری نیز از چندین بازیگر و خواننده در مورد منسون وجود دارد. این که فردی در شرایطی ایزوله «تصمیم» به انجام کاری بگیرد یا به شکل خاصی از رابطه «رضایت» دهد آیا صرفاً با اتکا به آن که رضایت خود را اعلام کرده است به معنی عدم وقوع تجاوز است؟ به نظر می‌رسد مرزهای آگاهی افراد است که به آن‌ها می‌آموزد بسیاری از «تصمیم»‌ها و «رضایت»‌ها عملاً هیچ‌گاه آزادانه اتفاق نمی‌افتند. بسیاری از مناسبات جنسی میان افراد که شاید طبیعی و خودخواسته قلمداد شود، نوعی سواستفاده و تجاوز محسوب می‌شود. عکس این مسئله نیز

<sup>۱</sup>: <https://meidaan.com/archive/73125>

<sup>۲</sup>: Evan Rachel Wood

<sup>۳</sup>: Marilyn Manson

صادق است. برای مثال گوردون می‌نویسد: «آنچه از نظر یک زن به عنوان آزار فهم می‌شود گاه ممکن است نیت خشونت‌آمیز یا حتی خودمحوارانه‌ای نداشته باشد. نظردادن مکرر مردان در مورد ظاهر زنان شاید از ستایش‌گری صادقانه‌ی زیبایی بیاید، اما این نظرات می‌تواند احساس زنان را مبنی بر این‌که صرفاً ابژه‌های جنسی هستند تقویت کند و باعث شود آنها بیش از پیش از جدی‌گرفتن خود در جایگاه کارگر، دوست، و مردمانی که در مورد دنیا صاحب‌نظر هستند عاجز شوند.» (گوردون، ۱۳۹۹) او بلافاصله تأکید می‌کند: «اگر در تعریف این "جرم" بر نسبی‌بودن کامل آن اصرار ورزیم- یعنی بگوییم که هر آنچه موجب آزار زنی شود، آزار است- دسترسی به سلاح‌های قانونی را فدا کرده‌ایم.» (همان)

سازوکارهای تعریف‌شده‌ی قانونی می‌تواند تا حدودی از این سردرگمی‌ها جلوگیری کند. در برخی از کشورها قوانینی برای محافظت از افراد وضع شده است. به‌طور مثال کمیسیون فرصت‌های استخدامی برابر (EEOC) آمریکا، به عنوان یک نهاد فدرال، با تکیه بر قانون حقوق مدنی ۱۹۶۴ برای مدیریت و اجرای قوانین حقوق مدنی علیه تبعیض در محل کار ایجاد شده است. این کمیسیون، به رعایت مقررات مربوط به مشاغل کمک می‌کند و بر رفتار عادلانه با کارمندان در محیط کار تأکید دارد. تبعیض‌های جنسیتی، آزارهای جنسی و انواع سوءاستفاده‌های جنسی مبتنی بر طبقه‌بندی شغلی را به‌طور صریح و شفاف خلاف قانون می‌داند و هدفش این است که به کارکنان کمک کند تا مجبور به کار در یک محیط ناامن نشوند. همچنین، این امکان برای کارمندان وجود دارد که آزار و اذیت جنسی را به مدیر منابع انسانی گزارش دهند. (حامدی، ۱۴۰۰)

اما آیا این سردرگمی در تعریف مشخص آزار و تجاوز جنسی، اعتبار روایت‌های آزار جنسی را زیر سؤال می‌برد؟ مراد از نشان‌دادن عدم شفافیت مرزهای تعریف آزار جنسی، بی‌اساس‌خواندن این روایت‌ها نیست. در واقع در اثبات صحت اکثر روایت‌های آزار جنسی کفایت نگاهی به آمارهای کیتی هینی بی‌اندازیم، او می‌نویسد: «من فقط توانستم ۵۲ مورد را در طی ۲۵ سال پیدا کنم که در آن‌ها پس از اتهام تجاوز بر اساس ادعاهای دروغین، حکم لغو شده باشد. در صورتی که در



همان دوره، ۷۹۰ مورد وجود داشته که افراد به جرم قتل به ناحق محکوم شده بودند. ۷۹۰ تقسیم بر ۵۲ برابر با ۱۵,۲ است، به این معنی که براساس داده‌های نیومن، در آن دوره‌ی ۲۵ ساله ۱۵ برابر محتمل‌تر بود که به‌اشتباه به جرم قتل محکوم شوید تا تجاوز جنسی. و به‌خاطر داشته باشیم، اتهامات مربوط به تجاوز به عنف و محکومیت در این موارد بسیار نادر است؛ نیومن به مطالعه‌ی استناد می‌کند که از ۲۱۶ شکایت از حمله‌ی جنسی که به عنوان ادعای دروغین طبقه‌بندی شده‌اند، فقط ۶ مورد به بازداشت منجر شده و فقط ۲ مورد اتهامات، واقعی تلقی شده است.» (هینی، ۱۳۹۹)

- موضوع بعدی که باید به آن پردازیم این است که قربانی کیست؟ مرزهای قربانی نکوهی کجاست؟ چرا باید از نقش خودشیفته‌ی قربانی رها شد؟

باتوجه به تعبیری که از مبارزه‌ی فمینیستی ارائه دادیم، طبعاً فروکاستن این مبارزه به جنگ بین جنسیت‌ها، خطری است که همواره جنبش می‌تو را تهدید می‌کند. زوپانچیچ در این‌باره می‌نویسد: «اگر ما مسئله را برخاسته از مثلاً "مردانگی زهرآلود" بدانیم این خودش خیلی مسئله‌مند است. این امر کل پرسش اجتماعی را در چارچوب "جنگ جنسیت‌ها" جا می‌اندازد و ما دقیقاً بخش فمینیستی را از دست می‌دهیم. مسائل صرفاً از این حقیقت نشأت نمی‌گیرند که مردان متجاوز هستند و از نظر اجتماعی ترغیب می‌شوند که چنین باشند. این ساده‌سازی ناشیانه‌ی مسئله است و نتایجی کاملاً فاجعه‌بار برای جنبش‌های رهایی‌بخش در پی دارد.» (گروبرنر و اورتیز، ۱۳۹۸)

اگر مسئله فراتر از جنگ میان جنسیت‌ها باشد و کلیتی اجتماعی را مدنظر قرار دهد، پس موضع صرفاً قربانی برای یک طرف ماجرا نمی‌تواند راه‌گشا باشد. زوپانچیچ ادامه می‌دهد: «مسئله‌ی دیگر آن است که موضع قربانی بودن نمی‌تواند برپادارنده‌ی جنبشی باشد که از دل آن برمی‌خیزد. اگر چنین چیزی در میان باشد، رهایی‌بخشی

واقعی صورت نمی‌گیرد. به چیزی بسیار پذیرفتنی‌تر و استخوان‌دارتر نیاز است تا مبارزه‌ای شکل بگیرد نه آنکه فقط اظهار شود که شما قربانی بودی.» (همان)

بل هوکس نیز از ما می‌خواهد به جای موضع قربانی، حول تعهد مشترک‌مان به مبارزه‌ای سیاسی و همه‌جانبه متحد شویم و ظلم و ستم سکسیتی را در هر حالتی محکوم کنیم، حتا جایی که ما را هدف قرار نداده است. بل هوکس به‌خصوص زنان سفیدپوست را متهم به اتخاذ جایگاه قربانی می‌کند و معتقد است قرار گرفتن در این موقعیت تجربه‌ی پیچیده و چندلایه‌ای را که هر فرد از سر گذرانده است، ساده‌سازی می‌کند و تقلیل می‌دهد. زنی که خود را در موضع قربانی توصیف می‌کند، از سایر جنبه‌های زندگی‌اش غافل می‌شود، چرا که هر انسانی در هر موقعیتی می‌تواند نقش‌های چندگانه‌ای را اتخاذ کند. یک زن می‌تواند هم قربانی باشد و هم در جایی دیگر ستم‌گر. این مسئله به این معناست که برای پذیرش و ارزش‌دهی به روایت هر فرد لزوماً نباید او را قربانی تام بدانیم، چراکه اطلاق نقش قربانی تام به یک فرد، او را از سایر مسئولیت‌های اجتماعی‌اش رها می‌کند. ضمن به رسمیت شناختن ستمی که یک زن در جریان رابطه‌ای متجاوزانه و ناسالم از سر گذرانده است، نباید او را در موضع قربانی تثبیت کرد و در عوض او را به سمت اتخاذ موضعی فعال هدایت کرد. می‌تو با افشای این روایت‌ها از سوی زنان سعی در عاملیت‌بخشی به قربانیان این حوادث دارد. هرچند در قدم اول شیوه‌ای فعالانه و جسورانه است، اگر موضع فعالانه صرفاً به افشاگری ختم شود، بخش مهمی از مبارزه‌ی فمینیستی از دست می‌رود. سؤال مهم‌تر و اساسی‌تر، تحلیل این موضع و شکافتن سازوکارهای فعال در آن است. اگر نتوانیم کل رابطه‌ای را که منجر به این وضعیت شده است به نقد بکشیم، از رهایی از موضع خودشیفته‌ی قربانی درمانده‌ایم.

ژیتک در مورد انحطاطی که در کمین موضع قربانی است، می‌نویسد: «امروز در بسیاری از جوامع غربی به خصوص آمریکا یکی از راه‌های رسیدن به قدرت در روابط اجتماعی این است که خود را به صورت قربانی جا بزیند. اگر قربانی باشید، کسی جرأت نمی‌کند به شما دست‌اندازی کند. و حال اگر کسی بیاید با این مدعی قربانی‌بودن مخالفتی کند، از قبل متهم می‌شود که با قربانی بدرفتاری کرده است

و از این قبیل چیزها ... این ادعا که شما قربانی هستید به سادگی یکی از راه‌های تصریح قدرت شما می‌شود.» (ژیژک، ۱۴۰۰)

به بیان دیگر موضع «قربانی» فرد را از گزند هر انتقادی دور می‌کند. این به معنی قربانی‌نکوهی نیست بلکه تشویق فرد به دیدن سازوکار پیچیده‌تری است که در کار است و احیای تفکر انتقادی در او. این موضوع طبعاً منافاتی با به رسمیت شناختن ستم هولناکی که بر او رفته است نیز ندارد. کاربست فعالانه‌ی تفکر انتقادی و تشویق فرد به دیدن سایر وجوه ناپیدای روابط اجتماعی، درمان مؤثرتری به نظر می‌رسد تا تثبیت او در نقش قربانی.

• **حال که به وجوه ناپیدای روابط اجتماعی اشاره شد**

**اجازه دهید به هسته‌ی مرکزی این بحث پردازیم.**

**سؤال مرکزی این است که رابطه‌ی قدرت و**

**سکسوالیته چیست و مناسبات سرمایه‌داری در**

**برقراری مناسبات جنسی چه نقشی بازی کرده‌اند؟**

اجازه دهید در این بحث از تجاوزها و آزارهای آشکاری که زنان در محیط‌های اجتماعی به طور ناخواسته تجربه می‌کنند، گذر کنیم. هرچند همان تجاوزها و آزارهای وحشیانه‌ی جنسی را نیز نمی‌توان از بستر بیماری که مناسبات اقتصادی ایجاد کرده‌اند جدا کرد، اینجا مقصود نوع دیگری از روابط است که در آن‌ها سکسوالیته به عنوان کالایی مبادله‌ای ردوبدل می‌شود و احساس سواستفاده و خیانتی عمیق را بر جای می‌گذارند.

تلقی‌های متفاوت از سکسوالیته و بازخوردهای اجتماعی ناشی از آن نه فقط در جوامع بسته‌تر بلکه در تمام نقاط جهان در جریان است. ایوا ایلوز، متفکر و جامعه‌شناس فمینیست، می‌نویسد: «... رابطه‌ی جنسی تفتنی<sup>۱</sup> را دائماً مرتبط با فرمی مردانه از جنسیت می‌دانند، چه در محافل ادبی سطح بالا و چه در کلیشه‌های

<sup>۱</sup>: Casual Sex

عامه‌پسند. چندین دلیل برای این امر وجود دارد. اولین دلیل این است که مردان همواره از آزادی جنسی بیشتری نسبت به زنان برخوردار بودند و در نتیجه می‌توانستند با محدودیت‌های هنجاریبخش کمتری در عرصه‌های جنسی جولان دهند. بی‌بندوباری جنسی ملاکی برای قدرت جنسی نزد مردان است در حالی که این مسئله نزد زنان یا مبهم است یا نشانی از جایگاه پست اخلاقی. دومین دلیل این واقعیت است که مردان مجبور نیستند [یا بهتر است بگوییم عموماً مجبور نیستند] جنسیت را به‌مثابه اهرم قدرتی برای دستیابی به منابع اجتماعی و اقتصادی به کار ببرند و در نتیجه دلیلی ندارند که کلیت وجودی‌شان را درگیر مسئله‌ی جنسیت کنند.» (Illouz, ۱۹۲)

ایلوژ در مورد این نابرابری و دلیل مبادرت زنان به مبادله در ازای رابطه‌ی جنسی می‌نویسد: «... به‌طور سنتی زن‌ها خودشان را کامل‌تر درگیر رابطه می‌کنند - آن‌ها سکسوالیته را با چیزی معنادار مبادله می‌کنند، مانند منابع اقتصادی و موقعیت اجتماعی.» (همان، ۱۰۶)

تلقی‌های مختلف از رابطه‌ی جنسی گذرا و بی‌ثبات که در چرخش این کنش در دوران مدرن رخ داده است هنوز برای بسیاری از مردان و زنان روشن نیست. رابطه‌ی جنسی گذرا برای ایجاد برابری، همان منطق مردانه‌ی جدایی احساسات از رابطه را به زنان دیکته می‌کند، اما فراموش می‌کند که زنان همچنان درگیر و دار منافع اقتصادی و فرم‌های مسلط تبادل هستند. در نتیجه سوتفاهمی پیشینی در این نوع روابط نهفته است که به زنان احساسی از خیانت و بهره‌کشی را القا می‌کند. این فرم مسلط سرکوب‌گر از زنان می‌خواهد هم‌اندازه‌ی مردان راحت به دست آیند و رها شوند.

گذشته از روابط جنسی تفننی که ذکرش رفت، این مسئله در مورد رابطه‌های عمیق‌تری هم‌چون رابطه‌ی عاشقانه نیز تا حدودی صادق است. کازارلی می‌نویسد: «در هر صورت سرمایه‌داری روی تمام امکان‌های رمانتیک مَه‌ر نادرست می‌زند؛ عشق در عصر سرمایه‌داری حامل محدودیت‌های جدی اجتماعی و اقتصادی است. امروز عشق، "ناب" و "آزاد" نیست؛ بلکه نظامی از بدبختی، ظلم و استثمار آن را

محدود کرده است ... عشق ابزاری ایدئولوژیک است که ما را از یکدیگر جدا می‌کند و در برابر هم قرار می‌دهد. بیش‌تر والدین به‌سختی کار می‌کنند تا زندگی بهتری را برای فرزندانشان فراهم کنند؛ نه برای این که رضایت شخصی خود را به ارمغان بیاورند و نه برای بهبودبخشیدن جامعه. هیچ جای تعجبی ندارد که عشق، ازدواج و زوجیت عاشقانه‌ی دو نفره برای سرمایه‌داری بسیار مهم است ... عشق و ازدواج به همان اندازه که یک قرارداد رمانتیک است، یک قرارداد اقتصادی نیز تلقی می‌شود. این رابطه به همان اندازه که حول محبت، مراقبت و همراهی است حول اشتراک اظهارهای بانکی، مالیات، رهن و وام نیز است.» (کازارلی، ۱۴۰۰)

آن‌چه کازارلی اشتراکات مالی و اقتصادی می‌نامد اشاره به این واقعیت دارد که به دلیل فشارهای مالی، حتا ناکارآمدترین رابطه‌ی دونفره، راه ایمن‌تری برای رفاه و امنیت اقتصادی محسوب می‌شود. یکی از دلایل عدم امنیت اقتصادی زنان به دستمزدهای نابرابر در قبال کار یکسان برمی‌گردد. کازارلی به این نکته اشاره می‌کند که به طور میانگین درآمد زنان به درآمد مردان، ۷۶ سنت در برابر یک دلار است که برای زنان سیاه‌پوست اختلاف حتا بیش از این است. از سوی دیگر مدام «به ما (زنان) گفته می‌شود که لباس بخرید و آرایش کنید و رژیم بگیرید که جذاب شوید تا تنها نمانید و به همین منوال مردی را پیدا کنید و او را حفظ کنید. به ما گفته می‌شود که ما می‌توانیم راه خوش‌حالی را بخریم و در نتیجه به خریدن ادامه بدهیم و سرمایه‌داران نیز به سود بردن از این موضوع ادامه بدهند.» (همان) به بیان دیگر زنان برای ورود به این چرخه‌ی معیوب مناسبات اجتماعی مجبور هستند منابع زیادی را به کار گیرند.

تمامی این موانع اقتصادی، ورود به رابطه و خروج از آن را برای زنان دشوار کرده است. بحران جایی عمیق‌تر می‌شود که رابطه‌ای خشونت‌بار برای مدت‌ها ادامه یابد و زنان چه به دلیل مسائل فرهنگی و چه انگیزه‌های اقتصادی توانایی خروج از آن را نداشته باشند و تن به انواع سواستفاده‌ها بدهند. چنانکه بالاتر مثال ایوان ریچل وود را در رابطه‌اش با مرلین مانسون ذکر کردیم. کازارلی به این نکته نیز اشاره می‌کند که انرژی و زمان زیادی که از هر انسانی دزدیده می‌شود تا چرخ‌های

مناسبات اقتصادی بچرخد، دستبرد به رابطه‌ی عاشقانه‌ایست که می‌توانست میان آن‌ها برقرار شود.

مناسبات قدرت رابطه‌ی درهم‌تنیده‌ای با رابطه‌ی جنسی دارند و کتمان این موضوع، چشم‌پستن بر مناسباتی است که از پیش زندگی ما را تحت‌الشعاع قرار داده‌اند. درواقع بیش از پیش امکان رابطه‌ی عاشقانه‌ی «تاب» و «آزاد» از ما گرفته شده است. دوورکین می‌نویسد: «تجاوز توسط روان‌آزارها یا منحرفین از هنجارهای اجتماعی ما انجام نمی‌گیرد. تجاوز به‌دست نمونه‌ی الگووار این هنجارهای اجتماعی رخ می‌دهد. تجاوز نه زیاده‌روی است، نه انحراف، نه حادثه، بلکه سکسوالیته را همان‌طور که فرهنگ تعریف می‌کند تجسم می‌بخشد.» (بهمنی، ۱۴۰۰) آن‌چه در کنه فرهنگ رایج نفهته است، از پیش تجاوزی است به حریم شخصی افراد به‌خصوص زنان. «به ما (زنان) تجاوز شده است، هم در تخت‌هایمان و هم در خیابان‌ها، دقیقاً به این علت که ما را جوری پدید آورده‌اند که فراهم‌کننده‌ی خشنودی جنسی باشیم، سوپاپ اطمینانی برای هر چیزی که در زندگی یک مرد برخلاف خواست اوست و به مردان همواره اجازه داده شده است اگر انتظارات این نقش را برآورده نکنیم، علی‌الخصوص زمانی که از عرضه‌ی آن سر باز زنیم، خشم‌شان را متوجه ما کنند.» (فدریچی، ۱۳۹۷)

در چنین شرایطی است که گوردون معتقد است رابطه‌ی جنسی یکی از معدود سلاح‌های زنان است. رابطه‌ی جنسی به‌خصوص برای زنان در این فرم مبادله‌ای همان چیز است که آن‌ها را از نعمت تجربه‌ی عشق و لذت حاصل از آن محروم کرده است. این محاسبات در ذهن بسیاری زن‌ها، به‌خصوص آن‌ها که برخوردار از امتیازهای طبقاتی و فرهنگی به‌خصوصی هم نیستند، مدام در حال تکرار است: «چقدر از خودمان را می‌توانیم عرضه کنیم قبل از آن که خودمان را ببازیم یا ارزان فروخته باشیم، در عوض چقدر گیرمان می‌آید؟ اگر قرار اولمان است، اجازه دهیم که او چقدر به چنگ آورد؛ می‌تواند تا بالای دامن‌مان برود، بلوزمان را باز کند، انگشتش را زیر سوتینمان ببرد؟ در چه لحظه‌ای باید به او بگوییم "بس!"؟ با چه



میزان جدیتی باید امتناع کنیم؟ چه موقع باید به او بگوییم که از او خوش‌مان می‌آید تا پیش خودش فکر نکند که ما "ارزان" هستیم؟» (همان)

می‌تو به طور ضمنی به ما آموخت که در پس مناسبات سرمایه‌دارانه چه سواستفاده‌ی گسترده‌ای از افراد نهفته است. هربار که روایتی هولناک از تجاوزهای آشکار و ناپیدای افراد قدرتمند، ثروتمند و مشهور برملا می‌شود، به مبادله‌ی نابرابری ارجاع داشت که در پس آن در جریان بود. البته می‌تو هرگز موفق نشد این مبادله را مستقیماً هدف قرار دهد و در پس این مناسبات سودجویانه، سازوکاری را دریابد که تمام روابط انسانی را هدف قرار داده است. کارگردان یا بازیگری که «مشهورتر» و در نتیجه «موفق‌تر» است، به راحتی از موقعیت خود برای دستیابی به خواسته‌هایش بهره می‌برد و البته چون ارزش مبادلاتی کالاهایی که ردوبدل می‌شود بیشتر است، احتمال سواستفاده و بهره‌کشی هم پررنگ‌تر می‌شود. مادامی که تغییری ساختاری در اساس مناسبات تولید رخ ندهد، سکسوالیته نیز برای دستیابی به قدرت و ثروت مبادله می‌شود.

اما در این بازی تنها زن‌ها نیستند که صدمات جبران‌ناپذیری به روح و روانشان وارد می‌شود. دقیقاً به دلیل همین مناسبات است که سوپژکتیویته‌ی مردانه، عموماً حامل نوعی پارانویاست. از یک‌سو چون از پیش می‌داند که او نیز در بازی مبادله شریک است و از سوی دیگر چون اختیار صوری کنترل این مناسبات به دست او سپرده شده است (چه به لحاظ قانونی و چه در عرف جامعه)، هراس آن‌که هر لحظه این نظم می‌تواند از هم فروپاشد و اوضاع از کنترل او خارج شود، خشونت و پارانویایی بدوی را به او تحمیل کرده است. می‌تو در تحلیل انتقادی شخصیت‌های مرد درگیر این روابط نیز راه به جایی نبرد. البته این هرگز به معنی سلب مسئولیت از این مردها نیست بلکه تلاشی است برای فراروی از فردگرایی و هدف قراردادن ساختار بیماری که در چرخه‌ی معیوبش امیدی به رهایی نیست.

• حال که تعریف‌های اولیه و رابطه‌ی قدرت و

سکسوالیته بیان شد، اجازه دهید به شکلی

مشخص تر به می تو و محورهای انتقادی اصلی آن  
 پردازیم. در ابتدا اجازه دهید به این موضوع  
 پردازیم که شبکه‌های اجتماعی چه نقشی در  
 جنبش‌ها و اتحادها بازی می‌کنند؟ آیا استفاده از  
 شبکه‌های اجتماعی در ماهیت جنبش می‌تو تأثیری  
 داشت؟

در رابطه با ماهیت آنلاین جنبش می‌تو و گسترش آن در فضای مجازی و رسانه‌های  
 جمعی، نگاهی به آرای جودی دین<sup>۱</sup>، نظریه‌پرداز آمریکایی، در یکی از  
 سخنرانی‌هایش می‌اندازیم. او ارتباط درونی چندگانه‌ی میان رسانه، دموکراسی و  
 نتولیرالیسم را تحت عنوان سرمایه‌داری ارتباطی<sup>۲</sup> توضیح می‌دهد و با پیش کشیدن  
 این مفهوم، به انتقاد از کنش‌گری آنلاین می‌پردازد.  
 از نظر او سرمایه‌داری ارتباطی دارای سه ویژگی است:

۱. تغییر فرم بیانی ما: در گذشته ارتباط به معنی فرستادن پیام برای یک فرد  
 و دریافت پاسخ از سوی او بود. اما اکنون مشارکت به معنی به جریان  
 انداختن محتوا و کنش‌هایی است که الزاماً پاسخی دریافت نمی‌کنند. در  
 این جا به جای فهم پیام، تنها ارزش مبادلاتی پیام‌ها مطرح است. پیام‌های  
 ارتباطی با یکدیگر برابر دانسته می‌شوند و هیچ قضاوت و منظری  
 فی‌نفسه مهم‌تر از دیگری نیست. تعداد کامنت‌های یک بلاگر، موفقیت  
 او را نشان می‌دهد و حتا ارزش کامنت‌ها نیز برابر است و تعداد آن‌ها  
 مطرح است. اتکا بر منطق شمارش باعث می‌شود دموکراسی سوییچی

<sup>۱</sup>: Jodi Dean

<sup>۲</sup>: communicative capitalism

انتقادی اش را از دست بدهد. مهم نیست چه می‌گویی مهم است کلامت در اکثریت باشد و ارزش مبادلاتی بیابد.

با اتکا به ارزش مبادلاتی پیام‌ها می‌توانیم تا حدودی پی به دلیل این واقعیت ببریم که چرا در جنس می‌تو، روایت‌های آزار جنسی افراد مشهور تا این حد پررنگ شده است تا جایی که روایت‌های مردم عادی دیگر ارزش شنیدن چندانی ندارند. باید از پیش معروف و مشهور باشی تا ارزش مبادلاتی پیدا کنی. از سوی دیگر گستردگی و ابعاد دل‌خراش بودن موضوع هم مطرح است. به طور کلی می‌توان گفت هر روایتی که ارزش مبادلاتی لازم را پیدا نکند به سادگی فراموش می‌شود و بسیاری از افراد هرگز صدایی برای خود نمی‌یابند.

۲. کاهش اثربخشی نمادین: (مفهومی برگرفته از ژیزک) اثربخشی نمادین به این معناست که چگونه یک نماد از یک بستر وارد بستر دیگر می‌شود و چگونه نمادها، نمادین می‌شوند؟ کاهش اثربخشی نمادین به معنی کاهش ظرفیت به‌جریان‌یافتن این نمادهاست، به عبارت دیگر، نمادها ارزش درونی خود را از دست می‌دهند. یعنی سرمایه‌ی فرهنگی دیگر معنی ندارد و ایده‌ها و حرف‌های رهایی‌بخش، وزنی ندارند.

این‌که از چه موضعی به تحلیل وقایع می‌تو پرداخته شود ظاهراً اهمیت چندانی ندارد. این‌که چه کسی و از چه جایگاهی با چه سرمایه‌ی فرهنگی‌ای آن را نقد می‌کند نیز تفاوت فی‌نفسه ندارد. اما سؤال این‌جاست آیا اساساً دولت‌ها و نظام‌هایی که خود بانی سرکوب زنان بوده‌اند، اعتبار لازم برای نقد عملکردهای جنسیت‌زده را دارند و می‌توانند جایگاه منتقد را اشغال کنند؟ آیا فردگرایی و منظر لیبرالی هرگز راه به ماهیت سیستماتیک این آزارها می‌برد؟

۳. تله‌ی خودارجاعی<sup>۱</sup>: پیرامون هر موضوعی همیشه ایده و گزینه‌ای هست که در نظر نگرفته‌ایم، در نتیجه هیچ‌وقت نتیجه یا پاسخ قطعی نداریم و همه چیز باید آزمایش شود و انگار در چرخه‌ای از سلسله نقدها و نتیجه‌گیری‌ها در می‌افتیم و از قضا همین تلاش برای دست‌یابی ناممکن به معنی و هدف گم‌شده و از دست رفته، لذت‌بخش است. در نتیجه محتوا اهمیتش را از دست می‌دهد و همین بحث بی‌پایان، پرداختن به حاشیه و ابعاد تازه‌تر یک مسئله، خود فرآیندی لذت‌بخش است. این مسئله به این معنی نیست که به موضوع اهمیت نمی‌دهیم بلکه شیوه‌ی مشارکت ما در شبکه‌های اجتماعی مسخ شده است.

اگر نتوانیم از سیستماتیک‌بودن این خشونت‌ها پرده برداریم در دام روایت‌های بی‌انتهای و جزییات آزاردهنده‌ی این تجاوزها می‌افتیم و هدف‌مان تنها معطوف به نابودی کامل فرد آزارگر می‌شود، گویی سازوکارهای پشت این واقعه را از یاد برده‌ایم. لذت به اشتراک گذاشتن روایت‌ها و اشتیاق شنیدن افشاگری‌های جنجالی بیشتر با جزئیاتی هر بار آزاردهنده‌تر، جای اشتیاق به تغییر را می‌گیرد.

جودی دین معتقد است که در سی سال گذشته و در اوج گسترش سیاست‌های نتولیرالی، رسانه‌ها وعده‌ی تحقق دموکراسی از طریق شبکه‌های اجتماعی را داده‌اند. به ما گفته شده است هر کس تلفن همراه و دسترسی به اینترنت داشته باشد می‌تواند صدایی برای خودش داشته باشد، ولی فراموش نکنیم در عصر گسترش همین رسانه‌هاست که بیشترین نابرابری اقتصادی طول تاریخ بشر رقم خورده است. او معتقد است در این رسانه، شوق ما به تغییر، به شوق ما به مشارکت در یک کنش بدل می‌شود و ما متقاعد می‌شویم که تغییرات به همین اپلیکیشن‌ها وابسته است و انقلاب در پشت این فناوری‌هاست. ولی واقعیت این است که حتی جنبش وال استریت نیز به این دلیل رادیکال شد که مردم از شبکه‌های اجتماعی جدا شدند و

<sup>۱</sup>: reflexivity

به خیابان رفتند. این شبکه‌ها به‌رغم وعده‌ی ایجاد ارتباط، فردگرایی را تقویت کرده و خودآگاهی جمعی و طبقاتی را تضعیف می‌کنند. با یکسان‌سازی جایگاه بیانی افراد، وزن تفاوت‌های عمیق طبقاتی و اقتصادی در محتوای بیانی افراد را از بین می‌برند و به ناحق ارزش یکسانی به روایت‌های آن‌ها می‌دهند.

• **بسیاری می‌تورا متهم به فردگرایی لیبرال بورژوازی کرده‌اند، آیا این جنبش به‌رغم ادعای اجتماعی‌بودن، توانسته بر فردگرایی غلبه کند؟ شاید بهتر است بپرسیم آیا اساساً قصدی برای غلبه بر فردگرایی دارد؟**

«باتلر می‌گوید تفاوت مهم و کلیدی جنبشی مثل "یک زن کمتر هم نه!" با جنبش "می‌تو" این است که براساس یک تعریف محدود از "هویت فردی" بنا نشده است. بلکه جمعی است و براساس همکاری قدرت‌مند گروه‌های گوناگون زنان است که از همه دفاع می‌کند: از ترنس‌سکشوال‌ها، زنان کارگر، زنان مذهبی اهل کلیسا، زنان اتحادیه‌ها و ... زانی که شاید هیچ ارتباطی با فضای دانشگاهی و نخبه‌گرایی فمینیستی نداشته باشند.» (باتلر، ۱۳۹۸)

باتلر البته اهمیت تاریخ و قصه‌ی افراد را انکار نمی‌کند، اما معتقد است بازتولید فردگرایی و اعتباربخشی بیش از حد به قصه‌های فردی، ما را از درک یک وضعیت اجتماعی مشترک که همه در آن گرفتار آمده‌ایم، عاجز می‌کند. حرکت جمعی لحظه‌ای رخ می‌دهد که درک کنیم این اتفاق می‌توانست برای ما هم بیفتد. پس سکوت و فردگرایی در آن جایز نیست. در این‌جا دوباره نقش ساختاری که از پیش بر مناسبات ما سایه انداخته است و لزوم تغییر ماهیت آن آشکار می‌شود. مسئله این نیست که اگر زنی «زرنگ‌تر» بود یا «هوشیارتر» بود یا حتی پوشش «مناسب‌تری»

<sup>۱</sup> Ni una menos : جنبشی علیه زن‌کشی که پیش‌تر مانیفست آن و مصاحبه‌ی باتلر در مورد آن در سایت حلقه‌ی تجریش منتشر شده است.

داشت، می‌توانست جلوی این تجاوز را بگیرد. مسئله این است که هر زنی در این بده‌بستان‌ها به این سرنوشت دچار می‌شود. مسئله این است که چیزی از پیش ما را محکوم به تجربه‌ی این شکست می‌کند. لزوم فراروی از فردگرایی در جنبشی مثل «می‌تو» در این جاست. باتلر تأکید می‌کند که «باید حواس‌مان باشد که "مجموعه‌ی" روایت‌های شخصی، لزوماً "حرکت جمعی" نمی‌سازد و گروه و جمع، چیزی فراتر از صرفاً مجموعه‌ی داستان‌های شخصی است.» (همان) همان‌طور که روایت افراد گم‌نام (که ارزش مبادلاتی کم‌تری دارند) به تدریج از می‌تو حذف شد و اشتیاق و ولع برای افشاگری‌های جنجالی پررنگ‌تر شد، ساختار سیاسی و فرهنگی پس این ماجرا نیز به فراموشی سپرده شد. در نتیجه تمرکز مدام بر اشخاص به‌خصوص شدیدتر شد. تا جایی که روایت‌های هولناک تجاوزهای گسترده‌ای که زنان طبقات پایین‌تر در سطح شهرها تجربه می‌کنند، تکرار مکررات فرض می‌شود و تأسف رقیقی برمی‌انگیزد.

از سوی دیگر این فردگرایی در تلقی رایج در می‌تو از تجاوز نیز ریشه دارد. ژیک با البته به صورتی اغراق‌شده می‌نویسد: «جمله معروف سارتر را به یاد بیاوریم: "جهنم، دیگری است." سارتر می‌گفت: یادگیریم دیگری را در فاصله مناسب از خود قرار دهیم. هر کاری شما می‌کنید اعم از سیگار کشیدن، لاس‌زدن، هرچه، این به صورت یک تخطی و تجاوز دیده می‌شود. پس همه‌ی منطق نهفته در "من هم"، افراطی یا "نزاکت سیاسی" برآمده از یک فردگرایی خودشیفته است. طرف می‌گوید من خواهان آرامش خودم هستم، بقیه از من دوری کنند... در "من هم" اما شاهد بودیم که چگونه رشته‌ای از صداهای حق به جانب، اندوهگین و اعتراض آمیز به راه انداخته شد؛ آن هم از سوی فردگرایی لیبرال بورژوازی.» (ژیک، ۱۴۰۰) با این که می‌توانیم با چنین تعریف یک‌جانبه‌ای از کلیت می‌تو همراه نباشیم، اما به نظر می‌رسد فردگرایی لیبرال بورژوازی همان دامی است که می‌تو در آن گرفتار شده است.

این فردگرایی به نوعی محصول دوران معاصر نیز هست. گاردین در مقاله‌ای با عنوان نولیبرالیسم در حال ایجاد تنهایی است، به این نکته اشاره می‌کند که



همه‌گیری گسترده‌ی افسردگی و اضطراب ریشه در سرمایه‌داری دارد: «هستی‌های انسانی، پستانداران فرااجتماعی، که مغز آن‌ها برای پاسخ دادن به افراد دیگر سیم‌کشی شده است، در حال پوست‌اندازی هستند. گرچه رفاه ما با زندگی دیگران ارتباط ناگسستگی دارد، اما در همه جا به ما گفته می‌شود که از طریق منافع شخصی رقابتی و فردگرایی افراطی پیشرفت خواهیم کرد» (کازارلی، ۱۴۰۰)

## • آیا این جنبش توانسته است زنان سایر طبقات را با خود همراه کند؟

همان‌طور که گفته شد اولین بار زنان سیاه‌پوست بودند که از عبارت می‌تو استفاده کردند. اما آیا می‌تو در ادامه توانست راوی زنان طبقات پایین باشد که از سوی مردان اتفاقاً سرخورده و حاشیه‌ای مورد آزار قرار گرفته بودند؟ روایت‌هایی که احتمالاً ابعاد هولناک‌تر و گسترده‌تری هم دارد. ژیک می‌نویسد: «وقتی اخیراً "من هم" شروع شد، سرکردگانش طبقه‌ی متوسط بالا بودند، و یک مرتبه دیدیم که جنبه‌ی طبقاتی جنبش، در معنای سیاهان استثمار شده و زنان طبقه‌ی کارگر و توده‌ای بودن این حرکت همه ناپدید شد.» (ژیک، ۱۴۰۰)

وقتی نفس ساختاری که به سواستفاده و قلدری می‌انجامد هدف قرار نگیرد، دست‌به‌دست شدن اخبار می‌تو (آن‌هم همان تعداد محدودی که ارزش مبادلاتی دارند) تنها منجر به این می‌شود که با ایجاد رعب و وحشت و ترس از دست‌رفتن آبرو، افراد از اقدام به چنین اعمال وحشیانه‌ای خودداری کنند. اما از سویی این رعب و وحشت فقط در طبقات ممتاز و مشهور جامعه ایجاد شده است و اتفاقاً در بین افراد معمولی و گمنام ترس از افشاگری بسیار کم‌تر است، با این‌که ممکن است تجاوزی به مراتب هولناک‌تر رخ دهد. حتی شاید حاشیه‌ی امن‌تری هم برای این دست تجاوزها فراهم شود چون افراد به خوبی آگاهند که موضع چندان پراهمیتی برای از دست‌دادن ندارند.

همان‌طور که پیش‌تر نیز بسیاری گفته‌اند بهتر است روایت‌های خود را از روایت‌های زنان ممتازی که از پیش درگیر مبادله‌ی سکسوالیته و قدرت بوده‌اند جدا کنیم و

اتفاقاً تمرکز را بر همان زنانی بگذاریم که هم یکبار از این مناسبات حذف شدند و هم ستم مضاعفی را از سوی متجاوزان متحمل می‌شوند.

• اما پرسش نهایی در این مقاله این است که می‌تو

در ایران چه تحولاتی را از سر گذارند؟ ورود رسمی

نظام قضایی در بعضی از پرونده‌ها نشان از چه

دارد؟

مواردی مشهور در ایران مطرح شد که اتفاقاً هریک از جنبه‌ای حائز اهمیت است. مثلاً مقایسه‌ی دو مورد آیدین آغداشلو و کیوان امام تناقضی را برجسته می‌کند که محل بحث ماست. در کمال تعجب پس از افشاگری‌های گسترده علیه آیدین آغداشلو و به دلیل جایگاه هنری تثبیت‌شده‌ای که در میان چهره‌های شاخص دارد، به شکلی محسوس شاهد حمایت‌های معنوی و اقتصادی گسترده از او بودیم. در همان سالی که زنان زیادی اقدام به افشاگری علیه او کردند، رکورد فروش بی‌سابقه‌ای در حراج تهران برای او رقم خورد. اما در سویی دیگر، پس از افشاگری‌ها علیه کیوان امام، یکی از دانشجوهای دانشگاه تهران که شهرت خاصی در بیرون از دانشگاه ندارد، نظام قضایی سریعاً دست به اقدام زد و در عملیاتی فوری او را دستگیر کرد و حتا از احتمال حکم اعدام برای او صحبت به میان آمد.

هرچند نفس ورود سازوکارهای قانونی برای مقابله با آزارجنسی به نظر صحیح می‌رسد اما همان‌طور که گوردون نیز اشاره می‌کند «باید در برابر اعطای کامل این قدرت به دولت یا دیگر نهادها مقاومت کنیم. قدرت تعریف آزار جنسی باید از آن ما باشد؛ باید متوجه باشیم که تنها حامی واقعی زنان قدرت جنبش زنان است و نه تهدید مجازات قانونی.» (گوردون، ۱۳۹۹) نباید فراموش کرد دولتی دست به احقاق حقوق زنان زده است که در همان ابتدا این حقوق را از آن‌ها گرفته است و زمینه را برای بروز انواع و اقسام خشونت‌های جنسی و مرگ‌بار فراهم کرده است. قوانینی که عمده‌ی کارکردشان سلب اختیار از زنان و گروه‌های حاشیه‌ایست از سوی همان دولتی وضع شده است که داعیه‌ی مبارزه با متجاوزان را دارد.

همان‌طور که مورد آغداشلو و امام‌نشان داد، جدا از انگیزه‌های مالی مجموعه‌دارانی که از ترس افت ارزش مجموعه‌شان، قیمت آثار آغداشلو را بالا بردند، به نظر می‌رسد سرمایه‌ی فرهنگی افرادی که علیه آن‌ها افشاگری صورت گرفته است نیز در سرنوشت آن‌ها دخیل است. حتا مجازات متجاوزین نیز بری از سوگیری‌های نهاد قدرت نیست. این‌که چه میزان کفه‌ی ترازو به نفع آن‌ها سنگین باشد بر اجرای عدالت سایه افکنده است. پس همان‌طور که گوردون نیز پیشنهاد می‌کند: «اولین هدف ما باید افزایش آگاهی دیگر زنان نسبت به رفتاری باشد که لیاقتش را دارند، و افزایش توانایی‌شان در دفاع "جمعی" از حقوق "فردی" یکدیگر.» (همان)

این حرف به معنی سلب مسئولیت از نهادهای قدرت و تفویض وظیفه به افراد نیست بلکه هدف ایجاد خواهرانگی و اتحادیست که دربرگیرنده‌ی واقعی تمام گروه‌های زنان باشد و ساختارهای سرکوب‌گر را به خوبی بشناسد تا بتواند تغییری ماهوی در آن‌ها ایجاد کند. همبستگی و اتحاد زنانه و فراروی از تعلقات طبقاتی، همان کلیدی است که به آزادی نه فقط زنان که کل جامعه می‌انجامد.

## منابع:

۱. گپ و گفتی با سیلویا فدریچی: ما از دنیایی آمده بودیم که در آن زن تنها نقش زوج مرد را داشت، نویسنده: هانا هر، مترجم: مهرسا معیری و شکوه مقیمی، سایت میدان، شهریور ۱۳۹۷
۲. خواهرانگی: اتحاد سیاسی میان زنان، نویسنده: بل هوکس، ترجمه: مهدیس صادقی پویا، سایت [Revoltfem.com](http://Revoltfem.com)، فروردین ۱۳۹۸
۳. سیاست آزار جنسی، نویسنده: لیندا گوردون، مترجم: آما بهمن‌پور، سایت میدان، شهریور ۱۳۹۹
۴. جنسیت بدون هویت: سیاست فمینیستی و تفاوت جنسی مصاحبه با آلنکا زوپانچیچ، نویسندگان: برنات گروبر و ایزابل اورتیز، ترجمه فریبرز همایی، سایت پروبلماتیکا، آبان ۱۳۹۸

۵. درباره جنبش من هم، نویسنده: اسلاوی ژیژک، ترجمه: ف. دشتی، سایت رادیو زمانه، فروردین ۱۴۰۰
۶. آیا مورد منسون عجیب و استثنایی است؟، نویسنده: هستی معرفت صفایی، سایت میدان، مهر ۱۴۰۰
۷. تقریباً هیچ کس به دروغ، متهم به تجاوز نمی شود، نویسنده: کیتی هینی، مترجم: آوا گودرزی، سایت میدان، شهریور ۱۳۹۹
۸. کارفرما می گفت منشی شدی پس باید کاملاً در اختیار من باشی، نویسنده: نیلوفر حامدی، سایت دیده بان آزار، ۱۴۰۰
۹. عشق در سرمایه داری و سوسیالیسم، نویسنده: تاتیانا کازارلی، ترجمه‌ی علی راغب و حسن ایقانی، سایت نقد اقتصاد سیاسی، بهمن ۱۴۰۰
۱۰. ناز تو و نیاز «من»: تاملی بر برخی هم‌پوشانی‌های فرهنگ تجاوز و عشق رمانتیک، نویسنده: المیرا بهمنی، سایت دیده بان آزار، اسفند ۱۴۰۰
۱۱. چرا جنسیت کار است؟، نویسنده: سیلویا فدریچی، ترجمه: طلیعه حسینی، سایت حلقه‌ی تجریش، آبان ۱۳۹۷
۱۲. نقدهای جودیت باتلر به جنبش «من هم»، نویسنده: باتلر، ترجمه: فرناز سیفی، سایت رادیو زمانه، تیر ۱۳۹۸
۱۳. Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons, Silvia Federici, PM Press, November 2018
۱۴. The End of Love, Eva Illouz, New York : Oxford University Press, 2019



## جستاری در بازتعریف تشکلهای زنان در دوران مشروطه و اوایل دوره پهلوی

نویسنده: زاهره دنیا دیده

زنان ایران از ۱۹۰۷ به بعد، با یک جهش، مترقی‌ترین (اگر نه رادیکال‌ترین) زنان جهان شده‌اند. اگر این سخن تصورات صدها ساله را دگرگون می‌سازد، چه باک، زیرا حقیقت محض است. (مورگان شوستر)

جنبش مشروطه که یکی از نقاط عطف تاریخ معاصر ایران محسوب می‌شود به نوعی نقطه‌ی اوج جنبش‌های زنان نیز به حساب می‌آید. تاریخ آغاز فعالیت عمده‌ی جنبش‌های زنان ایران به دوره‌ی مشروطه بازمی‌گردد. اتحاد زنان در برابر ظلم زمانه در بسیاری از صفحات این دوران ثبت شده است. در این متن پس از روشن ساختن بستر فعالیت‌های زنان در دوره‌ی مشروطه، نگاهی جزئی‌تر به یکی از انجمن‌های زنانه خواهیم داشت که اگرچه جزو صدها انجمن دوران مشروطه است اما یکی از منسجم‌ترین تشکلهای زنان در ثبت تاریخی وقایع گذشته بر زنان به شمار می‌آید: جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران.

### تشکلهای زنان در دوره مشروطه

فعالیت انجمن‌ها و تشکلات زنان در ایران همزمان با جنبش مشروطه رسمیت یافت. انقلاب مشروطه فرصتی ایده‌آل برای زنان فراهم کرد تا از محیط اندرونی خارج شوند و به خیابان‌ها بیایند. ساناساریان معتقد است بهترین تعریف از تشکلهای زنانه در این دوره چنین است: « جیوه‌ی بی‌شکلی بر مبنای روابط شخصی؛ در واقع روابط شخصی که بین اعضای یک دوره وجود داشت ساختار گروه را می‌ساخت و در عین حال، گروه را به صورت غیررسمی نگه می‌داشت. این نوع روابط و دور هم جمع‌شدن‌های رسمی و غیررسمی زنان را به تدریج نسبت به مسئولیت‌های غیرخانگی و اجتماعی‌شان آگاه می‌کرد.» (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۳۹).

در برخی از اعتراضات، زنان مستقیماً دست‌اندرکار شکل‌گیری شورش‌ها بودند و در پاره‌ای دیگر از اعتراضات نیز در مشارکت با مردان، فعالیتی اجتماعی را شکل بخشیدند. ژانت آفاری مشارکت زنان در دو مسئله‌ی سیاسی روز را ذکر می‌کند که پس از امضای فرمان مشروطیت توسط مظفرالدین شاه (در سال ۱۲۸۵) مطرح شده بود: یکی طرح تاسیس بانک ملی و دیگری تحریم منسوجات خارجی.

تاسیس بانک ملی برای کمک به حل مسئله‌ی کمبود سرمایه در کشور ضروری بود و بنابراین گردآوری وجوه برای بانک یکی از نخستین جرقه‌های تشکیل انجمن‌ها و تشکلات زنانه شد. گزارش روزنامه‌های آن دوره برخی از این اسناد را گردآوری کرده است: «مجلس در نوامبر ۱۹۰۶ (آبان ۱۲۸۵) گزارش داد که بیوه زنان گوشواره و دستبند خود را برای ادای قرض دولت و تاسیس بانک داخله حاضر کردند... بامداد از زن رختشویی می‌نویسد که به محوطه‌ی مجلس رفت، یک تومان داد و تقاضا کرد برای بانک ملی اسمش را بنویسند. مجلس، انجمن و ندای وطن نامه‌ی زنی را از قزوین خطاب به سعدالدوله (نماینده‌ی مجلس) چاپ کردند. این زن می‌خواست جواهراتی را که برای روز مبادا نگه داشته بود برای کمک به بانک به ودیعه بسپارد و همسایه‌ی تنگدستش که بیوه و صاحب نوزاد بود بعضی از لوازم منزلش را تقدیم می‌کرد... زنی ارثیه‌ی پنج هزار تومانی‌اش را داد و عده‌ای دیگر هم سپرده‌های کلان گذاشتند» (آفاری، ۱۳۸۵: ۲۳۶) به علاوه زنان در جنبش تحریم منسوجات وارداتی نیز شرکت کردند. این جنبش سبب می‌شد ملت به مرور از وابستگی به تاجران و تولیدکنندگان اروپایی آزاد شوند. در تبریز زنان اجتماعاتی برای تحریم برگزار کردند و دیگران را تشویق کردند که در صورت امکان مدتی به همان البسه قدیم که دارند قناعت کنند.

سیاسی شدن زنان به واسطه‌ی مشارکت در نهضت‌های ملی به مرور ابعاد دیگری پیدا کرد و زنان خود مسائلی را مطرح کردند که در هدف‌های مردم‌محورانه‌ی جنبش مشروطه نمی‌گنجید. گام‌های نخست جنبش‌های زنان در ایجاد انجمن‌ها و مدارس زنان برداشته شد چرا که درخواست‌های مکرر حمایت قانونی از نهادهای جدید زنانه همواره بی‌پاسخ می‌ماند. بحث‌های نشریات و مجلس اول (۱۲۸۵) نشانگر

مجادله‌ای پرتفصیل بر سر تحصیل زنان است. شیخ فضل‌الله نوری و سید علی شوشتری مدارس جدید را «مایه‌ی وحشت و حیرت روسا و ائمه جماعت و قاطبه‌ی مقدسین و مُتدینین دانستند» (فتحی، ۱۳۸۳: ۵۹) و ضمن محکوم کردن احداث این مدارس، فتوا دادند که اینگونه نهادها خلاف اسلام است. در پاسخ، عده‌ای از زنان در مورد مرجعیت علما به تردید افتادند و حتی آیاتی از قرآن را در رد این فتوا شاهد آوردند. آنان طی نامه‌ای در روزنامه *مسالوات* خطاب به انجمن مشروطه‌خواه طلاب نوشتند که چرا طلابی که برای مشروطه جانفشانی کرده‌اند حال دستاوردهای انقلاب را از زنان دریغ می‌کنند؟

به علاوه عده‌ای معتقد بودند که یکی از عوامل عدم ترقی اقتصادی-اجتماعی ایران مسئله‌ی آموزش زنان است چرا که کودکانی که به دست مادرانی بی‌سواد تربیت شوند آمادگی مواجهه با جوامع پیشرفته‌تر را ندارند. در نهایت جوابیه‌ی مجلس تنها از آموزش محدودتر برای زنان دفاع کرد و تعلیم زنان را منحصر به تربیت زنان در امور اطفال، خانه‌داری، حفظ ناموس و علوم اخلاق و معاش خانواده دانست. بنابراین ایستادگی گروه‌های زنان در برابر این تصمیم و تاسیس مدارس برای تعلیم دختران کنش بسیار مهم نهادها و تشکل‌های زنانه در دوران مشروطه‌ی اول است، چرا که مدارس جدید رابطه‌ی تشکیلاتی نزدیکی با انجمن‌های زنان داشتند.

آفاری فهرست برخی از انجمن‌های زنان در سال‌های ۱۲۸۵-۱۲۹۰ را بدین شرح ذکر می‌کند: انجمن آزادی (حریت) زنان، اتحادیه غیبی نسوان، انجمن نسوان و انجمن مخدرات وطن. به علاوه تشکل‌هایی در تبریز، اصفهان، قزوین، سنگلج و حتی استانبول و عشق‌آباد (آسیای میانه) وجود داشت که به واسطه‌ی فعالیت‌هایشان در تاریخ به ثبت رسیده‌اند.<sup>۱</sup> از سال ۱۳۰۰ نیز انجمن‌های بسیار دیگری به شمار تشکل‌های موجود پیوستند و طبعاً تشکل‌های فراوانی وجود داشته که از آنها بی‌اطلاعیم. همچنین در جای جای این تاریخ‌نامه‌های بسیاری از فعالان زنان ثبت شده: *تاج‌السلطنه، افتخارالسلطنه* (از سرکردگان انجمن آزادی زنان)، صدیقه

<sup>۱</sup> شرح دقیق انجمن‌های زنانه در دوران مشروطه در فصل هفتم از کتاب انقلاب مشروطه ایران، نوشته ژانت آفاری موجود است.



دولت‌آبادی (دبیر انجمن مخدرات وطن)، شمس‌الملوک‌جواهرالکلام (عضو انجمن آزادی زنان)، محترم اسکندری (مدیر جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران)، بی‌بی‌خانم استرآبادی (آموزگار، نویسنده کتاب معایب الرجال)، طوبی آزموده (آموزگار، مؤسس مدرسه دخترانه ناموس)، دره‌المعالی (آموزگار، عضو انجمن مخدرات وطن)، صفیه یزدی (آموزگار و فعال عرصه تحصیل زنان)، ماهرخ گوهرشناس (آموزگار و فعال عرصه تحصیل زنان) و بی‌شمار زنانی که نامشان در تاریخ ثبت نشده اما با اتحاد زنانه، نقش تاثیرگذاری در این دوران ایفا کرده‌اند.

ساناساریان معتقد است خواه تشکل‌های زنانه فمینیستی بودند یا دیدگاهی ملی‌گرا داشتند، با این حال همه‌ی آن‌ها به موقعیت فرودست زنان معترض بودند و تنها روش‌های متفاوتی را برای تغییر وضعیت زنان برگزیده بودند. این نویسنده نیز تعدادی از مجلات منتشر شده توسط جمعیت‌های زنان از ابتدای مشروطه تا قرن جدید را برمی‌شمرد: نشریه دانش (۱۲۸۹)، به سردبیری خانم دکتر کحال، نشریه شکوفه (۱۲۹۲)، به سردبیری مریم عمید مزین السلطنه، زبان زنان (۱۲۹۸)، صدیقه دولت‌آبادی، نامه بانوان (۱۲۹۹)، شهناز آزاد، عالم نسوان (۱۳۰۰)، نشریه‌ی ارگان فارغ‌التحصیلان عالی مدرسه دخترانه آمریکایی با فعالیت حدوداً ۱۴ سال، نشریه جهان زنان (۱۳۰۰)، مشهد، به سردبیری فخرآفاق پارسا، نشریه پیک سعادت نسوان (نشریه تشکل پیک سعادت نسوان)، نشریه نسوان وطن‌خواه (۱۳۰۲)، مربوط به جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران، نشریه دختران ایران (۱۳۰۰)، زندخت شیرازی).

مطالبات بر حق زنان چون حق تحصیل بهانه‌ای برای کنش‌گری زنان در عرصه مطبوعات شد. مثلاً یک زن در نامه‌ای جسورانه‌ی در روزنامه‌ی حبل‌المتین، اصول فکری مشروعه‌خواهی چون شیخ فضل‌الله نوری را به جهت مخالفت با تحصیل زنان زیر سوال می‌برد. در مواردی دیگر زنان مستقیماً مطالبات مشروطه‌خواهی خویش را در مطبوعات بیان می‌کردند. اتحادیه‌ی غیبی نسوان نامه‌ی سرگشاده‌ای را خطاب به مجلس در نشریه‌ی ندای وطن چاپ کرد که ابتدا از مجلس انتقاد می‌کند که از وقتی دایر شده هیچ کاری انجام نداده و سپس با اعتماد به نفسی در خور تحسین پیشنهاد می‌کند که برای مدت ۴۰ روز مسئول امور مملکتی شود و

تغییراتی اساسی در زندگی روزمره‌ی مردم به وجود آورد: «اگر وکلای محترم ما توانستند یا می‌توانند تا سلخ رمضان قانون را تمام کرده و در سایر کارها ترتیبی دهند که آسایش خلق فراهم شود زهی شرف و سعادت و آلا اگر در خود چنین پیشرفتی نمی‌بینند و می‌خواهند باز هم به ترتیب سابق پیش بروند ما به توسط همین عریضه خبر می‌دهیم استعفا از کار خود بدهند و رسماً به توسط روزنامه‌ی ندای وطن به ماها خبر داده چهل روزی هم کار را به دست ما زن‌ها واگذارند...» (همان: ۹۵). حتی به مرور در مشروطه‌ی دوم برخی از زنان شروع به انتقاد از فرهنگ مردسالاری کردند و به بحث در مورد موضوعاتی مانند حجاب، چند همسری، حق طلاق و غیره در مطبوعات پرداختند. مثلاً تاج‌السلطنه از انجمن حریت زنان درباره‌ی مسائل مربوط به حجاب قلم زد و یا آزادی‌خواه دیگری با اسم مستعار طایره (در اصل زنی به نام عصمت تهرانی) مجموعه مقالات رادیکالی در نشریه سوسیال دموکرات / *ایران نو* با تاکید بر تحصیل زنان به چاپ رساند. آفاری شخصیت طایره را همسان مری ولستونکرافت از اولین فمینیست‌های انگلیسی می‌داند.

بار دیگر اتحاد زنان در استبداد صغیر (۱۲۸۷-۱۲۸۸، فاصله میان مجلس اول و دوم) در جریان قیام آذربایجان اتفاق افتاد. زنان یکی از گروه‌های فعال در دوران محاصره‌ی تبریز بودند. آفاری می‌نویسد: «کم‌کم اعتصاب‌ها در تبریز گسترده شد و به تدریج به کل منطقه سرایت کرد. نقش مهم مجاهدین، که در ایام اعتصاب امور شهر را تسهیل می‌کردند و حمایت عده‌ای از زنان تبریز از اعتصاب‌کنندگان، علامت رادیکال‌تر شدن نهضت بود. سفیر بریتانیا از کنسول خود در شیراز نامه‌ای دریافت کرد که در آن از تأثیری که زنان تبریز بر سکنه‌ی شیراز گذاشته بودند صحبت می‌شد... دیگر نمی‌توانند جلوی مردمی را بگیرند که با نامه‌های زنان تبریز احساساتشان برانگیخته شده، چون زنان تبریز آنها را به خاطر بی‌همتی‌شان سرزنش کرده‌اند. (آفاری، ۱۳۸۵: ۱۴۱). مقاومت مشروطه‌خواهان در تبریز تحت رهبری ستارخان و باقرخان حدود یک سال به طول انجامید. گزارش‌ها حاکی از آن است که گروه‌های زنان با مردن کردن خود، در میدان‌های جنگ نیز حضور یافتند.

انجمن تبریز از نقش ویژه زنان چنین یاد می‌کند: «به موجب استخبارات صحیحه و اطلاعات موثقه که در دست داریم هستند زنانی شیرافکن که در یک نقطه‌ی مهم شهر به گاه جنگ با تغییر قیافت به یک مهارت خصوصی که در کار تیراندازی دارند سینه دشمن را می‌شکافند و آتش به فرق نامردانه‌ی سپاه یزید می‌بارند» (همان: ۲۵۶)

از دیگر روایت‌های مهم کنش‌های زنان در دوران مشروطه باید به انقلاب ۸ آذر ۱۲۹۰ اشاره کرد. حکومت روسیه با همدستی بریتانیا در پی اخراج مورگان شوستر (خزانه‌دار کل دولت ایران) و دخالت در امور داخلی ایران برآمد و این امر با اعتراض گسترده‌ی مردم روبرو شد. نقل است که در تهران پنجاه هزار نفر به خیابانها ریختند و اعتصاب عمومی اعلام شد. هزاران زن به عزا نشستند و کفن به تن کردند، در تظاهرات شرکت کردند و خطابه‌های پرشوری را سر دادند. خبرنگار تایمز نقش مهم زنان را از خصوصیات غریب این تظاهرات می‌خواند. ماجرای حرکت مسلحانه‌ی چند تن از زنان به سمت مجلس به نقل از شوستر اینچنین است: «حدود ۳۰۰ تن<sup>۱</sup> ضعیفه بیرون از خانه‌های محصور به دیوار و خارج از حرم‌های خود در حال حرکت بودند... آنان ملبس به همان ردای ساده و سیاه‌رنگ و روبنده‌های توری سفید‌رنگی بودند که صورت‌شان را پوشانده بود. بسیاری از آنان مسلح به تپانچه بودند که در زیر دامن یا آستین‌شان پنهان شده بودند... مستقیماً به طرف مجلس رفتند و در آن‌جا تجمع کردند و خواهان دیدار با رئیس مجلس شدند... آنان هفت‌تیرهایشان را به شکلی تهدیدآمیز بیرون آوردند، روبنده‌هایشان را با خشم پاره کردند و کنار زدند و شجاعانه تصمیم خود را مبنی بر کشتن شوهران و پسران‌شان در صورت تزلزل و تردید نمایندگان مجلس در انجام وظایفشان در حراست از آزادی و تمامیت ارضی کشور اعلام کردند. (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۴۰). در همین راستا اعلامیه‌های انجمن زنان در نقاط مختلف شهر نصب شد که مضمون آن توبیخ اهالی تهران در مقابل سکوت علیه التیماتوم روس بود. تشکیلاتی برای تحریم قند و شکر وارداتی مصرفی

<sup>۲</sup>نجم‌آبادی به نقل از ملک‌زاده این تعداد را ۵۰۰ نفر ذکر می‌کند (نجم‌آبادی، ۱۳۹۹: ۲۳۶).

قهوه‌خانه‌ها شکل گرفت و خط آهن تهران-حرم عبدالعظیم و نیز واگن‌های اسب‌کش اروپایی که به دلیل راحتی، اغلب مورد استفاده‌ی زنان بود، تحریم و از مسافر تهی شد. / *ایران نو* گزارش داد: زنان خیابان‌ها را زیر پا گذاشتند، واگن‌ها را متوقف کردند و از مسافران متعجب خواستند تا در تحریم اجناس و خدمات اروپایی شرکت کنند. تا مسافران پیاده نمی‌شدند معترضان دست بر نمی‌داشتند. گاهی حتی به مسافران فقیر پول می‌دادند تا با وسیله‌ی دیگری رفت و آمد کنند. (آفاری، ۱۳۸۵: ۲۷۱) در منابع آن دوره ذکر شده نقش تشکل‌های زنانه در این جنبش به گونه‌ای پررنگ بوده که بین گروه‌های زنان و هیئت روسی مذاکراتی صورت گرفته است. سانساریان نقل می‌کند: «روسیه تلاش می‌کرد تا زنان را متقاعد کند که چون در قانون اساسی ایران به آنان هیچ حق و حقوقی داده نشده است، نباید در حراست و پاسداری از آن پافشاری کنند. گروه‌های زنان پاسخ دادند که آنان نیز نسبت به شرایط خودشان و وضعیت داخلی احساس نارضایتی می‌کنند، اما تقصیر را متوجه پیچیدگی‌های سیاسی ناشی از حضور قدرت‌های امپریالیستی می‌دانند.» (سانساریان، ۱۳۸۴: ۴۱). همچنین مذاکراتی میان زنان ایران و زنان انگلیس مبنی بر تقاضای کمک برای جلوگیری از تجاوزات روس‌ها انجام شد به این مضمون که: «گوش مردان اروپایی در مقابل فریادهای ما کر شده است. آیا شما زنان نمی‌توانید به کمک ما بیایید. زنان انگلیسی در پاسخ می‌گویند: ما حتی نمی‌توانیم دولت انگلستان را وادار کنیم به زنان کشور خودش آزادی سیاسی بدهد. ما هم مانند شما قدرتی نداریم تا عملکرد آنان را در مقابل ایران تغییر دهیم» (فتیحی، ۱۳۸۳: ۷۳) در این میان سه مطالبه‌ی حق آموزش، ثبت قانونی فعالیت انجمن‌ها و بعدتر حق رای زنان، حلقه‌ی واسط مهمی را در جنبش‌های زنان یادآور می‌شود: مردان. واکنش مردان مشروطه‌خواه در مقابل جنبش‌های زنان ایران چه بود؟ در ادامه‌ی یادداشت، به بررسی این جنبه از تاریخ تشکل‌های زنان خواهیم پرداخت.

### مواجهه‌ی مردان با تشکل‌های زنان در دوران مشروطه

در ابتدای این قسمت از متن، باید به حمایت گروه‌هایی از مردان مترقی از جمله: روزنامه‌نگاران، شاعران و نمایندگان مجلس اشاره کنیم. مقاله‌های طنزآمیز دهخدا

در *صویراسرافیل*، اشعار ایرج میرزا، میرزاده‌ی عشقی، شمس کسمایی و... مقالات نویسندگان متعددی در روزنامه‌های *حبل‌المتین*، *مساوات*، *ایران نو* و ... نیز نقش مهمی در حمایت مردانه از جنبش زنان در دوره مشروطه داشت. به علاوه تلاش‌های نمایندگانی نظیر وکیل‌الرعا یا تقی‌زاده نیز اگرچه به ثمر نرسید اما برای جنبش نوپای زنان ایرانی با اهمیت و قابل توجه بود.

شرایط وقوع انقلاب مشروطه در تاریخ ایران، گفتمان جدیدی را ایجاد کرد. به وقوع پیوستن انقلاب مشروطه برآیند نیروهای متفاوتی از جمله: روشنفکران، روحانیون، بازاریان، تیول‌داران، محافظه‌کاران، اصلاح‌طلبان و ... بود. بنابراین نگرش واحدی به مسئله‌ی زنان نیز در اقصاء ذکر شده وجود نداشت بلکه همواره تسلط جناح‌هایی از این نیروها سبب پیش‌برد یا متوقف شدن حرکت زنان در متن مشروطه می‌شد. نجم‌آبادی از دو نگرش عمده به مسائل زنان در سراسر جنبش مشروطه یاد میکند: ۱- نگرش تصاحب/قیمومیت و ۲- نگرش همتایی/برابری. در نگرش تصاحب/قیمومیت که بر مبنای مفاهیم ایرانی-اسلامی سنتی درباره‌ی زن بودن شکل گرفته است «زن همچون موجودی ضعیف، کمتر از مرد و نیازمند قیمومیت مرد/شوهر نگاشته می‌شود. در کنار اموال و احشام، زن موضوع تصاحب و نگهداری مرد/شوهر است». نگرش همتایی/برابری که در جریان گفتمان نوگرایی حادث شد «زن را به مثابه همتای مرد می‌نگارد. این گرایش را به ویژه، ولی نه فقط، در زبان زنانی می‌یابیم که از راه نوشتن نامه و مقاله در جراید مشروطه به زبان سیاسی روز راه می‌جستند و در حیطه‌ی مقوله‌ی از نویافته‌ی «ملت» جای خود را می‌طلبیدند.» (نجم‌آبادی، ۱۳۹۹: ۲۳۹).

از نخستین بحث‌هایی که در مجلس اول (۱۲۸۶ هجری) مطرح شد این بود که آیا تشکیل انجمن‌های زنانه مطابق با قوانین شرع است یا نه؟ طی کشمکش‌های فراوان میان نمایندگان، تشکیل انجمن مغایر با اسلام تلقی نشد. بنابراین نمایندگان فعالیت این انجمن‌ها را مجاز شمردند در عین حال که این اجازه بدون هر گونه حمایت مالی یا رسمی از جانب مجلس بود. مجلس تاکید کرد: «هیچ ایراد شرعی از برای این اجتماع نیست و زن‌های اسلام همیشه در همه جا دور هم‌دیگر جمع

می‌شدند و می‌شوند و به موجب قانون اساسی هم هیچ ایرادی وارد نیست، وقتی که [قانون اساسی] می‌گوید ایرانی، این لفظ شامل مرد و زن هر دو است، مادامی که اجتماعات محل دینی و دنیوی نباشد ضرری ندارد و ممنوع نیست» (همان: ۷۷). تاکید بر برابری زن و مرد در قانون اساسی، سبب برتری نگرش‌های هم‌تایی شد. به دست آوردن این مجوز، گام مثبتی در جنبش‌های زنان بود چرا که پیش از این مجلس برای تعطیل کردن برخی از انجمن‌های شهری و روستایی زنان حتی قشون اعزام کرده بود! اما آیا مجاز دانستن فعالیت انجمن‌های زنان به معنای شمار آوردن زنان در گستره‌ی تازه تاسیس "ملت" بود؟ پاسخ را باید در چرخش این نگرش در مجلس دوم به سال ۱۲۹۰ یافت.

به طور کلی جدل‌ها درباره‌ی مسائل زنان همزمان با انقلاب مشروطه آغاز شد. پس از امضای فرمان مشروطه توسط مظفرالدین شاه در ۱۳ مرداد ۱۲۸۵ برگ جدیدی در تاریخ ایران ورق خورد. مجلس اول در مهر ۱۲۸۵ تشکیل شد. اما با مرگ زود هنگام مظفرالدین شاه و سلطنت محمدعلی شاه، انقلاب مشروطه در دست‌انداز جدیدی افتاد. عداوت محمدعلی شاه با مشروطیت، جنبش مشروطه‌ی ایران را به دو گرایش مشروعه‌خواهان و مشروطه‌خواهان تقسیم کرد. اختلاف‌ها به گونه‌ای بالا گرفت که بالاخره به توپ بستن مجلس توسط محمدعلی شاه در تیرماه ۱۲۸۷ محتوم شد. علت اختلاف مشروعه‌خواهان با مشروطه، ناسازگاری این جنبش با مقتضیات اسلام بود (البته محمدعلی شاه دلایل خود را داشت و به ظاهر برای مخالفت با مشروطه به مشروعه‌خواهان پیوسته بود). بهانه این بود که سلطنت در حکومت مسلمانان باید طبق شریعت باشد. پس از به توپ بستن مجلس، دوره‌ی استبداد صغیر به واسطه‌ی قیام آذربایجان از ۱۲۸۷ تا ۱۲۸۸ آغاز شد و در نهایت منجر به پیروزی مشروطه‌خواهان بر مشروعه‌خواهان شد و تشکیل مجلس دوم در آبان ۱۲۸۸ انجام شد.

تا آنجا که به نهضت زنان مربوط است مشروعه‌خواهان و در راس آنها شیخ فضل‌الله نوری بسیاری از جنبه‌های انقلاب از جمله تشکیل انجمن‌ها و مدارس جدید زنان را محکوم می‌کردند. از نظر آنان صرف حضور زن در "ناجایگاه" زنانه، اختلال در

نظم و دین و دولت و بهترین گواه برای رد مشروطیت بود. اما مسئله اینجاست که جنبش مشروطه که قرار بود راه‌حلی بر این تناقضات باشد نیز برای جنبش زنان کاری از پیش نبرد. نجم‌آبادی می‌نویسد: «برایندهای متباین این دو بحث [قیمومیت/همتایی] در مجلس اول و دوم نشان از دو نگرش متباین نسبت به زن در گفتمان مشروطه دارد، به ویژه آنکه پیروزی زبان قیمومیت بر همتایی در مجلس دوم، یعنی پس از پیروزی مشروطه‌خواهان بر مشروطه‌طلبان، پس از اعدام شیخ فضل‌الله نوری و از میدان به در شدن مشروطه‌طلبان روی داد، به عبارت دیگر در وضعیتی که نیروهای مشروطه‌خواه بر مشروطه‌طلبان برتری داشتند، در وضعیتی که نمی‌توان آن را به ضرورت سازش سیاسی نسبت داد، معنای این پیروزی را باید در تنش درونی گفتمان مشروطیت جست» (نجم‌آبادی، ۱۳۹۹: ۲۴۱). در واقع پیروزی مشروطه بر مشروطه چندان تفاوتی در وضعیت زنان ایجاد نکرد، بلکه مشروطه باید از درون تغییر می‌کرد. تناقضات درونی این جنبش جایی برای نگرش همتایی نگذاشت و نگرش قیمومیت در مجلس دوم برتری یافت.

از نخستین جدلهای مهم مسائل زنان در مجلس دوم مسئله‌ی حق رای بود. حاجی وکیل‌الرعا، نماینده همدان جسورانه پرسشگری کرد که با کدام دلایل منطقی می‌توانیم زنان را از شرکت در انتخابات محروم کنیم؟ واکنش سید حسن مدرس، نماینده علمای نجف در مجلس حاکی از خشم او از این پیشنهاد است، به گونه‌ای که اعلام می‌کند بعد از نهضت مشروطه هیچ چیز به قدر پیشنهاد وکیل‌الرعا مبنی بر اعطای حق رای به زنان، او را شگفت‌زده نکرده است! «خداوند قابلیت در اینها قرار نداده است که لیاقت حق انتخاب را داشته باشند... گذشته از اینکه در حقیقت نسوان در مذهب اسلام ما در تحت قیمومیتند. الرجال قوامون علی النساء، در تحت قیمومیت رجال هستند... ابدًا حق انتخاب نخواهند داشت. دیگران باید حفظ حقوق زن‌ها را بکنند» (آفاری، ۱۳۸۵: ۲۶۸). به این ترتیب صغیر جلوه دادن زنان از طریق قرار دادن آنها در دسته‌ی افراد زیر سن قانونی و تحت قیمومیت مذهبی بر تلاش‌هایی که برای معرفی زنان در مقام مخلوقات برابر صورت می‌گرفت، چیره شد.

به علاوه آفاریان معتقد است در گفتمان مشروطه عموماً مردان به نام ناموس و غیرت بر علیه فساد، استبداد، فقر و بی‌قانونی برای ملحق شدن به جنبش برانگیخته می‌شدند. او از سه سویه‌ی فساد اخلاقی زمانه در برانگیختن ملت (ملت مردانه) برای مبارزه با فساد یاد می‌کند: «۱- در قوچان آصف‌الدوله حاکم مستبد و حریص که نتوانسته بود مالیات کافی از دهقانان مفلوک خود جمع‌آوری کند، دختران آنها را به قبایل ترکمن و ارمنی‌هایی که آن‌سوی مرز در عشق‌آباد سکونت داشتند فروخته بود، ۲- در رشت منزل امام جمعه به صورت روسپی‌خانه و میخانه درآمد بود و در آن به وفور شراب مصرف می‌شد، ۳- در مرز ایران و قفقاز، دو زن ایرانی در جستجوی شوهرانشان بودند که چندسال قبل از ظلم و جور مقامات محلی به آنجا گریخته بودند. زنان برای تامین مخارج راه و سفر مجبور به خودفروشی شدند. (همان: ۲۳۸) هر سه این دلایل به ناموس و آبروی زنان مربوط می‌شود و به نوعی سرآغاز تبدیل "ناموس جنسی" به "ناموس ملی" است: «زنان به مثابه نوامیس جنسی که نیاز به محافظت داشتند، حالا خواهران و همسران سربازهای ایرانی بودند که برادران هم قلمداد می‌شدند. این برادران فقط برادران دینی نبودند؛ آنها ایرانی بودند، نوعی برادری ملی، در نتیجه ناموسشان به ناموس ملت بدل شد» (نجم‌آبادی، ۱۳۹۹: ۸۶).

فعالیت زنان و انجمن‌های زنانه با وجود این نگرش‌ها پابرجا بود و به حرکت خود ادامه می‌داد اما تناقضات درونی مشروطه در همین دوران خود را نمایان کرد. گفتمان سنتی، حضور زن در خیابان را نشانه‌ای از نوعی آشفتگی اجتماعی فرهنگی قلمداد می‌کرد. بنابراین واکنش‌ها به حضور زنان که با وقایع اجتماعی سازنده (و نه شورش و فتنه) پیونده خورده بود سبب نوعی کشمکش ضد و نقیض شد. حضور زنان در جامعه، خواه حضور فیزیکی در خیابان و خواه نقش حمایتی در مطالبات ملت، اگرچه مثبت بود اما دال بر ناتوانی مردان بود. برای مثال حضور زنان در جنگ میان ایران و آذربایجان اگرچه تحسین می‌شد، اما بی‌درنگ حکم شرم برای مردان پیدا می‌کرد: «عورات آذربایجان قطار فشنگ می‌بستند، با حالت محزون بی‌چهی خود را شیر می‌دهند، مانند نره‌شیران در میدان جنگ می‌کوشند که دست بی‌ناموسی



به او دراز نشود، ولی مردان ما گویا همان اشخاصی بودند که مقتول و محبوس شدند [وگر نه این زندگان] در بستر راحت مانند پردگیان به خواب بی‌غیرتی رفته‌اند... ای بر باد دهنده‌ی ناموس اسلام! ای ضایع کنندگان حقوق نوع بشر! ای بی‌شرفان از زن کمتر! بلکه از سگ کمتر!... آخر این فکر را نکردید که همه‌ی ایرانی زن صفت و دجال پرست مثل شماها نیست؟ (همان: ۸۸). تعمیم عبارت‌های «چون پردگیان به خواب رفتن، از زن کمترها یا زن صفت‌ها» به مردان، نشان از تقبیح بی‌عملی مردان به واسطه‌ی کنش‌گری زنان است که در ادبیات دوران مشروطه به وفور مشاهده می‌شود.

به علاوه در بسیاری از مواقع نقل همراهی زنان با جنبش، فقط به قصد برانگیختن مردان بود. غیرت مختص مردان بود و اگر زنان عوایدی برای تاسیس بانک ملی می‌پرداختند با غیرتمندی خود جایگاه مردانه را اشغال کرده بودند. همچنین مردانه نگاشتن فعالیت‌های زنان تلاش دیگری بر بازگرداندن زنان به جایگاه نظم خویش در سلسله مراتب اجتماعی بود. مقالاتی که در آنها فعالیت‌های زنان گزارش می‌شد غالباً عنوان‌هایی داشتند همچون "چه مردی بود کمتر از زن بود" یا "مردانگی از زنان!" گویی تمثیل زن به مرد و یا یکی کردن زن با مرد، این اطمینان را به مردان می‌داد که زانی که چنین عمل کرده‌اند، زن نیستند بلکه مردند. همچنین اغلب گزارش‌های مکتوب آن دوران از عبارت "حتی زنان" برای تاکید بر فعالیت‌های زنان استفاده می‌کردند که نشان از نگرانی گزارشگرانی داشت که می‌خواستند مردان را برای انجام دادن همان کارها و نه چیزی بیشتر از آن، بسیج کنند. به علاوه کنش دیگر مردان در مواجهه با حضور زنان در اجتماع، بازخرید کردن کمک مالی زنان به مجلس توسط حاجی‌های متمول بود؛ عملی ارباب‌منشانه برای خرید جایگاه زنی که از جایگاه خویش خارج شده است! مثال‌های ذکر شده به خوبی نشانگر کشمکش درونی مشروطه درباره‌ی مسائل زنان است. مردان مشروطه‌طلب همواره از طرق مختلف در پی رفع ایهام دوگانگی زن در گستره‌های مردانه بودند تا بی‌قاعدگی حضور زنان را قاعده‌مند کنند.

اگرچه مردان تمایل به بازگرداندن زنان به خانه‌ها داشتند اما زنان از طریق سوادآموزی، فردیت تازه‌ای برای خود ساختند و از طریق فعالیت سیاسی میهن‌پرستانه دارای خود اجتماعی جدیدی شدند. بنابراین نه تنها خط خوردن از جمع ملت یا بازخرید شدن توسط مردان را نپذیرفتند بلکه کوشیدند به مطالبه‌ی حق شهروندی خویش بپردازند. علاوه بر ایجاد اجتماعات زنانه، مهم‌ترین کنش زنان در این دوره بازبایی نقش خویش از طریق قلم‌زدن در مجلات و روزنامه‌ها بود. در واقع نگارش در مطبوعات به یکی از اصلی‌ترین کانال‌های ارتباطی زنان با جامعه و حتی با یکدیگر بدل شده بود. مکالمه‌ای دائمی میان گروه زنان در جراید در جریان بود که در ساختن جمعیت زنان در مقام "ما" موثر بود. بر خلاف نویسندگی مرد که موقع نوشتن از "ما" زنان را مطلقاً از دایره‌ی ملت کنار می‌گذاشت، زنان در مقام "ما" به فضای زبان نوشتاری آن دوران و از زبان نوشتار به فرهنگ معاصر ایران راه یافتند. همین عامل سبب می‌شد در برخی از یادداشت‌های آن دوران، اناث در کنار ذکور و مرد در کنار زن ذکر شود. مثلاً در نامه‌ی زنی به نام بدرالملوک که دستبند الماس خویش را برای کمک به مجلس دوم فرستاده آمده است: «بر هر فردی از افراد ملت ایران از ذکور و اناث فرض و متحتم است که برای آبادی این آب و خاک هر یک به قدر وسع باید همراهی نمود تا این وطن عزیز را از خرابی و مذلت برهاند... امیدوارم این تقدیمی بی مقدار قبول هیئت محترم مدیره شده، این کمینه را محروم نفرمایید» (نجم‌آبادی، ۱۳۹۹: ۹۳).

با پیشبرد انقلاب مشروطه در قرن جدید شاهد تحولات فراوانی بودیم که هم در حوزه‌ی تشکل‌های زنانه و هم نقش زنان در مطبوعات اتفاق افتاد. تشکل‌هایی که تا کنون مورد بحث قرار گرفتند عموماً متعلق به مجلس اول و دوم مشروطه یعنی پیش از سال ۱۳۰۰ بودند. بنابراین ذکر فعالیت تشکل‌های زنانه در معرفی مطالبات پیشرو و گسترده‌ی زنان در سده‌ی جدید ضروری است. به دلیل گستردگی این تشکلات، در ادامه‌ی یادداشت به معرفی یکی از این انجمن‌ها یعنی «جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران» می‌پردازیم که از نامدارترین انجمن‌های زنان پس از دوران مشروطه است.

### جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران؛ ۱۳۰۱ - ۱۳۱۴

رودلف هیرل و هربرت بلومر ۵ مولفه را در ویژگی جنبش‌های اجتماعی ذکر می‌کنند: نخستین ویژگی یک جنبش اجتماعی وجود نارضایتی در میان حداقل یک اقلیت قابل توجه است. ویژگی دوم آن است که جنبش‌های اجتماعی باید به سمت نقد و تغییر نظم اجتماعی موجود میل کنند و یا نظم اجتماعی موجود را به مبارزه طلبند. سومین ویژگی، فعالیت‌های مستمر در چندین دوره‌ی زمانی مشخص است و مولفه‌ی استمرار، تمایز جنبش اجتماعی را نسبت به اعتراض خودجوش یا شورش مقطعی نشان می‌دهد. در چهارمین ویژگی ذکر می‌کنند که بر خلاف تصور عام، جنبش‌های اجتماعی ضرورتاً پدیده‌هایی کاملاً سازمان‌یافته نیستند اما نیازمند نوعی شبه‌ساختار هستند. آخرین ویژگی نیز ایدئولوژی جنبش یا وجود تعهد و درک مشترک از هدف اصلی جمع است. (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۵۱). تمامی این ویژگی‌ها در تشکل‌های زنان در دوره مشروطه که سبب‌ساز جنبشی اجتماعی شد نیز مشاهده می‌شود. یکی از این تشکل‌ها جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران است.



جمعی از فعالان جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران

جرقه‌ی ایجاد این جمعیت از گردهمایی‌های مدرسه‌ای دخترانه با مدیریت محترم اسکندری بود. پس از همدلی ایجاد شده در جلسه دهم بهمن ماه ۱۳۰۱ ده نفر به

عنوان اعضای هیئت مدیره‌ی جمعیت نسوان انتخاب شدند و مسئولیت اداره و پیشبرد فعالیت‌های انجمن را بر عهده گرفتند. اعضای مسئول هیئت مدیره عبارت بودند از: محترم اسکندری (رئیس انجمن)، ملوک اسکندری (نایب رئیس)، نورالهدی منگنه (منشی اول)، عصمت‌الملوک شریفی (منشی دوم)، عباسه پایور و ملکه ابوالفتح زاده (بازرس).

خواستگاه این انجمن همچون سایر انجمن‌های دوران مشروطه از خانواده‌های اعیان و اشراف تهران برآمده بود. زنانی که علاوه بر مزیت برخوردارگی از تحصیل، به دلیل سطح طبقاتی، دارای شخصیتی مستقل‌تر از دیگر زنان بودند. اما از ویژگی‌های بی‌سابقه‌ی این جمعیت، گرایش آن‌ها به اندیشه‌های سوسیالیستی است که برخلاف ایدئولوژیهای دموکراتیک‌تر تشکل‌های زنان تا آن دوره بود. بنابراین برنامه‌های جمعیت نسوان سعی داشت طیف مخاطبان گسترده‌تری را از اقشار محروم جامعه دربرگیرد.

از اهداف جمعیت نسوان پس از تاکید بر حفظ شعائر و قوانین اسلام به امور زیر اشاره شده است: ۱- سعی در تهذیب و تربیت دختران، ۲- ترویج صنایع وطنی، ۳- باسواد کردن زنان، ۴- نگاهداری از دختران بی‌کس، ۵- تاسیس مریم‌خانه، ۶- تشکیل هیئت تعاونی به منظور تکمیل صنایع داخلی و ۷- مساعدت مادی و معنوی نسبت به مدافعان وطن در مواقع جنگ (فتحی، ۱۳۸۳: ۷۶).

از نخستین کنش‌های این جمعیت که در منابع مختلف به عنوان اقدامی جسورانه از آن یاد شده، سوزاندن جزوه‌ای موسوم به *مکر زنان* بود. این عمل در اعتراض به فرهنگ مردسالار و تحقیر زنان انجام شد. با مساعدت تعدادی از زنان جزوه‌های مربوطه خریداری شده و در میدان توپخانه در برابر اداره نظمی به آتش کشیده شد و نطق پرهیجان محترم اسکندری نیز آتش این عمل را تندتر کرده است! بسیاری حرکت اسکندری و اعضای انجمن را یک حرکت تاریخی در جنبش زن ایرانی می‌دانند که از اندرونی‌ها به خیابان آمده و در نقد ذهنیت سنتی جامعه شوریده است. از دیگر اقدامات بی‌سابقه‌ی انجمن حضور در دادگاه رسیدگی به اتهامات ابراهیم خواجه‌نوری است، صاحب امتیاز و مدیر روزنامه *نامه جوانان* که در یک رباعی، چادر

و روینده را به "کفن سیاه"، "نقاب ننگ" و "حجاب جهل" تشبیه کرده بود و از زنان خواسته "اگر طالب آزادی و علم و هنرید" چادر را بردارید. اگرچه جمعیت نسوان فعالیت مستقیمی در نقد حجاب نمی‌کرد و در واقع مبارزه با حجاب از اهداف این انجمن محسوب نمی‌شد اما از سایر مبارزان این حوزه حمایت می‌کرد. حضور برخی از اعضای انجمن نسوان در دادگاه خواجه‌نوری به اعتقاد بدرالملوک بامداد «ابهت مخصوصی به جلسه سیاسی مربوط به زنان بخشید که شاید فتح باب حضور زنان در دادگاه و مجالس رسمی باشد» (خسروپناه، ۱۳۹۹: ۲۵). لازم به ذکر است که این جمعیت همواره از حمایت مردان فعالی چون سعید نفیسی، رضا زاده شفق، میرزاده‌ی عشقی، ابراهیم خواجه‌نوری و ... برخوردار بود.

جمعیت نسوان همواره در صدد برقراری ارتباط با تشکلهای زنان اروپایی بود. محترم اسکندری از هیچ تلاشی در این راستا فروگذار نمی‌کرد. اعطای معرفی‌نامه‌ای از سوی انجمن به صدیقه دولت‌آبادی برای شرکت در دهمین کنگره‌ی بین‌المللی "حق رای زنان" با سخنرانی دولت‌آبادی به عنوان نماینده زنان ایران همراه بود. اگرچه در این سخنرانی اشاره‌ای به فعالیت‌های جمعیت نشد اما پایه‌های ارتباط بین‌المللی زنان آهسته آهسته در حال شکل‌گیری بود. در داخل ایران نیز وجود برخی از اعضای ارزشمند انجمن مثل مستوره افشار خلاهای ناشی از عدم ارتباط زنان با کشورهای دیگر را پر می‌کرد. افشار سال‌ها در تفلیس و استانبول زندگی کرده بود و به زبان‌های روسی، ترکی و فرانسوی کاملاً مسلط بود و به آگاهی جمعیت از وضعیت زنان اروپا چه از طریق ترجمه متون و چه از طریق انتقال تجربیات، کمک می‌کرد. به علاوه اسکندری همواره با زنان اروپایی و امریکایی ساکن تهران مراوده داشت و همین روحیه‌ی تعاملی مدیر جمعیت نسوان است که به سایر اعضا منتقل شده و در نهایت منجر به تعاملی بین‌المللی‌تر در "کنگره نسوان شرق" می‌شود که به آن پرداخته خواهد شد.

از جمله اقدامات مهم دیگر این جمعیت تأسیس مدرسه‌ای برای سوادآموزی زنان بود. تا آن زمان علیرغم افزایش شمار مدارس دخترانه همچنان مدرسه‌ای برای سوادآموزی زنان بزرگسال وجود نداشت و مدرسه‌ی اکابر جمعیت نسوان وطن‌خواه،

اولین آنها بود که طبعاً با مخالفت‌های جدی علما مواجه شد. مخالفان تشکیل این کلاس‌ها را سرآغاز فتنه و فساد در جامعه می‌دانستند اما جمعیت در پی دلجویی از روحانیون هدف از تشکیل اکابر را اینگونه هوشمندانه توضیح می‌دهد: «گفتیم اگر زنان باسواد شوند، هنگام نوشتن نامه به همسرانشان اسرار خانوادگی خود را [نزد نامه‌نویسان] برملا نمی‌سازند و با خواندن او را و ادعیه بیشتر به اسلام می‌گروند» (خسروپناه، ۱۳۹۹: ۲۵). هرچند مخالفت علما با احداث این مدارس برطرف شد اما تشکیل کلاس‌ها نیازمند بودجه‌ای بود که جمعیت نسوان باید خود تدارک می‌دید. نقل است که به پیشنهاد نورالهدی منگنه تصمیم بر ترتیب دادن یک نمایش برای جمع‌آوری وجوه اهدایی جهت احداث مدرسه شد. پیشنهادی که نهایتاً بودجه‌ی مورد نیاز جمعیت را تأمین کرد و سبب دایر شدن مدرسه در اوایل پاییز ۱۳۰۳ شد. اما اجرای نمایش سیب آدم و حوا توسط جمعیت نسوان با حواشی فراوانی روبرو بود. نمایش به بهانه‌ی مجلس عروسی در خانه‌ی شخصی نورالهدی منگنه برگزار شد و به گزارش مجله‌ی جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران، عده‌ای اوپاش با ضرب و شتم نوکر صاحبخانه و ایجاد رعب و وحشت در اهالی خانه نمایش را برهم زدند و حتی این واقعه افکار عمومی را به شدت بر علیه فعالیت‌های جمعیت نسوان برانگیخت. اما بر خلاف انتظار مخالفان و معاندان خدشه‌ای به تداوم فعالیت آنان وارد نشد، بلکه در یادداشتی شجاعانه به نام ما و محیط هوچی‌گری به معاندان اعلام کردند: «در این محیط فاسد هرزه‌درا، در این محیط جهل و افترا هنوز بعضی‌ها گمان می‌کنند در مقابل این سیل خروشان به هوچی‌گری، مطالب حَقّه‌ی نسوان را می‌توان از بین برد و این پرده‌ی مُظلم حق‌کشی را در محل خود استوار داشت، زهی بی‌خردی و جهالت... برای حفظ و صیانت حقوق خود و درهم شکستن این کبر و غرور دیرینه و برانداختن این سابقه‌ی ظلم و تعدی تا آخرین دقیقه خواهیم کوشید و تا جان داریم و قطره خونی در بدن، از مطالبه‌ی حقوق حقه و دفاع نوع خود دست‌بردار نیستیم» (همان: ۱۴۵).

از دست دادن محترم اسکندری، مدیر و مؤسس جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران در مرداد ۱۳۰۳ هنگامی که تنها ۲۹ سال داشت شوک بزرگی به جمعیت وارد کرد اما

مانع فعالیت‌های آن نشد. همواره یکی از عوامل پا گرفتن جمعیت نسون را حضور مدیر و مدبر اسکندری عنوان می‌کنند. ساناساریان در این باره می‌نویسد: جمعیت نسون وطن خواه تنها سازمان زنان بود که توانایی سازماندهی ماهرانه‌ی خود را به ویژه تحت رهبری محترم اسکندری نشان داد. محترم اسکندری میتینگ‌ها، تظاهرات، جمع‌آوری نامه‌های سرگشاده و گرد آوردن گروه‌های زنان را در مواقع لازم سازمان می‌داد. او جلساتی ترتیب داد تا گروه‌های زنان، روحانیت را دوره کرده و در برابر آنان نقطه نظراتشان را بیان کنند و خشم خود را از وضعیت موجود نشان دهند. ظرفیت سازماندهی او تا مدت‌ها پس از انحلال جمعیت نسون وطن خواه نیز مورد ستایش و تحسین قرار می‌گرفت. (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۹۲).

مستوره افشار دومین مدیر جمعیت نسون وطن خواه ایران شد و تا انحلال جمعیت در سال ۱۳۱۴ مدیریت این جمعیت را عهده‌دار بود. از مهم‌ترین اقدامات افشار تلاش برای حفظ مدرسه‌ی اکابر جمعیت بود. این مدرسه در ابتدا دارای کلاس‌های تهیه و اول تا ششم ابتدایی، کلاس‌های آموزش هنرهای دستی، خیاطی، شیرینی‌پزی، نقاشی و همچنین آموزش زبان‌های انگلیسی و فرانسوی بود. بسیاری از معلمان مدرسه عضو ثابت جمعیت بودند و به علاوه تمامی معلمان و کارمندان به صورت افتخاری و بدون دریافت حقوق در این مدرسه کار می‌کردند. با توجه به اوضاع مالی جمعیت و رایگان بودن تحصیل نیمی از محصلان، ادامه‌ی کار مدرسه هر روز سخت‌تر می‌شد. افشار بارها عریضه‌هایی به دستگاه حکومتی رضاشاه نوشت و خواستار حمایت وزارت معارف از این مدرسه شد. گرچه حمایت‌های مالی اندک از سوی این وزارت برای مدرسه مقرر شد اما هیئت مدیره انجمن همچنان از پس هزینه‌های آن بر نمی‌آمدند. از عاقبت مدرسه اکابر گزارش دقیقی در دست نیست اما ظاهراً با انحلال جمعیت، فعالیت‌های مدرسه نیز متوقف شد. البته تلاش جمعیت برای حفظ مدرسه موفقیت قابل توجهی را برای جنبش‌های زنان ایرانی به ارمغان آورد چرا که این مدرسه لزوم آموزش مادران و بزرگسالان زن را در جامعه یادآوری می‌کرد و به علاوه گام‌های مهمی در ابطال این نظریه‌ی سنتی که "زنان نیازی به تحصیل ندارند" برداشت.

همچنین جمعیت تقریباً از ابتدای فعالیت، نشریه‌ای به نام *مجله نسوان وطن‌خواه ایران* داشت که در زمینه‌های مختلفی فعال بود. بیشتر مطالب مجله درباره زن و جایگاه اجتماعی او، وظایف زنان و مسائل مربوط به ازدواج بود. به علاوه مباحثی از ورزش، بهداشت و تندرستی، تاریخ، مطالب ادبی، مد لباس، شیرینی‌پزی و... در این مجله مطرح می‌شد.

از جمله اقدامات با اهمیت جمعیت نسوان اعتراض‌های گاه و بیگاه به قوانین وضع شده توسط مجلس بود. یکی از مهم‌ترین کنش‌های جمعیت در اصلاح قانون مجازات اعمال منافی عفت بود. لایحه پیشنهادی این قانون در سال ۱۳۱۰ به مجلس فرستاده شد و در این لایحه به صورت یکسویه زنان را عامل اصلی ارتکاب اعمال منافی عفت دانسته بود و به طبع مجازات را تنها برای زنان در نظر گرفته بود. جمعیت نسوان برای مداخله در اصلاح این قانون پیشقدم شده و در عریضه‌ی خویش می‌نویسد: مجازات اعمال منافی عفت را تقدیس می‌کنیم ولی به شرط آنکه رعایت تساوی بشود. این ماده مستمسکی به دست مردان فاسدالاخلاق می‌دهد تا آنها به زن خود تهمت زده و در نتیجه او را به حبس ببرد. (خسروپناه، ۱۳۹۹: ۸۳).

بنابراین کمیسیون عدلیه مجلس با در نظر گرفتن و اعمال نظرات جمعیت نسوان قانون مجازات اعمال منافی عفت را به تصویب رساند. به علاوه لایحه‌ی ازدواج و طلاق در مرداد ماه سال ۱۳۱۰ از سوی وزارت عدلیه به کمیسیون قوانین عدلیه مجلس ارائه شد و چون مربوط به اولین و سنتی‌ترین نهاد اجتماعی یعنی خانواده بود با واکنش‌های بسیاری مواجه شد که مورد اعتراض جمعیت نسوان نیز قرار گرفت. تاکید این جمعیت بر ماده‌ای از این لایحه بود که ارائه گواهی سلامت زن و مرد هنگام عقد و ازدواج در آن مطرح نشده بود. البته سکوت جمعیت در قبال دیگر ماده‌های این قانون را به محافظه‌کاری مدیریت دوم جمعیت، یعنی مستوره افشار مرتبط می‌دانستند و در این مورد، جمعیت نسوان وطن‌خواه با هجمه‌های فراوانی مواجه شد. ریشه‌های اختلاف در همین سال‌ها به بدنه‌ی جمعیت نفوذ کرد و در دومین کنگره‌ی نسوان شرق که به واسطه‌ی جمعیت نسوان وطن‌خواه در تهران برگزار شد، به اوج خود رسید.



کنگره‌ی نسوان شرق مجمعی قاره‌ای بود که متشکل از نمایندگان تشکلهای و فعالان حقوق زنان کشورهای آسیایی بود. کشورهای ترکیه، ایران، مصر، سوریه، لبنان، فلسطین، هند، چین، ژاپن، استرالیا و ... نمایندگانی در این کنگره داشتند. اولین مجمع در ۱۹۳۰م (۱۳۰۹هجری) در دمشق آغاز به کار کرد و نماینده‌ی ایران در این کنگره، قدسیه اشرف بود که از سوی دولت به عنوان نماینده‌ی زنان ایران حاضر شده بود. تصویب قوانینی چون تساوی حقوق زن و مرد، حق اشتغال زنان، تعیین حداقل سن ازدواج دختران و پسران، آشنایی قبل از ازدواج، تندرستی زن و مرد، حق طلاق زن، مهریه و ... از جمله مصوباتی بود که در کنگره‌ی اول ثبت شد و همچنین محل کنگره‌ی دوم دو سال بعد در تهران تعیین شد. علت این انتخاب در درجه‌ی اول درخواست ایران بود و مستقیماً به تلاش رضاخان در جریان برنامه‌های نوسازی اقتصادی-اجتماعی ایران بازمی‌گشت. در سندی از دوران پهلوی اهمیت شرکت ایران در این برنامه به نقل از کاردار وقت چنین ذکر شده: «به نظر فدوی<sup>۱</sup> شرکت نمایندگان نسوان ایران بی‌فایده نیست زیرا با این جریان که هنوز بسته بسته شاید در اذهان بعضی‌ها در خارجه باقی باشد که زن در ایران اسیر است و مثل برده‌ها با آنها رفتار می‌کنند، وجود نمایندگان نسوان ایرانی در این مجمع و چند کلمه اظهارات متناسب و معقول آنها در کنگره و اعلام اینکه در طهران مجمع مخصوصی از نسوان هست، مفید خواهد بود» (سلامی، نجم‌آبادی، ۱۳۸۹: ۳۳۲).

جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران در آن زمان تنها تشکل زنان در تهران بود که اتحادیه‌ی بین‌المللی زنان و جامعه‌ی ملل آن را به رسمیت می‌شناخت. مستوره افشار رئیس جمعیت نیز عضو اتحادیه بین‌المللی زنان بود. به علاوه لزوم برگزاری این کنگره در ارگانی غیردولتی که جزو قوانین کنگره بود، جمعیت نسوان وطن‌خواه را به بهترین گزینه برای نمایندگی کنگره نسوان شرق در ایران تبدیل کرده بود. دخالت در برگزاری این کنگره از جمله اقدامات دولت پهلوی برای ایجاد گسست در انجمن‌های زنانه بود. بدین منظور ماموریت حضور در جلسات کنگره به

<sup>۲</sup> منظور فدایی است

شیخ‌الملک اورنگ واگذار شد. در واقع هدف از حضور اورنگ، مصادره کردن دستاوردهای جنبش زنان به نفع دولت و نیز ارسال این پیام به سایر تشکل‌های زنان بود که حکومت برای فعالیت مستقل زنان ارزشی قائل نیست و همه‌ی تشکل‌ها برای نیل به اهداف‌شان باید تابع خواست حکومت باشند. اورنگ بر خلاف قانون این مجمع که در آن ذکر شده بود آقایان اجازه حضور در کنگره را ندارند، در تمامی جلسات شرکت کرده و حتی به اظهار نظر و مخالفت نیز می‌پرداخت.

عامل دیگری که مقدمات گسست جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران را بنا نهاد نظرات ریاست جمعیت، مستوره افشار است که به مرور اختلافاتی را در میان اعضای جمعیت به وجود آورد. افشار در جلسه‌ی نخست کنگره به جای اینکه از اقدامات و فعالیت‌های جمعیت نسوان سخن بگوید، از طلوع عصر درخشان پهلوی سخن به میان کشید و اینگونه ادامه داد: «امروز که در سایه قائد توانا شاهنشاه محبوب ما به دوره اضمحلال و انقراض وطنم خاتمه داده شده و در این عصر زندگی‌بخش پهلوی یک میدان وسیع نجات و ترقی به روی زنان ایران باز شده است... امروز دختران ایرانی طب، دندان‌سازی و قابلیت تحصیل می‌کنند. یک عده از دختران ایرانی در خارجه مشغول تحصیلات عالی بوده و یک عده نیز در خارجه تحصیلات خودشان را به اتمام رسانیده و به ایران مراجعت نموده‌اند» و نیز متن سخنرانی خود را با این جمله به پایان می‌رساند: «در خاتمه احساسات جان‌نثارانه و تشکرات بی‌پایان خود را به پیشگاه مبارکه حضرت ملکه شاهدخت شمس پهلوی تقدیم می‌دارم که همواره از زنان ایران حمایت فرموده و تشویق خدمات به جامعه می‌فرمایند» (سلامی، نجم‌آبادی، ۱۳۸۹: ۶۸). این سخنرانی مورد اعتراض برخی از اعضای جمعیت نسوان وطن‌خواه از جمله نورالهدی منگنه و همفکرانش قرار گرفت. آنها خطابه‌ای نوشتند تا در انتهای جلسه قرائت کنند اما به آنان اجازه داده نشد و اورنگ نیز مفاد خطابه را مبنی بر قدردانی از زحمات مرحومه محترم اسکندری و مستوره افشار و پیشرفت زنان در عصر باشکوه پهلوی ذکر کرد. خسروپناه معتقد است متن خطابه آن چیزی نبود که اورنگ ادعا می‌کرد بلکه از آنجاییکه این متن در اختیار جراید نیز قرار نگرفت به نوعی با سانسور مواجه شد: «خطابه به فعالیت‌ها

و دستاوردهای بخشی از جنبش مستقل زنان می‌پرداخت که این موضوع با مواضع و سیاست حکومت رضاشاه مغایرت داشت و به همین علت سانسور شد» (خسروپناه، ۱۳۹۹: ۱۰۶). با این سخنرانی تبلیغاتی افشار خواسته یا ناخواسته بر تلاش حکومت پهلوی برای مصادره دستاوردهای جنبش زن ایرانی مهر تایید زد. تکروی‌های افشار به حدی رسیده بود که استعفای جمعی از اعضای جمعیت در میانه‌ی کنگره نسوان شرق، محتوم شد. منگنه می‌نویسد: «همه‌ی اعضای خدمتگزار که نظر عام‌المنفعه داشتند از جمله اینجانب [نورالهدی منگنه] که بار سنگین زحمات جمعیت را بر شانه داشتیم، رنجیده خاطر شدیم و از انجمن استعفا دادیم» (همان). پس از این استعفا نیز تغییری در عملکرد افشار حاصل نشد. مثلاً در یکی از جلسات، هنگامی که اورنگ به مخالفت با افتتاح مدارس عالی‌ه پرداخت و با اعتراض جمع زنان مواجه شد، او خود را نماینده‌ی جمعیت نسوان وطن‌خواه معرفی کرد و افشار نیز این نمایندگی را تصدیق کرد! بنابراین از اقدامات افشار اینگونه به نظر می‌رسد که او خواستار قرار گرفتن جنبش مستقل زنان تحت پوشش حکومت بود، شاید به این امید که برنامه‌ی نوسازی حکومت مرحمی بر مشکلات ساختاری انجمن از جمله مشکلات عدیده‌ی اقتصادی باشد.

با خاتمه یافتن کنگره نسوان شرق در آبان و آذر ۱۳۱۱ نام جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران بارها و بارها در جراید آن دوره مطرح شد و شاید حتی عاملی که سبب شده نام جمعیت پس از صد سال به زمانه‌ی ما برسد، نمایندگی کنگره نسوان شرق در ششم آذر سال ۱۳۱۱ باشد؛ تاریخی پرفروغ برای اولین قدم بین‌المللی تشکلهای زنانه در ایران. خسروپناه معتقد است هیئت مدیره‌ی جمعیت به دو دلیل عمده نتوانست از این موقعیت در جهت گسترش جمعیت استفاده‌ی مطلوب کند: «از یک‌سو هیئت مدیره و اعضای جمعیت پس از چند سال انفعال و انجام اقدامات پراکنده‌ی محفلی، به لحاظ نظری و عملی برای چنین تحولی آمادگی نداشتند. از سوی دیگر، به علت استعفای نورالهدی منگنه و همفکرانش، جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران بیشتر اعضای فعال خود را از دست داده بود و بقیه اعضا کسانی

نبودند که مرام جمعیت را با استواری و پشتکار تعقیب نمایند و یک شالوده اساسی و سودمندی از نو بریزند (همان: ۱۱۳).

از مرداد ماه ۱۳۱۲ تا انحلال جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران در بهار ۱۳۱۴ از فعالیت‌های انجمن اخبار چندانی در دست نیست. اما درباره علل انحلال جمعیت دو روایت مطرح است: نورالهدی منگنه معتقد است ناتوانی اعضا و فقدان شالوده اساسی برای فعالیت، جمعیت نسوان را پراکنده ساخته است. به علاوه ژانت آفاری می‌نویسد انحلال جمعیت نسوان پس از دومین کنگره نسوان شرق به این دلیل بود که رضاشاه هیچ فعالیت گسترده‌ای را خارج از کنترل دولت بر نمی‌تابید و با ایجاد کانون بانوان به ریاست شاهدخت اشرف به طور تلویحی فعالیت سایر انجمن‌ها را ملغی اعلام کرد.

تاریخ پر فراز و نشیب جنبش‌های زنان با مخالفت مستبندی چون رضاشاه به پایان نمی‌رسد بلکه حضور زنان همواره در مقاطع تاریخی کشور پر رنگ بوده است. مطالعه‌ی کنش زنان از حدود صد سال گذشته علاوه بر اینکه صحنه‌ای بر آزادی‌خواهی همیشگی این بخش از "ملت" می‌گذارد، قادر است انگیزه‌هایی نهان را در ما، زنان امروز، آشکار کند تا به پرسشگری از لزوم اتحاد زنانه بپردازیم. جنبش زنان از حدود صد سال گذشته تا به امروز چه دستاوردهایی داشته است؟ اتحاد زنانه در آغاز انقلاب مشروطه چه مفارقت و مشابهت‌هایی با اتحادهای انقلاب ۵۷ و پس از آن دارد؟ تشکل‌ها و اجتماعات زنانه چه نقشی در پیشبرد اهداف زنان در بطن تاریخی داشته‌اند؟ اساساً لزوم اتحاد زنانه چیست؟ خواهرانگی در معنای اتحاد زنانه چگونه حادث می‌شود؟ و در شرایط کنونی نقش تک‌تک ما در پیشبرد این خواهرانگی عظیم و دستیابی به مطالباتمان چیست؟

### منابع:

- آفاری، ژانت، (۱۳۸۵)، *انقلاب مشروطه ایران ۱۹۱۱-۱۹۰۶* (۱۲۹۰-۱۲۸۵)، ترجمه رضا رضایی، نشر بیستون، تهران.

- خسروپناه، محمدحسین، (۱۳۹۹)، *جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران (۱۳۰۱-۱۳۱۱ ش)*، انتشارات خجسته، تهران.

- فتحی، مریم (۱۳۸۳)، *کانون بانوان با رویکردی به ریشه‌های تاریخی حرکت‌های زنان در ایران*، موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران.
- ساناساریان، الیز، (۱۳۸۴)، *جنبش حقوق زنان در ایران، طغیان افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۵۷*، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، نشر اختران، تهران.
- سلامی، غلامرضا. *نجم‌آبادی، افسانه*، (۱۳۸۹)، *نهضت نسوان شرق*، نشر و پژوهش شیرازه، تهران.
- *نجم‌آبادی، افسانه*، (۱۳۹۹)، *چرا شد محواز یاد تو نامم*، ترجمه شیرین کریمی، نشر بیدگل، تهران (اغلب منابع مورد استفاده در این متن از سه مقاله‌ی این کتاب برگرفته شده است: *زنان ملت: زنان یا همسران ملت* (صص ۷۳-۱۰۷)، *نقش زن بر متن مشروطیت* (صص ۲۳۵-۲۸۹)، *دگرگونی "زن" و "مرد" در زبان مشروطیت* (صص ۲۸۹-۳۲۷).



## آیا حجاب قادر است اتحادی میان زنان ایجاد کند؟

مصاحبه با دکتر فاطمه صادقی

طلیعه حسینی

در سال‌های اخیر شاهد کنش‌های گسترده‌ای ذیل عنوان حق تملک زنان بر بدن‌شان میان فعالان حوزه‌ی زنان بوده‌ایم و سال‌هاست که یکی از بحث‌های محوری‌ای که زنان را گرد هم آورده است پافشاری بر حق مالکیت بر بدن از سوی آن‌هاست. این مسئله به فراخور بستر سیاسی و اجتماعی جوامع مختلف به اشکال متنوعی بروز پیدا کرده است، از جنبش‌های مربوط به قانونی کردن سقط جنین گرفته، تا کارزارهای منع خشونت علیه زنان و همچنین مخالفت با حجاب اجباری. تاریخ معاصر ایران نیز لبریز از جوش و خروش‌های اجتماعی با ماهیتی مدرن است و حجاب نیز همواره در مرکزیت این تحولات مطرح شده است.

به نظر می‌رسد حجاب در بزنگاه‌های تاریخی جنبش زنان ایران، تا حدودی بدل به نقطه‌ی مرکزی‌ای شده است که زنان از خاستگاه‌های فکری و عقیدتی مختلف یا حول آن به اجماع می‌رسند یا برعکس تضادها و تقابل‌هایی پرناسدنی را تجربه می‌کنند. صالح نجفی و رحمان بوذری در مقاله‌ی *سندرم حجاب: ایران در گرو رهایی زنان* منتشر شده در سال ۱۳۹۶ در سایت *تر یازدهم*، می‌نویسند: «حجاب اجباری، به جهت پیوند تاریخی و ساختاری با سازوکارهای حذف، سرنمون همه دیگر انواع تبعیض در ساختار موجود است.» و در پایان نتیجه می‌گیرند: «رهایی ایران در گرو رهایی زنان است.»

سؤال این‌جاست، آیا حجاب می‌تواند آن گره‌گاهی باشد که زنان را در کنار هم گرد می‌آورد؟ آیا حجاب پتانسیل بدل شدن به نقطه‌ای مرکزی برای تشکیل یابی انقلابی دارد یا تنها دستاویزی است برای پوشاندن ناکامی‌های دولت‌های مرکزی؟ به همین بهانه با دکتر فاطمه صادقی که پیش از این نیز در مورد تاریخ معاصر و مسئله‌ی کشف حجاب تألیفات ارزشمندی داشته‌اند، مصاحبه‌ای را تدارک دیدیم و نظر ایشان را در مورد مسئله‌ی حجاب، تاریخچه و کارکردهای آن جويا شدیم و پس از بحثی

اجمالی در مورد تاریخچه‌ی حجاب و بحران‌ها و تغییر معانی‌ای که از سر گذرانده پاسخ این پرسش را از ایشان جویا شدیم.

**حلقه‌ی تجربیش: دکتر صادقی بسیار سپاسگزاریم که دعوت ما را پذیرفتید. اجازه دهید با این پرسش آغاز کنیم. آیا مسئله‌ی حجاب پیش از قانون کشف حجاب هم میان زنان موضوعی مورد بحث و مسئله‌دار بوده است؟**

صادقی: ممنون از دعوت شما. بله، البته باید در نظر بگیریم که ما امروز اساساً مسئله‌ی حجاب و خود حجاب را طور دیگری می‌فهمیم که در آن زمان این‌طوری فهمیده نمی‌شد. حجاب در ایران تا یک قرن پیش یا حتی کم‌تر، صرفاً به معنای پوشش نبوده بلکه معنایی کلی‌تر داشته است که مراد از آن این بوده که جای اصلی زن در خانه و فضای خصوصی است و باید در ملاء عام کم‌تر ظاهر شود یا اگر هم ظاهر می‌شود پوشش و قواعد خاصی را رعایت کند. بنابراین برخلاف تصور امروزی ما، حجاب به هیچ‌وجه صرفاً یک پوشش سر نبوده بلکه به صورت بارز و مشخص پوشش صورت را هم در برمی‌گرفته و همچنین اساساً به معنی آن بوده که زنان باید در خانه بنشینند. این مسئله طبیعتاً مشکلات زیادی به وجود می‌آورده است. به خصوص از دوره‌ی ایران مدرن که زنان شروع کرده بودند به خروج از فضای خصوصی و قدم گذاشتن به عرصه‌ی عمومی، طلب مشارکت در سیاست، رفتن به مدرسه و تحصیل علم و همچنین شرکت در فعالیت‌های عمومی. به مرور این تصور که زن باید خانه‌نشین باشد زیر سؤال رفت. به محض طرح خواست زنان برای ورود به عرصه‌ی عمومی، مسئله‌ی حجاب هم مطرح شد و از نخستین خواسته‌های زنان بود که مرتبط با مواجهه‌ی زنان با نقش‌های جدیدی بود که در پی آن بودند. بنابراین کشف حجاب به معنایی که امروز ما می‌فهمیم متفاوت از گذشته است. حتی درخواست برای رفتن به مدرسه هم معنای کشف حجاب را می‌داد و به معنای خروج زنان از اندرونی و ورود به بیرونی بود. به همین خاطر مقاومت‌های زیادی نیز در برابرش شکل گرفت چون برخی معتقد بودند زنان نباید به مدرسه بروند یا در فعالیت‌های عمومی و محیط کار شرکت کنند. اما از ماجرای کشف حجاب، این



مقوله معنای جدیدی به خود گرفت و آن هم برداشتن حجاب از صورت بود و به نوعی دیده شدن زن در فضای عمومی و مرئی شدن. اینکه زن پوشش صورت را بردارد به معنای این بود که هویت جدیدی نیز اتخاذ کند. از قضا همین هویت جدید بود که کشف حجاب را بسیار مسئله دار می کرد. همان طور که در عکس ها و اعلامیه های دولتی آن زمان هم می بینیم، زنان هم زمان با قانون کشف حجاب از عرصه ی خصوصی وارد عرصه ی عمومی می شدند و در ملاء عام ظاهر می شدند و خود این مسئله بود. بعد سومی هم که این مسئله در پی داشت (علاوه بر حضور در عرصه ی عمومی و نشان دادن چهره) این بود که لباس و پوشش سنتی سر و صورت را هم کنار بگذارند و با پوشش جدید غربی جایگزین کنند. پوشش «غربی» عبارت بود از کلاه، دامن بلند و کت که در عکس ها هم می توان آن را مشاهده کرد. حتی دختران مدرسه ای هم که کلاه نمی گذاشتند باید پوشش عقیفانه ای را رعایت می کردند و لباس های پوشیده می پوشیدند در غالب یونیفورم و متفاوت از لباس سنتی. این پوشش جدید در بسیاری مواقع شامل پوشاندن سر نیز می شده و بیشتر نپوشاندن صورت مدنظر بوده است. پس وقتی از کشف حجاب صحبت می کنیم داریم هم زمان از این سه پدیده صحبت می کنیم.

اما این مضامین بعدها متحول می شود. آنچه ما امروز از کشف حجاب می فهمیم (و نباید با کارزار کشف حجاب که توسط دولت پهلوی اول اجرا شد، مخلوط شود) برداشتن پوشش است یعنی ظاهر شدن بدون چادر یا آشکاربودن موها. پس در کل باید گفت کشف حجاب یکی از مهمترین خواسته های زنان در ایران مدرن بوه است که صرفاً به پوشش خلاصه و محدود نمی شود، بلکه در معنای کلی عبارت است از خواست بیرون آمدن از خانه، کنار گذاشتن نقش های سنتی و وارد شدن به عرصه ی عمومی. در دوره ی پهلوی و به خصوص به دلیل کشف حجاب دولتی که در آن پلیس زنانی را که پوشش سنتی داشتند توبیخ می کرد و چادر از سرشان می کشید چنین معنایی به خود گرفت. امروزه نیز عمدتاً حجاب به معنای چادر و پوشش سر است.

به‌رغم همه‌ی این تحول معانی، حجاب در ایران همواره مسئله‌ی مطرحی بوده است. در معنای جدید شکافی نیز در این میان اتفاق افتاد. بسیاری از افراد امروز با حضور زن در حوزه‌ی عمومی موافق هستند و چادر و حجاب را قبول دارند و برعکس نیز هستند کسانی که حجاب را قبول ندارند اما نقش‌های سنتی زنان را کنار نمی‌گذارند. یعنی طیف‌های متنوعی در این بین داریم و این مسائل امروزه شکاف‌ها و تفاوت‌هایی را ایجاد کرده است.

### **حلقه‌ی تجربیش: قانون کشف حجاب در دوره‌ی پهلوی اول چه تأثیری در گروه‌های فمینیستی معاصر خود گذاشت و چه موضع‌گیری‌هایی در قبال آن صورت گرفت؟**

صادقی: از آن‌جا که قانون کشف حجاب به دست دولت اجرا شد آن‌هم به شکلی بسیار خشن، طبعاً شکاف‌هایی جدی میان زنان به وجود آورد. طوری که ما را هم تحت تأثیر قرار داده است. همانطور که اشاره کردم حتا قبل از اجرای قانون کشف حجاب ما عریضه‌های زیادی از سوی زنان داشتیم که مایل بودند پوشش‌های سنتی را کنار بگذارند و وارد فضای عمومی شوند. یعنی حرکت‌های جدی از سوی زنان داشتیم که مشخصاً در مورد پوشش و گلایه از چادر هم بود. زنان تمایل داشتند وارد فضای عمومی و کار شوند و مدرسه بروند و باسواد شوند. ولی جالب این‌جاست که همان‌طور که در کتاب کشف حجاب هم به آن اشاره کردم، دولت رضاشاه تا پیش از قانون کشف حجاب حتا مانع از این می‌شد. مثلاً تجمع زنان را در میدان توپخانه سرکوب کرد و حتا مجله‌ی عالم نسوان را به جرم اینکه مقاله‌ای در مورد کشف حجاب نوشته بود توقیف کرد. بنابراین این‌که بگوییم کشف حجاب را دولت ابداع کرد برای رهایی زنان و ... افسانه‌ای بیش نیست و به هیچ وجه سندیت ندارد. من در همان کتاب نشان داده‌ام که یکی از دلایل اصلی کارزار کشف حجاب این بود که از اقبال عمومی به دولت پهلوی در سال‌های آخر بسیار کم بود و این کارزار می‌خواست به نحوی رأی زنان و حتا طبقات بالا را به دست آورده و وجهه و مشروعیت جدیدی را برای دولت دست‌وپا کند. اما این کار هزینه‌ها و پیامدهای مخرب زیادی در پی داشت. اولاً خواست مشروع و از پایین بسیاری از

زنان را مصادره می‌کرد. در ثانی بسیاری از همان زنانی که مخالف حجاب بودند، هم‌زمان مخالف این بودند که دولت رأساً وارد این موضوع شود. سوم، اعمال خشن و عملیات پلیسی آن کارزار بود که همان زمان نیز انتقادات بسیاری داشت. و نهایتاً باید به این موضوع اشاره کرد که این کار باعث شد خواست مشروع زنان برای اینکه خودشان در این مورد تصمیم بگیرند، فراموش شود و از آن زمان به بعد شاهد این هستیم که دولتها خود را مجاز می‌دانند در این مورد تصمیم بگیرند.

واکنش زنان متفاوت بود: بودند زنانی که مخالف حجاب بودند و با دولت نیز هم‌سو بودند مانند صدیقه دولت‌آبادی و بدرالملوک بامداد. از سوی دیگر زنان مذهبی‌ای بودند که با دولت موافق نبودند به این خاطر که مجبور می‌شدند در خانه بنشینند و دیگر حتی آزادی‌های اندک قبلی را نیز نداشتند، مثلاً شرکت در مجالس روضه‌خوانی و سایر اجتماعات. این زنان بعد از ماجرای کشف حجاب مجبور به خانه‌نشینی شدند. طبعاً بسیاری از فعالیت‌های خارج از خانه تعطیل شد بسیاری از رفتن به حمام عمومی بازماندند چرا که وقتی پلیس این‌ها را می‌دید که با چادر ظاهر می‌شوند از سرشان چادر می‌کشید. نیز باید از گروه سوم یاد کرد که ضمن مخالفت با کارزار کشف حجاب، مخالف حجاب هم بودند.

به طور کلی می‌توان گفت قانون کشف حجاب مسبب شکاف و اختلافات بسیار جدی میان زنان شد که تا سال‌ها ادامه یافت. اما اصلاً به این شکل نبود که فمینیست‌ها موافق این قانون باشند و بقیه مخالف. در میان گروه‌های فمینیستی هم کسانی را داریم که مخالف دخالت دولت در این موضوع و پیش‌برد خشن آن بودند.

**حلقه‌ی تجربیش: مسئله‌ی پوشش زنان که در صد سال اخیر به یکی از موضوعات محوری در ایران بدل شده است و افراد و دولت‌ها به فراخور ایدئولوژی‌شان در مورد آن موضع‌گیری کرده‌اند چه تأثیری در هویت‌یابی گروه‌های زنان داشته است و اساساً آیا مسئله‌ی پوشش را از مسائل محوری زنان می‌دانید؟**

صادقی: این جا دو سؤال مطرح شده است. اول اینکه مسئله‌ی پوشش چه تأثیری در هویت‌یابی گروه‌های زنان داشته است و مسأله‌ی دوم در مورد محوری بودن پوشش. طبعاً وقتی وضعیتی ایجاد می‌شود که در آن دولت متولی امر پوشش می‌شود و پوشش مطلوبش را از بالا دیکته می‌کند، موضع‌گیری‌هایی نیز به وجود می‌آید. مثلاً همان‌طور که اشاره کردم در دوره‌ی پهلوی اول نیز این دست موضع‌گیری‌ها به نحوی جریان داشتند، بعدتر هم در مورد حجاب اجباری در جمهوری اسلامی نیز شاهد این تقابل‌ها هستیم. برای مثال اوایل انقلاب زمانی بودند که خودشان به حجاب اعتقادی نداشتند ولی معتقد بودند که نباید ماجرای حجاب را بزرگ کرد و اساساً این مسئله‌ی اصلی نیست. در مقابل بودند زنانی که به حجاب معتقد بودند ولی در عین حال به اجبار در پوشش اعتقادی نداشتند. بنابراین این مسئله همواره باعث ایجاد صف‌بندی و تقابل میان زنان به فراخور تعلقات فکری‌شان شده است.

اما اینکه آیا اساساً مسئله‌ی پوشش از مسائل محوری زنان است یا خیر. هم بله و هم خیر. بله به این دلیل که وقتی سیاستی در پیش گرفته می‌شود و زنان هم تحت تأثیر قرار می‌گیرند، باید نسبت به آن واکنش نشان داد چرا که زندگی زنان را بسیار تحت تأثیر قرار داده است و نمی‌شود نسبت به آن بی‌تفاوت بود. اما خیر از این نظر که اساساً فکر می‌کنم پوشش از ابتدا مسئله‌ی چندانی نبوده بلکه تبدیل به مسئله شده است. در واقع من فکر می‌کنم این نوع تمرکز بر پوشش زنان در ایران چه به صورت کشف حجاب چه به صورت حجاب اجباری اصولاً ناشی از یک کمبود جدی در سازوکارهای تمدنی است. به این معنا که شکل‌گیری دولت مدرن در ایران و انجام یک سری اصلاحات در زمینه‌ی بهداشت، آموزش، راه آهن و برخی اصلاحات دیگر، اگرچه باعث بهبود شرایط اجتماعی شد ولی موجب یک ارتقای تمدنی ریشه‌ای نشد. مثلاً هیچ‌وقت شاهد یک کشف علمی جدی نبودیم یا از نظر تکنولوژیک پیشرفت خاصی نکردیم. این کمبودها و فقدان توانایی در رفع آن‌ها، باعث می‌شود که موضوعی مثل پوشش زنان بسیار برجسته شود چه علیه آن و چه به نفع آن. در دوره‌ی پهلوی اول به نظر من همان‌طور که اشاره کردم دولت پهلوی

علی‌رغم اصلاحاتش، به دلیل خصلت دیکتاتورمآبان‌های حکومت و سرکوب‌های شدید که اعمال می‌کرد، اصولاً با یک نارضایتی ریشه‌ای مواجه بود. اما به عوض این‌که تغییری در شیوه‌های حکومتی ایجاد شود، برعکس حکومت با پوشش سنتی زنان مشکل پیدا می‌کند، پوششی که بسیاری از زنان نیز از آن ناراضی بودند و اگر به صورت طبیعی پیش می‌رفت و دینامیسم طبیعی‌اش را حفظ می‌کرد، بسیاری از زنان آن را کنار می‌گذاشتند. کما آن‌که صداهای نارضایتی زیادی را هم می‌شنویم. اما این‌که دولتی متولی آن می‌شود و دست به خشونت می‌زند، نشان‌گر یک ناهنجاری است. انگار سایر دستاوردها به اندازه‌ی کافی عمیق نیستند یا در بین مقامات، اعتماد به نفس چندانی در مورد اصلاحات صورت‌گرفته وجود ندارد. احساسشان این است که باید از طریقی دیگر نشان دهند که پیشرفت کرده ایم و فرهنگ ارتقا یافته است. در این جاست که مسئله‌ی پوشش زنان بسیار مورد توجه واقع می‌شود. تصور من این است که می‌توانیم در مورد دوره‌ی پهلوی اول با توجه به شواهد و قرائن موجود به چنین نتیجه‌ای برسیم. یعنی اگر اصلاحات به اندازه‌ی کافی عمیق بود یا دولت مشروعیت نسبی داشت، شاید هیچ‌گاه مسئله‌ی کشف حجاب مطرح نمی‌شد. نه به این دلیل که مقامات با حجاب سنتی مخالفتی نداشتند بلکه به این معنا که دولت نیازی نمی‌دید به این سیاست متوسل شود تا مشروعیت بیابد. البته می‌دانیم که اجرای این سیاست به عدم مشروعیت پهلوی دامن زد، به نحوی که با اشغال ایران توسط متفقین، کل سیاست کشف حجاب هم به یک‌باره کنار رفت و از اولین اقدامات دولت جدید به محض روی کار آمدن، توقف کشف حجاب بود و بعد هم به استمالت و دلجویی از علمایی پرداخت که بسیار هم از این ماجرا عصبانی بودند. بنابراین می‌بینیم میان مقامات هم چندان اعتماد به نفسی در این مورد وجود نداشت و دولت از این کارزار استفاده کرد تا خود را مترقی و مدرن جلوه دهد که البته در نهایت هم چندان موفق نبود.

بنابراین در بسیاری مواقع مسئله‌ی حجاب سلاحی بوده است در دست دولت‌ها برای این‌که چیز دیگری را اثبات کنند. ماجرای حجاب در جمهوری اسلامی نیز گویی به نحوی برای این طراحی شد که جامعه آنقدرها هم که مقامات در ابتدا

دلخوش بودند، به اسلامی شدن اقبالی نشان نداد. لذا حجاب برای آن بود که جامعه به نحوی «اسلامی‌تر» از آن چیزی که واقعاً بود، جلوه کند و این‌گونه به جهانیان نشان داده شود که ما مملکتی بسیار اسلامی هستیم که مشخصه‌ی آن حجاب زنان است. این‌جا هم شاهد این هستیم که میان مقامات اعتماد به نفس چندانی در مورد سیاست‌هایشان، نقش‌شان و این‌که اقدامات‌شان موفقیت‌آمیز باشد وجود ندارد و در واقع حجاب به یک معنا جبرانی است برای حس عدم اعتماد به نفس، کمبود، نقصان و عدم موفقیت در اجرای سیاست‌های مطلوب. من فکر می‌کنم در این‌جا نیز مجدداً شاهد کمبودی در عرصه‌ی فرهنگ و تمدن هستیم. یعنی اگر فرضاً دستاوردهای جمهوری اسلامی در حوزه‌ی تکنولوژی و علم و ... طوری بود که می‌توانست به آن‌ها افتخار کند، طبیعتاً مسئله‌ی حجاب زنان هم به این اندازه پررنگ نمی‌شد، ولی از آن‌جایی‌که چنین دستاوردی وجود ندارد، مسئله‌ی حجاب پررنگ می‌شود.

البته این مسئله را تنها در مورد ایران صادق نمی‌دانم، به طور کلی در همه‌ی حرکت‌ها و نهضت‌های اسلامی و حتی ضداسلامی، اهمیت مسئله‌ی حجاب زنان را می‌توان از این منظر دید. یعنی از آن‌جایی‌که دستاورد تمدنی چشم‌گیری ندارند، پوشش زنان را برجسته می‌کنند. چه به شکل اسلامی و چه برعکس. بنابراین می‌توانم بگویم از این معنا مسئله‌ی پوشش مسئله‌ی محوری نیست بلکه خواست و طراحی دولت‌ها و ذهنیتهایی است که می‌خواهند به نوعی شکست خود را در حوزه‌های دیگر از این طریق جبران کنند.

**حلقه‌ی تجربیش: آیا فکر می‌کنید می‌توان مسئله‌ی پوشش را به عنوان اهرم فشاری در دست دولت‌های مدرن تعریف کرد که از آن برای ایجاد سلطه بهره می‌برند و اساساً آن را امری متعلق به دولت‌های مدرن و با کارکردهایی مدرن ارزیابی کرد؟**

صادقی: بله. اساساً مسئله‌ی پوشش همان‌طور که قبلاً هم اشاره کردم در ایران قدیم به این معنا مسئله نبوده است. به این خاطر که نظامی رفتاری را داریم که برای زن‌ها تجویزات به خصوصی دارد و یکی از آن‌ها هم این است که زن باید

در خانه بماند. عنصر پوشش در این نظام برجستگی به خصوصی ندارد، بلکه جزیی از یک نظام کلی رفتاری است که زنان را هم در بر می گیرد که بر اساس آن زن باید در خانه بماند، مرد او را نبیند و ... . اینکه بعدها این مسئله برجسته شده است دقیقاً به این خاطر است که ما وارد مناسبات و نظام‌های رفتاری جدیدی می‌شویم که در آن‌ها نحوه‌ی ظاهرشدن زن مسئله می‌شود. به تعبیر دیگر، اگر بنا بود زنان همواره در فضای خصوصی باقی بمانند مسئله‌ی پوشش، این که چی بپوشند، چقد بپوشانند و ... هیچ‌وقت مسئله‌ی مهمی نمی‌شد. این مسئله به ویژه در ایران امروز مطرح است و در موردش صحبت می‌شود، یعنی زمانی که دیگر نه بناست آن نظام‌نامه‌ی رفتاری سنتی اجرا شود و نه دیگر امکان آن وجود دارد. مثلاً طالبان می‌خواهد چنین کاری بکند، اما زورش نمی‌رسد و عملاً نمی‌تواند زنان را به خانه برگرداند، مگر با خشونت خیلی بالا که هزینه‌های خاص خودش را دارد ولی از آن جایی که زنان دیگر به فضای خصوصی بر نمی‌گردند، مسئله‌ی پوشش نیز برجستگی پیدا می‌کند، اینکه زنان چطور باید ظاهر شوند، چه بپوشند، چطور راه بروند، چطور سوار دوچرخه بشوند، اصلاً بشوند یا نشوند، در ماشین چه پوششی داشته باشند، و مسائلی از این دست. بنابراین برجستگی موضوع مربوط به جامعه‌ی مدرن است. طبعاً همانطور که اشاره کردم، اهرم فشاری هم هست در دست دولت‌ها برای فشار بر زنان. طبعاً مقاومت‌های زیادی هم در برابر آن وجود دارد. کما اینکه من فکر می‌کنم با وجود گذراندن این دو تجربه‌ی کاملاً متضاد از دوره‌ی پهلوی به این طرف ما امروز شاهد این هستیم که بسیاری از زن‌هایی هم که مخالف کشف حجاب بودند و موافق حجاب هستند با حجاب اجباری مخالفند و در واقع خواهان آن هستند که این مسئله به خود زنان سپرده شود. از طرف دیگر زنانی هم هستند که با حجاب مخالفند اما باز هم مسئله‌ی پوشش را به خود زنان واگذار می‌کنند. بنابراین ما کم کم شاهد آنیم که بعد از گذراندن این دوره که پیامدهای بسیار ناگواری هم برای زنان داشته است، رویه‌ی جدیدی در حال شکل‌گیری است که در آن زنان در مورد مسئله‌ی پوشش به هم‌گرایی بیشتری رسیده‌اند و خواستار آنند که پوشش به خواستی شخصی بدل شود و از دست دولت‌ها خارج شود. اگر

برخی قبلاً معتقد بودند که متولی این امر باید دولت باشد، امروز شاهدیم که بسیاری معتقدند دولت نباید در این امر دخالتی کند و باید به خواست خود زنان واگذار شود. البته هنوز هم ماجراهای بسیاری وجود دارد و دولت‌ها بسیار تمایل دارند که از مسئله‌ی پوشش بیش‌ترین بهره را ببرند، نه فقط برای ایجاد شکاف میان زنان جهت پیش‌برد خواسته‌های خودشان بلکه اساساً به این دلیل که دولت میل دارد در همه‌ی حیطه‌ها دخالت کند، از جمله نحوه‌ی پوشش، این که زنان باید چگونه زاد و ولد کنند، چندتا بچه داشته باشند و ...

**حلقه‌ی تجربیش: دکتر صادقی به صورت کلی از صحبت‌های شما این برداشت می‌شود که مسئله‌ی حجاب را فاقد پتانسیل لازم برای اتحادبخشی میان زنان و مردان و حتا میان خود زنان برای دستیابی به آزادی می‌دانید، آیا با این گزاره موافق هستید؟ آیا می‌توان مسئله‌ی مرکزی دیگری را یافت که بتواند چنین نقشی را میان زنان بازی کند؟**

صادقی: خیر، با برداشت شما موافق نیستم. برعکس، همانطور که اشاره کردم، به تدریج هم‌گرایی بیشتری در بین بسیاری از زنان و مردان در این مورد به وجود آمده. به نحوی که اگر امروز بتوان یک خواست واحد را از بین مطالبات بسیار زنان برشمرد که در مورد آن نوعی وحدت نظر نسبی در جامعه وجود دارد، آن خواست، خواست پوشش آزادانه است. این دستاورد بسیار مهمی است. به همین دلیل من جنبش دختران خیابان انقلاب را هم جنبش و دستاورد بسیار مهمی می‌دانم و اثربخشی اش را هم شاهد هستیم.





## گزیده‌ای از مقاله‌ی «فمینیسم و سیاست منابع اشتراکی»

نویسنده: سیلویا فدریچی

مترجم: طلعه حسینی

حداقل از زمانی که زاپاتیست‌ها در ۳۱ دسامبر ۱۹۹۳ زوکالو<sup>۱</sup> در سن کریستوبال د لاس کاساس<sup>۲</sup> را به تصرف خود درآوردند تا علیه قانون انحلال زمین‌های اجیدوی<sup>۳</sup> مکزیک قیام کنند، مفهوم «منابع اشتراکی» میان چپ‌های رادیکال، چه در سطح بین‌الملل و چه در ایالات متحده، بر سر زبان‌ها افتاد و بدل به مبنایی برای تلاقی آثارشیست‌ها، مارکسیست‌ها، سوسیالیست‌ها، بوم‌شناسان<sup>۴</sup> و اکوفمینیست‌ها<sup>۵</sup> شد.

[۱]

دلایل بسیاری وجود دارد که چرا چنین ایده‌ی ظاهراً کهنی، به محور بحث‌های سیاسی جنبش‌های اجتماعی معاصر بدل شده است، اما دو دلیل به شکل به‌خصوصی برجسته است. اولی افول الگوی دولت‌گرایانه از انقلاب است، یعنی همان الگویی که دهه‌ها تلاش‌های جنبش‌های رادیکال را جهت ساخت جایگزینی برای سرمایه‌داری تضعیف می‌کرد. دیگری این است که تلاش نئولیبرالی برای تنزل هر فرمی از زندگی و دانش به منطق بازار، منجر به افزایش آگاهی ما در مورد خطرات زندگی در دنیایی شده است که در آن، جز از طریق ارتباط‌های مالی، به دریاها، درخت‌ها، حیوان‌ها و هم‌نوع‌های مان دسترسی نداریم. «حصارکشی‌های جدید» دنیایی از اموال و روابط مشترک را آشکار کرد که پیش از این که در معرض تهدید خصوصی‌سازی قرار گیرند، بسیاری فکر می‌کردند منقرض شده‌اند یا ارزشی

<sup>۱</sup> *Feminism and the politics of the commons: Silvia Federici*

<sup>۲</sup>: Zocalo

<sup>۳</sup>: San Cristobal de las Casas

<sup>۴</sup>: Ejido

<sup>۵</sup>: Ecologists

<sup>۶</sup>: Eco-feminists

ندارند. [۲] حصارکشی‌های جدید به شکلی آبرونیک نشان داد که نه تنها منابع اشتراکی ناپدید نشده‌اند، بلکه همواره فرم‌های جدیدی از مشارکت اجتماعی در حال تولید هستند، همچون ساحت‌هایی از زندگی که پیش از این وجود نداشت مانند اینترنت.

ایده‌ی منبع/منابع اشتراکی، در چنین بستری، جایگزینی منطقی و تاریخی ارائه می‌دهد هم برای اموال دولتی و شخصی و هم دولت و بازار، که ما را قادر می‌سازد تا این افسانه‌ها را رد کنیم که نباید آن‌ها را جزء امکان‌های سیاسی‌مان بدانیم یا این‌که امکان‌های سیاسی‌مان را تنها محدود به آن‌ها بدانیم. این ایده همچنین به‌عنوان مفهومی اتحادبخش، عمل‌کردی ایدئولوژیک نیز یافته است که جامعه‌ای مشارکتی را از پیش ترسیم می‌کند که چپ رادیکال همواره در تلاش برای خلق آن بوده است. با این حال، علاوه بر تفاوت‌های چشمگیر در تفسیرهای مختلف از این مفهوم، ابهاماتی نیز در آن‌ها به چشم می‌خورد که اگر می‌خواهیم اصل منابع اشتراکی را به یک پروژه‌ی سیاسی منسجم بدل کنیم باید ابتدا این ابهامات را برطرف سازیم.

مثلاً اینکه اصلاً چه چیزی منبعی اشتراکی را برمی‌سازد؟ ما زمین، آب و هوای مشترک داریم، منابع دیجیتالی مشترک؛ حقوقی که کسب کرده‌ایم (مانند مستمری تأمین اجتماعی)، زبان، کتابخانه‌ها و میراث مشترک فرهنگ‌های گذشته همگی معمولاً به‌مثابه منابعی اشتراکی توصیف می‌شوند. اما آیا همه‌ی این منابع اشتراکی از نظر بالقوگی‌های سیاسی‌شان با یکدیگر برابرند؟ آیا با یکدیگر قابل قیاسند؟ از کجا مطمئن شویم که آن‌ها طرح وحدتی تحمیلی را در سر ندارند؟ و در نهایت، آیا باید در مورد «منابع اشتراکی» به صورت جمع حرف بزنیم یا مانند پیشنهاد مارکسیست‌های خودمختارگرا، از «منبع اشتراکی» نام ببریم، مفهومی که از نظر آنها اشاره به روابطی اجتماعی دارد که مشخصه‌ی فرم مسلط تولید در عصر پسافوردی است.

من در این مقاله با در نظر داشتن سؤالات بالا، از دیدگاهی فمینیستی به سیاست منابع اشتراکی می‌نگرم، دیدگاهی که در آن، «فمینیست» به منظری ارجاع دارد

که مبارزاتی علیه تبعیض جنسی و کار بازتولیدی مضاعف آن را شکل داده است. کار بازتولیدی که همچون سنگ بنایی است که جامعه بر آن استوار است و هر الگویی از سازمان اجتماعی را باید از طریق آن محک زد. به نظر من مداخله‌ای فمینیستی، برای رسیدن به تعریف بهتر در مورد سیاست منابع اشتراکی و همچنین یافتن شرایطی برای بدل کردن این اصل به مبنای مبارزه‌ای ضد سرمایه‌داری ضروری است. اما دو معضل عمده، اهمیت ویژه‌ی این تلاش‌ها را نشان می‌دهد.

### منابع اشتراکی جهانی، منابع اشتراکی بانک جهانی

اولین معضل ما این است که از حداقل اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ به این طرف، بانک جهانی و سازمان ملل متحد، زبان منابع اشتراکی را غصب کرده‌اند و آن را به خدمت خصوصی‌سازی درآورده‌اند. این بانک در کسوت حفاظت از تنوع زیستی و محافظت از منابع اشتراکی جهانی، جنگل‌های بارانی را به ذخایر محیط‌زیستی ما بدل کرده و مردمی را که قرن‌ها معاش خود را از این جنگل‌ها تأمین می‌کردند، بیرون کرده است و این در حالی است که همزمان به کسانی که توانایی پرداخت هزینه‌ها را داشته باشند، به صورت تضمینی اجازه‌ی دسترسی می‌دهد، مثلاً کسانی که از طریق اکوتوریسم به این مناطق می‌آیند. [۳] سازمان ملل نیز به نوبه‌ی خود و باز هم تحت عنوان حفاظت از میراث مشترک بشری، در قانون بین‌المللی ناظر بر دسترسی به اقیانوس‌ها تغییراتی ایجاد کرده است که دولت‌ها بتوانند بی‌واسطه‌تر بر استفاده از آب‌های شیرین متمرکز شوند. [۴]

البته بانک جهانی و سازمان ملل در وفق دادن منابع مشترک با منافع بازار تنها نیستند. در پاسخ به انگیزه‌های [سودجویانه‌ی] مختلف، ارزش‌گذاری مجدد منابع اشتراکی به امری مرسوم میان اقتصاددان‌ها و برنامه‌ریزان سرمایه‌داری جریان اصلی بدل شده است؛ ما شاهد رشد منابع دانشگاهی در مورد این موضوع و هم‌خانواده‌های آن هستیم: سرمایه‌ی اجتماعی، اقتصادهای هدیه، بشردوستی.

<sup>۱</sup> Gift Economy : اقتصاد هدیه یا فرهنگ هدیه نوعی مبادله است که در آن اشیا قیمتی معامله یا فروخته نمی‌شوند بلکه بدون توافق صریح برای پاداش فوری یا آینده اهدا می‌شوند. -م.

همچنین اهدای جایزه‌ی نوبل اقتصاد سال ۲۰۰۹ به صدای پیشرو این عرصه یعنی دانشمند سیاسی، الینور استروم<sup>۱</sup>، به رسمیت شناختن این گرایش را نشان می‌دهد. برنامه‌ریزان توسعه و سیاست‌مداران پی برده‌اند که مدیریت جمعی منابع طبیعی تحت شرایط مناسب، می‌تواند کاراتر از خصوصی‌سازی و البته کم‌تر از آن، مستعد تعارضات باشد و به علاوه می‌توان از این منابع اشتراکی، تولیداتی بسیار عالی برای بازار به دست آورد. [۶] آن‌ها همچنین دریافته‌اند اگر کالایی‌سازی روابط اجتماعی را تا سرحدات آن پیش ببرند، پیامدهای معکوسی خواهد داشت. گسترش کالا به تمام جنبه‌های کارخانه‌ی اجتماعی<sup>۲</sup>، که نئولیبرالیسم مروج آن است، علاوه بر این که محدودیتی فکری برای ایدئولوژی سرمایه‌دارانه است، پروژه‌ای است که از منظر بازتولید درازمدت نظام سرمایه‌داری، نه دست‌یافتنی است و نه مطلوب. چرا که انباشت سرمایه‌دارانه به شکلی ساختاری مبتنی بر تصرف رایگان مقدار عظیمی کار و منابع است که لزوماً در بیرون از بازار هستند، مانند کار خانگی بدون مزد زنان که بازتولید نیروی کار کارگران متکی به آن است.

پس تصادفی نیست که پیش از سقوط وال استریت، طیف گسترده‌ای از اقتصاددانان و نظریه‌پردازان اجتماعی نسبت به تأثیرات منفی بازاری‌سازی تمام ساحت‌های زندگی در بازدهی بازار هشدار داده بودند، چرا که انواع بازارها نیز متکی بر وجود روابط غیرپولی مانند اطمینان، اعتماد و اهدای هدیه هستند. [۷]

### کدام منابع اشتراکی؟

دومین معضل این است که باتوجه به این که نهادهای بین‌المللی آموخته‌اند که منابع اشتراکی را با عملکرد مورد نظر بازار منطبق کنند، این پرسش همچنان بدون پاسخ است که چگونه منابع اشتراکی می‌توانند مبنای نوعی اقتصاد غیرسرمایه‌دارانه باشند. چپ هنوز این پرسش را مطرح نکرده است که چگونه می‌تواند انبوهی از منابع اشتراکی متکثر را گرد هم آورد، منابعی که از آن‌ها دفاع می‌شود و گسترش می‌یابند

<sup>۱</sup>: Elinor Ostrom

<sup>۲</sup> Social Factory: مفهومی که اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ پدید آمد تا به تحلیل روابط اجتماعی سرمایه‌دارانه کمک کند، روابطی که خارج از حوزه‌ی تولید به کل جامعه سرایت کرده است. -م.

و برای تصاحبشان مبارزه‌هایی در جریان است تا بلکه این منابع بتوانند کلیتی منسجم شکل دهند و مبنایی برای شیوه‌ی جدیدی از تولید را فراهم کنند. اما یک استثناء در این زمینه، نظریه‌ی آنتونیو نگری<sup>۱</sup> و مایکل هارت<sup>۲</sup> در کتاب‌های امپراتوری<sup>۳</sup> (۲۰۰۰)، انبوهه<sup>۴</sup> (۲۰۰۴) و مشترک‌المنافع<sup>۵</sup> (۲۰۰۹) است. آن‌ها در این مورد بحث می‌کنند که جامعه‌ای که بر مبنای اصل «منبع اشتراکی» ساخته شده است پیشاپیش از دل اطلاعاتی‌سازی<sup>۶</sup> و «شناختی‌سازی»<sup>۷</sup> تولید برمی‌خیزد. طبق این نظریه، از آن‌جا که تولید از قرار معلوم بدل به تولید دانش، فرهنگ و سوپراکتیویته شده است که از طریق اینترنت سازماندهی می‌شود، فضا و ثروتی مشترک خلق می‌شود که از معضل قوانین محدودکننده‌ی شمولیت و انحصار خلاصی می‌یابد. دسترسی به و استفاده از منابع موجود در اینترنت نه تنها از مقدار آن منابع کم نمی‌کند بلکه به آن‌ها اضافه نیز می‌کند، بنابراین این موضوع احتمال ساخت جامعه‌ای مبتنی بر وفور را نشان می‌دهد—تنها مانع باقی‌مانده بر سر راه «انبوهه» این است که چگونه از «تسخیر» سرمایه‌دارانه‌ی ثروت تولیدشده جلوگیری کنیم.

جذابیت این نظریه این است که نه تنها صورت‌بندی «منابع اشتراکی» را از سازماندهی کار و تولید جدا نمی‌کند، بلکه این صورت‌بندی را در ذات این سازماندهی می‌بیند. محدودیت این نظریه هم این است که تصویری که از منابع اشتراکی ارائه می‌دهد، کار اقلیت صاحب ابزار تولید را، که در دسترس اکثریت مردم جهان هم نیست، مطلق می‌کند. همچنین به این مسئله بی‌اعتناست که این کار، کالاهایی برای بازار تولید می‌کند و از این واقعیت که ارتباط/تولید آنلاین به

<sup>۱</sup>: Antonio Negri

<sup>۲</sup>: Michael Hardt

<sup>۳</sup>: Empire

<sup>۴</sup>: Multitude

<sup>۵</sup>: Commonwealth

<sup>۶</sup> Informatization: این‌که تا چه اندازه عرصه‌ای جغرافیایی، اقتصادی یا اجتماعی بر مبنای

اطلاعات شکل می‌گیرد.

<sup>۷</sup>: Cognitivation

فعالیت‌های اقتصادی وابسته است -مانند ماینینگ، میکروچیپ و تولیدات حاصل از عناصر کمیاب- نیز چشم‌پوشی می‌کند، که این مسائل با توجه به شکل سازماندهی کنونی کار، هم به لحاظ اجتماعی و هم محیط زیستی بسیار مخرب است. [۸] به علاوه این نظریه با تأکید بر دانش و اطلاعات، پرسش از بازتولید زندگی هر روزه را ندیده می‌گیرد. البته این درستی گفتمان منابع اشتراکی در مقام یک کل را می‌رساند که بیشتر از این که حول نیازهای مادی برای ساخت یک اقتصاد منابع اشتراکی-محور باشد به پیش‌شرط‌هایی برای وجود منابع اشتراکی می‌پردازد که در نتیجه از طریق آن ما می‌توانیم در برابر وابستگی به کار مزدی و نیز انقیاد حاصل از روابط سرمایه‌دارانه مقاومت کنیم.

### زنان و منابع اشتراکی

با چنین پیش‌زمینه‌ای است که یک دورنمای فمینیستی در مورد منابع اشتراکی اهمیت می‌یابد. این دورنما با فهم این مسئله آغاز می‌شود که زنان چه در طول تاریخ و چه در زمان ما، در مقام سوژه‌های اصلی کار بازتولیدی، بیشتر از مردان به دسترسی به منابع طبیعی مشترک وابسته بوده‌اند و با خصوصی‌سازی این منابع نیز بیش‌تر از بقیه متحمل خسارت شده‌اند و بیش‌تر از سایرین هم به مقاومت وفادار مانده‌اند. همان‌طور که در کتاب کالیبان و ساحره<sup>۱</sup> (۲۰۰۴) نوشته‌ام، زنان، چه در انگلستان و چه در «دنیای نو» [آمریکا]، در مرحله‌ی نخست توسعه‌ی سرمایه‌دارانه، در خط مقدم مبارزه علیه حصارکشی اراضی بودند و سرسخت‌ترین مدافعان فرهنگ‌های مشترکی بودند که استعمار اروپایی سعی در نابودی آن داشت. در پرو وقتی که فاتحان اسپانیایی کنترل دهکده‌ها را در دست گرفتند زنان به کوه‌های مرتفع گریختند و در آن‌جا فرم‌هایی از زندگی جمعی را دوباره خلق کردند که تا به امروز هم پابرجاست. عجیب نیست که در قرن‌های شانزدهم و هفدهم، شاهد وحشیانه‌ترین حمله‌ها به زنان در کل تاریخ جهان بوده‌ایم: شکنجه‌ی زنان تحت عنوان ساحره‌کشی. امروزه در مواجهه با روند جدیدی از انباشت بدوی، زنان اصلی‌ترین نیروی اجتماعی‌ای هستند که در مسیر تجاری‌سازی کامل طبیعت

<sup>۱</sup>Caliban and the Witch

ایستاده‌اند و از استفاده‌ی غیرسرمایه‌دارانه از اراضی و نیز کشاورزی معاش-محور حمایت می‌کنند. زنان همان گروهی در جهان هستند که تنها برای امرار معاش کشاورزی می‌کنند. به‌رغم تلاش‌های صورت‌گرفته از سوی بانک جهانی و سایر عاملینش برای اقناع زنان به معطوف کردن فعالیت‌هایشان به تولید محصولات نقدی [پرسود]، زنان در آفریقا هم‌چنان ۸۰ درصد غذای مصرفی مردم را تولید می‌کنند. در دهه‌ی ۱۹۹۰ در بسیاری از شهرهای آفریقا در مواجهه با افزایش قیمت غذا، زنان تکه زمین‌های عمومی را به تصرف درآوردند و «در حاشیه‌ی جاده‌ها ... پارک‌ها، ریل‌های راه‌آهن...»، ذرت، حبوبات و کاساو<sup>۱</sup> کاشتند و از این طریق چشم‌انداز شهری شهرهای آفریقا را هم تغییر دادند و جدایی میان شهر و اراضی حومه را در روند توسعه‌ی سرمایه‌داری در هم شکستند. [۹] زنان در هند، فلیپین و در سراسر آمریکای لاتین در جنگل‌های در حال تخریب، درخت کاشتند، برای بیرون کردن چوب‌برها دست به دست هم دادند، مانع فعالیت‌های حفاری معدن و سدسازی شدند و شورش‌هایی را علیه خصوصی‌سازی آب رهبری کردند. [۱۰]

جنبه‌ی دیگری از مبارزه‌ی زنان برای دسترسی مستقیم به راه‌های بازتولید، راه‌اندازی مؤسسات اعتباری در کشورهای جهان سوم، از کامبوج گرفته تا سنگال بود که عملکردی مشابه پول رایج داشتند (Podlashuc ۲۰۰۹). تانتین‌ها (در بخش‌هایی از آفریقا به این شکل مصطلح است)، با اسامی مختلف، سیستم‌های بانکی خودمختار، خودگردان و ساخته‌ی زنان هستند که برای افراد یا گروه‌هایی که دسترسی به بانک‌ها ندارند، پول نقد فراهم می‌کنند و تماماً بر اساس اعتماد عمل می‌کند. این شیوه کاملاً متفاوت با نظام‌های اعتباری کوچکی است که بانک جهانی

<sup>۱</sup> Cassava: مانیوک یا کاساو (نام علمی: *Manihot esculenta*) گیاهی که بومی مناطق آمریکای جنوبی است و پس از کشف این قاره اروپاییان آن را به نقاط دیگر بردند و برای تهیه‌ی دسر از آن استفاده می‌شود. ساکنان اولیه این قاره از آن به عنوان یکی از غذاهای اصلی خود استفاده می‌کردند. هم‌اکنون کشور نیجریه بزرگترین تولیدکننده<sup>۲</sup> این گیاه می‌باشد. -م.

<sup>۲</sup> Tontine: موسسه‌ی مالی خاصی که به موجب آن عده‌ای مشترکاً پول قرض می‌دهند با این شرط که بهره‌ی آن مرتباً و با اقساط معین بین آن‌ها تقسیم شود و با مرگ هر یک از ایشان سهم دیگران از بهره بیشتر شود تا آنجا که آخرین فرد زنده کل بهره را دریافت کند. -م.



تبلیغ می‌کند که بر مبنای نظارت متقابل و شرمسار کردن استوار است که (در بعضی جاها مانند نیجریه) تا این‌جا هم کشیده شده که تصاویر زنانی را که از بازپرداخت وام‌شان عاجزند، در مکان‌های عمومی نصب می‌کنند که حتا بعضی از این زن‌ها به همین دلیل دست به خودکشی زده‌اند. [۱۱]

زنان همچنین تلاش‌ها را به سوی نوعی کار بازتولیدی جمعی سوق داده‌اند، هم به‌مثابه روشی برای صرفه‌جویی در هزینه‌ی بازتولید و هم برای محافظت از یکدیگر در برابر فقر، خشونت دولتی و خشونت مردان. یک نمونه‌ی برجسته، اولا کامون‌ها (آشپزخانه‌های اشتراکی) هستند که زنان شیلی و پرو در دهه‌ی ۱۹۸۰ برپا کردند که به دلیل تورم شدید، دیگر به تنهایی قادر به خرید مایحتاج‌شان نبودند. [۱۲] این کنش‌ها نیز درست مانند احیای اراضی یا راه‌اندازی تانترین‌ها، نمودهایی از جهانی هستند که در آن پیوندهای مشترک هنوز مستحکم است. اما اشتباه است اگر آن‌ها را چیزهایی پیش-سیاسی، «طبیعی» یا صرفاً محصولی از «سنت» قلمداد کنیم.

پس از مرحله‌های پی‌درپی استعمار دیگر در هیچ بخشی از جهان، طبیعت و رسوم محلی وجود ندارد مگر جایی که مردم برای حفظ آن مبارزه کرده‌اند و از نو آن‌ها را ابداع کرده‌اند. همان‌طور که لئو پولداشووک<sup>۲</sup> در مقاله‌ی «نجات زنان: نجات منابع اشتراکی»<sup>۳</sup> اشاره می‌کند، امروزه کمونالیسم زنانه‌ی مردم عادی به تولید حقیقت تازه‌ای رهنمون می‌شود، هویتی جمعی را شکل می‌دهد، پادنیروی در خانه و اجتماع برمی‌سازد و روندی از خودارزش‌گذاری و تعیین‌یابی را آغاز می‌کند که می‌توانیم از آن‌ها چیزهای بسیاری بیاموزیم.

اولین درسی که می‌توانیم از این مبارزه‌ها بیاموزیم این است که «به اشتراک‌گذاری» شیوه‌های مادی بازتولید، نخستین سازوکاری است که طی آن علایق جمعی و پیوندهای مشترک خلق می‌شود. به علاوه خط مقدم مقاومت در برابر زندگی در اسارت است و شرایط را برای ساختن فضاهایی خودمختار فراهم می‌کند که تسلط

<sup>۱</sup>: Olla común

<sup>۲</sup>: Leo Poldashuc

<sup>۳</sup>: Saving Women: Saving the Commons

سرمایه‌داری بر زندگی‌های ما را از درون، تحلیل می‌برد. بدون تردید تجربه‌هایی که شرح دادم الگوهایی‌اند که نمی‌توان عیناً در جای دیگر نشانند. برای ما در آمریکای شمالی، مطالبه و اشتراک‌گذاری شیوه‌های بازتولید ضرورتاً باید فرم‌های متفاوتی اتخاذ کند. اما حتا در این‌جا نیز با ائتلاف منابع‌مان و تصرف دوباره‌ی ثروتی که تولید کرده‌ایم، می‌توانیم بازتولیدمان را از قید پیوند با گردش کالا که از طریق بازار جهانی، مسئول سلب مالکیت از میلیون‌ها انسان در سراسر جهان است آزاد کنیم. می‌توانیم امرار معاش‌مان را نه تنها از بند بازار جهانی رها کنیم، بلکه از یوغ ماشین جنگ و نظام زندان نیز درآوریم که اکنون اقتصاد آمریکا به آن‌ها وابسته است. به عنوان نکته‌ی مهم آخر نیز، می‌توانیم به ورای همبستگی انتزاعی‌ای حرکت کنیم که معمولاً مشخصه‌ی روابط درون جنبش است که تعهدمان، ظرفیت تاب‌آوری‌مان و خطرهایی را که مشتاق پذیرش‌شان هستیم، محدود می‌کند.

در کشوری که در آن عظیم‌ترین انبار تسلیحاتی جهان، حافظ مالکیت خصوصی است و سه دهه برده‌داری، شکاف‌های عمیقی در بدنه‌ی جامعه ایجاد کرده است، بازآفرینی منبع/منابع اشتراکی وظیفه‌ای خطیر به حساب می‌آید که تنها می‌توان از دل فرآیند درازمدتی از آزمون، ائتلاف‌سازی و جبران غرامت به آن نایل آمد. اما اگرچه این وظیفه ممکن است اکنون دشوارتر از رد شدن از سوراخ سوزن به نظر برسد، تنها امکانی است که برای گسترش فضای خودمختاری‌مان داریم، اینکه از پذیرش این موضوع سرباز بزنیم که بازتولید ما به بهای جان دیگر مردمان و دیگر منابع اشتراکی جهان حاصل می‌شود.

### بازسازی‌های فمینیستی

ماریا میس<sup>۱</sup> آن‌چه را که ذیل این وظیفه قرار می‌گیرد به خوبی توضیح داده است. او به این نکته اشاره می‌کند که تولید منابع اشتراکی پیش از همه نیازمند تغییر روال

<sup>۱</sup>: Maria Mies

زندگی روزمره‌ی ماست تا آن چیزهایی را دوباره با یکدیگر بیامیزد که مرزبندی‌های اجتماعی کار در سرمایه‌داری از یکدیگر تفکیک کرده‌اند. چرا که ایجاد فاصله‌ی میان تولید با بازتولید و مصرف، ما را به بی‌اعتنایی نسبت به شرایط تولید آن چه می‌خوریم، آن چه می‌پوشیم و آن چه با آن سروکار داریم هدایت می‌کند، ما را به نادیده گرفتن بهای اجتماعی و محیط‌زیستی آن‌ها و سرنوشت مردمی سوق می‌دهد که زباله‌های تولیدی ما بر سرشان آوار می‌شود (Mies 1999: 141ff). به بیان دیگر ما باید بر این وضعیت بی‌مسئولیتی در قبال پیامدهای کنش‌های مان غلبه کنیم، وضعیتی که منتج از شیوه‌های مخرب سامان‌یافتن تقسیم اجتماعی کار در سرمایه‌داری است؛ خلاصه‌تر می‌توان گفت این شکل تولید زندگی ما به طرز اجتناب‌ناپذیر همان تولید مرگ برای دیگران است. همان‌طور که میس نیز به آن اشاره می‌کند جهانی‌سازی با افزایش فاصله‌ی میان آن چه تولید می‌شود و آن چه مصرف می‌شود، این بحران را تقویت کرده است، در نتیجه به رغم اینکه در ظاهر درهم‌تیدگی جهانی افزایش یافته است، جهانی‌سازی، کوری ما را نسبت به طعم خون در غذای مان، نفت‌مان، لباس‌های مان و کامپیوترهایی که به وسیله‌ی آن‌ها با هم ارتباط برقرار می‌کنیم، تشدید کرده است. (همان)

غلبه بر این وضعیت نسبان همان جایی است که منظری فمینیستی بر آن تأکید دارد و به ما می‌آموزد آغاز به بازسازی منابع اشتراکی کنیم. اگر ما از استوارکردن زندگی و بازتولیدمان روی رنج دیگران امتناع نکنیم، اگر از جداکردن خودمان از آن‌ها روی نگردانیم، هیچ اشتراک منابعی میسر نیست. درواقع اگر اشتراک منابع اصلاً معنایی هم داشته باشد باید همین تولید خویشتن درمقام سوژه‌ای مشترک باشد. این جاست که معنای این عبارت مصطلح را می‌فهمیم: «هیچ منبع اشتراکی‌ای بدون اجتماع وجود ندارد». اما «اجتماع» را نباید درمقام واقعیتی دانست که دروازه‌ای برای ورود دارد، بلکه تجمیع مردمی است که به واسطه‌ی علایق انحصاری‌شان که آن‌ها را از بقیه جدا می‌کند، به هم پیوسته‌اند، مانند اجتماعاتی که بر مبنای مذهب یا قومیت شکل یافته‌اند، اما اینجا بیشتر کیفیت روابط مدنظر است، یعنی اصل مشارکت و مسئولیت‌پذیری در قبال یکدیگر و در قبال زمین، جنگل‌ها، دریاها و حیوانات.

به طور قطع دستیابی به چنین اجتماعی نیز درست مانند اشتراکی‌سازی کار بازتولیدی روزانه‌مان تنها یک نقطه‌ی آغاز است، نه جایگزینی برای کمپین‌های ضدخصوصی‌سازی گسترده‌تر و احیای ثروت جمعی‌مان. این موضوع جزء اساسی آموزش ما برای داشتن دولتی جمعی و و بازشناسی تاریخ، احتمالاً قربانی اصلی عصر نئولیبرال سرمایه‌داری، به مثابه پروژه‌ای جمعی است.

به همین دلیل باید در مشی سیاسی‌مان، اشتراکی‌سازی کار خانگی را نیز بگنجانیم و این سنت فمینیستی را دوباره احیا کنیم، سنتی که در ایالات متحده با آزمون‌های سوسیالیستی آرمان‌گرایانه از اواسط قرن نوزدهم آغاز شد و در تلاش‌های «فمینیست‌های ماتریالیست» اواخر قرن نوزدهم تا اوایل قرن بیستم نیز ادامه یافت. تلاش‌هایی برای شناسایی کار خانگی و نتیجتاً فضای خانه و محله و انطباق آن‌ها با جامعه از رهگذر خانه‌داری اشتراکی که تا دهه‌ی ۱۹۲۰، پیش از آنکه چپ‌هراسی به آن خاتمه دهد، نیز دنبال می‌شد (Hayden ۱۹۸۱، ۱۹۸۲). این قبیل کنش‌ها و مهم‌تر از آن، توانایی فمینیست‌های گذشته در نگرستن به کار بازتولیدی به‌مثابه فضایی مهم از کنش انسانی و نه نفی آن، بلکه انقلابی‌کردن آن را باید دوباره به بحث گذاشت و ارزش‌گذاری کرد.

دلیل قاطع ما برای خلق فرم‌های جمعی زندگی این است که بازتولید موجودات انسانی، سخت‌ترین کار روی زمین است و در مقیاسی بسیار بزرگ، کاری است که نمی‌تواند به صورت ماشینی انجام پذیرد. نمی‌توانیم فرزندپروری یا اعمالی مانند مراقبت از بیمار یا کارهای روان‌شناختی ضروری برای احیای انسجام تعادل جسمی و روانی‌مان را ماشینی کنیم. به‌رغم تلاش‌های صنایع پیشرو، نمی‌توانیم مراقبت از انسان‌ها را به ربات‌ها بسپاریم مگر از راه تحمیل هزینه‌هایی هولناک برای افرادی که تحت آن قرار می‌گیرند. هیچ افرادی ربات-پرستار را به‌عنوان مراقب نمی‌پذیرند، به‌خصوص کودکان و بیماران. به اشتراک‌گذاری مسئولیت‌ها و مشارکت در کارها، به شرطی که به بهای سلامت ارائه‌دهندگان آن کارها نباشد، تنها ضامن مراقبت صحیح است. بازتولید موجودات انسانی برای قرن‌ها فرآیندی جمعی بوده است. این امر حاصل کار خانواده‌ها و اجتماعات گسترش‌یافته‌ای بود که مردم می‌توانستند به

آن‌ها متکی باشند، به‌خصوص در محله‌های پرولتری حتی زمانی که افراد تنها زندگی می‌کردند هم زندگی جمعی در جریان بود، در نتیجه کهنسالی ملازم با تنهایی حزن‌انگیز و عدم استقلالی نبود که اکنون بسیاری از کهنسالان ما در آن زندگی می‌کنند. تنها با ظهور سرمایه‌داری بود که بازتولید به کلی خصوصی‌سازی شد، فرآیندی که اکنون دیگر به درجه‌ای رسیده است که زندگی‌های ما را نابود می‌کند. این روند باید معکوس شود و زمان حال، درخور چنین پروژه‌ایست.

در همین حین که بحران سرمایه‌داری، عناصر اولیه‌ی بازتولید میلیون‌ها انسان سرتاسر جهان را، از جمله در ایالات متحده، نابود می‌کند، بازسازی زندگی روزمره مان، یک مسئولیت و یک ضرورت است. همچون اعتصابات، بحران‌های اجتماعی/اقتصادی نیز قادرند قواعد کار مزدی را درهم‌بشکنند و فرم‌های جدیدی از جامعه‌جویی<sup>۱</sup> را به ما تحمیل کنند. این مسئله همان‌چیزی است که در دوران رکود بزرگ رخ داد، که در آن نهضتی از بی‌خانمان‌ها به وجود آمد که قطارهای باربری را بدل به فضای اشتراکی‌شان در جستجوی آزادی تحرک و کوچ‌نشینی کردند (Caffentzis ۲۰۰۶). آن‌ها در تلاقی‌گاه‌های خطوط راه‌آهن، جنگل‌های بی‌خانمان‌ها را بنا کردند، صورت‌بندی‌هایی اولیه از جهانی کمونیستی همراه با قوانین خودگردان و همبستگی، یعنی همان جهانی که بسیاری از بی‌خانمان‌ها به آن باور داشتند. [۱۳] البته از نظر برخی بوکس کار برتاها، این جهان، همچون اخوتی میان مردان، یعنی جهانی غالباً مردانه بود و در درازمدت نمی‌توانست دوام بیاورد. به محض آن‌که بحران اقتصادی و جنگ پایان گرفت، بی‌خانمان‌ها به وسیله‌ی دو محرک عظیم ثبات‌بخش نیروی کار یعنی خانواده و مسکن، مطیع و فرمان‌بردار شدند. سرمایه‌داری آمریکایی که نسبت به خطر گردهم‌آبی دوباره‌ی طبقه‌ی کارگر در طول دوران رکود بزرگ هوشیار شده بود، در کاربست قاعده‌ای

<sup>۱</sup> : Sociality

<sup>۲</sup> : Hobo Jungle

<sup>۳</sup> Boxcar Bertha : نام فیلمی از اسکورسیزی در مورد زنی به نام برتا تامپسون (Bertha Thompson). کنایه از زنان رادیکال و خودمختار. -م.

که مشخصه‌ی سازماندهی زندگی اقتصادی است دست بالا را گرفت: مشارکت در مرحله‌ی تولید، جدایی و انزوا در مرحله‌ی بازتولید. با خانه‌های منزوی و پشت‌سرهم، مانند زائده‌ای چرکی، که لویتاون‌ها پدید آوردند، با اتومبیل‌ها، که نه تنها کارگران را بی‌تحرک می‌کردند بلکه پایانی بودند بر آن نوع منبع اشتراکی متعلق به کارگر خودمختار که جنگل‌های بی‌خانمان‌ها نمود آن بودند (Hayden ۱۹۸۶). امروزه که میلیون‌ها خانه و اتومبیل مردم آمریکا دوباره از آن‌ها پس گرفته می‌شود و حکم‌های توقیف، تخلیه و از دست‌دادن وسیع فرصت‌های شغلی دوباره ستون‌های نظم سرمایه‌دارانه‌ی کار را در هم می‌شکنند، زمین‌های مشترک جدیدی دوباره در حال شکل‌گیری است، مانند شهرهای چادرنشین‌ها که ساحل به ساحل سبز می‌شوند. البته این بار زنان باید این منابع اشتراکی جدید را بسازند تا آن‌ها در قالب فضاهایی ناپایدار و مناطقی خودمختار که موقتی هستند باقی نمانند بلکه بدل به زیربنای فرم‌های جدیدی از بازتولید اجتماعی شوند.

اگر خانه، اویکوسی<sup>۲</sup> است که اقتصاد بر آن بنا شده است، پس می‌توان نتیجه گرفت زنان که به حیث تاریخی کارگران و زندانیان خانه بوده‌اند، همان کسانی هستند که باید آغاز به بازپس‌گیری خانه به‌مثابه مرکز زندگی اشتراکی کنند، مرکزی که افراد و فرم‌های مشارکت مختلف در آن جای دارند، امنیت را بدون انزوا و تعلق فراهم می‌کند، اجازه‌ی اشتراک و دست‌به‌دست‌شدن دارایی‌های اجتماع را می‌دهد و مهم‌تر از همه زیربنایی برای فرم‌های جمعی بازتولید ایجاد می‌کند. همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره شد ما می‌توانیم برای این پروژه از برنامه‌ریزی‌های فمینیست‌های ماتریالیست قرن نوزدهم الهام بگیریم که معتقد بودند خانه، «مؤلفه‌ی مکان‌مند»

---

<sup>۱</sup> Levittown : چندین پروژه‌ی خانه‌سازی در حومه‌های شهرهای آمریکا و پورتوریکو که پس از جنگ جهانی دوم برای اسکان سربازها و خانواده‌هایشان ساخته شد. -م.

<sup>۲</sup> Oikos : کلمه‌ی یونانی باستان با معنایی متغیر بسته به متن که به خانواده، املاک خانوادگی و مسکن اشاره دارد اما تا حدودی از آن‌ها نیز متمایز است. در اینجا منظور اولین و ابتدایی‌ترین واحد اقتصادی جامعه یعنی همان خانه و خانواده است. -م.

مهمی در «سرکوب زنان» است و به همین دلیل آشپزخانه‌های اشتراکی و خانه‌داری مشارکتی را با هدف نظارت بر بازتولید کارگران بنا کردند (Hayden ۱۹۸۱).

امروزه چنین اهدافی ضروری است. درهم‌شکستن انزوای زندگی در خانه نه تنها پیش‌شرطی برای پاسخگویی به بنیادی‌ترین نیازهای ما و افزایش قدرت ما در برابر کارفرما و دولت است، بلکه همان‌طور که ماسیمو دی آنجلیس<sup>۱</sup> نیز به ما یادآور می‌شود، محافظتی از ما در برابر بلایای محیط‌زیستی است. چرا که هیچ تردیدی درباره‌ی پیامدهای مخرب تکثیر «غیراقتصادی» امکانات بازتولیدکننده و نیز سکونت‌گاه‌های فروبرسته‌ای که اکنون آن‌ها را خانه‌های مان می‌نامیم وجود ندارد، خانه‌هایی که در طول زمستان گرما را اتلاف می‌کنند و در تابستان قادر به خنک‌نگه‌داشتن ما نیستند. از همه مهم‌تر اینکه ما نمی‌توانیم جامعه‌ای جایگزین و جنبشی زایا و قدرتمند بسازیم مگر آن‌که بازتولیدمان را به روشی مشارکتی‌تر بازتعریف کنیم و خط بطلانی بکشیم بر جدایی میان امر شخصی و امر سیاسی، میان کنشگری سیاسی و بازتولید زندگی روزمره.

این مسئله باید روشن شود که واگذاری وظیفه‌ی اشتراکی کردن/جمعی کردن بازتولید به عهده‌ی زنان به معنی تصدیق مفهوم طبیعت‌باورانه‌ی زنانگی نیست. قابل درک است که بسیاری فمینیست‌ها این امکان را به‌مثابه تقدیری بدتر از مرگ می‌دانند. این مسئله عمیقاً در آگاهی جمعی ما حک شده است که زنان در مقام منابع اشتراکی مردان هستند، همان‌طور که سرمایه‌داران ثروت طبیعت را تصرف کرده‌اند، مردان نیز می‌توانند از این منبع طبیعی مکنت و خدمات (یعنی زنان) آزادانه بهره‌مند شوند. اما به قول دولورس هیدن<sup>۲</sup>، بازساماندهی کار بازتولیدی و در نتیجه بازساماندهی خانه‌داری و فضای عمومی، یک پرسش هویتی نیست؛ بلکه پرسشی است از نیروی کار و ما نیز می‌توانیم اضافه کنیم پرسشی است از قدرت و امنیت (Hayden ۱۹۸۶: ۲۳۰). من اینجا یاد تجربه‌ی زنان عضو جنبش کارگران

<sup>۱</sup>: Massimo de Angelis

<sup>۲</sup>: Dolores Hayden

بی‌زمین<sup>۱</sup> برزیل [the MST] می‌افتم که پس از به‌دست‌آوردن حق تصاحب زمینی که اشغال کرده بودند، بر این امر پافشاری کردند که خانه‌های جدید باید به فرمی ترکیبی ساخته شوند تا آن‌ها بتوانند امور خانه‌داری‌شان را جمعی انجام دهند، یعنی در کنار هم رخت‌هایشان را بشویند، آشپزی کنند، مانند دوره‌ی مبارزه‌شان هنوز هم نوبتی با مردها باشند و اگر مردی از آن‌ها سواستفاده کرد به یاری هم بشتابند. مشاجره بر سر این‌که زنان باید جمعی‌سازی کار بازتولیدی و خانه‌داری را رهبری کنند به این معنا نیست که کارخانگی به لحاظ طبیعی حرفه‌ای زنانه است. بلکه سر باززدن از زدودن تجربه‌های جمعی و دانش و مبارزاتی است که زنان در رابطه با کار بازتولیدی انباشته‌اند که تاریخش بخش مهمی از مقاومت ما در برابر سرمایه‌داری است. پیوند دوباره با این تاریخ قدمی حیاتی برای زنان و مردان امروز است تا هم معماری جنسیتی‌شده‌ی زندگی‌های‌مان را برهم زنند و هم خانه‌ها و زندگی‌های‌مان را به‌مثابه اموری اشتراکی بازسازی کنند.

### پی‌نوشت:

۱. مهم‌ترین منبع در مورد سیاست منابع اشتراکی و مبناهای نظری آن مجله‌ای الکترونیکی در بریتانیا است به نام *The Commoner* که اکنون وارد چهاردهمین سال انتشارش می‌شود. ([www.commoner.org.uk](http://www.commoner.org.uk))
۲. یک نمونه نزاعی است که اکنون در بسیاری از اجتماعات شهر مین علیه شرکت نستله در جریان است که این شرکت آب رودخانه‌های این شهر را در بطری‌ها می‌فروشد. دزدی شرکت

---

<sup>۱</sup>: Landless Worker's Movement: *Movimento dos Trabalhadores Sem Terra*



نستله هوشیاری مردم را نسبت به اهمیت حیاتی این رودخانه‌ها و سفره‌های آب زیرزمینی برانگیخته است و آن‌ها را به عنوان منابعی اشتراکی مطرح کرده است. ( Food and Water Watch Fact Sheet, July ۲۰۰۹) مراقبت از غذا و آب یک «سازمان غیرانتقاعی (خودبنیان) است که هدفش حصول اطمینان از بهداشت آب و غذای سالم در ایالات متحده و سراسر جهان است.»

۳. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه‌ی نگاهی بیندازید به مقاله‌ی مهم «Who Pays for the Kyoto Protocol» نوشته‌ی Ana Isla، که در آن نویسنده توضیح می‌دهد که چگونه محافظت از تنوع‌زیستی، بهانه‌ای به دست بانک جهانی و سایر آژانس‌های بین‌المللی داده است تا جنگل‌های بارانی را محصور کنند چون آن‌ها تأمین‌کننده «کربن» و «اکسیژن» هستند. (In Salleh ۲۰۰۹)

۴. قرارداد سازمان ملل در زمینه‌ی حقوق دریاها که در سال ۱۹۹۴ تصویب شد، محدوده‌ای ۲۰۰ مایلی در حریم ساحل را نظر می‌گیرد و آن را منطقه‌ی آزاد تجاری می‌نامد که در آن‌جا دولت‌ها می‌توانند از منابع موجود، از ماهی گرفته تا گاز طبیعی، بهره‌برداری کنند و آن‌ها را مدیریت و محافظت کنند. همچنین می‌توانند معادن عمیق زیر دریا حفر کنند و از درآمدهای حاصل استفاده کنند. برای اطلاعات بیشتر در مورد مفهوم «میراث مشترک انسانی» در بحث‌های سازمان ملل

Susan J. Buck, The Global نگاه کنید به: Commons. An Introduction (۱۹۹۸).

۵. همان‌طور که در ویکیپدیا هم نوشته شده است، مطالعات استروم متمرکز است بر منابع آبی مشترک و «تاکید بر این‌که چگونه انسان‌ها با زیست‌بوم‌ها تعامل می‌کنند تا به بازدهی پایدار طولانی‌مدت منابع دست‌یابند.» Wikipedia, ۱.January 9, 2010, p

۶. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به: Calestous Juma and J.B. Ojwang eds., In Land We Trust (London: Zed Books, ۱۹۹۶) رساله‌ای قدیمی در مورد تأثیر مناسبات مالی مشترک در بستر توسعه و تلاش‌های سرمایه‌دارانه.

۷. David Bollier, Silent Theft: The Private Plunder of Our Common Wealth. New York and London: Routledge, 2002: 36-۳۹.

۸. برای مثال تخمین زده شده است که ۳۳۰۰۰ لیتر آب و ۱۵ تن از مواد خام نیاز است تا یک کامپیوتر شخصی ساخته شود. Eco-Socialism or Eco-Capitalism?: A Critical Analysis of Humanity's Fundamental Choices, London: Zed Books, ۱۹۹۹: ۱۲۶) همچنین مراجعه کنید به Elizabeth Dias, "First Blood Diamonds,

"Now Blood Computers?" July ۲۴, ۲۰۰۹  
دیاس همچنین از ادعای گلوبال ویتنس-سازمانی که برای  
جلوگیری از تعارضات مرتبط با منابع شکل گرفته است- یاد  
می‌کند که در آن تجارت مواد معدنی حیاتی برای صنعت  
الکترونیک، آتش جنگ‌های درونی جمهوری دموکراتیک  
کنگو را شعله‌ور می‌کند.

<http://www.time.com/time/world/article/0,8599,1912594,00.html>

۹. Donald B. Freeman, "Survival Strategy or Business Training Ground? The Significance of Urban Agriculture For the Advancement of Women in African Cities." *African Studies Review*, Vol.36, N.3 (December 1993), pp. 1-22. Federici ۲۰۰۸□.

۱۰. Shiva 1989, 1991:102-117, 274

۱۱. من این اطلاعات را مدیون Ousseina Alidou هستم:

مدیر مرکز مطالعات آفریقا در دانشگاه راتگرز Rutgers  
(University (NJ

۱۲. Fisher 1993, Andreas 1985.

۱۳. Anderson 1998, Depastino 2003, Caffentzis 2006.



## زنان در اعتصاب معدنچیان ۱۹۸۵-۱۹۸۴

نویسندگان: فلورنس ساتکلیف- بریتویت و ناتالی تامیلنسون

ترجمه: مائده میرزایی

متن زیر گزیده‌ای از مقاله‌ای است که همزمان با برگزاری نمایشگاه ویژه‌ای با همین عنوان در موزه ملی معادن زغال سنگ انگلستان - ۲۹ فوریه ۲۰۲۰ تا ۳ ژانویه ۲۰۲۱ - منتشر شد.

### مقدمه

اعتصاب کارگران معدن انگلستان در ۶ مارس ۱۹۸۴ آغاز شد و در ۳ مارس ۱۹۸۵ پایان یافت. اعتصابی که در واقع بدل به نماد مبارزات دهه‌ی موسوم به تاچر شد. مبارزه‌ای که اتحادیه‌ی ملی کارگران معدن<sup>۱</sup> را؛ در چالشی برای آینده‌ی بریتانیا، مقابل دولت محافظه کار مارگارت تاچر قرار داد.

از زمان مصوبه‌ی قانون معادن ۱۸۴۲؛ که در آن کار کردن زنان در معادن بریتانیا و در زیرزمین ممنوع اعلام شد، اعتصابات عمدتاً از جانب کارگران مرد بود- اگرچه زنانی بودند که به عنوان آشپز، تمیزکار، یا نیروی اداری در معادن مشغول به کار بودند و به صف اعتصابات نیز می‌پیوستند، مع‌الوصف در بیشتر موارد این مردان بودند که نقش اصلی در اعتصاب را ایفا می‌کردند. به این اعتبار، و چنانکه انتظار می‌رود، تاریخ اعتصابات اغلب از نظرگاهی مردانه نوشته شده است. اما می‌توان ادعا کرد که مشارکت زنان در این یک سال مبارزه و چالش به همان اندازه مهم بوده است.

در مواردی که تجربه‌های زنان مستند شده، غالباً تمرکز بر کنش‌گری زنانی بوده است که یا به صفوف اعتصاب پیوسته‌اند و یا به تشکیل گروه‌های حمایتی، گرداندن

آشپزخانه‌ها و اموری از این قبیل پرداخته‌اند. اما تنها این زنان نبودند که تاریخ‌سازی کردند، بل زنانی که تصمیم به حمایت از اعتصاب از درون خانه و خانواده گرفتند یا حتی زنانی که مخالف اعتصاب بودند (چه به صورت فعال و چه خاموش) نیز عمیقا بر نتیجه‌ی آن تاثیرگذار بودند.

بسیاری از زنانی که درگیر این کنش مبارزاتی بودند، لحظات خوشی را به یاد دارند- تجربه‌ی همبستگی، مبارزه برای هدفی که باور داشتند می‌تواند عمیقا ارزشمند باشد- اما تمامی آنها لحظات تاریکی را نیز تجربه کردند. زنانی که خارج از اجتماعات معدنچی‌ها زندگی می‌کردند اغلب احساس جدافتادگی می‌کردند و به همین دلیل بسیاری از آنها در طول اعتصاب بیش از پیش دچار چالش شدند.

کنشگری زنان- سازمان‌دهی شگفت‌انگیزی که شبکه‌ی گسترده‌ای از مطبخ‌ها و مراکز توزیع بسته‌های خوراکی را ایجاد کرد که در اوج مناقشات، برای بیش از ۱۴۰۰۰۰ کارگر معدن و خانواده‌هایشان تامین غذا می‌کرد- برای سرپا نگه داشتن روند اعتصابات امری حیاتی بود. اما به همان میزان، کار عاطفی زنان درون خانه (دلگرمی دادن‌ها و روحیه‌بخشی‌ها به وقت دلسردی و سرخوردگی، تحمل و تلطیف فشارهای وارده و...) نیز حیاتی بود و این سوپه از مبارزه زنان هم می‌بایست بخشی از این ثبت تاریخی باشد.

زنان به واسطه‌ی این اعتصابات تجربیات جدیدی کسب کردند- از طریق کنشگری و کار کردن بیرون از خانه- و در بسیاری از موارد به واسطه‌ی آنها اعتماد به نفس بیشتری کسب کردند. تعدادی از آنها با فمنیست‌هایی از جنبش آزادی بخش زنان<sup>۱</sup> ملاقات کردند که بسیاری از همین فمنیست‌ها خود به صفوف حمایت از اعتصابات پیوستند. تعداد انگشت‌شماری از همسران معدنچیان، عضو شناخته شده‌ی جنبش آزادی بخش زنان شدند. زندگی بسیاری از آن زنان، به واسطه‌ی درگیری با چنین مبارزه‌ی فوق‌العاده‌ای، به تمامی دگرگون شد.

## تامین غذا و جمع‌آوری کمک‌های مالی



غذا برای جنبش حمایتی زنان مسئله‌ی اصلی بود که شامل راه‌اندازی آشپزخانه‌ها، توزیع بسته‌ها و کوپن‌های غذایی و جمع‌آوری کمک‌های مالی برای فعالیت‌هایشان می‌شد. برخی از زنان در همان روزهای آغازین اعتصاب، شروع به تشکیل گروه‌هایی برای تامین غذا اغلب به شکلی غیررسمی کردند اما با گذشت زمان برای خود رئیس، منشی و صندوق‌دار معین کرده و حساب‌های بانکی جداگانه‌ای افتتاح کردند. آنها با اتحادیه‌ی ملی کارگران معدن برای گرفتن لیست کارگران و به منظور توزیع بسته‌های غذایی، جمع‌آوری پول و کمک‌های مالی در ارتباط بودند. زنان به این منظور شروع به سفر به نقاط مختلف و برپا کردن جلسات سیاسی و ایراد سخنرانی در تظاهرات کردند.

آشپزخانه‌ها معمولاً در مناطقی مثل روستاهای نزدیک به معادن؛ که در آن خانواده‌های معدنچیان به صورت متمرکز کنار هم قرار داشتند، عملکرد بهتری داشتند، چرا که این امکان وجود داشت که افراد هر روز به آنجا مراجعه کنند. اما در مناطقی که خانواده‌ی کارگران به صورت پراکنده‌تری زندگی می‌کردند و مراجعات

روزانه به یک مرکز مشخص دشوارتر بود- برای مثال در دره‌های ولز جنوبی- گروه‌ها بیشتر متمرکز بر توزیع هفتگی بسته‌های غذایی بودند. گروه‌های حمایتی زنان اغلب مستقل از اتحادیه‌ی ملی کارگران معدن بودند. اتحادیه همواره مشغول راه‌اندازی و گسترش صفوف اعتصاب در سرتاسر بریتانیا بود. با این حال آنها کمابیش در ارتباط نزدیک با اتحادیه بودند. اما این موضوع همواره ساده و بی‌مشکل نبود. در حالی که بعضی از شعب اتحادیه به سرعت پی به میزان سودمندی حمایت زنان بردند، در بعضی دیگر از مناطق تصور بر این بود که این اعتصاب مسئله‌ای مختص مردان است. پت اسمیت، از دینینگتون در یورکشایر جنوبی، فهمیده بود که بسیاری از مردان در اتحادیه‌ی ملی نمی‌خواهند زنان را در جلساتشان بپذیرند تا درباره‌ی گروه حمایتی‌شان با آنها صحبت کنند. همسر پت که رئیس آن شعبه از اتحادیه و حامی برنامه‌هایش بود، پیشنهاد داد که او و دیگر زنان جلوی برگزاری جلسه‌ی شعبه را بگیرند تا مردانی که مخالف آنها بودند را وادار به شنیدن کنند. زنان همین کار را کردند و در نهایت این دو گروه رابطه‌ای کاری شکل دادند.

فعالیت‌های مرتبط با جمع‌آوری کمک‌های مالی، اشکال متفاوتی داشت. گاه از کسب و کارهای محلی تقاضای کمک می‌کردند و گاه نیز خانه به خانه می‌گشتند و از مردم درخواست کنسرو و اقلام غذایی دیگر با قابلیت ماندگاری بالا می‌کردند. از طرفی هم از جانب اتحادیه‌های کارگری دیگر و شوراهای صنفی محلی نیز کمک‌هایی از راه می‌رسید. لندن منبع خوبی برای کمک بود. تعدادی از زنان به لندن سفر می‌کردند، چرا که می‌توانستند در خیابان‌ها کمک جمع کنند یا در جلسات خیریه‌ای که توسط شوراهای صنفی یا احزاب منتخب کارگری سازماندهی می‌شد سخنرانی کنند. احزاب منتخب کارگری و گروه‌های دیگر مثل "حمایت از زنان و گئی‌ها از کارگران معدن"<sup>۱</sup> در مناطقی مشخص با گروه‌های حمایتی معدنچیان پیوند خوردند تا بتوانند از حمایت و کمک‌های مداوم برخوردار شوند.



همچنین زنان دست به پرپایی مراسم خیریه‌ی متنوعی از جمله حراج وسایل متفرقه یا مستعمل می‌زدند. گاهی نیز دیسکو برپا می‌کردند. بیشتر اوقات هم برای اطلاع رسانی اعتصاب، خود به طراحی پوستر و بروشور می‌پرداختند. با آمدن زمستان، عده‌ای از آنها تعدادی اره برقی تهیه کرده و به جمع‌آوری الوار و هیزم روی آوردند و بدین صورت سوختی رایگان را بین اعتصاب‌کنندگان و مستمری‌بگیران توزیع می‌کردند و مابقی را هم برای جمع کردن کمک مالی می‌فروختند.

	Single person	Families
Potatoes	3	8
Carrots	3	6
Peas	1 tin	1 tin
Meat	1 tin	1 tin
Bread	Half a loaf	1 loaf
Baked beans	1 tin	1 tin
Cereals	Half packet wheatbix	1 packet
	Orange or apple	Orange or apple

جدول: محتوای یک بسته‌ی غذایی در دره‌ی نیس، دولز و سوانسی در ولز جنوب



نمونه‌هایی از بچ‌ها و پوسترهای طراحی شده

عضوی از گروه حمایتی زنان بودن، اغلب کار بسیار دشواری بود. چون بعضی از زنان شاغل بودند. علاوه بر آن برای بیشترشان کار خانه و نگهداری از بچه‌ها هم بود. با این وجود بعد مثبتی در این کنش وجود داشت: درگیر جنبش حمایت بودن، برای بسیاری از زنان نوعی شبکه اجتماعی و حمایت عاطفی را در بر داشت. تجربه‌ی بودن در گروه‌های حمایتی ابعاد نه‌چندان خوشایندی هم داشت. در بعضی نقاط شایعاتی وجود داشت که اعضای گروه حمایت زنان و اتحادیه بهترین اقلام خوراکی اهدا شده را برای خود گلچین می‌کنند. داستان‌هایی از این دست برای زنانی که در آنجا کار می‌کردند بسیار دردناک و توهین‌آمیز بود. از طرفی بعضی از خانواده‌ها حتی حاضر به فکر کردن در مورد رفتن به آشپزخانه‌ها و گرفتن غذا نبودند. چرا که برایشان یادآور "دوره‌ی رکود و گرسنگی دهه‌ی ۳۰"، مراحل بررسی استطاعت مالی و رفتارهای تحقیرآمیز با کسانی بود که ناچار به گرفتن غذا بودند.

### تامین مایحتاج اولیه

کار گروه‌های حمایتی در تهیه و پخش غذا برای سرپا نگه داشتن اعتصاب امری حیاتی بود، اما این تنها شکل مهم کار زنان برای زنده نگه‌داشتن خانواده‌ها و اجتماعات نبود. کار مزدی همسران معدنچی‌ها- و دختران، خواهران، مادرانشان- هم بسیار مهم و حیاتی بود.

پس از ۱۹۴۵ کار کردن زنان در بیرون از خانه حتی پس از ازدواج و بچه‌دار شدن به طور فزاینده‌ای متداول شد. برای همسران معدنچی‌ها هم وضعیت به همین شکل بود و مانند دیگر زنان طبقه‌ی کارگر اغلب ترجیح با کار پاره وقت بود و بعضی دیگر تنها پس از شروع مدرسه‌ی فرزندانشان به کار برمی‌گشتند. یک تحقیق جامعه‌شناختی در مناطق معدنی یورکشایر غربی؛ درست قبل از اعتصاب، نشان می‌دهد که ۴۷ درصد زنان شاغل بودند. همسران معدنچیان در کارخانه‌ها، مراکز تهیه‌ی غذا، ادارات، موسسات مددکاری اجتماعی به عنوان پرستار، در صنعت

کشاورزی (بیشتر در منطقه‌ی کنت) و در تعدادی دیگر از زمینه‌ها مشغول به کار بودند. این کار مزدی در دوره‌ی اعتصاب فوق‌العاده مهم بود. شغل کارول هنگامی که به عنوان یک خدمتکار خانگی در شفیلد باعث شد که خانواده در دوران اعتصاب؛ با وجود آن همه نداری، درگیر قرض و بدهی نشود. با این حال آنها فقط قادر به خرید اقلام خوراکی ارزان بودند و از همه‌ی خرج‌های دیگر صرف نظر می‌کردند. بعضی از زنان در طول اعتصاب اضافه‌کاری هم می‌کردند. لیندا چپمن از واشنگتن واقع در تاین و ور تا قبل از اعتصاب دو روز در هفته به عنوان کارمند کارگزینی مشغول به کار بود. شوهرش مهندس معدن بود و پسرشان در آن زمان ۱۴ ماهه بود. او ناگزیر برای سرپا نگه‌داشتن خانواده تصمیم گرفت به صورت تمام وقت کار کند. حرف‌های او نشان می‌دهد که چقدر تحت تاثیر این موضوع بوده است:

محل کارم در نیوکاسل و محل زندگی‌ام در واشنگتن بود. وقتی که به خانه برمی‌گشتم او (دنیل-پسرم) حمام کرده و آماده‌ی خواب بود. تنها فرصت می‌کردم او را در آغوش بگیرم و کمی نوازشش کنم. می‌نشستم و به خاطر تمام چیزهایی که داشتم از دست می‌دادم گریه می‌کردم... خیلی ناراحت و افسرده بودم. بسیاری از زنان مثل لیندا از زمان بودن با خانواده‌شان می‌گذشتند تا حداقل درآمدی در دوران اعتصاب داشته باشند. اما داستان لیندا سویی‌ی دیگری هم داشت، چرا که با این شیوه‌ی جدید کار کردن متوجه چیز جدیدی شد. "ازش لذت می‌بردم، کار کردن رو دوست داشتم و داشتم بهش علاقمند می‌شدم و می‌تونستم ببینم که راه‌های پیشرفتش چطوریه".

برای بسیاری دیگر، رفتن به سر کار حسی از اعتماد به نفس و فرصت‌های جدید در پی داشت. در ولز جنوبی پپا مورگان برای تامین مخارج خانواده‌اش در دوران اعتصاب سه شغل متفاوت داشت-پرستاری در خانه، کار در سوپرمارکت، و نمایندگی محصولات ایوان. او که در سن پایین ازدواج کرده بود و قبل از بیست سالگی صاحب فرزند شده بود تا پیش از آن به ندرت در بیرون از خانه کار کرده بود و این میزان از کار کردن؛ در زمانی که شوهرش در اعتصاب بود، منجر به تغییر یا وارونه شدن نقش‌هایشان شد. شوهرش وظیفه‌ی خانه‌داری، غذا پختن و مراقبت اصلی از

پسرشان را به عهده گرفت. این موقعیت متمایز و نو، افق‌هایش را گسترش داد. زنانی که در محل کار با آنها آشنا می‌شد او را تشویق می‌کردند تا متوجه دنیای بزرگی شود که در آن بیرون وجود دارد. او در اوایل بیست‌سالگی متأهل و صاحب یک پسر بود و در خانه‌ای اجاره‌ای زندگی می‌کرد و همه‌ی این مسائل باعث شده بود که او فرصتی برای چیز دیگری نداشته باشد. اکنون، با نگاه به گذشته می‌توان فهمید که تجربه‌های کسب شده در دوران اعتصاب و کار کردنش بیرون از خانه، در واقع آغازی برای پایان ازدواجش بود. چند سال بعد او شوهرش را طلاق داد و مستقل شد.

کار زنان در بیرون از خانه در دوران اعتصاب اهمیت زیادی داشت و موجب سرپا نگه‌داشتن خانواده می‌شد. با این حال تجربه‌ی زنان بسیار متنوع بود. برای بعضی تجربه‌ی کار در دوران اعتصاب بسیار پربار اما در عین حال دور بودن از فرزندانشان برایشان آزار دهنده بود. در بعضی از خانواده‌ها شوهران نقش‌های جدیدی در خانه به عهده گرفتند اما در بعضی دیگر زنان هر دو مسئولیت کار منزل و کار مزدی را بر عهده داشتند.



اعتراضات در بیرون دفتر دولتی ولز

پوستر سمت راست: تاجر خرج پلیس می‌کنه تا بچه‌ها گرسنگی بکشن

پوستر سمت چپ: تاجر شیر ما رو برید حالا هم داره نون ما رو می‌دزده

## راهپیمایی‌ها، گردهمایی‌ها و اعتصابات

بخشی از زنانی که درگیر حمایت از اعتصاب شدند، به دنبال چیزی بیش از راه‌اندازی آشپزخانه، جمع کردن کمک مالی و بسته‌های غذایی در اجتماعات خود بودند. بسیاری از زنان جنبش به راهپیمایی‌ها و گردهمایی‌هایی در حمایت از اعتصاب می‌رفتند. تعداد آنها زیاد بود و بعضی از آنها شبیه جشن بودند. بعضی از راهپیمایی‌ها و گردهمایی‌ها فقط مخصوص زنان بودند؛ شاید شناخته‌شده‌ترین‌شان گردهمایی بارنزلی باشد که در می ۱۹۸۴ برگزار شد و بیش از ۱۰۰۰۰ زن از جوامع معدن‌های مختلف در سرتاسر کشور دور هم جمع شدند تا در مرکز شهر بارنزلی راهپیمایی کنند و در حمایت از اعتصاب در تاون‌های بارنزلی گردهمایی تشکیل دهند. سالن مملو از جمعیت و سر صدا و برای بسیاری یادآور لحظه‌ی شگفتی بود، چرا که دریافتند تا چه حدی تعداد زنان دیگری که حامی اعتصاب بودند زیاد است. گردهمایی بارنزلی مشخصاً اتفاق مهمی بود چرا که باعث تشویق زنانی شد که سعی در گسترش جنبش داشتند. آنها تصمیم گرفتند تا تلاش کنند گروه‌های مختلف در سراسر کشور به شکل یک شبکه‌ی رسمی، سازمان ملی زنان بر ضد بسته شدن معادن؛ با یکدیگر مرتبط شوند. بدین ترتیب این گروه مردمی در جمع‌آوری کمک‌های مالی، سازمان‌دهی‌ها و توزیع کمک‌ها نقش مهمی پیدا کرد. آنها راهپیمایی‌های بسیار بزرگ دیگری در اگوست ۱۹۸۴ در لندن ترتیب دادند. زنان جنبش در سرتاسر خیابان‌ها راهپیمایی کردند و دادخواستی را به ملکه در کاخ باکینگهام ارائه کردند.

گردهمایی‌ها و راهپیمایی‌ها در شهرهای بریتانیا معمولاً فرصت‌های کلیدی و مهمی برای جمع‌آوری اعانه بود، چرا که شهرهایی مثل لندن نسبت به مناطق زغال‌سنگ که خود تحت تاثیر اعتصاب بخش زیادی از افراد آسیب دیده داشت، متمول‌تر

بودند. پت اسمیت از دینینگتون در یورکشایر جنوبی سختی‌هایی که بعضی از زنان در سفر کردن برای شرکت در راهپیمایی‌ها و گردهمایی‌ها و دیگر رویدادها داشتند را به خوبی به یاد می‌آورد. در منطقه‌ای که او زندگی می‌کرد مردان به او می‌گفتند که "باید به لندن برید"، "باید به لندن برید" و او در جواب به آنها می‌گفت "گفتنش راحت است، ما بچه داریم، شماها باید به لندن برید!" در نهایت گروه حمایتی او برای سفر لندن معدنچی‌های منطقه کمک مالی جمع کردند که این خود نشان‌دهنده‌ی محدودیت‌های موجود بر کنشگری بعضی از زنان است.

جسیکا گیسن از گیلمرتون نزدیک ادینبورگ آنچه که از شرکت در راهپیمایی‌های گلارگو در حمایت از معدنچیان ( پدر و برادرانش در معادن مونکتون‌هال و بلیستون در حال اعتصاب بودند) به یاد می‌آورد فضایی "منقلب‌کننده" است. همه کسانی که جمع شده بودند هدف مشترکی داشتند: "اینکه افراد سرکارشان باقی بمانند و اجتماعات مثل قبل در کنار یکدیگر باقی بمانند". این مطلب نشان می‌دهد که راهپیمایی‌ها و گردهمایی‌ها برای روحیه بخشی، امری حمایتی بوده که هم به اطلاع‌رسانی حول انگیزه‌ی اعتصاب و هم نگه داشتن شور و شوق آن کمک می‌کرده‌است.

بعضی از زنان نقش برجسته‌ای در رهبری کردن چنین رویدادهایی داشتند و برای اولین بار درگیر سخنرانی کردن در ملاعام شدند. تعدادی از مصاحبه شونده‌های این پروژه، تجربه‌ی هراس از سخنرانی؛ به خصوص در برابر جمعیت‌های بزرگ، را به یاد می‌آورند. غالباً اولین سخنرانی از همه ترسناک‌تر است. جینی ربرتنس از استیرلینگ سخنرانی در برابر جمعیت بزرگی در استادیوم محلی فوتبال در ماه سپتامبر اعتصاب را به یاد می‌آورد. در حالی که به بقیه نگاه می‌کند و با خود فکر می‌کند "این چه کاریه که دارم می‌کنم خدایا؟" اما او هم مثل بسیاری از زنان دیگر، خیلی زود به این موضوع عادت کرد. سخنرانی در جمع می‌توانست تجربه‌ی

<sup>۱</sup> به طور سنتی شهرک‌ها و دهکده‌هایی در کنار معادن زغال سنگ برای زندگی معدنچیان و خانواده‌هایشان شکل می‌گرفت و با از بسته شدن معادن، این اجتماعات نیز از هم گسسته می‌شدند. -م.

قدرت بخشی برای زنان باشد و به ساختن اعتماد به نفسشان کمک می‌کرد؛ تا آنجا که تعدادی از زنان برای جمع کردن کمک مالی به خارج از کشور هم سفر کردند.

اقلیتی از زنان در مشهودترین و شاید بحث‌برانگیزترین فعالیتی که مرتبط با حمایت کردن از اعتصاب بود، مشارکت و فعالیت کردند و آن ایستادن در صفوف اعتصاب بود. این صفوف که در آنها معدنچی‌های معترض سعی می‌کردند جلوی ورود افراد به دروازه‌های معدن را بگیرند، از ماندنی‌ترین تصاویر این اعتصابات است. گاهی اوقات میان انبوه جمعیت به خط شده‌ی پلیس و افرادی که در صف اعتصابات بودند، خشونت‌هایی شکل می‌گرفت و دقیقاً همین خشونت بود که حضور زنان در آنجا را بحث‌برانگیز می‌ساخت. اگی کوری به صورت مداوم به تظاهرات و صف‌های اعتصاب می‌رفت و در طول اعتصاب، چهارده بار دستگیر شد. البته بعضی از این صفوف تا اندازه‌ای مسالمت‌آمیزتر بود. آن کربلی از فایف حتی تا ماه‌های آخر بارداری‌اش هم به این اعتراضات می‌رفت البته اعتراضاتی که به ندرت به خشونت کشیده می‌شد. او این موضوع را به محلی بودن پلیس‌ها مرتبط می‌دانست و در این باره گفت: "احتمالاً آنها مثل معدنچی‌ها به میخانه‌ی مشترکی می‌رفتند". بسیاری از مردان نگران رفتن همسران، دختران و خواهرانشان به صف اعتصابات بودند چرا که فکر می‌کردند دچار آسیب می‌شوند. برای برخی دیگر حضور زنان در چنین فضاهایی نشان‌دهنده‌ی حمله یا ورود نمادین به یک عرصه‌ی سنتی مردانه بود که روابط جنسیتی را به شکل نه چندان خوشایندی به چالش می‌کشید. وقتی که از مورین کوتز از دانکستر در مورد شرکت در صف اعتصاب پرسیدیم، در حالی که می‌خندید گفت که "هیچ وقت آنقدر فمینیست نبوده‌ام". با این حال حتی زمانی که زنان در چنین فضاهایی شرکت نمی‌کردند، اعتراض‌شان را به شکل دیگری

<sup>۱</sup> در بیشتر اعتصابات همه کارگران به یکباره به صف اعتصاب نمی‌پیوندند و همیشه کسانی وجود دارند که با وجود اعتصاب به رفتن به سرکار ادامه می‌دهند در چنین شرایطی کسانی که دست به اعتصاب زده‌اند در بیرون محل کار جمع می‌شوند و مانع از رفتن بقیه به سرکار می‌شوند و یا سعی می‌کنند با بحث و گفتگو بقیه را متقاعد به پیوستن به اعتصاب کنند. -م.

نشان می‌دادند - جسیکا گیسن به یاد می‌آورد که زنان حتی زمانی که به صف اعتصابات نمی‌رفتند پرخاشگرانه سر پلیس داد می‌زدند.

تظاهرات، گردهمایی‌ها و صفوف اعتصابات، سویه یا چهره‌ی عمومی و غالب اعتصاب بود. این همان موقعیت‌ها و لحظاتی بود که نقش زنان در اعتصاب برای همه جهان آشکار شد. بیش از هر چیز دیگری این سویه از اعتصاب بود که فرم جدیدی از مشارکت زنان را - که متفاوت از اجتماعات مناطق معدن خیز؛ که بخشی از سیاست سنتی و مردانه‌ی اتحادیه ملی کارگران بود- معین کرد. با این حال شرکت زنان در صفوف اعتصاب مشخصا مشاجره‌انگیز بود. این جنبه از اعتصاب نمایانگر موقعیتی‌ست که در آن روابط میان زنان و مردان در این اجتماعات یا به تمامی دگرگون شد و یا کما فی السابق باقی ماند.

" در بندر تالبوت اونها (پلیس‌ها) زن‌هارو می‌گرفتن و به بیرون از حصارها پرت می‌کردن. بدون اینکه ازشون درست درخواست کنن. یکی از اونها، یکی از زنان کمپ گرینهام کامن، بهشون گفت 'دستو بکش' و پلیسه سرتاپا سفید شد، مثل یه روح، پر از عصبانیت. بهش گفت: 'ازم درست بخواه' و پلیس هم ازش درست خواست و اون به پشت حصار رفت. اما اون یکی در همون ابتدا درگیر شد، ازش سوال نکرد و فقط پرتش کرد اون طرف"

توصیف زنی از گروه حمایتی آمانفورد از صف اعتصابات در بندر تالبوت



Image above: Dalkeith Miners Women's Support Group demonstrating in support of the strike.  
Image copyright Scottish Mining Museum

راه‌پیمایی گروه حمایتی زنان در دالکیث



## میراث

اعتصاب در ۳ مارچ ۱۹۸۵ بدون توافقی مذاکره‌شده و با شکستی کامل برای معدنچی‌ها پایان یافت و بدون گرفتن هیچ امتیازی مجبور به بازگشت به سرکار شدند. همسران بسیاری از معدنچی‌ها حسی از عصبانیت، سرخوردگی و ناامیدی اما بسیاری هم حسی از آسودگی داشتند. در بسیاری از مناطق معدن خیز؛ که در آنها اعتصاب تا آخر استوار باقی مانده بود، معدنچی‌ها - اغلب همراه همسران و خانواده‌هایشان - پشت بنر محلی اتحادیه‌شان به سوی محل کار راه پیمایی کردند. این شکل از حرکات، لحظاتِ غرورآمیز و در عین حال غمگینی برای کسانی بود که در آنها شرکت می‌کردند.

در ۸ مارچ ۱۹۸۵ سازمان ملی زنان برضد بسته شدن معادن ، گردهمایی روز زن را - که مدت‌ها برای آن برنامه‌ریزی کرده بود- در استادیوم فوتبال چستر فیلد برگزار کرد. زنان زیادی از گروه‌های حمایتی در دربی‌شایر، یورکشایر و مناطق دیگر در آن شرکت کردند و آرتور اسکارگیل<sup>۱</sup> رئیس اتحادیه ملی معدنچیان - جمعیت را مورد خطاب قرار داد و از همه کسانی - به خصوص سازمان ملی زنان برضد بسته شدن معادن - که اعتصاب را مورد حمایت قرار دادند تشکر کرد. در پایان سخنرانی‌اش زنان ترانه‌ی 'ما زنییم، ما قوی‌ایم' از مل فینچ را خواندند. ترانه‌ای که به نوعی تبدیل به ترانه‌ی غیررسمی جنبش حمایتی زنان شد و اینگونه آغاز می‌شود:

*ما زنییم، ما قوی‌ایم*

*برای زندگی‌مان می‌جنگیم*

*در کنار مردانمان*

*که در معدن‌های کشور کار می‌کنند*

کریستین ورث از دربی‌شایر در آن روز حضور داشت:

پا بر زمین کوبیدن‌ها را به یاد دارم و یادم میاد که کمی ترسیده بودم چون سروصدای زیادی می‌کردیم و آنقدر بلند پا بر این استادیوم سست و بی‌دوام می‌کوبیدیم، که استادیوم قدیمی فوتبال چسترفیلد داشت فرو می‌ریخت... خدا خدا می‌کردم و به خودم می‌گفتم الانه که اگه مراقب نباشیم این جایگاه رو بیاریم پایین. یادم میاد که اسکارگیل می‌گفت اولین باریه که توسط زنان ساکت شدم. بسیاری از گروه‌های حمایتی به فکر ادامه‌ی ملاقات پس از پایان اعتصاب بودند. سازمان ملی زنان برضد بسته شدن معادن مسلمانا قصد ادامه‌ی روند جنبش به عنوان یک شبکه‌ی سراسری را داشت و تا ۱۹۸۸ به برگزاری جلسات و تهیه‌ی منظم خبرنامه می‌پرداخت اما در اندازه‌ی بسیار کوچک‌تر. فعالیت بیشتر گروه‌های حمایتی محلی به محض پایان اعتصاب متوقف شد. شماری از آنها هنوز پول و غذا برای پخش کردن داشتند و بعضی از آنها برای چندین هفته به توزیع بسته‌های غذایی ادامه دادند اما آشپزخانه‌ها معمولا فوراً بسته شد. زنان فعالی که هم‌دیگر را روزانه یا به صورت هفتگی مرتبا می‌دیدند، اکنون از هم جدا افتاده و متمرکز بر مشغله‌ی فردی‌شان بودند. این به معنای از دست رفتن شبکه‌ای حمایتی برای بسیاری از زنان بود.

پس از پایان اعتصاب، بیشتر زنان می‌بایست بیش از هر چیز نگران خانه و خانواده‌ی خود می‌بودند. بسیاری، اگر نه همه، بدهی‌های قابل توجهی داشتند و موسسات مالی، بانک‌ها و انجمن‌های محلی که برای پرداخت رهن خانه و فرجه‌های پرداخت اجاره، وام داده بودند حالا برای تصفیه حساب در خانه‌ها را می‌زنند. برای بعضی از خانواده‌ها سال‌ها طول کشید تا روی پای خود بایستند. بدترین وضعیت برای مردانی بود که در میانه‌ی اعتصاب اخراج شدند و برایشان نه شغلی باقی ماند و نه بازخریدی یا بازنشستگی. بسیاری از زنان، بیش از هر چیز، می‌خواستند که "به حالت عادی" برگردند: نمی‌خواستند شکل ارتباطی که با همسران و خانواده‌شان داشتند، به شکل اساسی تغییر کند و ضمناً دیگر نمی‌خواستند با همان شدت مشغول کنش‌گری سیاسی شوند.

جین مک‌کریندل که خزانه‌دار سازمان ملی زنان برضد بسته شدن معادن بود در اکتبر ۱۹۸۴ در *سوسیالیست نو* در این باره نوشت که همه بر این امر توافق دارند که چیزهایی میان زنان و مردان در اجتماعات مناطق معدن خیز تغییر کرده‌است. با این حال مثل بسیاری از زنانی که در ۲۰۱۸ و ۲۰۱۹ با آنها مصاحبه کرده‌ایم اگی، که به شدت در طول اعتصاب فعال بود و به سرتاسر کشور برای سخنرانی و جمع کردن کمک‌های مالی سفر می‌کرد، خودش را یک "فمینیست" نمی‌دانست. بسیاری از مصاحبه‌شوندگان احساس می‌کردند که "فمینیسم" به معنای براندازی نقش‌های جنسیتی سنتی، ترجیح زنان به مردان یا حتی "تفر از مردان" بود. تحت چنین تعریفی، بسیاری ترجیح می‌دادند که خود را فمینیست ندانند، با وجود اینکه به برابری زن و مرد باور داشتند. رویکرد مشابهی در دیگر مجموعه‌های تاریخ شفاهی دیده می‌شود؛ برای مثال در مصاحبه‌هایی که توسط بتی هیثفیلد کمی بعد از اعتصاب انجام شد- بتی فعال برجسته‌ای در جنبش زنان در طول اعتصابات در سرتاسر کشور و همچنین همسر پیتر هیثفیلد دبیرکل اتحادیه ملی کارگران معدن بود. یکی از زنانی که برای پروژه‌ی او مصاحبه شد، گفت: "ما خودمان را به عنوان فمینیست طبقه‌بندی نمی‌کنیم ... ما می‌خواهیم که همچنان زنانی مزدوج باقی بمانیم و به شوهران و فرزندانمان عشق بورزیم." میراث تجربه‌های جدیدی که بعضی از زنان به واسطه‌ی اعتصاب معدنچیان کسب کردند به هیچ وجه چیزی حتی نزدیک به خلق یک خیزش نو فمینیستی، در اجتماعات معدن خیز نبود. اما برای بعضی از زنان این کنشگری، درک از آنچه که به عنوان زن می‌توانند انجام دهند را به شکل بسیار اساسی دگرگون کرد.

علیرغم مشقاتی که اعتصاب کارگران همراه خود داشت، بسیاری از زنانی که با ما صحبت کردند، خواستار ضبط جنبه‌های مثبت این مقاومت نیز بودند. در حالی که اعتصاب برای بسیاری دوره‌ی به غایت سختی بود اما برای عده‌ی زیادی از زنان لحظاتی بود که بیش از هر زمان دیگری، قدرت اجتماعاتشان را حس کردند. مورین کوتر تضاد موجود در آن وضعیت را به این شکل بیان می‌کند: "دوره‌ی بدی بود اما دوره‌ی خوبی بود چرا که همه در کنار هم بودند". بدون شک همبستگی‌ای که

این اعتصاب با خود برانگیخت، نشان دهنده‌ی این الگوست که چگونه اجتماعات می‌توانند کنار هم بایستند و برای منافع مشترک کار کنند. برای بعضی از زنان شرکت کردن در اعتصاب و کمک به آن جنبش تاریخی، یکی از مهم‌ترین لحظات زندگی‌شان بود. چیزی که برای همیشه به آن افتخار می‌کنند. یا آن طور که اگی کوری گفت: "بیدرنگ دوباره انجامش می‌دهم."

منبع:

[www.coalfield-women.org](http://www.coalfield-women.org)



## سنت روی مرد خاطی نشستن! استعمار و ساختارهای سیاسی گم شده‌ی قوم ایبو<sup>۲</sup>

نوشته جودیت ون آلن<sup>۳</sup>

ترجمه: نازیتا شاه اسماعیلی

خرد غربی همواره ادعا کرده است که، مسیحیت با کاستن پیوندهای خویشاوندی و ممکن نمودن انتخاب آزاد در ازدواج تک همسری مورد تاییدش و به واسطه سرکوب آیین و سنن بربریت، احداث مدارس، ارائه‌ی درمان و بهداشت نوین و کاهش رنج زنان موجب رهایی زنان آفریقایی شده است. اما باید در نظر داشت که غرب گرایی امری یکپارچه نیست. تجربه زنان قوم ایبو نشان می‌دهد که تاثیر غرب بر آن دسته از سنت‌ها و رسوم زنان این قوم که موجب استقلال و قدرت آنان می‌شد، مخرب بوده است. زیرا نتوانسته است جایگزینی امروزی برای قدرت و استقلال سنتی زنان ایبو پیشنهاد دهد. زنان ایبو به طور سنتی در امور سیاسی فعال بوده‌اند. آنان در جلسات مهم روستاها همدوش با مردان، شرکت می‌کردند. هرچند قدرت حقیقی آنان با اتحادی خواهرانه و در قالب جلسات میکیری<sup>۴</sup> و میتیری<sup>۵</sup>، شبکه بازارهای زنانه، گروه‌های خویشاوندی، داشتن حق اعتصاب و قدرت اجرایی کردن تصمیماتشان، نمود پیدا می‌کرد.

عوامل و مبلغین استعماری انگلیسی، مرد و زن، در درک قدرت و نقش سیاسی زنان ایبو ناکام ماندند. فعالیت‌های حکمرانان بومی دست نشانده استعمار نیز پایه‌ی قدرت

<sup>۱</sup>Sitting on a Man

<sup>۲</sup>Igbo

<sup>۳</sup>Judith van Allen

<sup>۴</sup>Mikiri

<sup>۵</sup>Mitiri

زنان ایبو را ضعیف و یا به طور کلی نابود کرد. از آنجا که وجود نهادهای زنانه برای استعمار چندان خوشایند نبود، تلاشی از سمت آن برای تضمین مشارکت زنان در ساختار سیاسی مدرن در دوران پسا استعماری، صورت نگرفت.

زنان ایبو در دولت‌های مدرن محلی، جنبش‌های ملی و دولت ملی نقش و حضور تعیین کننده‌ای نداشتند. آن قسم حضور آنان نیز که قابل رویت بود، توسط محققین مورد ارزیابی قرار نگرفته است. بررسی نهادهای سنتی زنان ایبو بدین منظور است که ریشه‌های تاریخی روییت نشدن این ساختارها را علیرغم تلاش زنان ایبو بیابیم. به باور نگارنده این مقاله، دیدگاه غالب در بین مبلغین و مستشاران استعماری، برمردانه بودن امر سیاسی تاکید داشته است. براساس استانداردهای رایج در انگلستان ویکتوریایی، ارزش‌ها و رفتارهایی مناسب زنان برشمرده شدند که بازتاب دیدگاه جامعه در خصوص رفتارهای هنجار و مناسب زنانه بود. بعدتر خواهیم دید چنین برداشتی از مردان و امر سیاسی مردانه تا حدودی به این دلیل است که با وجود گذشت بیش از سه دهه و وجود مدارک بسیاری دال بر وجود چنین نهادهایی کسی نپرسیده است: "بر سر این نهادها چه آمد؟"

### ساختارهای سیاسی سنتی قوم ایبو

توزیع قدرت سیاسی در جامعه سنتی ایبوها بسیار پراکنده بوده است. تمرکز قدرت در دست سازمان ویا ارگان مشخصی نبود. همچنین هیچ شخص حقیقی با وجود دارا بودن موقعیت اجتماعی و یا آیینی، اختیار صدور دستوراتی که دیگران را وادار به اطاعت کند، نداشته است. علاوه بر پراکندگی موجود در خصوص مبحث قدرت، حق تصمیم‌گیری نیز، به شکل متمرکز نبوده است. به بیان دیگر دولتی واحد در

جهت انحصار قانون و یا اعمال قدرت در جهت حفظ منافع شخصی و نظارت بر تصمیمات جمعی گروه‌های مختلف، وجود نداشت.

در دوران استعمار بریتانیا، ساختارهای سیاسی غرب جایگزین ساختارهای سنتی جامعه ایبو شدند که موجب انحصار قدرت می‌شدند. بدین شکل ساختار سیاسی قوم ایبو در انحصار مردان قرار گرفت و با نادیده انگاشتن نقش زنان در ساختار سیاسی پیشین، آنها عملاً در دوران پسا استعمار از قدرت سیاسی کنار زده شدند.

به لحاظ تاریخی ایبوها در روستاهایی نیمه خود مختار متشکل از حدود ۷۵ خانه پراکنده روستایی ساکن بودند. این روستاها اغلب به واسطه پیوند خونی -پدیری ساکنانش شکل گرفته بودند. روستاهایی که با یکدیگر مرتبط بودند، دهکده‌های روستایی را تشکیل می‌دادند. مردمان دهکده غالباً برای شرکت در مراسمی مذهبی و یا مسائلی حقوقی به طور موقت دور هم گرد می‌آمدند. جمعیت یک روستا از چند صد نفر فراتر نمی‌رفت اما اندازه روستاها متفاوت بود. در مناطق زیستی با تراکم انسانی بیشتر، امکان پدیدار شدن دهکده‌های روستایی با سکنه ای بالغ بر ۵۰۰۰ نفر وجود داشت. تمام مسائل مرتبط با فضای بیرون از خانه‌های روستایی، به بحث گروهی گذاشته می‌شد تا در نهایت یک نتیجه واحد و مطلوب اخذ شود.

ساختار سیاسی اصلی ایبوها را انجمن‌های روستایی شکل می‌دادند که با مشارکت بزرگسالان تشکیل می‌شدند. فارغ از بحث جنسیت؛ هر شخص بزرگسال که تمایل همفکری با دیگران بر سر مسائل و موضوعات مختلفی را داشت که در نظر همگان

---

<sup>۱</sup>Daryll FORDE and G. I. JONEST, he Ibo- and Ibibio-Speaking peoples of South-Eastern

<sup>1</sup> Nigeria (London : International African Institute, 1950), p. 39 ; J. S. HARIUso, p. cit., p. 141.



ارزشمند می‌نمود، می‌توانست سخن بگوید و چنانچه ضرب المثلی ایبویی می‌گوید، "هیچ موضوع خاصی وجود ندارد که دیگران را از سخن گفتن باز دارد." موضوعات مورد بحث، عمدتاً شامل مباحثی می‌شدند، به طور مثال پرسشی‌هایی درباره چگونگی دستیابی به بازاری بزرگتر در روستاهای همجوار یا تبادل نظر درباره عواملی که روستاها را تهدید می‌کرد، که برای حل و فصل آنان، نیاز به تصمیمی گروهی بود.

باید یادآور شد تصمیماتی که توسط شورا روستا گرفته می‌شد با اجباری که امروزه تنفیذ قانون می‌نامیم، بسیار متفاوت بود. حتی زمان که تصمیمی گرفته می‌شد، اعمال نفوذ عموم جامعه که بر اساس تجربه و سابقه افراد و گروه‌های مختلف در مواجهه با تصمیمات مختلف شکل گرفته بود، نقش تعیین کننده‌ای در تضمین اجرایی تصمیمات داشت.

گرین می‌گوید:

تصور بر این بوده است که تنها راه پذیرفته شدن و رواج قوانین میان عموم مردمان، ایجادشان به شکل سلسله مراتبی است. قانون هم وجود دارد و هم ندارد: یا بیشتر بر طبق رضایت مشترک پذیرفته می‌شود یا با گریزهایی توافق شده، بی سرو صدا کنار گذاشته می‌شوند.

اثبات حقانیت یکسری از اعمال منطبق بر سنت‌ها، اهمیت ویژه‌ای در تضمین پذیرفته شدن آن نزد آحاد مردم را داشت. این رهبران بودند که توانایی متقاعد کردن دیگران در پذیرفته شدنشان را داشتند.

شیوه گفتمان سیاسی از ضرب المثلهای، متل‌ها و استعارات برخاسته از سنت‌های قوم ایبو، نشأت گرفته بود. از آنجا که اکثریت مردمان این قوم با متل‌ها و مثل‌هایی

---

اینچنین پرورش یافته بودند، دانش سیاسی برای هر دو جنسیت، زن و مرد، قابل دسترسی بود. سخنوری تاثیرگذار، استفاده خلاقانه و ماهرانه از سنت محسوب می‌شد که تصمیمات و اعمال انجام شده را خردمندانه و بجا معرفی می‌کرد. در دسترس بودن این دانش توسط ضرب المثلی ایبویی به خوبی توضیح داده شده است: "اگر به یک احمق ضرب المثلی را بگویی، از تو درباره معنیش می‌پرسد". رهبران جامعه ایبویی زنان و مردانی بودند که تمول و بذل و بخشش را با "دهان" که استعاره‌ای است از قدرت سخنوری، درآمیخته بودند. در جامعه ایبو، سن با همراهی خرد، احترام برانگیز است حال آنکه سن به تنهایی تاثیرگذاری اندکی دارد. بزرگان خانواده که سرسلسله دودمان خویش محسوب می‌شدند، نفوذ زیادی داشتند. هرچند کسب این احترام بدون داشتن شخصیتی نیک و عقل سلیم، میسر نبود. تمول نیز به تنهایی متضمن تاثیرگذاری کلام نبوده است. اشخاص بزرگ لزوما ثروتمند نبودند. کسانی که مهارت و سخاوت در برخورد با دیگران و به طور کلی عوامل از خود نشان می‌دادند، بزرگ محسوب می‌شدند. مردانی که از اقبال بیشتری در تجارت‌های سودآوری چون خرید و فروش محصولات مرتبط با میوه نخل روغنی برخوردار بودند، با زنی ثروتمند ازدواج و یا اگر رییس روستایی بودند هدایایی را از ساکنین روستاها دریافت می‌کردند.

زمین، ارثی پدری در دست مردان بود که می‌توانستند آن را به ازای سودی بیشتر به یک غیر خویشاوند و یا یک زن واگذار کنند. داد و ستد هایی که در مسافت‌های طولانی ممکن بودند و سود بیشتری را نیز در بر داشتند، بر عهده مردان بودند. هرچند داد و ستدهای محلی تماما به دست زنان انجام می‌پذیرفت.

زنان این امکان را داشتند که مازاد بذرها و نیز دانه‌های نخل‌های روغنی خود را به فروش رسانند. همچنین فروش غذاهای آماده یا محصولاتی که تولیدشان منوط به داشتن تخصصی خاص بود، مانند تهیه نمک فرآوری شده، گلدان‌های سفالی و

یا سبدهای حصیری، در انحصار تجار زن بود. هرچند درآمد زنان در مقایسه با مردان، ناچیز می‌نمود و زنان را درکسب اسم و رسم و وجهه اجتماعی در مقام پایین‌تری نسبت به مردان قرار می‌داد اما درآمد حاصل از فروش این محصولات تنها متعلق به زنان بوده است.

وجهه اجتماعی برای زنان و مردان، به واسطه تلاش و کوشش آنان به دست می‌آمد. به بیان دیگر عناوین اجتماعی توسط دیگران به آنان داده نمی‌شد بلکه خود برای رسیدن به آن تلاش می‌کردند. وجهه اجتماعی زنان ایبو نیز با توجه به دستاوردهای خودشان و نه همسرانشان حاصل می‌شد. با این وجود مردان به منابع بیشتری دسترسی داشتند. در عین حال زنانی نیز بودند که به بالاترین جایگاه اجتماعی می‌رسیدند.

در شوراهای روستایی، مردان امکان بیشتری برای سخن گفتن داشتند و زنان تنها درباره موضوعاتی که به طور مستقیم زندگی آنان را تحت تاثیر قرار می‌داد، صحبت می‌کردند. صاحبان عناوین اجتماعی نقش راهبردی‌تری را در پیشبرد مجادلات مطرح شده در شوراها داشتند و بیشتر مورد مشورت قرار می‌گرفتند. هنگامی که مسئله‌ای مطرح می‌شد، از میان کسانی که بر سر موضوع مورد بحث با یکدیگر به توافق می‌رسیدند، نماینده‌ای انتخاب می‌شد و تصمیمشان را به شورا اعلام می‌کرد. تصمیمی که در نهایت پذیرفته و یا رد می‌شد.

به طور مسلم هیچ قانونی در جهت منع زنان از حضور در شوراهای روستایی، وجود نداشته است اما آنان به ندرت به چنین جمع‌هایی دعوت می‌شدند. همان‌طور که ثروت مردان جوان در نبود تجربه، حضور آنان در مجامع روستایی را تضمین می‌کرد، خرد زنان سالخورده نیز مجوز ورود آنان به این مجامع بوده است.

بنابراین در یک جامعه سنتی ایبویی، زنان به لحاظ قدرت و تاثیرگذاری در مقام دوم و پس از مردان قرار می‌گیرند. همان‌طور که گفته شد با وجود آنکه موقعیت و

وجهه اجتماعی ماحصل تلاش افراد بوده است و همچنین هیچ قانون بازدارنده ای درباره به قدرت رسیدن زنان وجود نداشته است، اما مردان ایبو همواره با در نظر گرفتن اینکه میراث از طریق پدر به آنان می رسیده است، وجهه اجتماعیشان را از طریق خویشاوندی با مردی دیگر کسب می کردند. ثروتی که تضمینی بر دارا بودن موقعیت اجتماعی بالاتری نسبت به دیگران، من جمله زنان بوده است. چنانچه که ضرب المثلی ایبویی می گوید: "کودکی که دست‌هایش را بشوید، استحقاق نشستن بر سفره بزرگترها را دارد."<sup>۲</sup> هرچند نباید فراموش کرد که تنها به برخی از کودکان در بدو تولد، آب داده می‌شود و به برخی دیگر خیر.

### ساختارهای سیاسی زنان

از آنجا که در جامعه ایبو قدرت سیاسی، متمرکز نبوده است، مسائل عمومی، نظیر حل اختلافات و بحث بر سر چگونگی بهبود بازار روستایی و غیره، در محافل متعددی چون، خاکسپاری ها، اجتماعات خویشاوندی که به منظور بحث بر روی چگونگی انجام تشریفات آیینی خاکسپاری برگزار می شدند و یا جلسات منظم و غیر سیاسی بازارهای محلی، مورد بررسی قرار می‌گرفتند.<sup>۳</sup>

اساس قدرت سیاسی زنان نیز بر اجتماعات زنانه استوار بوده است. با وجود آنکه جامعه ایبویی بر اساس ساختاری پدرشاهی شکل گرفته بود و روستاهایش نیز از ازدواج ساکنین با روستاهای مجاور پدیدار گشته بودند، ساکنین مونث بزرگسال روستاها عمدتاً زانی بودند که یا ازدواج و یا متارکه کرده بودند. آن دسته از زانی که همسران خود را از دست داده بودند و به خانه پدری خود بازگشته بودند، "دختران

<sup>۱</sup>C. K. MEEK, op. cit., p. 203.

<sup>۲</sup>Victor C. UCHENDU, op. cit., p. 19.

<sup>۳</sup>C. K. MEEK, op. cit., p. 125; M. M. GREEN, op. cit., pp. 132-38.

روستا" نامیده می‌شدند. زنان عمدتاً در روستاهای محل تولد خود، در شوراهایی که بر اساس سن افراد برپا می‌شدند، با نام اگویو، شرکت می‌کردند. در این شوراها موضوعاتی نظیر چگونگی اجرای مراسمات آیینی و نیز راهکارهایی جهت حل و فصل اختلافات پیش آمده ما بین "برادران" اجتماعیشان به بحث گذاشته می‌شد. اما تاثیرگذارترین گردهمایی زنان که نقش عمده ای در استقلال آنان داشت و موجب حفظ منافع زنان در برابر مردان می‌شد، شوراهای روستایی متشکل از تمام زنان بزرگسال روستا بوده است. این گردهمایی‌ها در دوران استعمار میکیری و یا میتیری (مشتق شده از میتینگ انگلیسی) نامیده شدند.<sup>۳</sup>

میکیری تنها در صورت لزوم برگزار می‌شد. در این شورای زنانه که تمام مراحلش از طرح مسئله و به بحث گذاری مسائل تا تصمیم گیری همانند شوراهای روستایی انجام می‌شدند، ریاستی رسمی وجود نداشت. زنانی که ثروتمند و بخشنده و در عین حال سخنورانی کارآزموده بودند، هدایت جلسات را برعهده داشتند. تصمیمات این شوراها توسط همسران مردان، به آنان ابلاغ می‌شد. اگر نیاز به ارتباط برقرار کردن با مردان و یا زنان در دهکده‌های دیگر بود، با بحث و نظر سنجی، نماینده ای از بین زنان انتخاب می‌شد. حتی اگر تصمیمات نیازمند حمایتی اجرایی بود، زنان می‌توانستند به طور مستقیم وارد عمل شوند و از منافع خود دفاع کنند.

از یک سو میکیری به زنان امکان پرورش مهارت‌های سیاسی‌شان را می‌داد و از سوی دیگر در میکیری زنان موضوعاتی مرتبط با خود، نظیر تجارت، کشاورزی، مدارانگی و همسر بودگی‌شان را مطرح می‌کردند. عمده مسائل مطرح شده در شورا

---

<sup>۱</sup>Ogbo

<sup>۲</sup>M. M. GREEN, op. cit., pp. 217-32.

<sup>۳</sup>Sylvia LEITH-Ross, op. cit., pp. 106-08.

در راستای حمایت از زنان در برابر آن دست از منافع مردان بود که با نادیده انگاشتن حق زنان حاصل شده بود و در جایی که زنان به تنهایی نمی‌توانستند ایستادگی کنند به طور جمعی از منافعشان دفاع می‌کردند.

یکی از مهمترین عملکردهای میکری در ارتباط با بازار بوده است. به جهت ارتقا و تنظیم کردن غالب فعالیت‌های اقتصادی زنان، قیمت‌هایی توسط شوراهای زنانه تعیین می‌شده است. همچنین برای حضور در بازار نیز قوانینی وضع می‌شد. کسانی که قوانین تعیین شده را نقض می‌کردند و یا به آیین و رسوم‌های بازاری پشت می‌کردند، به شدت جریمه می‌شدند. همچنین قوانینی نیز برای مردان وجود داشت. به طور مثال رفتارهای خشن و بی ادبانه از سوی مردان جوان ممنوع بود. این وظیفه شوهران و افراد سالخورده بود که رفتار مردان جوان را کنترل نمایند. اگر حدود تعیین شده از سوی شوراهای زنانه نادیده گرفته می‌شدند، زنان خود دست به کار می‌شدند. آنها با اعمالی نظیر بایکوت کردن شخص خاطی و یا اعتصاب عمومی زنانه، به شخص خاطی فشار وارد می‌کردند و یا حتی ممکن بود سنت "روی مرد خاطی نشستن" را انجام دهند.

روی مرد خاطی نشستن، اعتصاب و بایکوتی زنانه بود که تبدیل به اصلی‌ترین سلاح زنان در جامعه ایوبی گشت. در عمل "روی مرد خاطی نشستن" و یا "علیه مرد بچنگ" زنان به وقت شب، در خانه روستایی مرد خاطی جمع می‌شدند و با رقص‌ها و آوازهایی مضحک و سخیف که عمدتاً رنج زن آسیب دیده را بازگو می‌کردند و در همان حین مردانگی فرد خاطی را به سخره می‌گرفتند با ابزاری نظیر دسته هاونی که از آن برای کوبیدن سیب زمینی شیرین استفاده می‌کردند، به در و دیوار خانه اش می‌کوبیدند. حتی گاهی خانه او را بر سرش خراب می‌کردند و یا در خانه اش را گل می‌گرفتند و یا اندکی او را کتک می‌زدند. مردی که اینچنین تنبیه می‌شد یا فردی بود که با همسرش بد رفتاری کرده است، یا قوانین مرتبط با بازار

زنان را نقض کرده و یا اجازه داده است که گاوش، دانه‌های خوراکی مزرعه یک زن را بخورد. زنان روز بعد را تا شامگاه در خانه‌ی او می‌ماندند تا وقتی که مرد خاطی ابراز ندامت کند و مطمئن شوند که او راه و روشش را از این پس تغییر خواهد داد. برای فرد خاطی عمل "روی مرد خاطی نشستن" تجربه‌ای خفت بار بود. با این وجود مردان دیگر، هرگز در انجام این عمل مداخله نمی‌کردند.

در مقابله با اجحافی که از سمت گروهی از مردان در حق زنان می‌شد، زنان عموماً دست به اعمالی نظیر اعتصاب و بایکوت می‌زدند. هریس موردی را گزارش کرده است که در آن زنان به دلیل آنکه راه عبور به بازار تمیز نشده است (عملی که جزو وظایف مردان بوده است) متحدانه دست به اعتصاب زدند و تا زمانی که راه تمیز نشد، برای شوهرانشان غذا نپختند. برای نتیجه بخش بودن بایکوت، تمامی زنان بدون استثنا اعتصاب می‌کردند تا مردان نتوانند پیش برادران اجتماعیشان غذا بخورند. در موردی دیگر مردان به طور جمعی می‌خواستند که زنان را از داد و ستد در نواحی دور دستی که موجب بازگشت دیرهنگامشان در شب شود، بازدارند. هرچند علت اصلی نگرانی مردان رابطه جنسی برقرار کردن زنان با مردان روستاهای دوردست بوده است. اما زنان با توجه به این موضوع که خرید محصولات از یک بازار و فروشش در بازاری دیگر اساس سودآوری یک محصول در فرایند بازار بوده است، نمی‌خواستند زیر بار موضع مردان روند. تهدید به مقابله به مثل برای پذیرفته شدن خواسته زنان از سوی مردان کافی بود.

---

<sup>۱</sup>Ibid., pp. 146-48; M. M. GREEN, op. cit., pp. 196-97; Sylvia LEITH-Ross, op. cit., p. 109.

<sup>۲</sup>J. S. HARRIS, op. cit., pp. 146-147.

منافع زنان به عنوان کشاورزان اصلی قوم ایبو، با منافع مردان به عنوان صاحبان احشام و مواشی غالباً در تضاد بوده است. فصل کشاورزی مردان بسیار کوتاه بود. زیرا تنها محصول در انحصار آنان سیب زمینی شیرین پس از اتمام فصل برداشت به سرعت جمع آوری و انبار می‌شد و پس از آن مردان نسبت به دور نگه داشتن احشام خود از بذورات و دانه‌های کاشته شده توسط زنان اهمال می‌کردند. گرین مواردی را گزارش می‌کند که زنانی که محصولاتشان توسط احشام مردان تخریب شده است، سوگند یاد کرده اند اگر گاو و یا دیگر حیوانات در اختیار مردان که موجب آسیب مزارع شان شده اند را بکشند دیگران اعم از زن و مرد باید پشتشان بایستند. همچنین زنان می‌توانستند شکایت شوهران خود را به میکری ببرند. اگر تمام زنان به توافق می‌رسیدند که مرد مرتکب خطا شده است، زنان به طور جمعی از او حمایت می‌کردند. سپس نماینده زنان به پیش فرد خاطی می‌رفت و از او می‌خواست که از همسرش عذرخواهی کرده و یا برای دلجویی به او هدیه‌ای دهد. چنانچه که درخواست نماینده زنان نادیده گرفته می‌شد، عمل "روی فرد خاطی نشستن" صورت می‌گرفت. این قانون برای حمایت از رعایت حقوق برابر زنان یک مرد نیز اجرا می‌شد. در ادامه هریس از موردی می‌گوید که خواهرانگی زنان موجب حفظ آزادی جنسی زنان شده است:

مردان...از اینکه همسرانشان به وضوح معشوق داشتند، عصبانی بودند. مردان گرد هم آمدند و قانونی را تصویب کردند که به موجب آن زنان می‌بایست از معشوقشان چشم پوشی کرده و برای جبران آزرده‌گی شوهرانشان، بزهایی به آنان پیشکش نمایند...زنان نیز به طور کاملاً مخفیانه میکری را تشکیل دادند. چند روز بعد، زنان همگی به دهکده مجاور رفتند و کودکان شیرخوار خود را در روستای خود جا

<sup>۱</sup>M. M. GREEN, op. cit., pp. 210-11.

<sup>۲</sup>J. S. HARRIS, op. cit., pp. 146-47.



گذاشتند. مردان به مدت یک روز و نیم توانستند شرایط پیش آمده را تاب بیاورند و سپس با خواهش و تمنا از زنان خواستند که بازگردند... هر یک از مردان به زنان یک بز داد و به طور رسمی و غیر رسمی از آنان دلجویی کرد. از طریق میکیری بود که زنان ایبو توانستند شکایات فردی و جمعی خود را به طور موثر بیان کنند.

### نفوذ استعمار

استعمار انگلیسی تلاش کرد تا به این سیستم سنتی توزیع قدرت که با پراکنده کردن قدرت در جامعه ایبو به دنبال دستیابی به حقوقی مشترک بین افراد جامعه و توازن نسبی قدرت بین زنان و مردان جامعه بود، سیستم "حاکمیت بومی" را وارد کند. سیستمی که برخاسته از تجربه استعماری بریتانیایی‌ها و در نتیجه انتصاب فرماندهان و امیرها در قسمت‌های شمالی نیجریه امروزی است. در سال ۱۹۰۰ نیجریه‌ی جنوبی، منطقه‌ای تحت الحمايه معرفی شد. اما ده سال زمان نیاز بود تا استعمار بر این منطقه به طور کامل دسترسی یابد. به محض کنترل نمودن شرایطی که بریتانیایی‌ها آن را "هرج و مرجی فرمایشی" می‌دانستند، سرزمین ایبوها به "مناطق قضایی بومی" تقسیم شد. این تقسیم بندی موجب خدشه وارد شدن به استقلال روستاهایی شد که با یکدیگر هیچ وجه اشتراکی نداشتند، اما طبق تقسیم بندی‌های جدید استعماری تحت کنترل سیستم قضایی بومی در آمده بودند. افسران منطقه ای بریتانیایی ریاست دادگاه‌ها را برعهده داشتند. اما حضورشان همیشگی نبود. زیرا تعداد دادگاه‌ها از تعداد افسران بیشتر بود. عضویت مردمان ایبو در این دادگاه‌ها به این طریق بود که از هر روستا نماینده‌ای به عنوان حکمران منتصب

می‌شد. حکمران منتصب شده ولی الامر بومی به حساب می‌آمد. وظیفه حکمرانان بومی در واقع اطمینان حاصل کردن از اجرای دقیق فرامین افسران منطقه‌ای در بخشهای مورد حکمرانیشان بود. آنها در واقع رابط بین استعمارگران و مردمان تحت سلطه استعمار بودند.

مفاهیم و معانی متعددی تحت سلطه استعمار دچار نقصان و تغییر می‌شدند. در اولین قدم یک فرد با جنسیت مذکر از سوی بریتانیایی‌ها به عنوان نماینده روستا انتخاب می‌شد و سپس به تمامی مردمان روستا حکم می‌راند. از آنجا که استعمار بریتانیایی او را حمایت می‌کرد، او امرش بدون چون و چرا اطاعت می‌شد. در برخی از نواحی، حکمرانان بومی سران قوم و یا اشخاص با نفوذ جامعه ایبو بودند که در نقش رهبری جامعه خود ابقا می‌شدند. اما بیشتر اوقات مردان جوان فرصت طلبی وجود داشتند که با نزدیک کردن خود به استعمارگران به این جایگاه دست می‌افتند. هرچند حکمرانان بومی کمتر درگیر فساد شده هزاران بار بر دست نشاندگی بریتانیایی ارجحیت داشتند.

مردم به دادگاه‌های بومی اعتماد نداشتند. اما حکمرانان بومی با بستن جریمه، آنان را وادار به استفاده از سیستم جدید قضایی می‌کردند. حکمرانان بومی با سرسپردگی تمام به بریتانیایی‌ها سنت‌های قومی را زیر پا می‌گذاشتند و به تدریج، با نادیده گرفتن قوانین بریتانیایی‌ها نسخه‌ای از قوانین خود ساخته را اجرا می‌کردند.

---

<sup>۱</sup>Daryll FORDE", Justice and Judgment among the Southern Ibo under Colonial Rule

<sup>۲</sup>Ibid., pp. 9-13 ; J. C. ANENE, Southern Nigeria in Transition, 1885-1906 (New York :

The Cambridge University Press, 1967), p. 259; C. K. MEEK, op. cit., pp. 328-30.

<sup>۳</sup>Daryll FORDEo, p. cit., p. 12.

تحت سلطه حکمرانان بومی، زنان بیشترین آسیب را دیدند. طبق گزارشات موجود و بر خلاف سنت ایبوها که این امکان را برای زنان فراهم می‌آورد که از بین خواستگاران متعدد شان فردی را به انتخاب خود به همسری بپذیرد، حکمرانان بومی زنان را بدون سپردن روند مرسوم وادار به ازدواج می‌کردند. آنها همچنین خود را به عواید حاصل از کشاورزی و دامپروری زنان، تحمیل می‌کردند. هرچند پیشنهادهای جهت اصلاح سیستم موجود توسط افسران فرادست و فرودست که از ستاد فرماندهی برای تحقیقات و تفحص فرستاده شده بودند، ارائه گردید اما متأسفانه موفقیتی حاصل نشد.

### آبا و جنگ زنان

مرکز مدیریت بومیان تا پیش از سال ۱۹۲۹ به ندرت گزارشی از وجود و یا فعالیت‌های تشکلهای سیاسی زنان و مردان بومی را ثبت کرده‌است. در سال ۱۹۲۹ زنان در قسمت‌های جنوبی سرزمین ایبوها، متوجه شدند که بریتانیایی‌ها بر فعالیت اقتصادی‌شان مالیات بسته‌اند. نگرانی آنان از پرداخت مالیات با نارضایتی از عملکرد حکمرانان بومی همراه شد. جنبشی پدیدار گشت که از سوی بریتانیایی‌ها اغتشاش آبا و از سوی ایبوها جنگ زنان نامیده شد. این جنبش نشان دهنده بی بصیرتی و نا آگاهی بریتانیایی‌ها نسبت به ساختارهای سیاسی زنان ایبو بود. زنانی که در ابتدا توسط بریتانیایی‌ها نادیده انگاشته شدند، در ظرف چند ماه، ناگهان رویت پذیر شدند. با سرکوب این زنان توسط استعمار، بار دیگر قدرت و نقششان در اصلاحات مرتبط با مدیریت بومیان به فراموشی سپرده شد. اصلاحات در سالهای بعدی بدون ذکر از نقش سیاسی آنان شکل گرفت.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup>J. C. ONWUTEAKoAp., cit., p. 274.

<sup>۲</sup> PERHAMN, *ative Administration in Nigeria*(London: Oxford University Press, 1937)

مردان ایبو در سال ۱۹۲۵ مالیاتشان را بدون هرگونه چون و چرا پرداخت کردند. هرچند دریافت مالیات مذکور بعدتر توسط بریتانیایی‌ها تکذیب شد. مالیات بدون بروز اندک مشکلی توسط بریتانیایی‌ها جمع آوری شد. در سال ۱۹۲۹ قیمت محصولات مرتبط با نخل روغنی به شدت کاهش یافت و نرخ مالیات تصویب شده در سال ۱۹۲۵ بار سنگینی بر دوش کشاورزان گذاشت. در این اثنا افسر جانشین منطقه در استان اووری، تصمیم گرفت تا با سرشماری خانوارها و دارایی‌های زنان، اطلاعات مالیاتی آنان را به روز کند. مشخصا زنان ادعای او در تضمین عدم بستن مالیات جدید بر اموالشان را نپذیرفتند و با اتکا بر ارتباطات خویشاوندی و روابط جاری در بازارهای زنانه خود، به دیگر روستاهای ایبو نشین پیغام فرستادند. بی شک این تشکیل میگری بود که می توانست به زنان در اجرای تصمیمات آتی یاری رساند.

در منطقه قضایی اولوکو<sup>۱</sup> که در استان اووری<sup>۲</sup> قرار داشت، تصمیم زنان بر این شد تا زمانی که مردان برای جمع آوری اطلاعات مرتبط با سرشماری به در خانه‌های آنان مراجعه کنند، زنان هیچ فعالیتی انجام ندهند. خواسته آنان این بود که مدارکی روشن و واضح دال بر اثبات دلایلی که آنان را مکلف به پرداخت مالیات می‌کرد، ارائه شود. اما اگر زنی به خانه آنان نزدیک می شد آماده بودند تا با او ملاقات کرده و درباره اقدامات بعدی، گفتگو نمایند.

در ۲۳ ماه نوامبر ماموری با نام اکوگو<sup>۳</sup> به در خانه زنی متاهل می آید و از او می‌خواهد تعداد بزها و گوسفندهایش را جهت سرشماری مالیاتی اعلام نماید. زن که نواینرووا<sup>۴</sup> نام داشت با عصبانیت از مرد می پرسد: "مادر تو را هم حساب کنم؟"

<sup>۱</sup>Oloko

<sup>۲</sup>Owerri

<sup>۳</sup>Okugo

<sup>۴</sup>Nwanyeruw

" طبق شواهد موجود آنان به یکدیگر نزدیک شدند و گلوی یک دیگر را فشار دادند.<sup>۱</sup> هنگامی بر زنان مسلم شکه پرداخت مالیات حتمی است، پیام رسان‌هایی به سمت روستاهای مجاور فرستاده شدند. از سرتاسر استان اووری زنان به سوی اولکو شتافتند. در جلوی ساختمان دادگاه بومیان منطقه اجتماع کرده و دست به اعتصاب زدند. سرانجام موفق شدند دست نوشته ای مستدل دریافت کنند که تضمین می کرد از آنان هرگز مالیاتی دریافت نمی شود و همچنین اوکوگو بازداشت می شود. او به جرم آزار جسمی زنان و انتشار اخبار جعلی که باعث ایجاد نگرانی در منطقه شده بود، به دو سال حبس محکوم می‌شود.

اخبار این پیروزی به سرعت توسط شبکه میکری بازاری در سرتاسر سرزمین ایبوها پخش شد. در شانزده منطقه قضایی زنان تلاش کردند از حاکمیت حکمرانان منطقه و به طور کلی سیستم مدیریت منطقه‌ای رهایی یابند. دهها هزار زن برپا خاستند. آنها از تکنیکهای سنتی زانه خود بهره بردند. هرچند در نهایت نتیجه ای که به دست آمد بسیار متفاوت از تجربه اولوکو بود. در هر منطقه بومی قضایی، زنان در جلوی مراکز مدیریتی بومیان دست به تظاهرات زدند و خواستار محدود شدن اختیارات مدیران بومی و امحای قانون مالیاتی بر اموالشان شدند. در برخی مناطق با تضمین این امر، تجمع زنان پراکنده شد. تا آن زمان بریتانیایی‌ها که همواره از حکمرانان منطقه‌ای حمایت می‌کردند حرکت زنان را مقاومتی در برابر اجرای قانون مالیات بر درآمدها می‌دانستند و اولوکو را تنها مکان در نقاط تحت استعمارشان توصیف کردند که در آن یک حکمران محلی به طور مستقیم برای اجرای قانونی وارد عمل شده و موجبات برانگیخته شدن خشم زنان از پرداخت مالیات را فراهم کرده است.

---

<sup>۱</sup>Margery PERHAM, *Native Administration in Nigeria*, op. cit., p. 207.

<sup>۲</sup>Harry A. GAILEY, op. cit., pp. 108-13.

اما حقیقت این است که در اکثر مناطق تحت سلطه بریتانیایی‌ها، زنان ناراضی بودند و بریتانیایی‌ها با دیدن شدت خشم زنان وحشت کرده و اعمالی را انجام دادند که عملاً راه را برای مذاکره بستند.

زنان متاثر از وقایع اخیر، در مناطق قضایی بومیان امور را در دست گرفتند. آنها سنت "بر روی مرد نشستن" را بر روی حکمرانان بومی انجام دادند و ساختمانهای مراکز دولتی را به آتش کشاندند. حتی موفق شدند تعدادی از زندانیان را آزاد کنند. با سوختن ساختمانهای اداری در آبا بریتانیایی‌ها نام این جنبش را شورش آبا گذاشتند. تعداد زیادی نیروی پیشاهنگ و حتی نیروهای مسلح پلیس و ارتش وارد عمل شدند تا آن گونه که گفتمان استعماری از آن یاد می‌کند، "شورش و اغتشاشات" پیش آمده را سرکوب نمایند. در یک مورد درگیری زنان و ارتش ۵۰ زن کشته و ۵۰ زن دیگر با شلیک گلوله مجروح شدند. جانهای گرفته شده تنها متعلق به زنان بودند. هیچ مرد بریتانیایی یا ایبو صدمه ندید. خسارت برآمده از این جنبش ۶۰۰۰۰ پوند برآورد شده است.<sup>۱</sup> پرداخت مبلغ فوق علاوه بر پرداخت مالیات سنگین برای بازسازی ساختمانهای سوخته شده، تماماً برعهده ایبوها گذاشته شد.

قیام یک ماه طول کشید. در پایان دسامبر، "نظم" برقرار شد. اما تا سال ۱۹۳۰ همچنان شاهد مداخلات نظامی دولت به طور پراکنده هستیم. به طور کلی این قیام مساحتی حدود شش هزار مترمکعب از زمین‌هایی را که استان‌های اووری و کالا باربر آنها قرار داشتند، در بر گرفت. مساحتی که حدود دو میلیون انسان را در خود جای می‌داد.

<sup>۱</sup> Harry A. GAILEY, op. cit., pp. 108-13.

<sup>۲</sup> Harry A. GAILEY, Op. cit., p. 137; Margey PERHAM, Native Administration in Nigeria, op. cit., pp. 209-12.

همانطور که گفته شد بریتانیایی‌ها این قیام را "شورش‌ی غیر عقلانی" نامیدند. همچنین آنان دریافتند که اخبار و شایعات مرتبط با مالیات بندی بر زنان، از طریق شبکه‌های محلی بازاری پخش می‌شوند. با اینحال همچنان درباره اقدامات هماهنگ زنان و سیستم‌های سیاسی ایبوها نظیر رهبری شورایی و توافق بر اساس نیاز چیزی نمی‌دانستند. آنان حتی متوجه نشدند که در قیام مذکور هزاران زن با پوشیدن لباس‌های متحدالشکل در برابر ساختمان‌های مراکز دولتی تجمع کردند. زنان لنگه‌های کوتاهی به دور خود پیچیده و صورتشان را به خاکه‌ی زغال و خاکستر آغشته بودند. سرهایشان را با شاخ و برگ سرخس بسته بودند و در دستانشان عصاهایی تائیده و بافته شده از ساقه درخت نخل روغنی، حمل می‌کردند.<sup>۱</sup>

کمیسئون تحقیق و تفحص به دنبال تیره سربازانی که به روی زنان آتش گشودند اذعان کرد که سربازان در مواجهه با شور و خروش وحشیانه دسته‌هایی از اوباش ناچار به چنین اقدامی شده‌اند. حتی یکی از افسران ارتش مدعی شد که تاکنون چنین جمعیت دیوانه‌ای را ندیده است. هرچند این جمعیت به گفته آنان دیوانه به هیچکدام از اشخاص مقابل، آسیبی جدی وارد نکرده بود. امری که بریتانیایی‌ها آن را پدیده‌ای اعجاب انگیز نامیدند.<sup>۲</sup>

عجیب نیست که جنگ زنان در ادامه‌ی سنت "روی مرد خاخی نشستن" باشد. زیرا تمامی تبادلات نظرات حول مسئله‌ی مالیاتی زنان و فساد حکمرانان بومی، در میکیری و در پاسخ به ظلم اعمال شده در حق آنان اتخاذ شده بود. از میان زنان چندین سخنگو انتخاب شدند تا خواسته آنان مبنی بر محدود شدن قدرت حکمرانان

---

<sup>۱</sup> J. S. HARRIS, op . cit., pp. 147-48; Margery PERHAM, Native Administration in Nigeria, op. cit., pp. 207ff.; C. K. MEEK, op. cit., p. IX.

<sup>۲</sup> Margery PERHAM, Native Administration in Nigeria, op. cit., pp. 212-19.

محلی و العای قانون مالیات را دنبال کنند. زنان از سخنگویانشان پشتیبانی کردند و حتی در بعضی از مناطق به مذاکره با بریتانیایی‌ها و یا عواملشان پرداختند و تا زمان رسیدن به توافقی نهایی درباره موضوعات مورد مناقشه، پراکنده می شدند. در تظاهرات مذکور، لباسها و سلاح های سنتی زنان در مراسم "روی مرد خاطی نشستن" مورد استفاده قرار می گرفتند. شاخ و برگ سرخس بسته شده به موی زنان سمبلی از جنگ بود و عصاهای آذین بسته شده با شاخه های درخت نخل روغنی که در دست داشتند، نمادی از روح نیاکان مونث در گذشته شان بود. رفتار زنان نیز مطابق با انگاره های این سنت شکل گرفتند. سروصدای بلند، کوبیدن پاها به زمین، تهدیداتی نمایشی و تظاهر به خشونت همگی بخشی از سنت "بر روی مرد خاطی نشستن" بودند. حتی تخریب ساختمانهای دولتی در ادامه سنت تخریب کلبه شخص خاطی بوده است.

جنگ زنان در سرتاسر دو استان به شکل هماهنگ شده ای صورت پذیرفت. نمایندگان از یک نقطه به نقطه دیگر سفر کردند و هزینه آن تماما توسط سود عایدی زنان از فروش محصولاتشان در بازارهای محلی تامین گشت. طبق سنت، شرکت کنندگان در قیام های سراسری، زنان بودند. با وجود شرکت کردن تنی چند از مردان در تظاهرات، رهبری آن توسط زنان انجام پذیرفت.

عدم شرکت مردان به معنای عدم حمایتشان از این حرکت نبود. در حقیقت به جز تنی چند از ریش سفیدان قبیله، اکثر مردان با این جنبش همدلی نمودند. اما متأسفانه بنا بر باوری قدیمی مردان و زنان متقاعد شده بودند که هیچکس زنان را به گلوله نخواهند بست. مردان با یادآوری دوران سیاه حکومت مهاجمان و قتل و عام شدنشان توسط استعمارگران، قیام را تماما به دست زنان سپردند. از آن طرف چنانچه این چنین حرکت های اعتراضی ریشه در سنت "روی مرد خاطی نشینی" زنان ایبویی دارد، ایبوها قیام را "جنگ زنانه" نامیدند.



از آنجا که بریتانیایی‌ها در درک جنگ زنان ایبو به عنوان پاسخی جمعی در جهت احقاق حقوق مسلم خود موفق نشده بودند، متوجه وجود ساختارهای سیاسی زنانه سنتی که آنان را از پیش برای این قیام آماده ساخته بود نیز، نشدند. حتی در نتیجه تحقیقات خود درباره علل به وقوع پیوستن این رخداد هرگز به این نکته توجه نکردند که چگونه این زنان توانسته بودند به هماهنگی برسند یا آنکه چگونه رهبران قیامشان را انتخاب کرده بودند. همچنین با شورش خواندن این حرکت مدنی، عدم آسیب دیدن افرادشان توسط زنان را براساس وجود "شانس" توصیف کردند. یقیناً هرگز به ذهنشان خطور نکرده بود که آنچه در برابر چشمانشان درحال وقوع بوده است ماحصل وجود ساختار سیاسی قدرتمندی است.

زنان و مردان ایبو به دلیل آنکه این تفحصات را تلاش استعمارگران در جهت یافتن افرادی برای تنبیه و توبیخ می دیدند اطلاعات مرتبط با سازمان‌های سنتی زنانه را در اختیار آنان قرار ندادند. اما سوال اصلی شاید این باشد، چنانچه بریتانیایی‌ها درباره این سازمان‌ها موفق به کسب اطلاعاتی می‌شدند، آیا توانایی درکشان را داشتند؟ مسلماً استعمارگران توانسته بودند متوجه وجود سیستم ارتباطاتی بازار بشوند. اما این کشف هرگز نتوانسته بود سوالاتی را در رابطه با ماهیت و تاثیر این ارتباطات بر جنبش‌های اخیر در ذهن بریتانیایی‌ها برانگیزد. افسران منطقه‌ای تصور کردند که پشت این قیام مردانی هستند که فعالیت‌های زنان را هدایت می‌کنند. افسر منطقه جنوبی باور داشت که یک سازمان مخفی "اوگویی" وجود دارد که در خفا زنان را کنترل کرده و موجب برانگیخته شدن آتش شورش می‌شود. همچنین با انتساب زنانی که علاوه بر الغای دادگاه بومیان خواستار بازگشت سفیدپوستان به کشورشان بودند به سازمان "اوگبو"، آنها را نادیده گرفتند. مشخص است که در ابتدای امر،

نادیده گرفتن زنان ایبو تبعیضی عمدی در راستای حذف زنان از دستیابی به نقشی سیاسی نبوده‌است بلکه عدم آگاهی استعمار را نسبت به وجود آن قسم از ساختارهای سنتی قوم ایبونشان می‌دهد که به واسطه آن حضور زنان در عرصه سیاسی و دولت‌های محلی جدید را الزامی می‌کند. بنا بر هشدار تعداد اندکی از صاحب‌منصبان، حفظ تعادل در جامعه نیازمند وجود و رشد سازمان‌های زنانه در کنار سازمان‌های مردانه بود. چندین مامور دولتی نیز "تاثیر غیرقابل اغماض و قدرت برخی از زنان در رهبری" را متذکر شدند و خواستار توجه بیشتری نسبت به "تاثیر سیاسی زنان" شدند. از آنجایی که این اشخاص در اقلیت بودند نتوانستند کاری را به پیش برند.<sup>۱</sup>

در پایان ۱۹۳۰ که تحقیقات لیت راس<sup>۲</sup> و گرین توانست مشخص کند ساختارهای زنانه تا چه حد تحت تاثیر استعمار دچار اضمحلال شده‌اند، بریتانیایی‌ها همچنان بر دورنگه داشتن زنان از ساختارهای سیاسی جدید، پافشاری می‌کردند. بعدتر هشدار مقامات مبتنی بر خطر کنار گذاشته شدن مردان جوان از ساختارهای جدید سیاسی، موجب گشت که بحث بازگشت به سنن سیاسی گذشته دوباره مطرح شود.<sup>۳</sup>

### اصلاحات و کم شدن قدرت سیاسی زنان

در سال ۱۹۳۳ اصلاحاتی در جهت جبران خسارت ناشی از مدیریت بومی قوم ایبو انجام شد. مناطق قضایی تحت کنترل دادگاه‌های بومیان افزایش یافتند و مرزهایشان نیز از مرزبندی‌های سنتی فراتر رفتند. در نتیجه این تغییرات، سیستم

<sup>۱</sup> Sylvia LEITH-Rosko p. cit., p. 165; Margery PERHAM, Native Administration in Nigeria, op. cit., pp. 165ff.

<sup>۲</sup> Leith-Ros

<sup>۳</sup> C. K. MEEK, op. cit., p. 336.

حکمرانی بومی با سیستم "نیمکت‌های انبوه کنار هم" جایگزین شد. سیستمی که در آن تعداد زیادی از قضات به طور هم زمان بر روی انبوه نیمکت‌های موجود در دادگاه می‌نشستند. در برخی موارد به ساکنین روستاها این امکان داده می‌شد که خود به انتخاب نماینده‌هایی از جانب خود بپردازند. با وجود اینکه سیستم مذکور زنان را از حکمرانان بومی که چشم به دارایی‌های آنان داشتند دور نگه می‌داشت اما با این حال با محدود شدن اقدامات جمعی آنان، منبع قدرتشان که از اتحادشان برخاسته بود، خشکانده شد.<sup>۱</sup>

با وجود اصلاحات در سیستم قضایی بومیان، با توجه به دسترسی کمتر زنان به منابع لازم جهت مدیریت جامعه به نسبت مردان، رسیدن به جایگاه رهبری امری در انحصار مردان شد. تنها در دهه سی موردی گزارش شد که در آن زنی به یک کرسی در دادگاه بومیان راه پیدا کرده بود. آن هم به دلیل آنکه توسط خاندان پدری از دادگاه بومی حمایت مالی شده بود.<sup>۲</sup>

از آنجا که دادگاه بومیان اصلاح شده بسیاری از نقش‌هایی را که پیش از این بر عهده انجمن‌های روستایی بوده است، تحت سلطه خود درآورد، مشارکت زنان نیز تحت تاثیر قرار گرفت. بحث‌های سیاسی تنها در بین اعضای دادگاه بومیان شکل می‌گرفتند و به تدریج مشارکت سایر بزرگان که سابقاً از اعضای انجمن‌های روستایی بودند به صفر رسید. مردانی که عضو دادگاه بومیان نبودند حذف شدند اما منافع آنان همواره توسط سایر اعضای دادگاه، حمایت می‌شد. مردان زیادی شانس

---

<sup>۱</sup>massed benches

Margery PERHAM, *Native Administration in Nigeria*, op. cit., pp. 365ff.

C. K. MEEK, op. cit., p. 203.<sup>۲</sup>

عضویت در دادگاه‌ها را داشتند. حال آنکه این امکان برای زنان تقریباً صفر بوده است!

مشارکت سیاسی و قدرت زنان در جامعه ایبو همواره تحت تاثیر دو عامل بوده است: قدرت و اختیارات. بریتانیایی‌ها، در تلاش برای شرح و بسط ساختاری سیاسی مشابه آنچه که در غرب رواج داشت و تنها مشارکت براساس دستاوردهای فردی را به رسمیت می‌شناسد، اتحاد گروهی سنتی جامعه ایبو را نادیده گرفت. هیچ جایی برای آنچه که در نهایت به صورت "فرا قانون" و یا غیر قانونی تعبیر شد وجود نداشت. بدین ترتیب زنان نیز جایگاه خود را از دست دادند.

با حذف اختیارات شوراهای روستایی و تشکلات زنانه ای نظیر میکری، اصلاحات بریتانیایی قدرت زنان را سلب کرد. در سال ۱۹۰۱ بریتانیایی‌ها اعلام کردند فعالیت تمامی انجمن‌ها به غیر از دادگاه‌های بومیان غیر قانونی است. هرچند در سال ۱۹۳۳ و سال بعد از آن بود که تاثیر استعمار به وضوح مشخص شد. با وجود آنکه از جزئیات رویدادهایی که در طی این سال‌ها به وقوع پیوسته اند گزارشی در دست نیست، اما آنچه که مشخص است این است که قدرت و تاثیر میکری رو به افول رفته و در اسناد دولتی نیز تنها از فعالیت شبکه‌های بازاری زنان به عنوان "گروه های فشار با عواید اقتصادی محدود"، یاد شده و مشارکت زنان در شوراهای محلی را محدود به دو شهر عنوان کرده‌اند.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> Sylvia LEITH-Ross, op. cit., pp. 171-72; Lord HAILEY, Native Administration in the British African Territories, Part III, West Africa (London: H. M. Stationary Office, 1951), pp. 160-65.

<sup>۲</sup> Henry L. BRETTON, "Political Influence in Southern Nigeria", in Herbert J. SPmo (ed.), Africa: The Primacy of Politics (New York: Random House, 1966), p. 61.

<sup>۳</sup> Audrey C. SMOCK, Ibo Politics: The Role of Ethnic Unions in Eastern Nigeria (Cambridge: The Harvard University Press, 1971), pp. 65, 137.

با غیر قانونی نامیده شدن فعالیت‌هایی نظیر "خودیاری" که در آن شخص و یا گروهی از افراد می‌توانستند برای حفظ منافع خود اقدام به مجازات افراد خاخی نمایند، قدرت زنان توسط ارزشهای استعماری محدودتر شد. با در نظر گرفتن دادگاه بومیان به عنوان تنها نهاد ذیصلاح، سنت "روی فرد خاخی نشستن" که تنها سلاح زنان در برابر شوهران خشن، ارادل و اوباش بازارها و تخریبگران مزارعشان بود، از آنان گرفته شد.

در واقع استعمارگران نمی‌دانستند که "سنت روی مرد خاخی نشستن" را ملغی کرده‌اند. در نظر آنان هرگونه اعمال قدرت خارج از چهارچوب قوانین وضع شده ممنوع بود. به شکل تتوریک با ارجاع مردانی که زنانشان را کتک می‌زدند، اوباشی که نظم بازارها را به هم می‌ریختند و صاحبان احشامی که گاوهایشان به مزارع زنان آسیب می‌رساندند، به نهادهایی چون دادگاه بومی، زنان می‌توانستند دادخواهی نمایند. اما در حقیقت این دادخواهی‌ها برای زنان هزینه‌بر بود و اکثریت مردان موجود در دادگاه‌ها نیز، از مردانی که زنانشان را به اصطلاح "ادب" می‌کردند، یا مردان ماجراجویی که به دنبال "تفریح" در بازارهای زنان و یا صاحبان بخت برگشته احشام بودند، حمایت می‌کردند. با دخالت استعمار بریتانیا توازن نسبی قدرت در جامعه ایبو به هم ریخت و قدرت زنان در محافظت از منافعشان سلب گشت و موجب شد زنان برای حمایت از منافع خود وابسته به مردان شوند. با عدم آگاهی استعمار از ضرورت وجود توازن در توزیع قدرت در این جامعه، هرگز برنامه‌ای مدون جهت حضور زنان در ساختار سیاسی مدرن تعبیه نشد و زنان از حضور در دولت محلی و سپس ملی بازداشته شدند. امری که بخش اعظم آن را می‌توان به دلیل غیر قانونی اعلام شدن تشکل‌های زنانه توسط بریتانیایی‌ها دانست.

## تأثیر دادگاه‌های بومی

تأثیر دادگاه‌های بومیان با نقش مبلغین مسیحی در مدارس وابسته به آنان ادغام شده است. مدارس میسیونرهای مسیحی در اواخر قرن ۱۹ در سرزمین ایبوها به وجود آمدند. در ابتدا تعداد بسیار کمی از مردمان ایبو به مسیحیت گرویدند اما در دهه ۱۹۳۰ تأثیر حقیقی این مدارس بر مردمان ایبو و بالخصوص قشر جوان آن آشکار شد. بسیاری از مردم ایبو به مسیحیت گرویدند. از آنجا که رفته رفته آموزش و تحصیل در مدارس مسیحی اهمیت یافت شرط اولیه ورود به این مدارس گرویدن به دین و آیین مسیحیت عنوان شد. مردمان ایبو برای دستیابی به جایگاهی درخور در جامعه استعمارزده نوساخته‌شان می‌بایستی از قوانین مسیحیت پیروی کنند. در ابتدا از آنان خواسته شد آیین مشرکانه خود را، آن طور که توسط استعمار از آن یاد می‌شود، کنار گذارند. زنان نیز از شرکت در میکیری و یا هرمانی که در آن برای برگزاری مراسم‌های مشرکانه اعانه جمع‌آوری می‌کردند، منع شدند.

از آنجا که میکیری در آن زمان به دلیل تغییر ساختارهای سیاسی قدرت خود را از دست داده بود شاید بتوان گفت تأثیر مبلغین با آموزش زنان بیشتر از تأثیرشان برانحلال میکیری بوده است.

دسترسی زنان به آموزش‌های غربی که عمدتاً حول مسلک و قوانین بریتانیایی‌ها می‌چرخیدند و به نظر می‌آمد الزام اساسی در پرورش رهبران سیاسی بعد از اصلاحات هستند، محدود بود. فرزندان پسر، شانس بیشتری داشتند که به مدارس فرستاده شوند.<sup>۲</sup> اما اگر دختری امکان حضور در مدرسه را داشت، نوع آموزشش با پسرها متفاوت بود. دختران در کارگاه‌های ویژه و با مهارت‌هایی متفاوت و غیر

<sup>۱</sup> Sylvia LEITH-Ross, op. cit., p. 110; J. F. Ade AJAYI, *Christian Missions in Nigeria, 1841-1891: The Making of a New Elite* (Evanston, Ill.: The Northwestern University Press, 1965), pp. 108-09.

<sup>۲</sup> Sylvia LERTH-Ross, op. cit., pp. 133, 196-97, 316.

آکادمیک تعلیم می‌دیدند. آموزش دختران اغلب محدود به مهارت‌های خانه داری به شیوه غربی و نیز مطالعه انجیل به زبان عامیانه می‌شد. هدف مبلغین تعلیم مادران و زنان خوب مسیحی بود. مبلغین لزوماً مخالف حضور زنان در عرصه سیاست نبودند زیرا در آمریکا و انگلیس مواردی از همکاری کشیشان با زنان در کسب حق رای دیده شده است. اما در آفریقا دغدغه اصلی مبلغین کلیسا بوده است. آنها نیاز به خانواده‌های مسیحی داشتند. در نتیجه هدف اصلی کلیسا پرورش رهبران سیاسی زن مسیحی نبوده بلکه پرورش مادران و زنان مسیحی بوده است. چنانچه ماری سلسوری از مبلغین ناحیه کالابار می‌گوید: "بهترین حوزه مشارکت زنان مادری خداگونه‌ای است که تنها راه رستگاری در جهان است".

### دوران ویکتوریا و عدم رویت پذیری زنان

به اعتقاد مبلغین تنها نقش قابل درک و مناسب برای زنان همراهی یاوران مسیحیت بوده است و دولت هرگز زنانی را که تقاضای مشارکت در امور سیاسی را داشتند به جد نگرفت. از دیدگاه آنان اکنون مردمان مستعمره تحت ارزش‌های ویکتوریایی و تحت لوای یک جامعه، اجتماعی شده بودند.<sup>۲</sup> در دوران ویکتوریایی نقش زنان بیش از هر چیز دیگری درخانه ماندن عنوان شده بود. با وجود حملات فمینیست‌ها، وضعیت غالب این بخش از تاریخ بریتانیایی‌ها کما بیش ثابت ماند. هرچند در دوران معاصر نیز وضعیت بی‌شبهت به آن روزگاران نیست. چنانچه که با وجود ۴۰

---

<sup>۲</sup>W. P. LIVINGSTONE, op. cit., p. 328.

<sup>۳</sup>Page SMITH, *Daughters of the Promised Land* (Boston: Little, Brown and Co., 1970), pp. 58-76; Doris STENTON, *The English Woman in History* (London: George Allen and Unwin, Ltd., 1957), pp. 312-44. 65. Eva FIGES, *Patriarchal A*

ساعت در هفته کار مفید خارج از خانه، وظیفه اصلی زنان همچنان مادری و همسری عنوان می‌شود.

بیش از آنکه به ادامه بحث پرداخته شود، لازم است به بیان دیدگاه ویکتوریایی که مردان را فعال در عرصه سیاسی و زنان را خنثی قلمداد کرده است، بپردازیم. آنچه که تعریف زن ایده آل ویکتوریایی می‌خوانیمش به واسطه ارزش‌های طبقه متوسط تعیین شده است و در جامعه آن دوران به عنوان ارزش غالب پذیرفته شده بود. طبق این تعریف زن ایده آل جامعه مسیحی-ویکتوریایی موجودی حساس و دارای ارزشهای اخلاقی والا معرفی شد. او حافظ پاکدامنی مسیحیت بود و نمی‌بایست، دل مشغله‌ای مشابه مردان داشته باشد و به موضوعات مردانه نظیر علم، تجارت و سیاست علاقه نشان دهد. زنانی که به این موضوعات علاقه نشان می‌دادند از تمثیل زن ایده آل دور می‌شدند. چنین زنانی چنانچه که سر جورج گلدی درباره مری کینگزلی عنوان کرد زنانی با "خرد مردانه" معرفی شدند.<sup>۱</sup>

نیاز است تا روزنوشت‌ها، وقایع نگاری‌ها، گزارشات و نامه‌های مبلغین و افسران استعماری بیشماری بازخوانی شود تا بتوان ثابت کرد که تمامی آنها برمبنای ارزش‌های ویکتوریایی نگاشته شده‌اند. اما با مطالعه اولیه‌ی زندگینامه‌ها، خود زیست‌نامه‌ها، وقایع نگاری‌ها و خاطره گویی‌ها و خود اظهارنامه‌های نگاشته شده در دوره "جنگ زنان"، می‌توان این فرضیه را اثبات کرد که باور داشتن بر مردانه بودن امر سیاسی تا حد زیادی دولت‌های به کار آمده پس از استعمار را از احیای نقش سیاسی زنان ایبو دور نگه داشته‌است و با وجود آنکه زنان ایبو با "جنگ زنان" خود،

<sup>۱</sup>Eva FIGES, *Patriarchal Attitudes* (New York : Stein and Day, 1970); Ruth E. HARTLEY, "Children's Concepts of Male and Female Roles", *Merrill-Palmer Quarterly*, January 1960.

<sup>۲</sup>Stephen GWYNN, *The Life of Mary Kingsley* (London: Macmillan and Co., Ltd., 1932), p. 252.



مستشرقان استعماری را وادار به درک حضورشان نمودند، رویت پذیر شدنشان عملاً مختصر و ناکافی برای براندازی این دست از باورها بوده است. زنان نابهنجار معرفی شدند و با بهنجار شدن، رویت پذیری خود را دوباره از دست دادند. درک دیدگاه رایج نسبت به نقش زنان در جامعه ویکتوریایی که در جامعه امروز اروپا نیز همچنان رایج است، این حقیقت را برملا می‌سازد که مدرن سازی و خردورزی به شیوه غرب، چگونه در تقابل با خرد در معنای حقیقی آن قرار گرفته است و موجب انحلال زیست سیاسی زنان ایبو شده است. با مردانه انگاشتن سیاست در دوران پسا استعمار، هیچ جای تعجبی ندارد که زنان ایبو به یکباره از عرصه سیاسی ناپدید شدند. با ازدست رفتن قدرت سیاسی زنان ایبو چه به شکل عینی و چه طبق گزارشاتی که به ما رسیده است مطالعه سنت‌های زنانه و احیای مفاهیمی نظیر اتحاد زنانه بیش از پیش ضروری می‌نماید.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Van Allen, Judith.(1977).*Sitting on a Man: Colonialism and the Lost Political Institutions of Igbo Women*. Canadian Journal of African Studies, 165-181



## خواهرانگی در رمان نیمه‌ی خورشید طلایی<sup>۱</sup> نوشته چیماماندا انگوزی ادیچی<sup>۲</sup>

نویسنده: نازیتا شاه اسماعیلی

عصر ویکتوریا دوران سیاهی برای کشورهای استعمارزده به شمار می‌آید. عصری که انگلستان به سرعت در راه تبدیل شدن به بزرگترین کشور امپریالیستی جهان قدم برمی‌دارد. هزینه این حرکت از محل استعمار کشورهای غیر سفیدپوست تامین شد. بدین ترتیب دستگاه پروپاگاندای گفتمان استعمار به کار افتاد. ادبیات به یاریش شتافت و ادبیات انگلیس در قرن نوزدهم مبتنی بر امپریالیسم انگلیسی شکل گرفت. آثاری در ادامه‌ی متون کلاسیک استعماری نظیر *رابینسون کروزو* دانیل دفو و *فرانکشتاین* مری شلی خلق شدند که در خدمت توجیه پروژه‌ی سیاسی اقتصادی استعمار قرار گرفتند. رمان معروف و محبوب *جین/ایر* نوشته شارلوت برونته نمونه‌ی بارز این دست از ادبیات استعماری است. گایاتری چاکراورتی اسپوک<sup>۳</sup> فیلسوف و نظریه پرداز مطرح معاصر درحوزه‌ی مطالعات پسااستعماری با بازخوانی آثار مذکور تحت تاثیر سلطه‌ی این ابر روایت‌های استعماری نمانده، بلکه به سراغ مطالعه متون ادبی پسا استعماری هم می‌رود تا عاملیت سیاسیشان را در برابر متنیت استعماری مورد بررسی قرار دهد. به بیان دیگر با در نظر داشتن اقدامات به شدت سلطه گر و سرکوبگرانه استعمار که سعی داشتند فرهنگ‌های غیر غربی را نادیده

---

<sup>۱</sup>Half of a Yellow Sun

<sup>۲</sup>Chimamanda Ngozi Adichie

<sup>۳</sup>Gayatri Chakravorty Spivak

گیرند، اسپیک به دنبال یافتن رگه‌هایی از مقاومت در برابر گفتمان استعماری است که در ادبیات پسا استعمار بازنمایی شده است. حاصل مطالعات اسپیک در مقاله‌ی مشهور او "آیا فرودستان می‌توانند سخن بگویند؟" آمده است.

بحث اسپیک محدود به جغرافیای استعمارزده هند تحت سلطه کمپانی هند شرقی نمی‌شود، هرکجا که گفتمان استعماری سعی در توجیه و تعریف خود به عنوان گفتمان برتر، متمدن و عقلانی کرده است، ضد گفتمانی شکل گرفته که با ارجاع به آن دست از سنت‌هایی که به صورت مقاومت در برابر تک صدایی غرب به پا خواسته‌اند، سعی در اثبات فاعلیت خود در جغرافیای بومی کرده است.

در راستای یکی از همان پروژه‌های تمدن سازی مورد ادعای غرب، استعمار آفریقا نیز از سوی گفتمان استعماری توجیه گشت. آفریقا در نظر غرب، "دیگری" تاریک و پلیدش معرفی شد. بدون آنکه به تفاوت‌ها و مشترکات فرهنگی اجتماعی - سیاسی اقوام مختلف ساکنین آن جغرافیا که برای سهولت غرب در تعریفش، آفریقا نامیده شده است، توجه شده باشد. این همسان پنداری نه تنها کنترل غرب را بر این منطقه تسهیل می‌کرد بلکه با به تصویر کشیدن یک "دیگری" بدون تمدن، فرهنگ، علم و دانش روز و به طور کلی بربر، خشونت شدید غرب تحت عنوان "پروژه تمدن سازی" توجیه شد. گویا گربه استعمارگر مهربان بدون چشمداشت به ثروت نهفته در منطقه، برای رضای خداوندش موش می‌گرفت.

تا قبل از ۱۹۱۴ نیز در منطقه آفریقای امروزی کشوری با نام نیجریه وجود نداشته است. در این منطقه قبایلی نظیر هاسا، فولانی، یوروبا،<sup>۳</sup> ایبو و غیره زندگی می‌کردند. در دورانی که از آن با عنوان دوران پسا استعماری یاد می‌کنیم، بریتانیا تصمیم گرفت برای کنترل بیشتر این منطقه از بین بومیان حکمرانانی قرار دهد تا به طور غیر مستقیم و با صرف هزینه کمتری اهداف استعماری خود را پیگیری نماید. در نتیجه در منطقه مذکور مبلغان مسیحی با قدرت بیشتری به کار خود ادامه دادند. مبلغانی که بومیان غیر مسیحی را کافر نامیده و با تکفیر سنن آنان تنها مسیحیت ویکتوریایی را مرجع اخلاق و برتری افراد معرفی کردند. در سال ۱۹۱۴، فرماندار بخش شمالی و جنوبی منطقه بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های زیستی ساکنین این مناطق در اقدامی پرتبعات، آن دو منطقه را تحت عنوان کشوری واحد به یکدیگر ملحق کرد و همسرش آن را نیجریه نامید.

در نتیجه ی تقسیماتی که بعد از آن تاریخ صورت گرفت بین ساکنین هاسایی مسلمان و غیر مسلمان منطقه که هر یک خود را در رسیدن به قدرت سیاسی مرکزی محق‌تر می‌دانستند، تنش‌هایی شکل گرفت. پس از آنکه با حمایت انگلیس قانون اساسی جدید تدوین شد، به ساکنین بخش‌های شمالی که عمدتاً از قبایل هاسایی و فولانی بودند، حق کنترل حکومت مرکزی داده شد. قانون اساسی به سفید پوستان نیز امتیازات و مزایای بیشتری داد. ایبوها تحت عنوان کشور بیافرا اعلام استقلال نمودند. نیجریه حربه انگلیس در برابر فرانسه محسوب می‌شد. منطقه ای با ثروت نفتی که می‌توانست انگلستان متضرر از جنگ‌های جهانی را دوباره زنده کند. استفاده بریتانیا از شعار معروف "تفرقه بیفکن و حکومت کن" که

---

<sup>۱</sup>Hausa

<sup>۲</sup>Fulani

<sup>۳</sup>Yoruba

<sup>۴</sup>Igbo

ماکیاولی در کتاب هنر جنگ آن را به مثابه استراتژی نظامی ذکر می‌کند، در اینجا به خوبی معنا می‌یابد. آتش جنگی با بوی نفت در منطقه شعله ور شد که هیزمش را کشورهای استعمارگر به ویژه بریتانیا و فرانسه تامین می‌کردند. جنگی که سه سال به طول انجامید و نزدیک به چهارصد هزار غیر نظامی کشته شدند و هزاران نفر دیگر با تهدید قحطی، فقر، گرسنگی و آوارگی مواجه شدند. جنگ در پانزدهم ژانویه ۱۹۷۰ با انحلال بیافرا و یکپارچه شدن منطقه تحت عنوان کشور نیجریه، به پایان رسید. در این جنگ صداهای بیشماری شنیده ماند. صدای اشخاصی که امید به استقلال از قوانین استعماری را در اتحادی بی‌مثال فریاد زدند اما در تاریخ اسمی از آنها آورده نشد. فرودستانی<sup>۱</sup> که طبق گفته اسپیوک سعی در سخن گفتن داشته‌اند اما گفتمان استعمار به همراه گفتمان قدرت جای آنان سخن گفته و تلاش‌های آنان را در روایت‌مندی مسکوت گذاشته است. یکی از گروه‌های فرودست که با اتحادی مثال زدنی در جنگ بیافرا به مقاومت پرداختند زنان ایبو بودند. سنت مقاومت در بین زنان ایبو ریشه در فرهنگ قبیله‌ای آنان دارد. همانطور که پیشتر در ترجمه مقاله‌ی جودیت ون آلن<sup>۲</sup> بدان پرداخته شده است، مقاومت زنان ایبو در دوران استعماری و پس از آن نیز با تاسی از ساختارهای سیاسی زنانه موجود در دوران پیشا استعماری صورت گرفته است که در جنگ زنانه آبا<sup>۳</sup> به شکل ملموس، و به شکل همیاری زنانه در جنگ بیافرا نمود پیدا کرده است.

بنابراین زنانی که به "دیگری غیر متمدن" زن غربی که خود هویتی نامشخص داشت، تعبیر شدند، سهم بیشتری را نسبت به مردان استعمارزده ایبو، در رویت ناپذیری داشتند. آنان نه تنها توسط گفتمان استعماری نادیده انگاشته شدند بلکه

<sup>۱</sup>subalterns

<sup>۲</sup>Judith Van Allen

<sup>۳</sup>Aba Rebellion

توسط موج نخبه‌گرایی ناسیونالیست‌هایی که همواره جای فرودستان سخن می‌گفتند، سرکوب شدند.

تنها راهی که میتوان به روایت این زنان دسترسی پیدا کرد راهی است که اسپووک پیشنهاد می‌دهد. پناه بردن به ضدگفتمانی که در ادبیات فرودستان نهفته است. اگر اسپووک برای بازنمایی صدای برتای<sup>۱</sup> دیوانه انگاشته شده در رمان جین ایر به سراغ رمان *دریای ساراگاسو وحشی*<sup>۲</sup> می‌رود، و همانگونه که خوانش پسا استعماری حکم می‌کند، در این جستار برای یافتن رگه‌هایی از اتحاد زنان ایبو در طی سال‌های جنگ بیافرا که ریشه در خواهرانگی سنتی آنان دارد به سراغ نویسنده ای می‌رویم که برخاسته از این سنت‌ها است. چیمامندا انگوزی ادیچی نویسنده نسل سوم قوم ایبو که توانسته است شهرتی جهانی کسب کند و با نوشتن از مردمانش بالاخص زنان، توجه جهان را به آنان جلب کند. جستار حاضر سعی دارد با بررسی یکی از مشهورترین آثار او، رمان نیمه خورشید طلایی، به بحث خواهرانگی و اتحاد زنان در سالهای جنگ بیافرا که برخاسته از سنت‌های خواهرانه این قوم است بپردازد.

چیمامندا انگوزی ادیچی متولد ۱۵ سپتامبر ۱۹۷۷ نیجریه است. پس از گذراندن دوران ابتدایی و متوسطه، ابتدا تحصیلات دانشگاهی خود را در نیجریه و در رشته داروسازی دنبال کرد. سپس به خارج از کشور مهاجرت نمود و در دانشگاه جان‌هاپکینز<sup>۳</sup> در رشته نویسندگی خلاق تا مقطع کارشناسی ارشد ادامه تحصیل داد. سپس با تحصیل در رشته مطالعات آفریقایی موفق به اخذ مدرک کارشناسی

---

<sup>۱</sup>Bertha

<sup>۲</sup> Wild Sargasso Sea : زمانی نوشته جین ریس است که با نام گردابی چنین‌هایل توسط گلی اهامی ترجمه شده است

<sup>۳</sup>Johns Hopkins University

ارشد از دانشگاه یال<sup>۱</sup> شد. با نوشتن رمان ختمی/ارغوانی<sup>۲</sup> در سال ۲۰۰۳ برنده جوایز متعدد بین المللی نظیر جایزه نویسنده کتاب اولی کشورهای مشترک المنافع شد و به شهرتی جهانی رسید. سپس با انتشار رمان نیمه خورشید طلایی در سال ۲۰۰۶ و امریکن<sup>۳</sup> در سال ۲۰۱۳ موفقیت‌های خود را تکرار کرد. در ایران نیز علاوه بر رمان‌های مذکور دو سخنرانی او با نام‌های همه ما باید فمینیست باشیم<sup>۴</sup> و مانیفست یک فمینیست<sup>۵</sup> ترجمه و راهی بازار نشر شده‌اند. همچنین مجموعه داستانی چیزی به دور گردنت حلقه می‌زند<sup>۶</sup> و داستان بلند زیکورا<sup>۷</sup> نیز برای علاقه‌مندان به آثار ایشان قابل دسترسی است. ادیچی هم اکنون ساکن امریکا است و همواره به نیجریه درحال آمد و شد است. عمده آثار ادیچی علاوه بر نشان دادن وضعیت زنان در جامعه استعمارزده نیجریه، حول موضوعاتی نظیر اتحاد و خواهرانگی زنان، همبستگی مردان و زنان و مسئله‌ی آوارگی<sup>۸</sup> می‌چرخد.

رمان نیمه خورشید طلایی که اثر مورد بحث در این جستار است روایتگر تلاش زنان و مردان قوم ایبوست است که بین سال‌های ۱۹۶۷ تا ۱۹۷۰ برای استقلال بیافرا به مقاومت پرداختند. روایت زنان و مردانی که در سکوت دنیا، کشته شدند و تنها مدیوم دردسترس برای رویت پذیر شدنشان، داستان‌هایی است که حقیقت سال‌ها آوارگی، مرگ، قحطی و فقر را روایت می‌کنند. نیمه خورشید طلایی از طریق شخصیتی با نام اوگوو<sup>۹</sup> روایت می‌شود. او که پسرکی روستایی است برای

<sup>۱</sup>Yale

<sup>۲</sup>Purple Hibiscus

<sup>۳</sup>Americanah

<sup>۴</sup>We Should All Be Feminists

<sup>۵</sup>Dear Ijeawele, or a Feminist Manifesto in Fifteen Suggestions

<sup>۶</sup>Something around Your Neck

<sup>۷</sup>Zikora

<sup>۸</sup>Diaspora

<sup>۹</sup>ugwu



خدمت در خانه اربابی به شهر می‌آید. ارباب اودینگبو<sup>۱</sup> استاد دانشگاه و نخبه سیاسی نیجریه ای با شریک زندگی اش اولانا<sup>۲</sup> که هردو از قوم ایبو هستند در این خانه زندگی می‌کنند. از لحظه ورود اوگوو به آن خانه، او مورد تعلیم و تربیت اودینگبو و اولانا قرار می‌گیرد. با شروع جنگ‌های بیافرا اودینگبو و اولانا به همراه اوگوو و فرزندشان در زیر آتش نیروهای حکومت مرکزی به مسیری گام می‌نهند که با سخنان شعارگونه‌ی ادینگبو که تا پیش از این به زبان می‌آورد، فرسنگ‌ها فاصله دارد. با از دست دادن ثروت و موقعیت اجتماعی‌شان، اودینگبو و اولانا در وضعیتی قرار می‌گیرند که می‌بایست برای بقای خود، اتحاد و همبستگی مردمان ایبو را که در سالهای پس از استعمار به ورطه فراموشی سپرده شده بود، دوباره فرا بگیرند و به آگاهی برسند. شرح رسیدن به آگاهی از دو طریق در داستان لحاظ شده است؛ اول از طریق کتابی که اوگوو مشغول نوشتن آن است و در رمان به صورت ضمیمه‌هایی با نام "وقتی ما مردیم، دنیا در سکوت فرو رفته بود" در انتهای برخی از فصل‌ها به چشم می‌خورد و دوم از طریق روایت ریچارد<sup>۳</sup> که یک نویسنده انگلیسی سفید پوست است. او که به لحاظ کدهای جامعه پدرسالار سفید پوست انگلیس، به اندازه کافی مرد محسوب نمی‌شود، به دنبال نوشتن مقاله‌ای درباره هنر باستانی مفرغی قبیله ایبو<sup>۴</sup>، به نیجریه سفر می‌کند. دل‌باخته کاین<sup>۵</sup> خواهر اولانا می‌شود. در ابتدا سعی می‌کند به جای مردان و زنان ایبو سخن بگوید اما در ادامه مسیر و با تلاش برای شبیه شدن به بومی‌ها که از آن به عنوان تقلید معکوس<sup>۶</sup> نام می‌بریم تبدیل به کسی می‌شود که به جای ایبوها سخن نمی‌گوید بلکه درباره آنان

---

<sup>۱</sup>Odenigbo

<sup>۲</sup>Olanna

<sup>۳</sup>Richard

<sup>۴</sup>Igbo ukwu - Art

<sup>۵</sup>Kainene

<sup>۶</sup>Reverse Mimicry

سخن می‌گوید. او در حالیکه به واسطه پاسپورت بریتانیایی همیشه برنده خود می‌تواند در دوران جنگ به زادگاهش برگردد، در کنار اییوها می‌ماند تا بتواند در جامعه آنان پذیرفته شود. هرچند در نهایت با پذیرفتن این حقیقت که یک سفیدپوست هرگز نمی‌تواند به درک رنج غیر سفیدپوستان پی‌برد، به یک سفید پوست خوب بودن قناعت می‌کند. از روایت ریچارد و اوگوو به حقیقت وجود اتحاد ناگسستی زنان و نیز همبستگی زنان و مردان ایبو در سالهای جنگ بیافرا می‌رسیم که بی شک ریشه در ساختارهای سیاسی سنتی شان دارد. از آنجا که تمرکز اصلی جستار حاضر بر چگونگی بازنمایی اتحاد زنان در دوران موسوم به جنگ بیافرا در رمان نیمه خورشید طلایی است، نگارنده تنها بر این موضوع انگشت خواهد گذاشت.

در رمان نیمه خورشید طلایی اتحاد زنان ایبو در خلال فعالیت‌های زنان در وضعیت جنگی بازنمایی شده است. زنانی که با وقوع جنگ که شرح آن در اواسط رمان ذکر شده است، چیزهای زیادی من جمله جانیشان را از دست دادند. عده ای نیز که بازماندند، آواره شدند و باترومایی نظیر از دست دادن فرزندان و عزیزانشان دست پنجه نرم کردند. اما همانطور که ال.سی زانو کاپو چیچی و اف. بودجرنو<sup>۱</sup> در مقاله خود با عنوان "چگونگی بازنمایی نقش زنان در سالهای جنگ بیافرا در رمان نیمه خورشید طلایی" (۲۰۱۶) اذعان دارند، با وجود آن که قربانیان اصلی جنگ بیافرا زنان و کودکان بوده‌اند، گزارش اندکی از مقاومت و تلاش زنان ایبو در سالهای جنگ وجود دارد. تا آنجا که در نبرد با امپریالیسم بریتانیایی و دولت دست‌نشانده‌اش در نیجریه هیچ فاعلیتی از زنان ثبت نشده است. اما ادیچی با پرداختن به روایت‌های

<sup>۱</sup>L. C. Zanou Capo-Chichi and F. Bodjrènou

زنان حاضر در جنگ بیافرا به فراخوان اسپوک در مطالعه جز به جز روایات گم شده فرودستان از طریق خواندن متون داستانی پاسخ می‌دهد.

اولانا روایتگر زنانه جنگ بیافرا در رمان است. با وقوع جنگ او که پیش از آن به لحاظ طبقاتی از فرادستان به شمار می‌آید با چالش‌هایی نظیر فقر و آوارگی روبرو می‌شود. تحول اولانا و شروع رسیدنش به آگاهی از آشنا شدنش با زنان دیگر، از هجوم نیروهای دولت مرکزی به شهر محل اقامتش، نسوگا، آغاز می‌شود. اولانا به همراه خانواده اش به شهر کوچکی صدها مایل دورتر از خانه نقل مکان می‌کند. او در آنجا با زنانی آشنا می‌شود که در سالن شهر گرد هم آمده‌اند و برای سربازان، حوله می‌دوزند. در گفتگوی با دیگر زنان اولانا متوجه می‌شود تنها اوست که دلتنگ خانه و چیزهای مادی جای گذاشته در آن نظیر لباس، پیانو، چرخ خیاطی، کلاه گیس‌هایش و غیره است. دیگر زنان نه تنها حسرت هیچ چیز را نمی‌خورند بلکه درباره ایفای بهینه نقششان به عنوان انسان‌هایی آزادی‌خواه در دوران جنگ گفتگو می‌کردند. (ادیچی ۱۸۸)

اولانای سوگوار لذات و دارایی از دست رفته‌اش، در ارتباط با این زنان قدرتمند که در راه رسیدن به استقلال و آزادی از عزیزان خود نیز دست شسته‌اند، متحول می‌شود. اولانا روز به روز به آنان نزدیکتر می‌شود تا جایی که از خواهرانگی تازه یافته‌اش بهره مند می‌شود. فرزند اولانا که نامش "کودک" است به سختی بیمار می‌شود. تا پیش از آن اولانا، تمامی مشکلاتش را با پول به راحتی حل می‌کرد. اکنون با بیمار شدن کودک نیازمند به داروی کمیاب آنتی بیوتیک می‌شود. در دوران پیشا استعمار، زنان در مواجهه با چنین مشکلاتی، از طریق شبکه‌هایی نظیر بازارهای زنانه به یکدیگر متصل می‌شدند تا نیازشان سینه به سینه به کسی برسد

که بتواند کمک حال شخص باشد. شکاف بین زنان ایبو در دوره پسا استعمار که در نتیجه سیاست های استعماری شکل گرفت، عملاً آنها را از اتحادی که در فمینیسم آفریقایی خواهرانگی نامیده می شود دور کرد. آنها نه میکری<sup>۱</sup> داشتند تا با یکدیگر اجتماع کنند و نه شبکه بازاری که پیامها را به یکدیگر منتقل کنند. اولانا با خانم موکلو آشنا می شود و او را خواهر می خواند در واقع اولانا با خواهر خواندن خانم موکلو که از معلمین این شهر کوچک است، برای تهیه داروی مورد نظرش از او یاری می جوید. از دو نظر این اتفاق اهمیت دارد: سال ها زندگی دور از مردمان کوچه و بازار، امری که در فرهنگ ایبو عجیب می نماید، اشخاصی مانند اولانا را، به فردگرایی اروپایی سوق می دهد و برخلاف پیشینیان خود قدرت لازم در برخورد با فاجعه ای جمعی را از دست می دهند. از سوی دیگر اولانا با درک موقعیتش که لزوم بقا در این شرایط را نیازمند چیزی فراتر از درس های دانشگاهی می نماید، به این آگاهی می رسد که از زیست واقعی انسان های فرودست نا آگاه است و اوست که این بار به جای صحبت کردن باید گوش دهد و از خواهرانش یاد بگیرد. خانم موکلو خواهر ایبویی اولانا، نه تنها او را با ماما اونیشتا<sup>۲</sup> فروشنده داروهای نایاب آشنا می کند، بلکه هنگامی که کودک بر اثر بیماری اشتهاش را از دست می دهد و برلبه از دست دادن جانش به علت گرسنگی است، برای کودک زرده تخم مرغ خشک شده ی کمیاب می آورد. چیزی که کودک با خوردنش از مرگی حتمی نجات پیدا می کند. او حتی در نبود صابون هایی که اکنون کالایی لوکس شده اند به اولانا می آموزد که از خاکستر، صابون درست کند. (۲۶۹)

<sup>۱</sup> Mikri : ساختار اجتماعی سیاسی زنانه قوم ایبو که برپایه اتحاد شکل گرفته بود و به توازن قدرت نسبی زنان در برابر مردان جامعه مردسالار ایبو می انجامید. شرح این تشکل در مقاله پیشین آمده است

پی بردن از مزایای چنین خواهرانگی و اتحاد با خواهران فرودستش، اولانا را ترغیب می‌کند که سهم خود را در این اتحاد ادا کند. درحالی‌که اوضاع جنگ وخیم‌تر میشود، اولانا و خانواده‌اش به اتاقی کوچک در ساختمانی که اتاق‌های دیگرش توسط خانواده‌های دیگر اشغال شده، نقل مکان می‌کنند. در آنجا او با آلیس آشنا می‌شود. آلیس سابقاً نوازنده پیانو بوده است و اکنون نتوانسته خود را با شرایط پیش آمده وفق دهد. اغلب خود را در اتاقش زندانی می‌کند و با دیگر ساکنین ساختمان ارتباطی ندارد. از سوی دوستی با نفوذ دوکارتون حاوی مواد غذایی به اولانا داده می‌شود. خوراکی‌هایی که اکنون بعضی از اقلام آن لوکس، محسوب می‌شوند. اولانا مقداری از خوراکی‌ها را در پاکتی می‌گذارد و با دادن آن به آلیس کم‌کم اعتمادش را جلب میکنند. آلیس که سابقاً در خود فرو رفته بود ساعت‌ها با اولانا به گفتگو می‌پردازد و چنانچه که خود می‌گوید "ارتباطی شیرین و زنانه" بینشان شکل می‌گیرد.<sup>۱</sup>(۳۳۱)

او اکنون غذا و وسایل بهداشتی اهدا شده توسط دوست با نفوذش را، نظیر صابون با دیگر خواهران اجتماعیش چون مادر آدنا<sup>۲</sup> و ماما اوجی<sup>۳</sup> قسمت می‌کند.

سرخوشی از ایجاد خواهرانگی و سواس‌ها و دل‌نگرانی‌های او را نیز از بین می‌برد. تا پیش از این او به کودک اجازه معاشرت با کودکان دیگر را نمی‌داد. اکنون کودک با ادنایی دوست شده که پیراهنی مندرس و ساخته شده از گونی کمک‌های غذایی سازمانهای خیریه می‌پوشد و غذایش مارمولکی بود که هر از گاهی گیر می‌آورد.

بدون شک تجربه زیستن در شرایط جنگی موکد تجربه‌ای مرگبار و سخت است. برای آنها که باقی می‌مانند درس‌هایی وجود خواهد داشت که آنان را به همدلی و اتحاد فرا می‌خواند. چنانچه که ضرب المثلی ایبویی می‌گوید "چیزی که تو را

---

<sup>۱</sup>Adna

<sup>۲</sup>Mama Oji

نمیکشد، تو را به آگاهی می‌رساند" ۱. شاید جنگ برای اولانا و دیگر زنان ایبو درسی داشت که مدت‌ها فراموش کرده بودند: بقایشان به اتحادی برمی‌گردد که استعمار به مرور از آنها گرفته است. اتحادی از جنس خواهرانگی که مهمترین رابطه بین زنان ایبو است و حتی در ارتباطات خانوادگی قوی‌تر از روابط تعریف شده خانوادگی عمل می‌کند. در فرهنگ ایبو زنان اول از همه خواهند و بعد از آن مادر، مادر شوهر، و یا حتی همسر دیگر مردی. فردگرایی که استعمار بر روابط افراد دیکته کرد، موجب شد زنان در رقابتی بر حسب منافع شخصی خود، قرار گیرند. منافعی که حتی خواهران خونی را توانست به شکل رقیب در آورد. از آن طرف با حذف آن قسم از سنت‌هایی که به توازن نسبی قدرت بین زنان و نظام مرد سالار می‌انجامید، جامعه ایبویی تبدیل به جامعه زن ستیز شده بود. نتیجه آن اعمال قدرت گفتمان پدرسالارانه از خلال بازتعریف روابط زنان بود. رابطه اولانا و مادر اودینگبو به شدت متزلزل بود. تا پیش از جنگ او هرگز مورد تایید مادر شریکش قرار نگرفت. در دوران جنگ هنگامی که اولانا به همراهی خانواده اش به روستای اودینگبو نقل مکان کردند درکمال تعجب با استقبال مادر اودینگبو روبرو شدند. باری دیگر خواهرانگی ایبویی که بر هر امر دیگری پیشی داشت برایش ملجائی در روزگاران سخت شد. اکنون با فشرده شدنش به آغوش مادر اودینگبو به آرامش رسیده بود و تلاش نکرد که از آغوشش جدا شود. (۱۸۷)

اکنون او با فرا گرفتن از فرودستان توانسته بود جنگ را دوام بیاورد. امری که بدون همدلی ممکن نبود. جنگ در نهایت با شکست بیافرا به پایان می‌رسد. اولانا به همراه خانواده اش به خانه باز می‌گردند در حالیکه چیزی در او تغییر کرده است. او اکنون آگاه است.

تمرکز ادیچی در این رمان محدود به خواهرانگی در دوران جنگ نمی‌شود. او همچنین از مسائلی چون لزوم وجود اتحاد بین زنان و مردان سخن می‌گوید امری که سوزان آردنت در کتاب "دینامیک فمینیسم آفریقایی" به عنوان عامل تفوق فمینیسم آفریقایی بر فمینیسم اروپایی معرفی می‌کند. فمینیستی که مردان و زنان را دعوت می‌کند تا بازگشتی داشته باشند به آن قسم از سنت‌هایی که توازن قدرت زنان در برابر مردان را تا حدودی رعایت کرده و همچنین با حذف آن قسم از سنت‌هایی که رنج زنان را در دوران معاصر موجب می‌شوند، به صدای تک تک زنانی که دوبار مورد استعمار قرار گرفته اند گوش فرادهند؛ زنانی که یکبار توسط سنت‌های مردسالارانه موجود در فرهنگ استعمار شده اند و بار دیگر توسط استعماری که نه تنها عاملیت سنتی آنان را نادیده گرفته بلکه آنها را به عنوان انسانی برابر هرگز به رسمیت نمی‌شناسد. آنها باید برای صدامند شدن تلاش کنند، تلاشی که لازمه اش این است که بگذاریم فرودستان سخن بگویند.

منابع

Adichie, Chimamanda Ngozi, *Half of a Yellow Sun*. Fourth Estate, 2007

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?". *Die Philosophin*. Vol. 14, No. 27. 2003, pp. ۴۲-۵۸.

Arndt, Susan. *The Dynamics of African Feminism: Defining and Classifying African Feminist Literatures*. Africa World Press, 2002

Allen, Judith Van. *Sitting on a Man: Colonialism and the Lost Political Institutions of Igbo Women*. *Canadian Journal of African Studies*. Vol. 6, No. 2, 1972. P. 165

L. C. Zanou Capo-Chichi and F. Bodjrènou, *Women's Roles during Biafra War in Half of a Yellow Sun* Adichie, 2016





<http://tajrishcircle.org>

 [t.me/tajrishcircle](https://t.me/tajrishcircle)

 [@tajrish\\_circle](https://www.instagram.com/tajrish_circle)

 [tajrishcircle](https://www.facebook.com/tajrishcircle)