

صداهای استعمارزدا از روژه‌لات دیگری سازی جنسیتی، حذف اتنیکی و سیاست درهم‌تنیدگی در ایران^۱

احمد محمدپور



ترجمه‌ی دیآکو کوردستانی



۱ Mohammadpour, A. (۲۰۲۴). Decolonizing Voices From Rojhelat: Gender-Othering, Ethnic Erasure, and the Politics of Intersectionality in Iran. *Critical Sociology*, ۵۰(۱), ۸۵-۱۰۶.

<https://doi.org/10.1177/08969205231176051>

چکیده

مرگ ژینا امینی، در تاریخ ۱۶ سپتامبر ۲۰۲۲، منجر به خیزشی سراسری در ایران شد که از انقلاب مردمی سال ۱۹۷۹ تاکنون بی‌سابقه بود. این جنبش ضمن پذیرش شعار کوردی «ژن، ژیان، نازادی» (زن، زندگی، آزادی)، عمدتاً متمرکز بر کوردستان (که به روژهلات شناخته می‌شود) و بلوچستان بود: دو منطقه‌ای که از لحاظ اتنیکی، اقلیت و از لحاظ اقتصادی، توسعه‌زدایی شده‌اند و برای سرکوب اعتراضات در آن‌جا، از خشونت‌های مرگبار و وحشیانه استفاده شد. این مقاله بر آن است تا در باب این خیزش دو روایت رقیب را در برابر هم قرار دهد. روایت نخست مصرّانه می‌خواهد مَهر خیزش «ملی» منحصر «زنان ایرانی» بر این جنبش بزند، ولی دومی تکثر [مفهوم] زنان - به‌ویژه زنان ملت‌های به‌حاشیه‌رانده‌ای همچون کورد و بلوچ - را به رسمیت می‌شناسد و آن سرکوب ساختاری، ملی، اتنیکی/مذهبی و زبانی‌ای را که در روایت یکدست‌نگر از زن ایرانی حذف شده است، برجسته می‌سازد. استدلال من ضمن طرح مفهوم درهم‌تنیدگی،^۲ چنین است که گفتمان نخبگان ملی‌گرای ایرانی در باب زن، سرکوب اتنیکی/مذهبی و زبانی جوامع حاشیه‌ای شده غیر فارسی‌زبان را بازتولید می‌کند. به‌علاوه این خوانش گزینشی از نابرابری جنسیتی در ایران، قادر نیست - یا نمی‌خواهد - درهم‌تنیدگی و تکثر تجارب حیات زنان در ایران را به‌ویژه در نواحی [امتمایز] اتنیکی بپذیرد. این مقاله به بررسی انتقادی فمینیسم ایرانی و روش‌شناسی امتیازبخش آن می‌پردازد و به جای آن رویکردی استعمارزدایانه را پیشنهاد می‌کند که کنشگران فارس/ایرانی ملی‌گرا را به پرسش [انتقادی] از پارسی‌گرایی، همچون نشان هویت ملی رسمی و برتری نهادینه‌شده، فرا می‌خواند.

کلیدواژه‌ها: ژینا امینی، استعمارزدایی، دیگری‌سازی جنسیتی، درهم‌تنیدگی، حاکمیت، برتری پارسی، روژهلات، ایران

^۲ Intersectionality

«ژینا جان، تو نمی‌میری و نامت نماد می‌شود»^۳

واژه‌هایی به زبان کوردی که توسط خانواده‌اش بر سنگ مزار او نوشته شده بود. «تو مرده‌ای، من جهان را از تو می‌ربایم. نَفَسْت را با خود می‌برم. خلاص. به آخر رسیده‌ای. تمام. مرگ می‌گویند - نه! من فریاد می‌زنم. تسلیم نمی‌شوم. آنچه تمام شده [هنوز] پایان نیافته است. آن چه انجام شده و بر نمی‌گردد، می‌تواند زنده شود. واژه عدم را می‌گیرم و به ضدش بدل می‌کنم: تولد دوباره». (هلن سیخوس، ای یای)

مقدمه

قتل ژینا (مهسا) امینی، در ۱۶ سپتامبر ۲۰۲۲، به نقطه عطفی در جنبش ضد حجاب اجباری ایران تبدیل شد. چنانچه بر دیگر نام‌های اصیل کوردی می‌رود - والدین ژینا مجبور شده بودند نامی به زبان فارسی رسمی (مهسا) برای دخترشان انتخاب کنند. مرگ ژینا بدل به جرقه‌ی آغاز تظاهرات سراسری چند صد هزار نفری در خیابان‌های کشور به مدت حدود سه ماه شد. این تظاهرات‌ها حول محور شعار کوردی^۱ «ژن، ژیان، نازادی» (زن، زندگی، آزادی)، وسیع‌ترین و طولانی‌ترین موج اعتراضات ایران پس از انقلاب سال ۱۹۷۹ را فراهم آوردند (نک: حسینیان، ۲۰۲۱).

وقایع‌شماری این جنبش انقلابی و نقش جوامع مذهبی و اتنیکی/زبانی مختلف ایران در آن، و رای مباحث این مقاله است. اما گفتنی است این جنبش سراسری، حوزه‌های فرهنگی و جغرافیایی فراوانی را پوشش داد که از شمالی‌ها (گیلک‌ها و مازنی‌ها) و شهرهای مرکزی (تهران و کرج) گرفته تا اهواز را، هر کدام با ویژگی‌های منحصر به فردشان، در بر می‌گرفت. در حالی که عمدتاً به دلیل وجود کنشگری [بیشتر] و احزاب سیاسی مدرن، این جنبش در روژ‌هلات بسیار سکولارتر، سازمان‌یافته‌تر و دارای تنوع جنسیتی بیشتری بود، اما در بلوچستان اعتراضات [صرفاً] پس از نماز

^۳ «ژینا گیان تو نامری و نوات ئه‌بیتنه رمز».

جمعه‌ها^۲ و بیشتر توسط مردان برگزار می‌شد. بلوچستان و روژهلات شاهد استفاده بیش از حد از خشونت دولتی بود.

در مدت کم‌تر از دو روز، هشتگ #مهسا امینی بیش از ۲۰۰ میلیون بار ریتویت شد. زنان و سلبریتی‌های زیادی موهایشان را بریدند و روسری‌هایشان را به اعتراض سوزاندند. ولی در مناطق کوردنشین، اعتراض علیه حجاب اجباری به سرعت تبدیل به خیزشی عمومی شد که در پی به رسمیت شناخته شدن حقوق اتنیکی و زبانی بود. یک روز پی از مرگ ژینا، به‌طور وسیع نیروهای امنیتی، مثل پلیس ضد شورش و شبه‌نظامیان وارد صحنه شدند. همچنین برای منحرف کردن تمرکز اعتراضات منسجم عمومی، به توجیهات احساسات‌برانگیز روی آورده و چنین القا شد که «دشمنان نظام» به‌ویژه «گروه‌های تجزیه‌طلب کورد»^۳ مسبب این خیزش هستند؛ به همین منظور سه حمله هوایی موشکی برون‌مرزی به پایگاه‌های گروه‌های تبعیدی کورد در شمال عراق (در ۲۸ سپتامبر، ۱۳ نوامبر و ۲۰ نوامبر سال ۲۰۲۲) انجام شد که ۱۳ کشته ۵۸ زخمی بر جای گذاشت. همچنین هجومی ۵ هفته‌ای توأم با استفاده از سلاح‌های جنگی را به شهرهای عمده کوردنشین همچون سنندج، مهاباد، سردشت و جواهرود انجام شد که منجر به کشته شدن ۱۲۲ شهروند، از جمله ۱۴ کودک و ۷ زن،^۴ شد.

مقاومت در مقابل حجاب اجباری از همان آغاز انقلاب آشکار شد و پایگاه آن عمدتاً در شهرهای غالباً فارس‌نشین بود و توسط زنان مرکز رهبری می‌شد. این مقاومت از لحاظ جغرافیایی و روشنفکری، کم‌وبیش توجهی به مطالبات جوامع حاشیه‌ای مثل کورد، بلوچ، عرب و تورک نداشت. جنبش ژینا جبهه‌ی این مبارزه را به سراسر ایران گسترش داد و صحنه را برای مبارزه فرااستانی و فرامرکزی زنان برای حقوق اساسی آراست که از حجاب تا اعتراضات فرهنگی و سیاسی در ایران را شامل می‌شد.

واکنش‌ها به مرگ ژینا متفاوت بود (نک: تانگراج، ۲۰۲۲؛ متین‌عسگری، ۲۰۲۲). نخبگان زن ملی‌گرا که بیشترشان فارسی‌زبان بودند، سعی می‌کردند ژینا را نماد بازنمایی چهار دهه مبارزه زنان علیه حجاب اجباری، به رهبری کهن‌الگوی «زن ایرانی» معرفی کنند که در مقابل سیاست‌ها برای کنترل کردن بدن زن از طریق [اعمال] قوانین و تعالیم دینی مقاومت می‌کنند^۵ (نک: باجغلی، ۲۰۲۲).

بسیاری از زنان غیرفارس هنگام پیوستن به زنان ملی‌گرای فارس/ایرانی در مبارزه‌شان، چیزی ورای عنصر جنسیت را در رویداد ژینا می‌دیدند. همچنان‌که فرنگیس قادری و گونر (۲۰۲۲) و برادوست (۲۰۲۲) استدلال می‌کنند قرار دادن شعارها در چهارچوب ملی‌گرایانه در شهرهای فارسی‌زبان، عنصر اتنیکی-زبانی را در قیام ژینا نادیده گرفت. این جنبش فاصله‌ی اتنیکی-فرهنگی بنیادین و نابرابری سیاسی و اقتصادی منتج از آن در ایران را دوباره به سطح آورد: وضعیتی که در آن قوم-ملت حاکم همه‌ی اشکال قدرت و ابزار تولید را به‌تنهایی قبضه کرده است. زنان کورد (نک: لبادی و ریانی، ۲۰۲۲؛ دیریک، ۲۰۲۲) این حذف و نادیده‌گیری معرفت‌شناختی را به‌مثابه بازسازی تجربه سرکوب منحصربه‌فردشان توسط خواهان خود در قوم حاکم، هم‌راستا با گفتمان دولت می‌دیدند که سعی می‌کند با سوءاستفاده از تجربه «مشترک» زنان از ستم و سرکوب، نوعی هویت یکپارچه ایرانی را شکل دهد. همان‌طور که پریا-کنشگر زن کورد - می‌گوید:

«جامعه‌ی بین‌الملل از طبیعت متکثر این جنبش متشکل از زنان فارس و غیرفارس بی‌خبر است. من طرفدار بی‌صدایانی هستم که آنان که حقوق اتنیکی و زبانی‌شان را انکار کرده‌اند به جایشان حرف زده‌اند؛ ببینید که چگونه کنشگران و سلبریتی‌های فارس، نام ژینا را دزدیدند. من در مبارزه با این سیستم استعماری که از انکار و انحلال ما تغذیه می‌کند طرفدار غیرفارس‌ها هستم. طرف دیگر صرفاً دنبال تغییر نظام سیاسی است، البته در عین حال می‌خواهد سلسله‌مراتب قدرت را همان‌گونه که هست حفظ کرده و به آرامی به سمت سکولاریسم حرکت کند. طرف دیگر آواز می‌خواند و می‌رقصد. طرف من توسط رسانه‌ها خاموش شده است. ما هیچ نقطه مشترکی نداریم.»

این مقاله داده‌های خود را از منابع متفاوتی به دست آورده است. من جدای از منابع منتشرشده، با هشت فعال سیاسی کورد نیز مصاحبه کرده‌ام که سه نفر از آنان در ایران و بقیه در خارج از کشور ساکن هستند. من مشارکت‌کنندگان پژوهشم را بر اساس سطح و نوع مشارکتشان در جنبش ژینا انتخاب کرده‌ام که از سازماندهی‌کنندگان تظاهرات و اعتراضات خیابانی تا مناظرات عمومی پیشرو بر سر این موضوع در رسانه‌های مجازی همچون فضاهای کلاب‌هاوس و توییتر را در بر می‌گیرد. من از

مشارکت‌کنندگانم خواستم که تجربه‌ی زیسته‌ی خود از درگیری مستقیم در خیزش و مشاهدات میدانی‌شان را با من به اشتراک بگذارند. البته خودم نیز در برخی جلسات‌شان شرکت کردم و برای پی‌بردن به نظراتشان، نسخه‌هایی از این مقاله را بین‌شان پخش کردم. جدای از این‌ها مقداری از داده‌ها را از شبکه‌های اجتماعی دیگر، مثل فیس‌بوک و یوتیوب نیز به دست آوردم.

من در نقد طبیعت خودترتیبین اتنیکی فمینیسم فارس/ایرانی^۶، (نک: کورت، ۲۰۲۱) تمرکز بر زنان کورد و نقدشان بر فمینیسم ایرانی جریان اصلی^۷ است، البته با اذعان به این نکته که مقالات متعدد و پژوهش‌های بیشتری لازم است تا موضوع جوامع حاشیه‌ای غیرفارسی زبان روشن شود.

من اصطلاح کنشگران زن فارس/ایرانی و پژوهشگران زن را – که برخی از آن‌ها خودشان را کنشگران فمینیست می‌خوانند – برای اشاره به آن دسته از کنشگران زنی به کار می‌برم که بازگوکننده گفتمان دولت-محور هستند؛ گفتمانی که مبنای آن بر مفهوم زبان و فرهنگ فارسی به‌مثابه ستون اصلی هویت ملی است. این کنشگران علی‌رغم نظرات و پس‌زمینه‌های متنوعی که دارند، با گفتمان دولتی هویت ملی واحد هم‌داستان بوده و مخالف ایده‌ی چندملیتی بودن کشور ایران هستند. جدای از این، من مفهوم مرکز-حاشیه را همچون «استعاره‌ای فضایی» تعریف می‌کنم که منظور از آن پیوند ساختاری نابرابری است که بین مناطق فارس و غیرفارس ایران برقرار شده است؛ یعنی مناطقی که از لحاظ اقتصادی توسعه‌یافته‌تر هستند در مقابل مناطقی مثل روژهلات، بلوچستان و اهواز، که از لحاظ اقتصادی و فرهنگی به حاشیه رانده شده‌اند. هدف اصلی این مقاله مسئله‌سازی از مقدمات معرفت‌شناختی اندیشه‌ی فمینیستی حاکم است که عمدتاً – اما نه منحصرأ – توسط زنان فارسی‌زبان، نمایندگی و ارائه می‌شود و [در این راستا] به نقد نحوه‌ی مفصل‌بندی و برخوردی می‌پردازم که این گروه در مورد تجارب و صداها‌ی زنان جوامع حاشیه‌ای شده ایران به کار می‌گیرند. بخش نخست را با مروری مختصر بر گفتمان ملی‌گرایی ایرانی آغاز می‌کنم تا زمینه‌ای تاریخی برای درک سرشت چندوجهی سرکوب جنسیتی در ایران به دست دهم. بخش دوم اندیشه‌ی فمینیستی ملی‌گرای ایرانی را در مقابل مفهوم «درهم‌تنیدگی» قرار می‌دهد: مفهومی که مطابق آن، مقولاتی اجتماعی (مثل جنسیت،

نژاد، طبقه و دیگر اشکال تبعیض) سرشتی به‌هم‌مرتبط دارند و برای ایجاد پویایی و اثراتی منحصر به فرد، «به هم می‌پیوندند» (کالینز و بیلج، ۲۰۲۰؛ رومرو، ۲۰۱۷). مقاله در پایان به این نتیجه می‌رسد که رویکرد ملی‌گرایان در باب نابرابری جنسیتی در ایران خاصیتی تقلیل‌گرایانه داشته و به همین دلیل نمی‌تواند وایا نمی‌خواهد درهم‌تنیدگی و چندگانگی تجارب زنان در حاشیه‌های اتنیکی ایران را بپذیرد و از این‌رو به مثابه ستون کمکی گفتمان یک‌دست‌ساز دولتی عمل می‌کند. (نک: تصویر ۱).



تصویر ۱: تظاهرات دایاسپورای کورد در آدلاید استرالیا (۲۲ اکتبر ۲۰۲۲). شخص داخل تصویر، تارا فاتحی، یکی از کنشگران حقوق کوردها است. [ترجمه متن روی پلاکارد: اگر کورد بودن من تو را می‌آزارد، پس تو بخشی از مسئله هستی. م]

تولد «زن ایرانی»

این بخش مفهوم «زن ایرانی» را آن مرجع واحدی می‌انگارد که توسط نخبگان زن فارس/ایرانی و پژوهشگران زن بدان ارجاع داده می‌شود. ریشه‌های ظهور گفتمان

ملی‌گرایی ایرانی را می‌توان در رویدادهای دوران حکومت قاجار در اواخر سده‌ی نوزدهم جست (آبراهامیان، ۲۰۰۸؛ انصاری، ۲۰۱۹؛ کرونین، ۲۰۰۳). منورالفکران ملی‌گرای ایرانی با الهام از روشنفکران اروپایی و گسترش سرزمینی، به دنبال تقلید از مدل غربی مدرنیته و حکومت‌کردن بودند (نک: متین‌عسگری، ۲۰۱۸؛ وزیر، ۱۹۹۳؛ ضیا ابراهیمی، ۲۰۱۶). در اوایل قرن بیستم، مورخان و روشنفکران ایرانی شروع به بساختن روایتی ازلی تاریخی از ملت ایران کردند که بعداً پروژه‌ی دولت‌سازی سلسله‌ی پهلوی بر این اساس بنا شد (نک: جهانگل، ۲۰۲۱). با روی کار آمدن رضاشاه پهلوی، هدف اصلی دولت این شد که ایران به کشوری «مدرن» تبدیل گردد (آبراهامیان، ۲۰۰۸؛ کرونین، ۲۰۰۳).

رضاشاه، نظامی‌پادشاهی را بنا کرد که اساس آن بر مدل نژادپرستانه برتری «نژاد آریایی» بود؛ نژادی که مطابق رویکردهای دولت‌گرا به تاریخ ایران، ریشه‌اش در ایران بود و وارثان بی‌چون‌وچرای آن، کسی جز پارس‌ها نبودند (ضیا ابراهیمی، ۲۰۱۶: ۱۲). رضاشاه و پسرش، محمد رضاشاه، با الهام‌گیری از مدل شرق‌شناسانه‌ی مدرنیزاسیون، در پی غربی‌کردن «فرهنگ ایرانی» بودند و نمودهای تنوع فرهنگی غیرفارسی را نشانه‌ی عقب‌ماندگی و بدویتی می‌انگاشتند که می‌بایست به اجبار متمدن و آسیمیله (همگون‌سازی) شود. سلسله‌ی پهلوی مفهوم وحدت نژادی را اشاعه داده و برای تأیید «نژاد اصیل ایرانی» به مثابه اساس ملی‌گرایی نژادی دولت، منکر وجود تفاوت‌های زبانی و اتنیکی شدند (متین‌عسگری، ۲۰۱۸).

دولت پهلوی استراتژی دوسویه‌ی آسیمیلاسیون همراه با اقدامات خشونت‌آمیز را برگزید تا یک سازمان دولتی یکپارچه‌ی واحد، یعنی «یک کشور، یک ملت، و یک دولت» را شکل دهد (سلیمانی و محمدپور، ۲۰۱۹). عنصر اصلی این سیاست، پیگیری متحدالشکل کردن و استانداردسازی آن چیزی بود که تحت عنوان زبان، فرهنگ و هویت «ایرانی» معرفی می‌شد. چندان طول نکشید که واژه‌های «فارسی» و «ایرانی» به‌جای هم به کار برده شدند و در خدمت پروژه‌ی اساساً نژادپرستانه هندواروپایی برای ملت‌سازی در ایران قرار گرفت (اصغرزاده، ۲۰۰۷؛ صالح، ۲۰۱۳). رضاشاه کلاً استفاده از زبان‌های غیرفارسی را در شکل نوشتاری غیرقانونی اعلام کرد و ایدئولوژی به‌شدت ملی‌گرایانه‌ی دولتی خود را با پشت‌بستن همزمان به نیروهای نظامی و روشنفکری

اعمال کرد (الینگ، ۲۰۱۳:۹۴). زبان‌های دیگری که در ایران بدان‌ها تکلم می‌شد یا (مثل کوردی و لری) لهجه‌های ناقص فارسی شناسانده شدند یا (مانند ترکی و عربی) خارجی و غیر هندواروپایی (الینگ، ۲۰۱۳: ۸۷).

برخلاف سلسله‌ی پهلوی که ملی‌گرا و سکولار شناخته می‌شد، ج|| نوعی ملی‌گرایی مذهبی را پیش برد که ریشه‌های ایدئولوژیک آن به سلسله‌ی صفوی در قرن شانزدهم و اعلام تشیع به عنوان مذهب دولتی برمی‌گشت (نک: امانت، ۲۰۱۷). ج|| از راه تأسیس نهادهای مذهبی جدید، شروع به مرسوم‌سازی [و ترویج] تشیع ملی‌گرا همچون مذهب [رسمی و] دولتی کرد و آیت‌الله خمینی بر جایگاه جدید ولایت مطلقه فقیه جلوس کرد. اما این تغییر موضع، نه ساختار سلسله‌مراتبی سیاسی و اتنیکی-فرهنگی در ایران را عوض کرد و نه حقوق اقلیت‌ها در مورد زبان، اعلان وجود و هویت‌شان را پذیرفت (نک: بروجردی، ۱۹۹۸).

کوردها انکار تنوع زبانی و اتنیکی در قانون اساسی پس از انقلاب اسلامی را گردن نهادند و همین امر منجر به اعلان جهاد علیه‌شان شد. در فاصله سال‌های ۱۹۷۹-۱۹۸۰ هجومی نظامی به روژه‌هلات آغاز شد و طی آن شهرهای عمده‌ی کوردنشین را محاصره کرده و دست به سرکوب گسترده زدند. حمله‌ی نظامی موفق بود و کنترل کامل نواحی کوردنشین به دست آمد و در ادامه مجموعه‌ای جامع از استراتژی‌های آسیمیله‌کننده به کار گرفته شد که تقریباً تمام جوانب حیات اجتماعی/سیاسی و اقتصادی کوردها را در بر می‌گرفت (محمدپور و سلیمانی، ۲۰۲۰).

در حالی که مطالعات دانشگاهی جریان اصلی ایران به‌طور وسیع اثرات مخرب این دولت‌ملت‌سازی مدرن، بر ترکیب چندفرهنگی و چندزبانه کشور را نادیده گرفته‌اند، مطالعات اخیر پژوهشگران جوامع اقلیت‌سازی‌شده و تاریخ‌نگاران تجدیدنظرطلب متعددی در زیر سایه‌ی ادبیات مطالعات زیردستان و استعمار بین‌المللی، شروع به بازسنجی پروژه‌ی دولت‌سازی در ایران کرده‌اند. افشین متین‌عسگری که یکی از تاریخ‌نگاران پیشرو در زمینه‌ی ایران است می‌گوید «برای اینکه بفهمیم رژیم پهلوی چگونه مثل یک دولت/استعمارگر رفتار کرده‌است باید نگاه‌مان را تغییر داده و از چشم‌انداز گروه‌های "اقلیت" یا "زیردست" که گیرنده‌ی نهایی دولت‌ملت‌سازی اجباری

و آمرانه‌اش هستند، به موضوع بنگریم». تاریخ‌نگاران دیگری، همچون ضیا ابراهیمی (۲۰۱۶)، کاتوزیان (۲۰۰۳)، کرونین (۲۰۰۳)، مرعشی (۲۰۰۸) و انصاری (۲۰۱۹، ۲۰۱۲) اقرار کرده‌اند که فرهنگ‌ها و جوامع زیردست چگونه در برابر این نوع ملت‌سازی از بالا مقاومت کرده‌اند؛ اقدامی که «مطابق طرح پیشنهادی توسط روشنفکران ملی‌گرا در دوره‌ی پس از جنگ جهانی اول به اجرا درآمده است» (متین عسگری، ۲۰۲۱:۲۰۵).

در ادامه‌ی این تلاش‌های تجدیدنظرطلبانه، جدیداً پژوهشگران کورد هم مطالعات فزاینده‌ای را در باب پویایی و شیوه کار استعماری سیاست آسیمیله‌کننده دولت ایران علیه جوامع غیرفارس انجام داده‌اند (حسنیان، ۲۰۲۱؛ محمدپور و سلیمانی، ۲۰۲۲؛ مرادی، ۲۰۲۳). این پژوهش‌ها نشان می‌دهند چگونه دولت ایران از همان آغاز تأسیس خود در سال ۱۹۲۵، بسیاری از شاخصه‌های کلیدی استعمار داخلی، مثل برساختن فرهنگ [واحد] ملی (نک: ویتز، ۲۰۱۵؛ هالیدی، ۲۰۱۶؛ ویمر، ۲۰۲۰) به میانجی زبان فارسی، آسیمیلاسیون اجباری و - به قول هینتون (۲۰۰۲) - «حذف تفاوت‌ها»، را از خود نشان داده است. همان‌طور که در این مقاله نشان داده خواهد شد، ابداع و ترویج مفهوم کلی «زن ایرانی»، دقیقاً از راه تحمیل همین نسخه از ملی‌گرایی روش‌شناختی بر مردمی بود که از لحاظ اتنیک‌ی و زبانی متنوع بودند.

مفهوم «درهم‌تنیدگی»، رویکردی نو نسبت به اندیشه‌ی فمینیستی معاصر است؛ مفهومی که از سوی پژوهشگر فمینیست سیاه‌پوست، کیمبرلی کرنشو،^۴ به حوزه‌ی مطالعات حقوقی وارد شده تا مفصل‌بندی پیوند بین نژادپرستی و تبعیض جنسی بیشتر برجسته شود و به‌طور ویژه برداشتی متفاوت از سرکوب زنان رنگین‌پوست ارائه دهد. او درهم‌تنیدگی را به‌مثابه عینکی تعریف کرده که از طریق آن می‌توان دقیقاً متوجه شد قدرت از کجا می‌آید و کجا دچار تضاد می‌شود و کجا به هم متصل شده و در هم می‌تند.^۵ کرنشو چنین استدلال می‌کند که اگر کسانی (در اینجا، زنان) در معرض اشکال متعدد تبعیض یا موقعیت‌های آسیب‌پذیر قرار گیرند، به احتمال زیاد همزمان تحت

^۴ Kimberle Crenshaw

تأثير همه‌ى آن‌ها قرار خواهند گرفت. پاتريشيا هيل كالينز^۵ نيز مفهوم درهم‌تنيدگى را در مورد فمينيسم استعمارزدا به كار برد (نک: كالينز، ۲۰۱۹؛ مگجى، ۲۰۲۱). كالينز به قصد متزلزل كردن بناى فمينيسم سفيد[پوست]/غربى به دليل ناديدگى رنگين‌پوستان، در تلاش خود براى وارد كردن تجارب «زنان استعمارزده و بى‌دولت»، بر مردود شمردن معرفت‌شناختى اين [فمينيسم] سفيد جهان‌شمول، تأكيد ورزید (نک: دامسا و فرانكو، ۲۰۲۲؛ رودو-زاراته، ۲۰۱۹، رودريگوئز، ۲۰۲۰). استدلال من اين است كه مسئله‌ى مشابهى در مطالعات جنسيت در باب زنان جوامع زيردست ايران هم وجود دارد؛ بدین ترتيب كه براى تأييد [و تداوم] جهان‌شمول‌سازى از مفهوم «زن ايرانى»، نسبت به مسائل واقعى اين زنان بى‌توجه بوده و يا آن‌ها را مردود مى‌شمارند.

بخش اعظم ادبيات در مورد زنان، جنسيت و خشونت در ايران، ميل به تمرکز بر كليشه‌ى «زن ايرانى» دارد: مفهومی منفرد كه مرزهاى اتنيسيته، جنسيت و مذهب را ناديدگى گرفته است. اين ادبيات با اين كار، زن فارس/شيعه را با دال‌هاى «بى‌نشان» -ى نهادينه مى‌كند كه هستى منفرد آن‌ها را گرفته و از آن خود مى‌كند (نک: افخمى، ۲۰۲۲؛ على‌كرمى، ۲۰۱۹؛ انصارى، ۲۰۱۲؛ بهراميتاش و اصفهاني، ۲۰۱۱؛ قريشى، ۲۰۲۱؛ هنربين-هاليدى، ۲۰۰۹؛ حسيني، ۲۰۲۱؛ كاشانى-ثابت، ۲۰۱۵؛ كوشا، ۲۰۰۲؛ مارانلو، ۲۰۱۵؛ مقيسى، ۱۹۹۶؛ اميد، ۲۰۱۲؛ اسانلو، ۲۰۰۹؛ پايدار، ۱۹۹۶؛ سرفراز، ۲۰۱۷؛ صادقى، ۲۰۰۷؛ شاهركنى، ۲۰۲۰؛ تراب، ۲۰۰۶؛ و كيل، ۲۰۱۱). در حالى كه در اين پژوهش‌ها نقش شريعت در باب تحميل حجاب اجبارى و سركوب زنان به‌درستى برجسته شده است، درهم‌تنيدگى سركوب جنسيتى با اشكال اتنيكى/زبانى خشونت - به‌جز در چند مورد معدود آن هم به صورت گذرا - به طور مداوم ناديدگى گرفته شده است. به عنوان مثال بهرامى تاش و اصفهاني (۲۰۱۱: ۶۹) تنها يك بار به «مناطق بلوچ، كورد و تركمن» اشاره مى‌كنند. تنها اشاره كاشانى-ثابت (۲۰۱۵) به زنان غير فارس هم به اشتباه «كوردستان فارس» نوشته شده است (ص. ۳۸). همچنين اشاره هايده مقيسى (۱۹۹۶) به غيرفارس‌ها، صرفاً محدود به بازگويى «سركوب كوردها، تركمن‌ها

^۵ Patricia Hill Collins

و اعراب ایرانی» است (ص. ۱۲۴). نمونه‌ی دیگر، پژوهش پروین پایدار (۱۹۹۶: ۳۰) است که نصف جمعیت ایران را «اقلیت مسلمان سنی‌مذهبی که از گروه‌های کوچک قومی، قبیله‌ای و عشایر چادرنشین مثل کورد، ترکمن، عرب و بلوچ تشکیل شده‌اند» خطاب قرار می‌دهد. این نادیده‌گیری در کتاب آرزو اصانلو با نام سیاست حقوق زنان در ایران (۲۰۰۹) هم مشاهده می‌شود که هیچ اشاره‌ای به رنج‌های زنان ترک، عرب، کورد و بلوچ نمی‌کند.

معیارهای حاکم برای خواهی

رویکرد دولتی به فعالیت زنان در ایران زنان غیرفارس/شیعه را دچار وضعیتی کرده که پترسون و رازرفورد (۱۹۸۶) از آن به «استعمار مضاعف» یاد می‌کنند. دولت و نخبگان زن ملی‌گرا، با «دیگری» انگاشتن زنانی که از لحاظ اتنیکیتی به حاشیه‌رانده شده‌اند، هر دو همزمان مسئول این خشونت سیاسی و «معرفتی» علیه آنان (نک: کریپون، ۲۰۱۹) و نادیده‌گیری این حقیقت هستند که تجارب و صدای زنان غیرفارس همیشه با مطالبات اتنیکیتی-زبانی‌شان در هم تنیده است. نمونه‌ای از این رفتارهای گزینشی، نسبت دادن بخش عظیمی از خودکشی‌های زنان در مناطق توسعه‌نیافته روزهلات، سیستان و بلوچستان و اهواز (خوزستان) به ساختارهای پدرسالارانه است. درست است که پدرسالاری مسئول بخش مهمی را از سرکوب‌های جنسیتی است اما نخبگان زن دولتی قادر نبوده‌اند به گونه‌ای سیستماتیک به نقش دولت در محروم‌نگه‌داشتن این مناطق بپردازند. به‌عنوان نمونه‌ای دیگر، کشتار روزانه کارگران مرزی، از جمله زنان و کودکان، (که در زبان کوردی به کولبر^۹ شناخته می‌شوند) توسط گشت مرزبانی، هنوز نتوانسته است باعث اعتراضی در شهرهای عمدتاً فارس‌نشین یا حوزه‌ای عمومی شود که زیر سلطه‌ی فارس‌ها است (نک: جواهری، ۲۰۲۳).

کنشگری جنسیتی به سبک ملی‌گرایان در ایران پیرو بقای «وضع موجود» است و از این منظر مبارزه‌ی غیرفارس‌ها، تلاشی تجزیه‌طلبانه تلقی می‌شود که در پی تضعیف یکپارچگی ملی و سرزمینی «ملت» است. یادداشت‌های نوشین احمدی-خراسانی (۲۰۱۲) نمونه‌ای از این رویکرد مرکزگرا و دولتی است:

... اما مسئله‌ای که در این میان وجود دارد آن است که جنبش برایی خواهانه و مدنی زنان در ایران معاصر، علاوه با جنبش‌های برایی خواهانه و مدنی قومیتی، مذهبی و زبانی و ... با نوع دیگری از جنبش قومیتی روبرو است که خود را در چارچوب «جدایی طلبی» تعریف می‌کند. طبعاً هدفی که جنبش‌های جدایی طلبانه قومیتی، اعلام کرده‌اند معطوف به «برابری و تبعیض‌زدایی از قانون» نیست، بلکه خواهان برپایی و تشکیل کشور دیگری حول قومیتی واحد هستند.

رقیب ایرانی نیز شبیه همان فمینیسم سفید غربی که می‌کوشد تفاوت‌های تجارب زنان غربی و غیر غربی را محو کند (نک: چادوک و هیندرلیتر، ۲۰۱۹؛ گووان و اسمیت، ۲۰۲۱)، تجربیات زنان کورد را در تجربیات گفتمان حاکم زنان درآمیخته و ذوب می‌کند. برای مثال خبر قرار گرفتن زارا محمدی (همراه با سه زن کورد دیگر) در لیست ۱۰۰ زن برتر بی‌بی‌سی،^{۱۰} نه از سوی رسانه‌های فارسی به رسمیت شناخته [او مخیره] شد و نه از جانب کنشگران زن ملی‌گرا. استعاره‌ی «بزار ارباب» و «خانه‌ی ارباب» / *اودره لورد* (۲۰۱۸) هم می‌تواند روشن کند که چگونه کنشگری زنان جریان اصلی در ایران با به‌کارگیری همان ابزاری که پدرسالاری از آن بهره می‌گرفت، در سخن گفتن از جانب زنان قوم‌ملت‌های اقلیت‌سازی‌شده کم آورده است؛ همچنان که کژال، یکی از کنشگران زن کورد، می‌گوید:

جنبش زن، زندگی، آزادی در روژه‌هلات خودش را تنها در مقابله با قوانین شریعت اسلامی تعریف نمی‌کند؛ ما در کنار زنان تهرانی در مبارزه‌شان برای تحقق حق پوشش و آزادی ایستاده‌ایم. اما وقتی نوبت به مطالبات ما در خصوص حق زبان و حق تعیین سرنوشت در یک ایران فدرال می‌رسد آن‌ها ما را تجزیه‌طلب، خائن و قبیله‌گرا می‌خوانند. ما از هر طرف مورد حمله قرار گرفته‌ایم؛ یعنی نه تنها از سوی دولت، بلکه از سوی نخبگان فارس هم [مورد هجوم هستیم]. آن‌ها تا زمانی کنار ما هستند که خودمان را با هویت ایرانی معرفی کنیم و هویت ملی خودمان را به عنوان کورد، انکار کنیم. ما این بهای سنگین را فقط برای حجاب ندادیم. ما تنها زمانی در مورد آینده ایران صحبت خواهیم کرد که من به عنوان یک زن کورد از همان موقعیت و امتیازاتی

برخوردار شوم که یک زن فارس در تهران و اصفهان دارد. جدای از این، مسئله فقط تغییر حکومت خواهد بود.

روایت حاکم از هویت ایرانی، از طریق برابرگرفتن ایرانی بودن با فارس بودن، یک نظام خزنده‌ی سلسله‌مراتبی نژادی سلطه [در کشور] تأسیس کرد و در نتیجه باعث ایجاد نوعی شهروندی ممتاز شد که به وسیله‌ی اتنیک‌زدایی از زبان، فرهنگ و هویت قوم-ملت حاکم، تقویت شد (نک: هیل، ۲۰۱۱؛ رولز و داک، ۲۰۲۰؛ فرادرا، ۲۰۲۱). این نظام «نژادپرستی بدون نژادپرستان» (نک: بونیا-سیلوا، ۲۰۰۶) از طریق انحصار بر آپاراتوس سیاسی اشتراک قدرت و ابزار اقتصادی تولید، عمل می‌کند.

در عین حالی که جنبش ژینا مردم ایران را علیه وضعیت موجود متحد کرده بود، شکاف‌های عمیق ساختاری در میان «ملت» را نیز آشکار کرد. این موضوع در بیانیه‌ی گروهی از زنان بلوچ در همراهی با جنبش ژینا هم کاملاً مشهود بود:

ما زنان بلوچ، در جغرافیای ایران، تحت ستم‌های مضاعفی روز را به شب می‌رساندیم. رنج، فقر، تبعیض، بیکاری، ناامنی، استثمار نیروی کار و منبع بلوچ‌ها عادی‌سازی شده است. ما زنان بلوچ همراه با برادرانمان از ستم‌های ملی/اتنیک‌ی و طبقاتی/مذهبی رنج می‌بردیم.^{۱۱}

کانون مبارزه با نژادپرستی و عرب‌ستیزی در ایران نیز موضع مشابهی گرفته است و می‌گوید: «رژیم [...] حاکم بر ایران، هستی خود را بر سه پایه تبعیض اتنیک‌ی، تبعیض جنسیتی و تبعیض طبقاتی قرار داده است».^{۱۲}

نمونه‌های تراژیک چند سال اخیر، این عوامل درهم‌تنیده دخیل^۶ را روشن می‌کنند. مثلاً هشت دختر نوجوان بلوچ هنگام جمع کردن آب از هوتک‌ها برای نیاز خانواده‌هایشان غرق شدند و آتش‌سوزی هولناکی که به دلیل سیستم گرمایشی [ناایمن و] خطرناک رخ داد، یک مدرسه‌ی دخترانه روستایی در روزهای را به کام خود کشید و منجر به مصدومیت شدید ۲۹ دانش‌آموز و مرگ یکی از آن‌ها شد.^{۱۳} اما این مرگ‌ومیرها نه از سوی مرکز هیچ توجهی را به خود جلب کرد و نه از جانب کنشگران

^۶ Dynamics مجموعه نیروهای اخلاقی، اقتصادی، سیاسی و غیره که در زمینه به خصوصی عمل می‌کنند.

زن ملی‌گرا؛ همچنین قربانیان و خانواده‌هایشان نیز هیچ گونه کمک و حمایت درمانی و پزشکی‌ای دریافت نکردند. دولت، [مردم] ملت‌های غیرفارس را سوژه امنیتی قلمداد کرده و مناطق‌شان را محدوده امنیتی محسوب نموده است و با این کار زخم‌ها را عمیق‌تر نیز کرده است. چنین نابرابری‌هایی که هم در قانون اساسی و هم از لحاظ نهادسازی حمایت و تقویت شده‌اند، از طریق تحمیل شاخصه‌های فرهنگی حاکم بر دیگری‌های غیر حاکم، ایجاد شده‌اند (نک: رودینسکو، ۲۰۲۲) که به ندرت (اگر نگوییم هرگز) در اعتراضات مدنی مرکز - از جمله اعتراضاتی که به رهبری دانشگاهیان و نخبگان زن ملی‌گرا شکل گرفته‌اند - مورد توجه قرار گرفته است.

علاوه بر این‌ها، کنشگری زنان ملی‌گرا در ایران، وقتی به دیگری‌های اتنیکی می‌رسد، حالت پدرسالارنه و برتری‌جویانه به خود می‌گیرد. این رویکرد، در پیروی آنان از دولت و روشنفکرانشان برای جنسیتی‌کردن و بیگانه‌سازی از دیگری‌های اتنیکی کاملاً مشهود است (طلوعی، ۲۰۱۳). به عنوان مثال، منصوره شجاعی (۲۰۱۳)، با همدریف کردن زنان کورد با حریفشان داعش، تحت این ادعا که خشونت و نرینگی را بازتولید کرده‌اند، از مبارزان زن کوردی که شجاعانه با داعش جنگیدند بیگانه‌سازی می‌کند. او همچنین زنان کورد را تقبیح کرده که چرا - علی‌رغم نیاز به دفاع از خود - اسلحه برداشته‌اند و این کارشان را به دشمنی با اصول فمینیستی و تعهد زنان به صلح جهانی تعبیر کرده است. آزاده دواچی (۲۰۱۳) هم این سیاه‌نمایی شجاعی از مبارزان زن کورد را تکرار و اظهار نگرانی کرده که زنان کورد از سوی مردان کورد برای انجام فعالیت‌های نظامی، «مورد سوء استفاده» قرار گرفته باشند:

«در این میان آن چیزی که مهم می‌نماید تمرکز بر نقش زنان در پیشبرد الگوها و رفتارهای صلح‌طلبانه و مقابله سازمان‌یافته با جنگ و خشونت است ... اما سلاح به دست گرفتن زنان هم در این جنگ‌ها، چیزی از اعمال گسترده‌ی خشونت‌ها کم نمی‌کند و فقط می‌تواند به عنوان عاملی بازدارنده عمل کند. در عین حال می‌تواند نقش کمکی و برابر در جنگی مسلحانه و خونین را برای میلیون‌ها مردم منطقه و جهان، بازنمایی کند.»

فهیمة تفسیری (۲۰۱۴) نیز هم‌داستان با دواچی، مبارزان زن کوردی را که در آزادسازی کوبانی از دست داعش جان‌فشانی می‌کردند، تحریک‌کنندگان خشونت و تجاوز در خاورمیانه می‌خواند. تفسیری (۲۰۱۱) همچنین به مبارزه‌ی کوردهای ایرانی برای احقاق حقوقشان این‌گونه تاخته است:

«به‌ویژه زنان کرد اگر با چنین تصور ایده‌آل‌گرایانه‌ای مثل ایده‌ی خلاصی از تبعیض و ستم، از طریق جداسری از ایران بیندیشند، بعدها خیلی احتمال دارد که دچار سرخوردگی‌های بسیار شدید خواهند شد، چون تجربه‌ی بسیاری از کشورها نشان داده است که دیدگاه‌هایی که با تعصب بر هویت‌های قومی افراط‌گرایانه، پای می‌فشارند می‌تواند همانند هویت‌های ملی افراط‌گرا، بر بدن زنان حکم‌فرمایی کنند و سنت‌های تبعیض‌آمیز علیه زنان را بدتر از قبل چنان بازتولید کنند که زنان را از هر چه "هویت قومی" و "هویت ملی" است بیزار کند و به توبه بیندازد.»

البته تفسیری توضیح نمی‌دهد که چطور زنان کنشگری چون خودش، با وجود دهه‌ها سرکوب ملت‌های به‌حاشیه‌رانده در ایران، هرگز از «هویت قومی و ملی خودشان» متنفر نشده‌اند. اما پژوهش‌گران زن کورد مثل حاتمی (۲۰۲۰، ۲۰۲۲)، طلوعی (۲۰۱۳) و رستم‌پور (۲۰۲۱)، در پاسخ به این ادعاها استدلال کرده‌اند که ذهن فمینیست‌های فارس/ایرانی اساساً توسط توهم کورد تجزیه‌طلب و خشن، مغشوش شده است و در فمینیسم به‌اصطلاح جهان‌شهری خود از خواهران کورد بی‌دولت و مظلوم‌شان دیوسازی می‌کنند.

بازپس‌گیری نام: ژینا در برابر مهسا

رویکردهای استعمارزداپانه به ما گوشزد می‌کنند که نام و تغییر نام، استراتژی مهمی است که استعمارگران مقیم برای حذف مردم بومی - یعنی حذف مواردی همچون زبان، فرهنگ و ساختارهای اجتماعی‌شان - طراحی کرده و مبنای کار قرار داده‌اند (نک: بوچر، ۲۰۲۲؛ اسمیت، ۲۰۲۱). فرایند استعماری تغییر دادن نام‌ها برای مقیمان، معانی مختلفی را می‌رساند که اول از همه پاک‌کردن حافظه و تاریخ استعمارشدگان و بازسازی روایت‌های استعماری از فرهنگ، سرزمین و ساکنان

استعمارزده است (نک: محمدپور و سلیمانی، ۲۰۲۲). بنابراین نام‌گذاری، ابزار قدرتمندی برای بازروایت‌کردن تاریخ و نسبت‌دادن معانی و یادواره‌های مطلوب به چشم‌اندازهای طبیعی و فرهنگی است (نک: اشکرافت و همکاران، ۲۰۰۲؛ بک، ۲۰۲۱). ملت‌های بومی/استعمارشده از طریق پس‌زدن این نام‌های تحمیلی، در مقابل این برساخت‌های استعماری مقاومت کرده‌اند تا مرز میان خانه خود و دنیای خارجی‌ها/استعمارگران را تعیین کنند (نک: یانگ، ۲۰۱۶). گرچه دولت ایران به صورت کلی استفاده از نام‌های کوردی را ممنوع نکرده است،^{۱۴} اما برای این منظور محدودیت‌های بوروکراتیک متعددی سر راهشان قرار داده تا جوامع غیرحاکم را آسیمیله کنند. به عنوان مثال سازمان ثبت احوال در روژه‌لات فهرستی از نام‌های مورد تأیید تهیه کرده که مردم از میان آن‌ها می‌توانند [نام کودکان خود را] انتخاب کنند (نک: محمدپور و سلیمانی، ۲۰۱۹). نام دوم مهسا، گواهی است بر این حقیقت که روشنفکران فارس و به‌طور کلی جامعه حاکم، هرگز پشتیبان حفظ نام‌های کوردی نبوده‌اند.

نخبگان و کنشگران زن ملی‌گرای ایرانی باوجود فرصت پیوستن به جنبش‌های بخش ژینا، از جریان قتل ژینا صرفاً برای پیشبرد [خوانش و] برند خودشان از فمینیسم ایرانی بهره می‌بردند (نک: عزیز، ۲۰۲۲؛ قادری و گونر، ۲۰۲۲). زنان کورد که اعتراضات خود را با صدای بلند فریاد می‌زدند، از سوءاستفاده [زنان] مرکز از قتل ژینا و الحاق آن به مفهوم مصطلح «زنان ایرانی» به‌کلی دلسرد شده بودند. نام کوردی (دوم) مهسا، یعنی ژینا، کلید درک این واقعیت است که دستگیری و مرگ او چگونه مورد رد و انکار قرار گرفته است. نام کوردی مهسا در بافتار [اجتماعی] روژه‌لات، نشان از تشخیصی معرفت‌شناختی و بنیادین دارد که از خود تعریف واژه ایرانی‌ت و چگونگی برساخت، تفسیر و تحمیل مفهوم حاکم و حاکمیت بر می‌آید. در مصاحبه‌ام با گلاله کمانگر، از کنشگران زن کورد، وی میان مهسا و ژینا، که هر دو نام یک زن واحد هستند، تمایز قائل شد و گفت «مهسا یک زن ایرانی و فارسی شده است در حالی که ژینا یک زن کورد اصیل بوده و کسی است که نماینده‌ی امثال ماست».

موضوع ژینا به ما یادآوری کرد که برای این که یک ملت اقلیت‌سازی شده در گفتمان مسلط رایج، محسوب و دیده شوند، باید به عنوان ایرانی شناسایی شده یا خود را بشناساند؛ فقط از این راه است که واجد ارزش رسمیت و شمول می‌شوند.

کنشگران و معترضان کورد برای برجسته کردن هویت ژینا، اصرار داشتند که در شعارهایشان، مثل «نامش را بگو ... ژینا امینی»^۷ فقط نام کوردیش را استفاده کنند. گروهی از زنان کورد سوئدی در نامه‌ای به عفو بین‌الملل، از این سازمان درخواست کردند که به احترام و بزرگداشت هویت اتنیکی/زبانی او، در وبسایت خود نام ژینا را جایگزین مهسا کنند. شعار پیشرو جنبش، یعنی «ژن، ژیان، نازادی» به سرعت از سوی معترضان مرکز پذیرفته و از جانب نخبگان ملی‌گرا به فارسی - «زن، زندگی، آزادی» - ترجمه شده و به مثابه سرود مبارزه زنان ایران معرفی گشت. اسم ژینا تقریباً از شعارهای نوشته شده به فارسی یا غایب است یا اینکه به هدف تأکید بر نام فارسی او در پراوتز نوشته شده است. نمونه این تحریف، مقاله‌ای اخیر است که توسط ناهید صیام‌دوست (۲۰۲۲) تحت عنوان «زن، زندگی، آزادی: شعاری که بر ساختن آن صد سال طول کشید» نوشته شده است و نویسنده در آن تلاش می‌کند پیدایش این جنبش را به کنشگری صد سال گذشته زنان ایرانی پیوند زند. همچنان که هاوژین عزیز، پژوهشگر زن کورد، می‌گوید صیام‌دوست «حتی یک دفعه هم از کورد، کوردستان یا اینکه/امینی کورد بوده یاد نکرده و یا از جوانب متعددی که اقلیت‌های اتنیکی مذهبی از این طریق بسیار بیشتر از دیگران از سوی پلیس‌های سرکوبگر دولت در ایران رنج کشیده‌اند صحبتی به میان نیاورده است؛ یا اینکه هیچ اشاره‌ای نکرده که اکثریت کشته‌شدگان اعتراضات از جوامع بلوچ و کورد بودند.

^۷ Say her name, Jina Amینی. این اصطلاح برای شعار دادن در زبان انگلیسی رایج است.



تصویر ۲. تظاهراتی در برلین آلمان در تاریخ ۲۲ اکتبر ۲۰۲۲. عکس از جانب شهاب شیخی، روزنامه‌نگار و فعال کورد.

بفرین که یک فعال زن کورد دیگر است، این قلب واقعیت را بیشتر آشکار می‌کند: «از لحظه‌ای که انقلاب ژینا به مهسا تبدیل شد، در خدمت استعمار مرکزگرای ایران درآمد؛ یعنی هم از هدف خودش منحرف شد، هم از معنا تهی شد و هم اینکه دیگر به ما تعلق ندارد. زنان مرکز، یعنی زنان فارس ریاکاراند. آن‌ها خارج از ایران مرتب فریاد می‌زدند "زن، زندگی، آزادی" و می‌خواستند مقابل چشم ناظران بین‌المللی قهرمان‌بازی دربیابورند، ولی وقتی در اینجا نوبت به حقوق، زبان و هویت ما می‌رسد مثل فاشیست‌ها و استعمارگران رفتار می‌کنند؛ آن‌ها ما را محلی، قبیله‌گرا و تجزیه‌طلب خطاب قرار می‌دهند».

بنابراین زنان کورد نام مهسا را نامی استعماری برای ژینا دانسته و روژهلات را سرزمینی مستعمره و اشغال‌شده تصور می‌کنند (نک: تصویر ۲). همچنان که بفرین اشاره کرد تأکید نخبگان حاکم بر نام‌ها، نمادها و شخصیت‌های فارسی، یادآور مفهوم

ملت واحد است که در اساس به‌مثابه خلق گذشته و آینده‌ای ثابت و پیوسته است. چنین نگرانی‌هایی درباره تداوم و انسجام پیوستار گذشته/آینده، حاکی از برساختن هویت‌هایی است که انگیزه‌ی عاملان ملی‌گرا برای بحث و توافق بر سر شباهت‌ها و تفاوت‌هایشان را فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر، «از طریق پینه‌کردن شکاف‌ها - یعنی هم‌پوشان کردن و تغییر قلمروی تفاوت‌ها - است که تجارب جمعی و بیناذهانی ملت‌ها، منافع جمعی یا ارزش‌های فرهنگی مورد بحث و توافق قرار می‌گیرند» (بهابها، ۱۹۹۴:۲).

در موضع‌گیری‌های سیاسی نخبگان زن فارس/ایرانی، معمولاً صدا و تجربیات زنان غیرفارس پنهان، تحریف یا به گونه‌ای مهندسی می‌شود که در قالب تجربه‌ی ملت واحد جای بگیرد تا ظاهری منسجم از هویت واحد ایرانی ارائه شود، ولی خلاف این موضوع امکان ظهور و بروز ندارد. به طور مثال مجله تایم (TIME) زنان ایران را زنان قهرمان سال عنوان کرد و در این راستا تصویر سه نفر از شخصیت‌های زن را با لباس مرسوم زنان فارس شهری را نمایش داد (نک: تصویر ۳). این مجله *آزاده معاونی*، کنشگر زن فارس، را تعیین کرد تا مقاله‌ای در مورد زنان ایرانی بنویسد و کنشگر زن فارس دیگری به نام *فروغ علایی* را نیز مسئول طراحی تصویر روی جلد مجله کرد. مقاله‌ی معاونی و تصویر روی جلد زنان کورد، بلوچ، عرب، تورک، لر، گیلک و مازنی را که در خط مقدم جنبش اعتراضی بودند نادیده گرفته و در حق آنان بی‌عدالتی روا داشت. آنان حتی به خود زحمت ندادند تصویر *ژینا* را هم، که مرگ او نماد جنبش شد، نمایش دهند. بدین ترتیب منعکس کردن صدای غیرفارس‌ها فقط تا جایی پیگیری می‌شود که به قول *باتلر* و *اسپیواک* (۲۰۰۷) در سرود «ملت» جای بگیرد. مسیح علی‌نژاد، فعال زن ملی‌گرای خودخوانده نیز مرگ ژینا را «نتیجه چهل سال مبارزه متقابل و پس زدن محدودیت‌ها توسط زنان» توصیف می‌کند.^{۱۵} اعلی‌نژاد هنگام صحبت از اشکال گوناگون سرکوب دولتی علیه «مردم ایران» در بیان آشکار وجود ستم «اتنیکی/زبانی» در ایران تردید دارد. پس جای تعجب ندارد که علی‌نژاد نقشی کلیدی در رسانه‌ای کردن قتل ژینا به میانجی حجاب داشته باشد ولی در مورد دستگیری‌ها و حکم اعدام کنشگران زن کورد، همچون زینب جلالیان و مژگان کاووسی، ساکت بماند. این نمونه‌ها بیانگر

چگونگی بی‌صدا کردن صدا و تجربیات زنان کورد در رویکرد حاکم «زنانگی ایرانی» است.



تصویر ۳: مجله تایم، ۲۰۲۲؛ حذف زنان غیر فارس

کنشگران زن کورد، از جناح چپ تا ملی‌گرا، بر این نکته تأکید دارند که پروژه‌های برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی، از یکدیگر قابل تفکیک نیستند و ستم جنسیتی تنها یکی از وجوه سرکوب سیستماتیک و چندوجهی کوردها و ملت‌های اقلیت شده در ایران را تشکیل می‌دهد. *نحیا خوشکلام*، فعال زن کورد، استدلال می‌کند که موضوع ژینا جنبش زنان در ایران را استان‌زدایی کرد:

زنان فارس مدت‌ها بود که مبارزه‌ی ضدحجاب را منحصر به خودشان نشان می‌دادند. اما اکنون پرچم آزادی زنان توسط زنان کورد افرشته شده است. جنبش زنان در ایران که زمانی سخنگویش زنان فارس بودند، حالا از سوی زنان کورد الهام گرفته و رهبری می‌شود.

وی همچنین استدلال می‌کند که اکنون روژه‌لات الگوی مبارزه‌ی اصیل در منطقه است و این امر خطیر بر شانه‌های ملتی نهاده شده که بی‌دولت، بی‌صدا و به حاشیه‌رانده شده و دهه‌ها از انکار و آسیمیلیاسیون آزار دیده است. *خوشکلام* لحظه‌ای را یادآوری می‌کند که یکی از زنان حاضر در تشییع جنازه ژینا فریاد می‌زد «تا زمانی که دولتی [برای خودمان] نداشته باشیم این سرنوشت‌مان خواهد بود».

کنترل تجارب و تواریخ زنان غیرفارس از سوی کنشگران زن فارس/ایرانی، کاربست مفهوم خواهری و میزان درهم‌تنیدگی با مقولات دیگری همچون نژاد، زبان و اتنیسیته در باب غیر فارس‌ها را محدود می‌سازد. نازنین بنیادی، بازیگر و یکی از طرفداران ملی‌گرایی، می‌گوید: «لازم به توضیح است که این جنبش ایرانیان یک‌شبه اتفاق نیفتاد و ریشه‌ی معضلات "زن ایرانی" بسیار عمیق‌تر از رویارویی با قوانین پوشش اجباری است».^{۱۶} چیزی که در اظهارنظر بنیادی ناگفته مانده است همانا وجود و تداوم ستم زبانی و اتنیکی-مذهبی بر ملت‌های غیرفارس است (بردبار، ۲۰۲۲). او با وجود این که به «مشکلات بسیار عمیق‌تر» اشاره می‌کند اما معضلات خواهران کورد خود را نادیده گرفته و مهر «ایرانی» بر جنبش ژینا می‌زند. این اظهارنظر بنیادی توسط رویا حکاکیان هم تکرار شده که در پاسخ به [برنامه خبری] MSNBC می‌گوید:

بذارید خبر خوبی به شما بدم؛ من هرگز همچین یکدستی‌ای مابین اقوام مختلف ایران ندیده بودم. می‌دونید اهل همه مناطق، کورد، آذری و بلوچ‌ها همه با هم متحدند؛ می‌دونید سال‌های زیادی بود که همه نگران «جنبش‌های تجزیه‌طلبانه» در کشور

بودند، اما در این لحظه دیگه تموم شد، همه دارند یک شعار می‌دن: زن، زندگی، آزادی، یعنی همه با یک هدف دور هم جمع شده‌اند، این چیزی است که قبلاً شاهدش نبودیم، همه جوانان طبقات اجتماعی مختلف ...

حکاکیان نیز هیچ رقیب اتنیکی‌ای را مقابل فارس‌ها قرار نمی‌دهد. او با اتنیک‌زدایی از قوم‌ملت حاکم، جایگاهی فرافرهنگی به فارس‌ها می‌بخشد و پیچیدگی‌های فرهنگی جنبش ژینا را به موضوعات طبقاتی و دموگرافیک تقلیل می‌دهد. نرگس باجغلی نیز اعتراضات را «جنبشی ملی» یا «انقلابی اجتماعی» به رهبری «زن ایرانی» تعبیر می‌کند. او مواظب است که به طبیعت انقلابی جنبش سراسری معترف باشد آن‌گاه که می‌گوید «... اما مسئله، مرگ و نابودی رهبران سیاسی کنونی نیست، بلکه موضوع امکان اندیشیدن درباره زندگی و داشتن زن در مرکزیت آن است»^{۱۷}. آزاده معاونی پا را از این هم فراتر گذاشته و جنبش را اینگونه تقلیل می‌دهد: «شورشی فمینیستی از سوی زنان و دختران ایران است که خواهان آزادی برای بدن‌هایشان هم در صحنه و هم خیابان، هستند»^{۱۸}. نتیجه‌ی چنین دغدغه‌ای برای انتساب نسبت‌هایی چون «ایرانی» و «فمینیستی» به جنبش ژینا این بود که بین زنان مرکز و حاشیه شکافی عمیق افتاد. *شہلا باران*، نویسنده و فعال کورد، این شکاف را چنین بیان می‌کند:

هدف جنبش ژینا که برای آن صدها شهید و زخمی دادیم تنها آزادکردن بدن زنان نبود، بدن ما تنها ملک قوانین شریعت یا مردها نیست، بلکه دهه‌هاست که توسط نژادپرستی فارس نیز مستعمره شده است. ما به حاشیه‌رانده‌ها، به مانند فارس‌ها متحمل ستم جنسیتی و مذهبی هستیم. اما [فقط این نیست و] ما از هر طرف سرکوب می‌شویم: از سوی قوانین شرعی تشیع، از جانب نظام پدرسالار و نیز از سوی سیستم استعماری ایرانی که مرد و زن کورد را مثل هم سرکوب می‌کند. زنانی مثل مسیح علی‌نژاد و نازنین بنیادی نمی‌توانند درد زنان کورد، عرب و بلوچ را درک کنند؛ آن‌ها مبارزه‌ی ما را به دموکراسی و سکولاریسم گره می‌زنند اما آن دموکراسی‌ای که فارس/شبیعه را در قدرت نگه دارد.

شبکه‌ها و رسانه‌های فارسی‌زبان همچون ایران اینترنشنال، بی‌بی‌سی و من‌تو نیز غالباً حضور و اهمیت عنصر اتنیکی-زبانی را در موفقیت و شیوع جنبش ژینا دست کم گرفته یا نادیده انگاشتند. این شبکه‌ها به وقت نیاز به مشروعیت و وحدت‌نظر بیشتر، به قدری منفعت‌طلبانه موضع می‌گیرند که سرسام‌آور است. آن‌ها کاملاً [و علناً] کوردها را از اخبارشان حذف نمی‌کردند ولی ماهرانه با لحنی سرسری از ایشان نام می‌بردند. اعمال عاملیت جمعی توسط کوردها، از جمله بسیاری از مردان، عامل مهمی بود که ژینا را تبدیل به نماد هدفی فراتر از روژه‌لات کرد. دیوید رومانو،^۱ مورخ و پژوهشگر، در مورد اهمیت مؤلفه‌ی اتنیکی در جنبش‌ها، عنصری که اغلب در رسانه‌های اجتماعی و شبکه‌های جریان اصلی غرب مورد غفلت واقع می‌شود، می‌گوید:

آن‌طور که من متوجه شده‌ام شمار اندکی از رسانه‌های غربی در گزارش خود به اهمیت این موضوع فکر کرده‌اند که او اهل روژه‌لات ایران و شهر سقر است. ما می‌دانیم که حدوداً نیمی از زندانیان و اعدامیان ایران از کوردهای ایرانی هستند در حالی که آن‌ها تنها ۱۰ درصد جمعیت را شامل می‌شوند. [این در حالی است که] بیشتر آن‌ها سنی‌مذهب هم هستند. پس از نگاه رژیم آن‌ها به طور مضاعف در اقلیت هستند ... من فکر می‌کنم رسانه‌های بین‌المللی باید اذعان کنند که کورد بودن او با موضوع ربط و نسبت دارد و اگر این کار را نکنند دچار خطا می‌شوند.^{۱۹}

خواهران ناممکن

مدت‌هاست در روژه‌لات حقوق بشر زیر پا گذاشته می‌شود. برای مثال، جاوید رحمان،^{۲۰} بر اساس گزارش گزارشگر ویژه حقوق بشر سازمان ملل، استان‌های کوردنشین (به علاوه استان سیستان و بلوچستان) دارای بالاترین نرخ بیکاری و فقر بوده و نصف زندانیان سیاسی و اعدام‌های سراسر کشور مربوط به این استان‌ها است. بنابراین ژینا نه اولین قربانی این سیاست‌ها است و نه صرفاً نمادی که جنبش زنان در روژه‌لات و مناطق کوردنشین را نمایندگی کند. همچنان که جنبش ژینا روشن ساخت

^۱ David Romano

مفهوم پوششی «زن ایرانی» که توسط نخبگان زن قوم حاکم تحمیل شده است همچون نوع ایده‌آلی عمل می‌کند که شاخصه‌های اندیشگی آن به طور گزینشی تعیین و اعمال شده‌اند به نحوی که تنها آن دسته تجارب و اعمالی را شامل شود که با گفتمان مطلوب ملی‌گرایان هم‌خوانی داشته باشد.

به طور مثال سه فعال زن کورد دیگر، یعنی زارا محمدی^{۲۱} که معلم زندانی زبان کوردی است، زینب جلالیان^{۲۲} فعالی سیاسی که حکم حبس ابد دریافت کرده و مژگان کاووسی، معلم کوردی که متهم به افساد فی‌الارض شده، از سوی کنشگران زن ملی‌گرای ایرانی نه هرگز به رسمیت شناخته شده‌اند و نه مورد پشتیبانی قرار گرفته‌اند. زارا محمدی همچنین عضو هیأت مدیره سازمان مردم‌نهاد کوردی نوژین بوده و معلم داوطلب زبان کوردی است کههن دستگیر و به ۵ سال حبس محکوم شده است. دستگیری او تناقض‌های بنیادین و ذاتی قانون اساسی را آشکار می‌سازد.^{۲۳} ماده ۱۹ این قانون تصریح می‌کند که «مردم ایران از هر قوم و قبیله‌ای که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود». اما همزمان ماده ۱۵ همین قانون زبان فارسی را «زبان و خط رسمی و مشترک مردم ایران» اعلان کرده و بر خلاف ماده ۱۹ آموزش و یادگیری زبان کوردی تحمل نمی‌شود. نظام و جامعه‌ی حاکم، تلاش می‌کنند امتیاز و برتری زبان و فرهنگ فارسی را عادی جلوه داده و به زبان‌های غیرفارسی نسبت‌هایی چون قومی، بومی یا محلی داده و عرض‌اندام زبانی و فرهنگی غیرفارسی‌ها را تجزیه‌طلبی تعبیر کند و بر این اساس مجموعه‌ای از اقداماتی تنبیهی دولتی، از جمله اعدام، را علیه آنان اعمال کند.

گفتمان روشنفکری کنشگران زن ملی‌گرای ایرانی، تنها در سایه‌ی چگونگی تعریف و اعمال حاکمیت قابل درک است. نخبگان زن قوم حاکم، علی‌رغم مبارزه‌شان علیه حجاب اجباری، همراستا با آپاراتوس دولتی، پیوسته جایگاه زبان فارسی را همچون گنجینه‌ی اندیشه‌ی ایرانی و ستون اصلی «ملت خیالی» ایران خاطر نشان کرده‌اند. در فوریه ۲۰۲۲، در آستانه روز جهانی زبان مادری، حدود ۱۰۰۰ نفر از ایرانیانی که در زبان اقلیت پرورش یافته بودند هشتگی توپیتتری با عنوان من‌وفارسی `manofarsi#` به راه انداختند تا حس خسران و ناامیدی خود را از به‌حاشیه‌راندن شدن زبان مادری‌شان

ابراز کنند. این کمپین هشتگی به ابتکار سویل سلیمانی، فعال زن حقوق بشر ترک آذربایجانی و یکی از بنیان‌گذاران کمپین پایان تک‌زبانگی به راه انداخته شد. این هشتگ به‌سرعت پخش شد و با پاسخ‌های تندی از سوی قومیت حاکم روبرو شد. کاربران فارس، زبان فارسی را مهم‌ترین میراث فرهنگی و تمدنی ایران، «زبان رسانه‌ی ملی» و «زبانی میانجی» می‌خوانند که باید همچنان در جایگاه زبان رسمی ایران باقی بماند. نخبگان زن جامعه‌ی حاکم یکصدا این کمپین را تحقیر کرده و به‌عنوان توطئه‌ی هماهنگ‌شده توسط قدرت‌های بیگانه و تجزیه‌طلبان ضد ایرانی، محکوم کردند. الهه بقراط، فعال ملی‌گرا و سردبیر کیهان لندن اظهار داشت: «آخر تجزیه‌طلبان [کمپین‌کنندگان غیرفارس] می‌توانند به ما بگویند برای حرف زدن با ترک، کرد، بلوچ، گیلک و ... از چه زبانی می‌خواهند استفاده کنند؟ ...». بقراط (۲۰۱۸) کمپین مطرح کردن زبان‌های غیرفارسی را کنشی بدخواهانه از سوی تجزیه‌طلبان توصیف کرده که تنها در خدمت دشمنان «مردم بزرگ ایران» است که می‌خواهند تلاش کنند «استان‌های مرزی» را از کشور جدا کنند. کنشگران فارس، با تغییر هشتگ من‌وفارسی به من‌وقندفارسی، زبان فارسی را همچون رشته‌ای که هزاران سال است گروه‌های قومی و قبیله‌ای ایران را به هم پیوند می‌زند تجلیل کردند. نخبگان جامعه حاکم، از طرفداران دوآتشه حاکمیت گرفته تا پادشاهی‌خواهان، یکصدا این کمپین را با عنوان فعالیتی در اساس ضدایرانی محکوم کردند و آن را ابزاری دانستند برای نابود کردن - به گفته رضا پهلوی پسر پادشاه قبلی ایران - «زبانی که بین ما مشترک بوده و ما را با هم متصل نگه می‌دارد».

مثال دیگری از اعمال معیارهای دوگانه از سوی کنشگران زن قوم مسلط، هنگامی رخ داد که دادگاهی در ایران در سال ۲۰۰۸ در یک جریان دادرسی فرمایشی که تنها پنج دقیقه طول کشید، به فعال زن کورد، زینب جلالیان، به اتهام اقدام مسلحانه حکم اعدام داد. البته حکم اعدام او در سال ۲۰۱۱ به حبس ابد تخفیف داده شد. زینب از سال ۲۰۰۰ به بعد در روژهلات و جاهای دیگر، به زنان کمک می‌کرد. وی علی‌رغم دچار بودن به بیماری‌های گوناگون، از درمان پزشکی محروم شده است و در طول ۱۴ سالی که تا کنون در حبس بوده حتی از یک روز مرخصی هم برخوردار نشده است. با توجه به اساس تئوکراتیک قوانین اساسی و نظام موجود که دسترسی گروه‌های

غیرشیعه به قدرت سیاسی و ابزار اقتصادی تولید را قانوناً محدود و مقید کرده است بهتر می‌توان احکام قضایی از این دست را که نخبگان زن فارس وقعی بدان نهاده‌اند درک کرد. این مثال مشخص می‌کند که جنبش کنونی زنان ایران آنقدر که در ظاهر به نظر می‌رسد نسبت به وضعیت نابرابر و ظالمانه کنونی، رادیکال، منعطف و براندازانه نیست؛ بلکه کم‌وبیش پیرو همان گفتمان ملی‌گرایی است می‌کوشد گزندگی بدان نرسد. مثال دیگر، دستگیر و زندانی کردن مژگان کاووسی^{۲۴}، معلم زبان کوردی است که متهم به «افساد فی‌الارض» شده بود. همین بازداشت مژگان، سندی کافی است بر این ادعا که در این گفتمان، آموزش زبان کوردی یا هر زبانی جدای از «زبان ملی»، برابر با «افساد فی‌الارض» بوده و از این رو سزاوار اعدام است. دستگیری مژگان هرگز از سوی کنشگران یا نخبگان زن ملی‌گرا مطرح یا محکوم نشد. این برداشت دولتی مرکزگرا از هویت جنسیتی، تعهد به ملت واحد را هم وارد دایره‌ی خواهرانگی می‌کند؛ یعنی تا زمانی که جوامع غیرحاکم، هرگونه هویت جنسیتی، طبقه‌ای یا چنین نسبت‌های اجتماعی دیگری را تکرار کنند، چه از جانب دولت و چه قوم حاکم، همگی دیگری محسوب شده و همچون دیگری با آنان رفتار خواهد شد (نک: ممدانی، ۲۰۱۸). اگر چه جنبش زنان جریان اصلی ایران با ج^ا و تفسیر دلخواه آن از اسلام شیعی مشکل دارد، اما مراقب است که مطالبات برابرخواهانه خود را صرفاً تا آن جا پیش ببرد که تمامیت ارضی و ملی ملت را به خطر نیندازد. مورد زینب جلالی و مژگان کاووسی روشن می‌سازد که جنبش مدنی زنان قوم مسلط، نه رادیکال است و نه انعطاف‌پذیر؛ بلکه بیشتر سعی دارد از سالم و ابدی ماندن پایه‌های گفتمان ملی‌گرایی ایرانی مطمئن شود. آهنگ «برای» از شروین حاجی‌پور^{۲۵}، به بهترین شیوه این شکاف گفتمانی مهم را به تصویر می‌کشد. این آهنگ که از توییت‌های مربوط به مرگ ژینا الهام گرفته بود توسط فارس‌ها به عنوان سرود اعتراضات تعبیر شده و جایزه‌ی گرمی^{۲۶} را به خود اختصاص داد. این آهنگ با این جملات آغاز می‌شود: «برای توی کوچه رقصیدن، برای ترسیدن به وقت بوسیدن» و چنین ادامه پیدا می‌کند «برای مادرم، خواهرم، خواهرت، خواهرامون، برای تغییر مغزها که بوسیدن، برای شرمندگی؛ برای بی‌پولی؛ برای حسرت یک زندگی معمولی؛ برای کودک زباله‌گرد و آرزوهاش» و در ادامه می‌گوید «برای این

هوای آلوده؛ برای پیروز و احتمال انقراضش - یوزپلنگ ایرانی در خطر انقراض - برای سگ‌های بی‌گناه ممنوعه؛ ... برای کودکان افغانی ... برای این همه شعارهای توخالی ... «حاجی‌پور در هیچ جای این آهنگ کوچکترین اشاره‌ای به ستم اتنیکی و زبانی نمی‌کند.

فتانه *فراهانی* (۲۰۲۲) که او نیز فارس است، با الهام از این آهنگ حاجی‌پور مقاله‌ای با این عنوان منتشر کرد: «۷۰ دلیل فمینیستی برای این که چرا زنان در ایران امروز اعتراض می‌کنند». هر کدام از دلایل هم با واژه «برای» آغاز می‌شوند؛ در این مقاله نام ده‌ها کنشگر فارس دیده می‌شود، مثل: برای نخستین فمینیست ایرانی، فاطمه قره‌العین؛ برای نسرين ستوده، نرگس محمدی، شیوا نظرآهاری، سپیده قلیان، [و] مهوش ثابت». هرچند مقاله دو بار واژه کورد را ذکر می‌کند - یک بار به عنوان گروه قومی همراه با بلوچ‌ها و عرب‌ها، و بار دوم در اشاره به یک فعال کوپیر کورد - اما لیست «کنشگران زن ایرانی» فراهانی، هیچ اشاره‌ای به زنان کورد مثل زارا محمدی، زینب جلالیان یا مزگان کاووسی نمی‌کند. این فهرست گزینشی نیز مجدداً نشان می‌دهد که نخبگان زن [ایرانی]، تجارب زنان زیردست را در برداشت فمینیستی ملی‌گرا نه مطلوب خود، انکار یا ادغام کرده‌اند. نیره توحیدی، پژوهشگر فارس، مدعی است «جنش اعتراضی اخیر ایران که برخی آن را انقلاب زنان خوانده‌اند، ریشه‌هایش تقریباً به ۱۱۶ سال پیش تاریخ معاصر برمی‌گردد و مانیفست آن همین "آهنگ شروین حاجی‌پور" است؛ وی با این ادعا در جعل تاریخ فارس/ایرانی برای خیزش ژینا و شعار آن، رکوردها را جابجا می‌کند.^{۲۷}

در عوض چیا مدنی^{۲۸}، موزیسین و آهنگ‌ساز کورد، با آهنگ دقیقاً مترادف «بؤ» (به زبان کوردی یعنی برای/به خاطر) به آهنگ شروین پاسخ داده است. او این‌گونه می‌آغازد و به حاجی‌پور یادآور می‌شود: «زخم‌های ما کهنه‌تر و عمیق‌تر زخم‌های شماست و هزاران برای در دل من است». او از اصطلاح «برای ژینا» استفاده می‌کند: نامی که ممنوع شده است؛ وی ادامه می‌دهد «برای» رنج‌هایی که مردم مظلوم حاشیه می‌کشند، «برای» معلمان دستگیر یا اعدام شده زبان کوردی، و «برای» پدران که ناچارند پول گلوله‌هایی را بدهند که صرف کشتن بچه‌هایشان کرده‌اند.

کنشگران زن کورد، جدای از آن، کمپین «برای»ی خود را در توپیتتر به راه انداختند و در آن آرزوهایشان را بیان کرده و نسبت به محدودیت‌ها و تبعیض‌هایی که در محورهای درهم‌تنیده اتنیک، جنسیتی و طبقاتی، در خلال زندگیشان بر ایشان تحمیل شده است اعتراض خود را نشان دادند. هدف آن‌ها از «برای»ای که ساختند مطرح کردن وضعیت خاص سرکوبی بود که زنان حاشیه‌های اتنیک کشور تجربه کرده بودند و علی‌رغم ادعای حاجی‌پور و سلبریتی‌های جریان اصلی مبنی بر اینکه آهنگش صدای تجارب زنده همه ایرانیان است، جایی در آهنگ برای او نداشت. پریا، یکی از کنشگران زن کورد نوشت:

آهنگ برای [سی حاجی‌پور] برای رقص در خیابان‌ها فریاد می‌زند، در حالی که من [به عنوان یک کورد] در خیابان‌ها تیر می‌خورم و کشته می‌شوم. برای از ترسیدن به وقت بوسیدن می‌خواند و من از ترسیدن به وقت صحبت کردن، خواندن و نوشتن به زبان مادریم می‌خوانم. برای یک زندگی معمولی فریاد سر می‌دهد در حالی که من مبارزه می‌کنم تا زنده بمانم. برای ولی‌عصر و درختان فرسوده‌اش [در تهران] می‌خواند و من از جنگل‌های بلوطم [در روژهلات] که در آتش سوختند. برای احتمال انقراض «پیروز» [یوزپلنگ آسیایی] می‌خواند و من برای انقراض هویت و فرهنگم. ملی‌گرایی فارس-شیعه-آریایی رنگ عوض می‌کند اما نه برای ما، آن‌ها برای ما همان استعمارگران همیشگی هستند، مهم نیست که چه برسر داشته یا کراوات بر گردن داشته باشند، همه سر و ته یک کرباسند.

نتیجه‌گیری: پرده برداشتن از روی تجربه‌ی واحد

این مقاله از طریق آشکارسازی تناقض‌ها و ابهاماتی که در گفتمان کنشگران زن و جنبش زنان جریان اصلی در ایران پنهان بود، تبارشناسی کنشگری زنان فارس/ایرانی در ایران و نحوه تعامل و رفتار آن‌ها با فمینیسم(های) حاشیه‌ی بی‌صدا کردن آن‌ها روشن می‌سازد.

برآمدن «جنبش ژینا» نه تنها نشانگر آغاز دوران جدیدی از مبارزه کوردها برای حقوق بنیادین خود بود بلکه ماهیت واقعی مقاومت مردم غیرفارس را نیز به منصفی

ظهور در آورد که در آن ترکیب جنبش‌های عدالت‌خواهانه و اتنیکی/ملی‌گرایانه زبردستان با فمینیسم(ها) و فرایند استعمارزدایی، کاملاً ملموس است. هرچند این جنبش اجتماعی/سیاسی غیرمنتظره توسط زنان آغاز و عمدتاً رهبری شد، اما چالشی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را نیز در مقابل فمینیسم مرکزگرا قرار داد (نک: کاسر، ۲۰۲۱؛ محمود، ۲۰۲۱؛ العلی و کاسر، ۲۰۲۲)؛ این چالش توسط این حقیقت قابل تبیین است که برای قوم-ملت‌های به حاشیه‌رانده و اقلیت‌شده ایران، ستم جنسیتی همیشه با اشکال اتنیکی/مذهبی و زبانی سرکوب در هم تنیده است.

تداوم و تناوب انکار یا استفاده‌گزینشی از صدای زنان غیرفارس در رویکرد مسلط ملی‌گرایی فارس/ایرانی، نشان‌دهنده این واقعیت است که کنشگران و نخبگان زن سلطه نمی‌خواهند در گفتمان سیاسی و «رژیم حقیقت» ایران-مرکزی تغییری ایجاد کنند، بلکه هدفشان اصلاح از درون یا جایگزین کردن آن با سیستمی است که در آن تنها از آزادی‌های مدنی پاسداری می‌شود. از منظر فمینیسم(های) حاشیه، چنین جایگزینی یا تغییری ضرورتاً منجر به دموکراسی و برابری‌طلبی اتنیکی/مذهبی و زبانی در حکومت نخواهد شد. کنشگران زن غیرفارس، به فمینیسم مرکز اعتراض دارند که در کسب مناصب سیاسی و بهره‌گیری از تحرک اجتماعی/اقتصادی، پیشرفت آموزشی، عرضه فرهنگی و مواردی از این قبیل، از امتیاز فارس بودن استفاده می‌کنند. زنان فارس با تأکید بر فمینیسم جنسیتی صرف و در راستای تأیید آن، با انکار تأثیر فارس بودن، هویت، فرهنگ و حاکمیت، فضای فمینیستی را با خود همراه می‌کنند. آن‌ها مدعی‌اند که پرچمدار برابری جنسیتی هستند اما نمی‌توانند جنسیت را با درهم‌تنیدگی و چندوجهی بودن مسئله همداستان کنند. تنها از طریق پیشبرد رویکردی انتقادی نسبت به هویت ملی فارسی و امتیاز فارس‌بودگی است که درک جدید و رهایی‌بخشی از ایران ممکن خواهد بود.

رابطه‌ی بین کنشگری زنان مرکز با جنبش(های) زنان حاشیه (در معنای اتنیکی/مذهبی و زبانی آن) به گونه‌ای استعاری شبیه پیوند بین فمینیسم سفید و رقیب سیاهش در جاهایی چون ایالات متحده است. *ادواردو بونیل-سیلوا*ی جامعه‌شناس (۲۰۰۶) در نقدش بر فمینیسم سفید، اصطلاح «کوررنگی» را بسط داده و آن را «ابزار برقرارماندن نابرابری نژادی بدون ظاهر نژادپرستانه» تعریف می‌کند. این

مفهوم را در مورد قوم حاکم ایران نیز می‌توان بسط داده و آن‌ها را نسبت به غیر فارس‌ها «کور-دیگری»^۹ نامید (cf. Burke, ۲۰۱۸). گفتمان کور-دیگری، ایران را به مثابه ملتی باستانی و یکپارچه با تاریخ، فرهنگ و ادبیات واحد به تصویر می‌کشد. این تصویر از «ملت»، به قول پژوهشگر ایرانی، مهرداد کیا، تنها «با انکار وجود هویت‌های غیر فارس» ممکن خواهد بود (صص ۹-۱۰). همین ذهنیت است که نسبت به همه‌ی غیرفارس‌ها تعریفی انسان‌شناختی از طریق پارادایم تاریخ‌گرایی و فرهنگ‌گرایی رمانتیک به دست می‌دهد؛ پارادایمی که اساس آن بر افسانه ملت واحد است (نک: احمد، ۲۰۲۳). این نگاه جهان غیرفارس داخل «ایران» را جهانی ذاتاً مردانه، محلی، قبیله‌ای، فولکلوریک و از لحاظ فرهنگی عقب‌مانده مفروض می‌گیرد (نک: محمدپور و سلیمانی، ۲۰۱۹).

مبنای نقد فمینیست‌های کورد نیز به مانند فمینیست‌های سیاه ایالات متحده، بر این حقیقت استوار است که فمینیسم جریان اصلی نتوانسته با این حقیقت کنار بیاید که نسخه‌ی فمینیسمش سلطه‌ی اثنیکی را پنهان می‌کند (نک: رستم پور، ۲۰۲۱). رویکرد مرکزگرا و دولتی نسبت به کنشگری زنان به وضع موجود راضی است. وقتی به این شکل ظاهراً غیرغربی و رهایی‌بخش فمینیسم دقیق می‌شویم (نک: کراولی، ۱۹۹۱) معمولاً مبنای آن بر تجارب زنان فارس همچون تجاربی بهنجار نهاده شده است و قادر نیست مصایب زنان کورد، بلوچ، عرب، تورک، مازنی، گیلکی، ترکمن و دیگران را شامل شده و به رسمیت بشناسد. با شامل نکردن زنانی که دارای پس‌زمینه غیر فارس هستند، تجارب فردی آنان را به صورت مستقیم و غیر مستقیم نادیده گرفته است. از این‌رو کنشگری ایرانی/فارسی همچون یک جهان‌بینی، در باب مجموعه‌ای از مفروضات و کنش‌های محدود سخن می‌گوید که محور آن فارس بودن است و هویت و ارزش سیستم فارسی را همچون هویتی برتر، عادی‌سازی می‌کند. این جهانی‌سازی فمینیسم ملی‌گرا، به همه دنیا صادر شده است و نتیجه آن به‌ویژه برای زنان ملت‌های زیردست در ایران فاجعه‌بار بوده است.

^۹ Other-blinded یعنی نسبت به دیدن دیگری‌ها کور است. م. Other-blinded

این مقاله در پایان از طریق آن چه آدیل شولوک (۲۰۱۲) «روش‌شناسی گروه ممتاز ۱۰» نامیده است، [از پژوهشگران] دعوت می‌کند که نسبت به فمینیسم حاکم، نوعی بازنگری انتقادی داشته باشند. بدین منظور این مقاله رویکردی چندملیتی و چندفرهنگی به برابری جنسیتی را مطرح کرده که می‌توان از طریق کاربست آن نخبگان زن ایرانی/فارسی را تشویق کرد تا فارس‌بودگی و امتیاز آن را به پرسش بکشند. برای این که این روش انتقادی بتواند موفق شود باید رویکردی فراگیر و متغیر را بپذیرد و همان‌طور که با نظام اجتماعی مردسالار مقابله می‌کند همان‌طور و به شیوه‌ای برابر هم با نگاه نژادگرایانه فمینیسم ملی‌گرای ایرانی، نژادپرستی پنهان و آشکار موجود در آن و هژمونی گفتمانی آن روبرو شود. فقط با کاربست چنین چهارچوبی رادیکال است که انسجام و بسیج فمینیستی واقعی می‌تواند در جامعه به منصفه ظهور برسد.

تشکر و قدردانی

سپاس بی‌نهایت از نظرات سازنده و عالمانه‌ای که بازبینی‌کنندگان ناشناس و پروفیسور دیوید فاسنفست ارائه کردند. پیشنهادات فوق‌العاده مفید آنان به تقویت هرچه بیشتر استدلال‌هایم کمک بسیار کرد. محمد صالح، میمی کیرک، معشوق کورد، افشین متین‌عسگری و معروف کعبی نسخه‌ی پیشین مقاله را مطالعه کردند و بازخوردهای سودمندشان را با من در میان گذاشتند که از آن‌ها بسیار سپاسگزارم. همچنین بسیار متشکر و سپاسگزارم از میمی کیرک و محمد صالح که نسخه‌ی نهایی مقاله خوانده و نظراتشان را ارائه کردند.

منابع:

- Abrahamian E (۲۰۰۸) *Modern History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Afkhami M (۲۰۲۲) *The Other Side of Silence: A Memoir of Exile, Iran, and the Global Women's Movement*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Ahmadi-Khorasani N (۲۰۱۲) The ethnic movements and women demands. *Magazine of Feminist School*,

۱۰ Methodology of the Privileged

- September. Available at: <https://www.tribunezamaneh.com/archives/۳۰۸۹۹> (in Persian).
- Ahmed S (۲۰۲۳) *Critical Theory from the Margins: Horizons of Possibility in the Age of Extremism*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Al-Ali N and K.ser I (۲۰۲۲) Beyond feminism? Jineolojî and the Kurdish women's freedom movement. *Politics & Gender* ۱۸(۱): ۲۱۲-۲۴۳.
- Alikarami L (۲۰۱۹) *Women and Equality in Iran: Law, Society and Activism*. London: Bloomsbury Publishing.
- Amanat A (۲۰۱۷) *Iran: A Modern History*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ansari A (۲۰۱۲) *The Politics of Nationalism in Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ansari A (۲۰۱۹) *Modern Iran Since ۱۷۹۷: Reform and Revolution*. ۳rd ed. London: Routledge.
- Ansari S and Martin V (۲۰۰۱) *Women, Religion and Culture in Iran*. London: Routledge.
- Ansary N (۲۰۱۲) *Jewels of Allah: The Untold Story of Women in Iran*. Revela Press.
- Asgharzadeh A (۲۰۰۷) *Iran and the Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, Democratic Struggles*. London: Palgrave Macmillan.
- Ashcroft B, Griffiths G and Tiffin H (۲۰۰۲) *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge.
- Azeez H (۲۰۲۲) Should the Kurds prepare for another Betrayal in the Iranian revolution. *The Kurdish Center for Studies*. Available at: <https://nlka.net/eng/?p=۳۴۶>
- Bahramitash R and Esfahani H (۲۰۱۱) *Contemporary Issues in the Middle East Veiled Employment: Islamism and the Political Economy of Women's Employment in Iran*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Bajoghli N (۲۰۲۲) 'Woman, life, freedom': Iran's protests are a rebellion for bodily autonomy. *Vaniti Fair*,

- ۲۹ September. Available at: <https://www.vanityfair.com/news/۲۰۲۲/۰۹/mahsa-amini-irans-protestsrebellion-bodily-autonomy>
- Beck L (۲۰۲۱) Euro-settler place naming practices for North America through a gendered and racialized lens. *Terrae Incognitae* ۵۳(۱): ۵-۲۵.
- Bhabha H (۱۹۹۴) *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Boghrat E (۲۰۱۸) The shared and bloody pivot of Separatists and Islamic republic of Iran. *Kayhan London*, ۹
- July. Available at: <https://kayhan.london/fa/۱۳۹۷/۰۴/۰۹/۱۲۱۱۹۵/>
- Bonilla-Silva E (۲۰۰۶) *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Bordbar B (۲۰۲۲) The absence of ethnic oppression in the litigation of the center. *Radio Zamaneh*, ۱۳ October. Available at: <https://www.radiozamaneh.com/۷۳۵۷۲۲/>
- Boroujerdi M (۱۹۹۸) Contesting nationalist constructions of Iranian identity. *Critique: Critical Middle Eastern Studies* ۷(۱۲): ۴۳-۵۵.
- Boucher D (۲۰۲۲) *Language, Culture and Decolonisation*. Cape Town, South Africa: HSRC Press.
- Bradost S (۲۰۲۲) The Kurdish roots of a global slogan. *New Lines Magazine*, ۲۸ December. Available at: <https://newlinesmag.com/writers/shukriya-bradost/>
- Burke M (۲۰۱۸) *Colorblind Racism*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Butler J and Spivak GC (۲۰۰۷) *Who Sings the Nation-State?* Calcutta, India; New York; Oxford: Seagull Books.
- Chaddock N and Hinderliter B (۲۰۱۹) *Antagonizing White Feminism: Intersectionality's Critique of Women's Studies and the Academy*. Pennsylvania: Lexington Books.
- Collins PH (۲۰۱۹) *Intersectionality as Critical Social Theory*. Durham, NC: Duke University Press.
- Collins PH and Bilge S (۲۰۲۰) *Intersectionality*. ۲nd ed. Hoboken, NJ: Wiley.
- Crépon M (۲۰۱۹) *Murderous Consent: On the Accommodation of Violent Death*. New York: Fordham University Press.
- Cronin S (۲۰۰۳) *The Making of Modern Iran State and Society Under Riza Shah, ۱۹۲۱-۱۹۴۱*. London: Routledge.

- Crowley E (۱۹۹۱) Third world women and the inadequacies of western feminism. *Trocaire Development Review* ۴۳-۵۶.
- Damsa D and Franko K (۲۰۲۲) 'Without papers I can't do anything': the neglected role of citizenship status and 'illegality' in intersectional analysis. *Sociology* ۵۷(۱): ۱۹۴-۲۱۰.
- Dawachi A (۲۰۱۳) Militarization of women: fighting against Daesh violence of intensification of it. *Radio Zamaneh*, ۲۲ August. Available at: <https://www.tribunezamaneh.com/archives/۵۶۰۲۸> (in Persian).
- Dirik D (۲۰۲۲) *The Kurdish Women's Movement: History, Theory, Practice*. London: Pluto Press.
- Elling RC (۲۰۱۳) *Minorities in Iran: Nationalism and Ethnicity after Khomeini*. London: Palgrave Macmillan.
- Farahani F (۲۰۲۲) ۷۰ feminist reasons why women protest in Iran today. *Jadaliyya*, ۲۶ October. Available at: <https://www.jadaliyya.com/Details/۴۴۵۳۷/۷۰-Feminist-Reasons-Why-Women-Protest-in-Iran-Today>
- Fradera JM (۲۰۲۱) *The Imperial Nation Citizens and Subjects in the British, French, Spanish, and American Empires* (trans. R MacKay). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ghaderi F and Goner O (۲۰۲۲) Why 'Jina': erasure of Kurdish women and their politics from the uprisings in Iran. *Jadaliyya*, ۱ November. Available at: <https://www.jadaliyya.com/Details/۴۴۵۶۰>
- Ghoreishi S (۲۰۲۱) *Women's Activism in the Islamic Republic of Iran: Political Alliance and the Formation of Deliberative Civil Society*. London: Palgrave Macmillan.
- Govan I and Smith T (۲۰۲۱) *What's Up with White Women? Unpacking Sexism and White Privilege in Pursuit of Racial Justice*. Gabriola Island, BC, Canada: New Society Publishers.
- Hassaniyan A (۲۰۲۱) *Kurdish Politics in Iran: Crossborder Interactions and Mobilization Since ۱۹۴۷*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hatami F (۲۰۲۰) Kurdish women: the intersected oppression and violence. *Magazine of Economy and Society*, ۲۶ June. Available at: <https://didgaheno.com/۲۰۲۰/۰۶/۲۶/%D۸%B۲%D۹%۸۶%D۸%AV%D۹%۸۶-%DA%A۹%D۹%۸۸%D۸%B۱%D۸%AF-%D۸%AE%D۸%B۴%D۹%۸۸%D۹%۸۶%D۸%AA->

%D۹/۸۸-%D۸/B۳/D۸/AA%D۹/۸۵-%D۸/AA%D۹/۸۳/D۸/AY/D۸/B۷/D۸/B۹-
 %DB/۸C%D۸/AY/D۹/۸۱/D۸/AA%D۹/۸۷-
 %D۹/۸۶/D۹/۸۸/DB/۸C%D۸/B۳/D۹/۸۶/

(in Persian).

Hatami F (۲۰۲۲) The mutilated identity and the colonial matrix. *Critique of Political Economy*, ۲۶ October.

Available

at:

<https://pecritique.com/۲۰۲۲/۱۰/۲۶/%D۹/۸۷/D۹/۸۸/DB/۸C%D۸/AA-%D۹/۸۵/>

D۸/AB%D۹/۸۴/D۹/۸۷-%D۸/B۴/D۸/AF%D۹/۸۷-%D۹/۸۸-
 %D۹/۸۵/D۸/AY/D۸/AA%

D۸/B۱/DB/۸C%D۸/B۳-

%D۸/AY/D۸/B۳/D۸/AA%D۸/B۹/D۹/۸۵/D۸/AY/D۸/B۱-

%D۹/۸۱/D۸/B۱/D۸/AF%D۹/۸۸/D۸/B۳-%D۸/AD/ (in Persian).

Hill J (۲۰۱۱) *The Everyday Language of White Racism*. Hoboken, NJ: Wiley.

Hinton AL (۲۰۰۲) *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*. Berkeley, CA: University of California Press.

Honarbin-Holliday M (۲۰۰۹) *Becoming Visible in Iran: Women in Contemporary Iranian Society*. London: Tauris Academic Studies.

Holliday SJ (۲۰۱۶) The legacy of subalternity and Gramsci's national-popular: Populist discourse in the case of the Islamic Republic of Iran. *Third World Quarterly* ۳۷(۵): ۹۱۷-۹۳۳.

Hosseini B (۲۰۲۱) *Women and Suicide in Iran: Law, Marriage and Honour-Killing*. London: Routledge.

Jahanbegloo R (۲۰۲۱) *Mapping the Role of Intellectuals in Iranian Modern and Contemporary History*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Javaheri A (۲۰۲۳) Women Kolbers: turbulent labor, unmourned lives and resistance. *The Critique of Political Economy*, ۷ March. Available at: <https://pecritique.com/۲۰۲۳/۰۳/۰۷/>

Katouzian H (۲۰۰۳) Riza Shah's political legitimacy and social base. In: Cronin S (ed.) *The Making of Modern Iran: State and Society under Riza Shah, ۱۹۲۱-۱۹۴۱*. London and New York, NY: Routledge, ۱۵-۳۶.

K.ser I (۲۰۲۱) *The Kurdish Women's Freedom Movement: Gender, Body Politics and Militant Femininities*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kashani-Sabet F (۲۰۱۵) *Conceiving Citizens: Women and the Politics of Motherhood in Iran*. Oxford: Oxford University Press.
- Kia M (۱۹۹۸) Persian nationalism and the campaign for language purification. *Middle Eastern Studies* ۳۴(۲): ۹-۳۶.
- Kousha M (۲۰۰۲) *Voices From Iran: The Changing Lives of Iranian Women*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Kurt M (۲۰۲۱) No justice for Kurds: Turkish supremacy and Kurdophobia. *Social Research: An International Quarterly* ۸۸(۴): ۹۲۳-۹۴۷.
- Labady R and Riani A (۲۰۲۲) Uprising in Iran: what do Kurdish women demand? Available at: <https://www.kurdishpeace.org/research/womens-liberation-and-leadership/uprising-in-iran-what-do-kurdishwomen-demand/>
- Lorde A (۲۰۱۸) *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House* (Penguin Modern). London: Penguin Classics.
- Mahmoud H (۲۰۲۱) *Kurdish Women's Stories*. London: Pluto Press.
- Mamdani M (۲۰۱۸) *Citizen and Subject Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Maranlou S (۲۰۱۵) *Justice in Iran: Women, Perceptions, and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marashi A (۲۰۰۸) *Nationalizing Iran: Culture, Power and the State*. Seattle, WA: University of Washington Press.
- Matin-Asgari A (۲۰۱۸) *Both Eastern and Western: An Intellectual History of Iranian Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matin-Asgari A (۲۰۲۱) The Making of Iran's Illiberal Nation-State (۱۹۲۱-۱۹۲۶). In: Jahanbegloo R (ed.) *Mapping the Role of Intellectuals in Iranian Modern and Contemporary History*. Lanham: Rowman and Littlefield, ۱۹۱-۲۱۶.
- Matin-Asgari A (۲۰۲۲) The Iranian protests are the latest phase in a long cycle of popular unrest. *Jacobin*, ۱ December. Available at: <https://jacobin.com/۲۰۲۲/۱۲/iran-protest-revolution-history-anti-imperialismislamic-republic>
- Meghji A (۲۰۲۱) *Decolonizing Sociology: An Introduction*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Moaveni A (۲۰۲۲) Heroes of the year: women of Iran. Available at: <https://time.com/heroes-of-the-year-۲۰۲۲-women-of-iran/>

- Moghissi H (۱۹۹۶) *Populism and Feminism in Iran: Women's Struggle in a Male-Defined Revolutionary Movement*. London: Palgrave Macmillan.
- Mohammadpour A and Soleimani K (۲۰۱۹) Interrogating the tribal: the aporia of 'tribalism' in the sociological study of the middle east. *British Journal of Sociology* ۷۰(۵): ۱۷۹۹-۱۸۲۴.
- Mohammadpour A and Soleimani K (۲۰۲۰) 'Minoritisation' of the other: the Iranian ethno-theocratic state's assimilatory strategies. *Postcolonial Studies* ۲۴(۱): ۴۰-۶۲.
- Mohammadpour A and Soleimani K (۲۰۲۲) Silencing the past: Persian archaeology, race, ethnicity and language. *Current Anthropology* ۶۳(۲): ۱۸۵-۲۱۰.
- Moradi S (۲۰۲۳) Producing territory, resisting the state: embodiment, discourse, and symbolism in street demonstrations in Iranian Kurdistan. Geopolitics. Epub ahead of print ۲۴ January. DOI: ۱۰.۱۰۸۰/۱۴۶۵۰۰۴۵.۲۰۲۲.۲۱۶۰۷۱۱.
- Omid G (۲۰۱۲) *Living in Hell: The True Story of an Iranian Woman*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Osanloo A (۲۰۰۹) *The Politics of Women's Rights in Iran*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Paidar P (۱۹۹۵) *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petersen K and Rutherford A (۱۹۸۶) *A Double Colonization: Colonial and Post-Colonial Women's Writing*. Mundelstrup: Dangaroo Press.
- Rawls AW and Duck W (۲۰۲۰) *Tacit Racism*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Rod.-Z.rate M (۲۰۱۹) *Gender, Nation, and Situated Intersectionality: The Case of Catalan Pro-Independence Feminism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodr.guez D (۲۰۲۰) *White Reconstruction Domestic Warfare and the Logics of Genocide*. New York: Fordham University Press.
- Romero M (۲۰۱۷) *Introducing Intersectionality*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Rostampour S (۲۰۲۱) A critical look at Eurocentric and centrist feminism. *Naghd*, ۲۱ February. Available at: <https://naghd.com/۲۰۲۱/۰۲/۲۱/> (in Persian).
- Roudinesco E (۲۰۲۲) *The Sovereign Self: Pitfalls of Identity Politics*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Saleh A (۲۰۱۳) *Ethnic Identity and the State in Iran*. Berlin: Springer.

- Sarfaraz L (۲۰۱۷) *Women's Entrepreneurship in Iran: Role Models of Growth-Oriented Iranian Women Entrepreneurs*. New York: Springer International Publishing.
- Sedghi H (۲۰۰۷) *Women and Politics in Iran: Veiling, Unveiling, and Reveiling*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shahrokni N (۲۰۲۰) *Women in Place: The Politics of Gender Segregation in Iran*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Shojaei M (۲۰۱۳) Three images of women in ISIS frame of presence. *Magazine of Feminist School*, ۵ August.
Available at: <https://www.feministschool.com/spip.php?article۷۵۵۲> (in Persian).
- Sholock A (۲۰۱۲) Methodology of the privileged: white anti-racist feminism, systematic ignorance, and epistemic uncertainty. *Hypatia* ۲۷(۴): ۷۰۱-۷۱۴.
- Shor FR (۲۰۲۰) *Weaponized Whiteness: The Constructions and Deconstructions of White Identity Politics*. Chicago, IL: Haymarket Books.
- Siamdoust N (۲۰۲۲) Woman, life, liberty: a slogan one hundred years in the making. *New Lines Magazine*, ۴ October. Available at: <https://newlinesmag.com/argument/woman-life-liberty-a-slogan-one-hundredyears-in-the-making/>
- Smith LT (۲۰۲۱) *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. ۳rd ed. London: Zed Books.
- Soleimani K and Mohammadpour A (۲۰۱۹) Can non-Persians speak? The sovereign's narration of 'Iranian identity'. *Ethnicities* ۱۹(۵): ۹۲۵-۹۴۷.
- Tafsiri F (۲۰۱۱) Kurdish women and the idea of separating from Iran. *Magazine of Feminist School*, January. Available at: <https://www.feministschool.com/spip.php?article۷۱۴۱> (in Persian).
- Tafsiri F (۲۰۱۴) The sanctification of the armed women of Kobani: serving the war discourse. *Radio Zamaneh*, ۳ September. Available at: <https://www.radiozamaneh.com/۱۷۳۳۶۴>
- Thangaraj S (۲۰۲۲) Jina in Iran, erased Kurdish histories, and the worlds we need. *Tropics of Meta: Historiography for the Masses*, ۵ December. Available at: <https://tropicsofmeta.com/۲۰۲۲/۱۲/۰۵/jinain-iran-erased-kurdish-histories-and-the-worlds-we-need/>
- Toloui R (۲۰۱۳) Kurdish feminism and the secret of that sacred weapon! *Radio Zamaneh*, September.

- Available at: <https://www.tribunezamanah.com/archives/۵۷۵۶۵> (in Persian).
- Torab A (۲۰۰۶) *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran*. Leiden: Brill Publishers.
- Unlü B (۲۰۱۶) The Kurdish struggle and the crisis of the Turkishness contract. *Philosophy & Social Criticism* ۴۲(۴-۵): ۳۹۷-۴۰۵.
- Vakil S (۲۰۱۱) *Women and Politics in the Islamic Republic of Iran: Action and Reaction*. London: Bloomsbury Publishing.
- Vaziri M (۱۹۹۳) *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*. New York: Paragon House.
- Weitz E (۲۰۱۵) *A Century of Genocide Utopias of Race and Nation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wimmer A (۲۰۲۰) *Nation Building Why Some Countries Come Together While Others Fall Apart*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Young R (۲۰۱۶) *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Anniversary ed. Hoboken, NJ: Wiley. Zia-Ebrahimi R (۲۰۱۶) *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*. New York: Columbia University Press.

^۱ ژن در زبان کوردی به معنای «زن» بوده و با واژه ژیان هم‌ریشه است و به معنای زندگی. مردم سقز – که ژینا اهل آن جا بود – با الهام از نام ژینا، شعار ژن، ژبان، آزادی را سر دادند؛ به معنای زن، زندگی، آزادی. به طور خلاصه، این شعار ریشه در باکوور کوردستان دارد که وسیع‌ترین بخش کوردستان است و به اجبار و پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی در اواخر دهه ۱۹۸۰، تحت حکومت دولت ترکیه درآمد. این شعار توسط «مادران شنبه» در دهه‌ی ۱۹۹۰ فریاد زده می‌شد. با پیروی از تغییر پارادایم حزب کارگران کوردستان (پ.ک.ک)، این شعار به شعار اصلی جنبش‌های پ.ک.ک بدل شد و در روزاوا نیز در خلال جنگ علیه داعش نیز شعار جنگ کوردها علیه داعش بود. این شعار ریشه در شعری از شاعر مشهور کورد، استاد «هیمن» (۱۹۴۵) هم دارد.

^۲ لازم به ذکر است که در روزها، امام جمعه و جماعت‌ها و شخصیت‌های مذهبی نیز طی شماری بیان‌نامه و رویداد به جنبش ژینا پیوستند و حمایت بی‌قیدوشرط خود را از حقوق زنان اعلان داشتند و به سرکوب‌های زبانی و اتنیک‌ی/مذبی دولت علیه جوامع غیر فارس اشاره کردند. نک:

<https://kurdistanmedia.com/so/news/۲۰۲۲/۰۹/۳۷۱> و <https://www.youtube.com/watch?v=۶cpAWq۳paPQ>

^۵ به این مقاله روزنامه گاردین نگاه کنید:

<https://www.theguardian.com/world/2022/sep/28/iran-launches-airstrike-against-kurdish-group-northern-iraq-mahsa-amini-protests>

^۴ به گزارش سازمان حقوق بشری هنگاو درباره سرکوب های دولتی اعتراضات در روژهلات نگاه کنید. گزارش شماره- هنگاو از اعتراضات در شهرهای کردستان <https://hengaw.net/fa/news/2022/12/>

چند کشته و بیش از ۱۰۰۰ مجروح

به این مصاحبه درباره «زن، زندگی، آزادی» نگاه کنید:^۵

[What.ی//www.theguardian.com/world/2022/sep/28/iran-youtube.com/watch?v=Mqj3yr8Vck4](http://www.theguardian.com/world/2022/sep/28/iran-youtube.com/watch?v=Mqj3yr8Vck4).

^۶ Kurt (۲۰۲۱) پژوهشگری کورد از باکوور که مفهوم برتری سفید را نیز در زمینه‌ی خاورمیانه به کار گرفته تا «نژادپرستی سیستماتیک انحصارگرایی» ترکیه و سیاست‌های اتنیکی/مذهبی آن علیه کوردهای باکوور را توصیف کند که طبق استدلال وی نوعی حس «کوردهراسی» را علیه «مردم کورد» ایجاد کرده است. همچنین اثر Unlu (۲۰۱۶) در مورد «قرارداد ترکیه‌ای بودن» نیز نمونه دیگری را در باب ترکیه به دست می‌دهد که توافقی پنهان بین دولت و جامعه حاکم (ترک‌ها) برای اولویت‌دادن به وحدت ملی بر حقوق فردی و جایگاه بی‌چون‌وچرا ممتاز گروه اتنیکی مسلط بر جوامع غیر ترک، مثل کوردها را به تصویر می‌کشد.

^۷ لازم است میان کنشگران زن جناح راستی که به لابی‌های قدرت غرب متصل هستند از سوپی و فمینیست‌های جناح چپ داخل ایران از سوی دیگر، تفاوت قائل شویم. کنشگران زن جناح راست طیفی هستند که از فمینیست‌های پادشاهی‌خواه (همچون الهه بقراط) گرفته تا دولت‌گرایان محافظه‌کار (مثل مسیح علی‌نژاد) را شامل می‌شود؛ کسی که موضع‌گیری‌های سیاسی‌اش در این مقاله مورد بحث قرار گرفته است. این کنشگران زن خودخوانده، با نظام حاکم کنونی آمریکا و سیاستمداران محافظه‌کار/ضد فمینیست آن، روابطی سیاسی در سطوح مختلف دارند. آن‌ها علی‌رغم تفاوت‌های سیاسی ادعاییشان، همگی طرفدار گفتمان دولتی «ایرانیت» هستند.

^۸ به این مصاحبه نگاه کنید:

<https://www.law.columbia.edu/news/archive/kimberle-crenshaw-intersectionality-more-two-decades-later>.

^۹ کولبری به معنای حمل بار کالا بر شانه‌ها یا پشت و عبور دادن آن از مرز ایران و عراق است که کاری بسیار طاقت‌فرسا و پرخطر و منحصر به روژهلات است؛ این فعالیت مخاطره‌آمیز در واکنش به وضعیت اقتصادی همیشه رو به بدتر شدن روژهلات ظهور یافته و به نماد حیات کوردها تبدیل شده است. از سال ۲۰۱۵ تا کنون، بیش از ۱۵۰۰ نفر از کولبران کورد، از جمله زنان و کودکان، با تیراندازی گشت مرزبانی، کشته یا زخمی شده‌اند.

^{۱۰} به این مقاله بی‌بی‌سی نگاه کنید:

<https://www.kurdistan24.net/en/story/۳۰۱۴۴-Four-Kurdish-women-placed-onBBC-۱۰۰-Women-۲۰۲۲-list>

نک: ۱۱

<https://iran-tc.com/۲۰۲۲/۱۰/۰۷/>

نک: ۱۲

<https://iran-tc.com/۲۰۲۲/۰۹/۲۱/>

نک: ۱۳ به این مقاله روداو نگاه کنید:

<https://www.rudaw.net/english/people-places/۲۲۰۶۲۰۱۸>.

نک: ۱۴ به گزارش جاوید رحمان (گزارشگر ویژه حقوق بشر سازمان ملل در مورد ایران) در باب زیرپا گذاشتن حقوق زبانی و اتنیکی/مذهبی کردها از سوی دولت ایران، از جمله ممنوعیت نام‌های کوردی، نگاه کنید:

https://youtu.be/Yrq_h۹y۰MYA

۱۵

See this Iranshahr New Agency article:
<http://iranshahrnewsagency.com/NewsDetails.aspx?ItemId=۶۴۶۰۹۰۷۵eDcXbMjyw>

نک: ۱۶ به این مقاله سی‌ان‌ان نگاه کنید:

<https://www.cnn.com/۲۰۱۸/۰۲/۰۶/opinions/iran-global-women-rights-opinion- boniadi>

نک: ۱۷ به این توییت نگاه کنید: Narges Bajoghli #Iran? Why is feminism at the heart of the uprisings in #Iran? shares her thoughts Full recording <https://t.co/F۶iotgP۹Mm> <https://t.co/lpUSfKORQ۶/> / Twitter

نک: ۱۸ به این توییت نگاه کنید:

Azadeh Moaveni on Twitter: /۰۶/opinions/iran-global-women-rights-opinion- boniadi@zadeh Moaveni on Twitter: /۰۶/opinions/iran-gbodies one scene, one street, at a time. #MahsaAmini # <https://t.co/wFi۵Ur۸FRk/> / Twitter

نک: ۱۹ به این مقاله‌ی مؤسسه‌ی کوردی واشنگتن نگاه کنید:

Zhina Mahsa Amini: The Story of a Kurdish Woman in Iran | Washington Kurdish Institute (dckurd.org)

نک: ۲۰ به این مقاله‌ی صدای آمریکا نگاه کنید:

<https://www.voanews.com/a/voa-interview-javaid-rehman/۶۸۶۹۰۱۴.html>

نک: ۲۱ به این مقاله‌ی مؤسسه‌ی کوردی واشنگتن نگاه کنید:

Unsensored Voice The Story of Zara Mohammadi | Washington Kurdish Institute (dckurd.org).

نک: ۲۲ به این مقاله‌ی سازمان عفو بین‌الملل نگاه کنید:

<https://www.amnesty.org/en/documents/mde۱۳/۳۶۰۵/۲۰۲۱/en/>

^{۲۳} به قانون اساسى ايران مراجعه كنيد:

https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_۱۹۸۹.pdf

^{۲۴}

<https://www.en-hrana.org/mojgan-kavousi-faced-alleged-charge-of-spreading-corruption-on-earth/>

^{۲۵} نك:

Baraye//www.en-hr

نك: ^{۲۶}

<https://www.grammy.com/news/shervin-hajipour-baraye-winner-best-song-for-social-changewatch-۲۰۲۳-grammys-۶۵th-grammy-awards-acceptance-speech>

^{۲۷} اين ويديو را نگاه كنيد:

<https://www.youtube.com/watch?v=Tf۶LPtsqoRw>

^{۲۸} به اين ويديو نگاه كنيد:

<https://youtu.be/mlkKozqjWvw>