

نظریه «لوفیور» و تحول زندگی روزمره در تاریخ معاصر ایران



ناصر فکوهی

■ تئوری دولت لوفیور یک تئوری نومارکسی است که وی بر اساس آن تلاش می‌کند آن را از نتایجی که استالینیسم در شوروی به وجود آورد بیرون بکشد. در این تئوری در واقع دولت ملی در برابر جامعه مدنی قرار می‌گیرد. در واقع لوفیور از تقابلی میان دولت ملی و جامعه مدنی صحبت می‌کند. این تقابل را تقابلی ساختاری و عمیق می‌بیند، به طوری‌که با راجع به ادبیات قرن ۱۹ و بازسازی این ادبیات معتقد است، جامعه مدنی به همان اندازه‌ای می‌تواند رشد کند که دولت ملی از بین برود و در نهایت، موقعیت یوتوپایی موقعیتی است که دولت ملی از بین برود و جای خود را به جامعه مدنی بدهد. تفاوت تئوری لوفیور با تئوری آناژسیستی در این است که از نظر لوفیور جامعه مدنی معنایی جز شهر ندارد. در واقع چیزی که لوفیور از آن به عنوان امر شهری نام می‌برد. لوفیور در حالی گروهی از مفاهیم انقلاب اطلاعاتی را وارد تئوری خود می‌کند که در سن بالایی است و مساله اولیه انقلاب اطلاعاتی از جمله امری جهانی را وارد مباحث خود می‌کند ولی به عصر اینترنت نمی‌رسد و نمی‌تواند تأثیر شبکه را روی جهان جدید اندازه‌گیری و درک کند. در سال ۱۹۹۰ کسی تصور نمی‌کرد که جهانی‌شدن آن چیزی است که ما الان می‌بینیم. جهانی شدن در سال ۱۹۹۰ به معنای انقلاب رایانه‌های خانگی بود. یعنی قابلیت انسان‌ها به پردازش مقدار زیادی اطلاعات با سرعت زیاد. این در حالی است که امروزه معنای جهانی شدن مفهوم شبکه‌های است که در واقع در اصلاح دواز یعنی سرزمینیت‌زدایی، سرزمینیت‌زدایی به این معناست که ارتباط با زمین و سرزمین به صورت ارتباطی در می‌آید که دایما اهمیت خود را از دست می‌دهد یا شکل جدیدی پیدا می‌کند. این شکل جدید را ساسکیا ساسکن که از مهم‌ترین جامعه‌شناسان معاصر است مطرح کرده است. اتفاقی که اکنون به صورت آرام و خاموش در جهان در حال دادن است و ملت در واقع فکر چیزهای دیگری هستند. اینکه زمین‌های جهان سوم به‌وسیله سیستم‌های مرکزی سرمایه‌داری پیشرفته خریداری می‌شود. فروش گسترده زمین‌های آفریقا و آمازون و نقاط مختلف جهان به وسیله دولت‌های این کشورها که اغلب غیردموکراتیک هستند. ساسکن عمدتاً روی این قضیه مطالعه کرده و نشان داده است که چطور شرکت‌های فراملی که دولت ملی نیستند در حال خرید جهان سوم هستند. زمین در جهان به دست کسانی می‌افتد که دولت ملی هم نیستند. اتفاقاتی که در وال‌استریت آمریکا رخ می‌دهد در واقع تقابل دولت ملی است با شرکت‌های فراملی. در واقع برای اولین بار در تاریخ دولت‌های ملی، دولت ملی خود را در مقابل قدرتی می‌بیند که از آن بزرگ‌تر است. از این جا به تئوری لوفیور برگردیم. آیا واقعا از این تر می‌توان دفاع کرد که دولت ملی باید از بین برود تا جامعه مدنی به وجودآید. اگر این تر را به درون تفکر بروئل ببریم برودل و در چارچوبی مفهومی که او «زمان دراز مدت» نام می‌برد، قرار دهیم می‌توانیم نظریه‌ای را درباره ایران مطرح کنیم- در مورد ایران این تاریخ درازمدت را باید از زمان مشروطه تا امروز در نظر گرفت. در این فاصله جامعه ایران دو هدف اساسی را دنبال می‌کرد: ۱-فرآیند ملت‌سازی ۲-فرآیند دولت‌سازی.

همه انقلاب سیاسی همراه با انقلاب فناناوه رخ داد. یکی از آنها انقلاب صنعتی بود که در ایران در اواخر قرن ۱۹ اتفاق افتاد و دیگری انقلاب اطلاعاتی است که اکنون در جریان است. اگر این دوره درازمدت را براساس نظریه لوفیوری تعریف کنیم، نظریه لوفیور در دو حوزه احتیاج به بازخوانی جدی دارد. ۱- در حوزه جهان بعد از انقلاب اطلاعاتی ۲- در حوزه دولت‌های ملی جهان سومی. چون دولت‌های ملی جهان سومی نه در مرحله شکل‌گیری اولیه و نه در منشا و نه در فرآیند خود تا به امروز شباهتی بسا دولت‌های ملی در اروپا نداشتند. سیستم‌های گفتمانی و ضدقدرت در این دولت‌ها در این شبکه‌های اجتماعی کاملاً پراکنده دارد و آشفته و به نوعی غیرعقلانی است. امروزه مفاهیمی مثل چپ، راست، لیبرال، نولیبرال و ساختارگرا در ایران آن مفهومی را ندارد که در جهان با آن مواجهیم. ما با نوعی گسست با سیستم جهانی روبه‌رو هستیم. در نتیجه نمی‌توانیم مسایل را به دلیل آنکه دایما یک گرایش خودمرکزدار دارد، تحلیل کنیم. در حالی که چنین چیزی در جهان امروز امکان‌پذیر نیست. در کشورهای جهان سوم رشد جامعه مدنی به صورت پارادوکسیکال به رشد دولت ملی وابسته است. تا ما دولت ملی قوی نداشته باشیم جامعه مدنی ناممکن است. اشکال نظریه لوفیور در این است که آیا می‌توانیم رابطه ناتنر و الیزه را به تمام جهان تعمیم دهیم. آیا جنبش آن در ۶۸ در جای دیگر قابل اتفاق افتادن است؟ پاسخ سطحی بله و پاسخ عمیق خیر است. معادل می ۶۸ جنبش وال‌استریت است که از نظر ترکیب اجتماعی متفاوت است. جنبش وال‌استریت جنبش طبقه متوسط و تحصیلکرده عالی‌اشرف است. آن چیزی که جهان سوم با آن مواجه است نه فقدان جامعه مدنی بلکه نبود دولت یا کمبود دولت یا نبود انسجام لازم در مکانیسم‌های دولتی است. اگر این مساله درک شود جامعه مدنی هم رشد خواهد کرد. جامعه مدنی در ایران رشد خوبی کرده است، ولی باید بر ساختارهای دولتی شکل یابد. رادیکالیسم از نوع ناتنتری در سال ۶۸ در کشورهای جهان سوم نمی‌تواند کارساز باشد.

بزرگداشت «هانری لوفبور» در تالار شریعتی دانشکده علوم اجتماعی

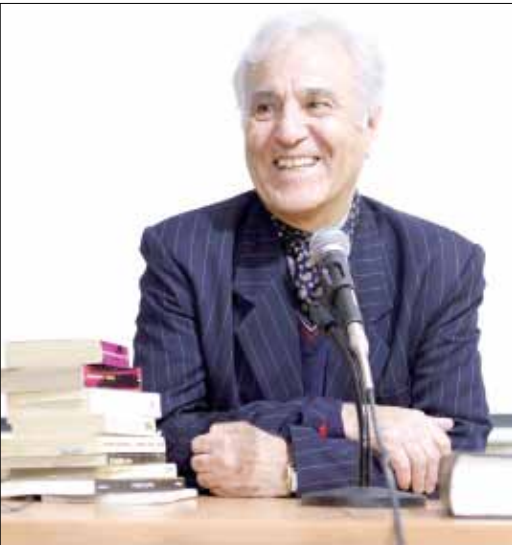
فیلسوف زندگی روزمره



عکس:ناصر فکوهی/شرقی



مرتضی منادی



داور شیخاوندی

تالیا تجلی: هانری لوفیور (۱۹۹۰-۱۹۰۹)، با همراهی وضعیت‌گراها که جوان‌تر از خودش بودند، به نقد یکی از مهم‌ترین ارکان سرمایه‌داری در نیمه دوم قرن بیستم پرداخت: زندگی روزمره. زندگی روزمره مدرن و شهری یکی از فضاهایی بود که سیستم‌سازی سرمایه‌دار بر آن سیطره داشت. از این رو گاهی او را نظریه‌پرداز جنبش آوانگارد ۱۹۶۸ فرانسه می‌دانند، که به نوعی شورش علیه بورژوازی پدران بود. این فیلسوف فرانسوی تقریباً نزدیک به یک قرن زندگی کرد و در این یک قرن، هم به عنوان فیلسوف، هم به عنوان جامعه‌شناس و هم نظریه‌پرداز حوزه‌های جغرافیا و امر شهر، تحلیل ریتم در زندگی، موسیقی و دیالکتیک مطرح بود. لوفیور دیالکتیک را بر اساس یکی از آموزه‌های مارکس (یعنی زمین)، با افزودن عنصری مدرن تر معادل آن، یعنی فضا، از شکل دیا (دوتایی) به صورت تریا (سه تایی) در آورد؛ بنابراین عنصر زمان و فضا/مکان را که هر دو از جمله مقوله‌های مطرح شده در قرن بیستم هستند، در روند دیالکتیک وارد کرد. مفسران از این نظریه لوفیور به عنوان tridialectics یاد می‌کنند. بیستمین سالگرد درگذشت هانری لوفیور سه‌شنبه هفته گذشته ۲۲ آذرماه به همت «انسان‌شناسی و فرهنگ»، گروه فرهنگ و جامعه انجمن جامعه‌شناسی ایران و انجمن دانشجویی انسان‌شناسی در تالار شریعتی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شد. در این جلسه داور شیخاوندی پس از بیان روایتی از آشنایی با لوفیور در ماه‌های آغازین سال تحصیلی ۱۳۴۶ به معرفی آثار این فیلسوف فرانسوی پرداخت. مرتضی منادی نظریه زمان و شکل‌گیری موقعیت‌های لوفیور را بررسی کرد و در نهایت ناصر فکوهی به بررسی نظریه لوفیور و تحول زندگی روزمره در تاریخ معاصر ایران پرداخت.

استاد متعهد و خشمگین



داور شیخاوندی

در سال ۱۳۴۶ و اوایل پاییز بود که در جست‌وجوی استادی برای پایان‌نامه خود بودم. در آن زمان مثل امروز نحوه تهیه پروپوزال را نمی‌دانستم و هنگامی که طرح خود را نوشتم نزد لوفیور بردم. او گفت: شما باید شصت‌وشو داده شوید. به دلیل آنکه منزل من در فرانسه از دانشگاه دور بود امکان شاگردی او برایم میسر نشد. لوفیور در سال ۱۹۰۱ در پیرنه در جنوب فرانسه و در ده کوچکی زاده شد. دیستان را می‌نویسد و با توجه به علاقه خاصی که به شهر داشت یکی از بابیان مطالعه عمیق و دقیق در شهر می‌شود. در سال ۱۹۶۸ کتاب حق شهری را می‌نویسد. بعد از آن هم کتاب گزیده‌هایی از هگل را می‌نویسد که از وی به عنوان یکی از هگل‌شناسان خوب اروپا و جهان نام می‌برند. «گزیده‌های مارکس» هم کتاب دیگری است که در کارنامه کاری او دیده می‌شود. در کتاب «از مارکس تا حال» جریان تحول فلسفه می‌خواند و علاقه شدیدی به مارکس می‌یابد و شروع به خواندن آثار مارکس می‌کند. این امر هم‌زمان است با ظهور استالین در شوروی. از این زمان مطالعات خود را بر دولت و هگل متمرکز می‌کند وقتی فرانسه زیر یوغ آلمان‌ها بود به عنوان یک کمونیست فراری می‌شود. در دهات پیرنه به آرشوهای دست می‌یابد که پایه اصلی جامعه‌شناسی

مرتضی منادی

تفاوت‌های زیادی بین انسان و حیوان وجود دارد که در کتاب‌های مختلف به این تفاوت‌ها پرداخته شده است. یکی از این تفاوت‌ها در میان انسان و حیوان بحث زمان است. یعنی خلق زمان، وضعیت زمان، شکل زمان. انسان بدون زمان قابل مطالعه نیست- از منظر لوفیور، انسان زندگی خود را زمان‌بندی می‌کند. مثلاً انسان زمان غذا خوردن خود را به زمان اصلی و فرعی تقسیم می‌کند. زمان اصلی به صبحانه، ناهار، شام و زمان فرعی به عصرانه تقسیم می‌شود. به طور کلی زمان دو تعریف متفاوت دارد.

یک تعریف زمان به نام وقت (time) است که در این معنی زمان چیزی قابل اندازه‌گیری است، مثلاً سانس سینما تعریف دیگر زمان به معنی مومنت (moment) است که در این معنی زمان قابل اندازه‌گیری نیست. از منظر لوفیور زمان مجموعه لحظاتی است که انسان در یک زمان و مکان خاص فعالیت خاصی را انجام می‌دهد. یعنی در حال غذا

خوردن، در حال گفت‌وگو کردن است. زمان از منظر لوفیور نه یک لحظه است، نه مجموع لحظات مختلف، نه تکرار ساده یک عمل در یک دوره مشخص. لوفیور معتقد است زمان فلسفی و زمان یک فیلسوف دو مقوله کاملاً متفاوتند. زمان فلسفی زمان است، در حالی که ایام یک فیلسوف وقت‌های یک فیلسوف است. لوفیور بر این باور است که وقت خطی است، در حالی که زمان غیرخطی و مرحله‌ای است. از نظر لوفیور زمان یعنی اقدام به انجام دادن کاری که قابل انجام و اجراست. کاری مشخص که در یک محدوده وقتی خاص و دوره‌های مشخص انجام می‌شود. وی معتقد است زمان مهم‌تر از تکرار یک عمل است. زمان تنها شروع

فضای انتزاعی از نظر هانری لوفبور

ترجمه و اقتباس: امیرهوشنگ افتخاری‌راد

قلمروها تنها ارکان برنامهریزی فضامند هستند. اثرات این مساله در شهرهای بزرگ دیده می‌شود.

از طرف دیگر، فضا، امر اجتماعی است یعنی مکان‌های شهری را به مناسبات اجتماعی بازتولید، یا همان مناسبات فیزیکی زیستی بین جنبش‌ها، سنین، سازماندهی خاص خانواده اختصاص می‌دهد، به مناسبات تولید، تقسیم کار، وسازماندهی آن. در مجموع از این برداشت لوفیور از فضا، تمام این مناسبات اعم از کار را در قلمروی خود قرار می‌دهد. اما از جمله چیزهای دیگر که می‌توان در ذیل فضا جست‌وجا بدن است. هم بدن فیزیکی زیستی هم بدن انتزاعی فرد یا اجتماع. درک کلیت فضا، در جوامع مدرن، از این حیث بسیار مهم است. (ترم زمین را لوفیور از مارکس می‌گیرد و آن را با تبدیل به چیزی به نام فضا، وارد نظریات خود می‌کند. یکی از این نظریات که درباره تریالکتیک یا دیالکتیک سه تایی است، دیالکتیک را واجد فضا-زمانی می‌کند). لوفیور می‌پرسد آیا فضا یک مناسبت اجتماعی است؟ پاسخ: قطع یقین، اما در ذات رابطه مالکیت (علی‌الخصوص مالکیت زمین) وجود دارد، همچنین به نیروهای مولدی که این زمین را می‌سازند نیز ربط دارد. بنابراین هم برساننده مناسبات اجتماعی است هم برساخته از آنها. او ادامه می‌دهد: از آنجا که طبیعت اکنون بدل به مواد خام شده است که نیروهای مولد روی آن کار می‌کنند، دیگر نمی‌توان از فضای طبیعی حرف زد. از این نکته چنین برمی‌آید که در وهله نخست، طبیعت در دوره مدرنیسم، دیگر خلاق نیست بلکه لزای است که انسان آن را تغییر شکل می‌دهد (مارکس)، ثانیاً وقتی صحبت از فضا می‌شود، این فضا چیزی فراسوی طبیعت است. در اینجا فضا مداخله‌گر یا نیروهای مولد است، به تعبیر دیگر، نوعی تصرف و استثمار ضروری طبیعت، فضا را به ساختی دیگر منتقل کرده است. قطع یقین شهر، چیزی متفاوت از طبیعت است.

نظریه زمان و شکل‌گیری موقعیت‌ها

و پایان یک عمل نیست، استمرار یک حرکت در مقاطع وقتی مختلف است. بنابراین هرگاه وقت قطع می‌شود، با تعریف لوفیور زمان همچنان ادامه دارد. زمان نه یک واقعه است، نه یک عمل درون ذهنی و نه یک امر انتزاعی، زمان یک مدل ارتباطی است. به این ترتیب زمان در آگاهی فردی و اجتماعی یک انسان و افراد یک جامعه در حال شکل گرفتن است. به نظر وی زمان نوعی عضو شدن در یک فعالیت است. زمان تعهد انسان به فعالیت خاصی است، زمان سرمایه‌گذاری است که انسان در رابطه با یک کار یا یک عمل انجام می‌دهد. زمان فیلسوفی به عنوان یک امر ثابت در حال شدن و در حرکت است. مثلاً فلسفیدن برای یک فیلسوف، نوشتن برای یک نویسنده که هم تلاوم دارد و هم منقطع است. از منظر لوفیور انسان‌ها نه تنها دارای

زمان‌های متفاوتی با یکدیگر هستند، بلکه محتوای زمان‌های انسان‌ها هم با یکدیگر متفاوت است. لوفیور می‌گوید من به عنوان یک فیلسوف به هیچ‌وجه به زمان واحد زمان مشابه و هم‌شکل نزد انسان‌ها اعتقاد ندارم و نمی‌خواهم یکسان بودن اندیشه و تفکر انسان‌ها را تعیین کنم، بلکه برعکس به وجود و تکرر زمان‌ها با محتوای مختلف نزد انسان‌ها تأکید دارم.

به عقیده لوفیور زمان‌ها دارای حافظه و تاریخ هستند. وی می‌گوید زمان فلسفی برای یک فیلسوف با همه زمان‌های فلسفی گذشته‌او در ارتباط است و چیزی جزای نیست. زمان کارایی دیگری هم دارد و آن نشان دادن نوع رابطه و ارتباط ما با محیط اطراف ماست. براساس نظریه لوفیور بعضی از فرهنگ‌ها زمان مخصوص به خود را دارند. مثل زمان عبادت در ایران. لوفیور معتقد به خلق زمان است. به عقیده وی، اگر به وضعیت و شرایط خود آگاه باشیم می‌توانیم برای خود زمانی را خلق کنیم. وی در کتاب دستکاری ذهن می‌گوید که ما می‌توانیم در جامعه آدهان خود را طوری دستکاری کنیم که زمانی را در اذهان آنها غالب کنیم.

استغنا، سوزه تاریخ، مرکز فضای تاریخی یعنی شهر، منفجر شده است. به این ترتیب فضا در حکم یک کل وارد شیوه مدرنیزه‌شده تولید سرمایه‌داری شده است. لوفیور تأکید می‌کند: از فضا برای تولید ارزش افزوده بهره‌برداری می‌شود.

زمین، زیرزمین، هوا و حتی نور، هم در زمره نیروهای مولد محسوب می‌شوند.هم محصولات، ساخت‌شهری، باشکوه‌های چندگانه از تاباطی و تبادل، بخشی از وسیله تولید است. شهر و تاسیسات متعدّدش (حمل و نقل، ایستگاه‌های راه‌آهن و غیره) جزئی از سرمایه هستند. نکته مهمی که لوفیور بیان می‌کند، این است که فضای انتزاعی، قابلیت‌های سرکوبگر و استثمارگرانه‌ای را در رابطه با زمان آشکار می‌کند. برای آن، زمان تنها زمان کمی است یعنی زمان مربوط به کار کردن، چیزها و ارزش افزوده زمان فرو کاسته می‌شود به الزامات و محدودیت‌های فضا.جدول‌ها، تقاطع‌ها، بارگذاری‌ها، مسیرها، به طور کلی باید از حرف لوفیور این نتیجه را گرفت که فضای غیرطبیعی (فرضا شهر) بر فضای طبیعی تفوق یافته است و در دوره سرمایه‌داری، این فضااست که تعیین‌کننده است زیرا فضا، وسیله تولید است. شبکه مبادلات و جریان مواد خام و انرژی که فضا را می‌سازند همچنین خود فضا تعیین‌کننده آنهاست. اما در عین حال شهر، فضای شهری و واقعیت شهری نمی‌تواند به سادگی به منزله مجموع مکان‌های صرف کالاها و مکان‌های تولید تلقی شوند. وسیله تولید، خود محصولات، نمی‌توانند از نیروهای تولیدی، تکنیک‌ها و دانش، منفک شوند؛ از تقسیم بین‌المللی اجتماعی کار، از طبیعت یا از تولید همان‌طور که مارکس رابطه مشخصی از تقدّم و تاخر تاریخ و انسان بیان نمی‌کند (گاهی می‌گوید تاریخ انسان را می‌سازد، گاهی انسان تاریخ را)، لوفیور نیز با آنکه تبیین‌اش بر اساس «فضا» است اما تقدّم و تاخری برای فضا و نیروهای تولید یا تولید قابل نیست. نکته مهم وارد کردن رکن «فضا» در تحلیل‌های معاصر از سوی لوفیور است؛ چیزی که دیالکتیک هگلی و مارکسی از آن بی‌بهره بودند.

زن در جهان مذکر-۴

زمان برای زنان

هدی عوده‌تبار

این‌گونه نبود که جنبش زنان در جهان عرب تنها از سوی اندیشمندان مرد راهبری شود یا اینکه تنها محدود به برخی نوشته‌های نظری صرف شده و در سطح تئوریک باقی بماند. حتی پیش از قاسم امین که پیشگام اندیشه زنان در جهان عرب بود نیز زنانی به صحنه آمدند و به فعالیت اجتماعی پرداختند و نخستین مبارزات را برای کسب حقوق زنان در سطح جامعه به پیش راندند. اگر بگوییم که فعالیت نوگرایان عرب به طور کلی در جامعه سنتی آن روزگار با مشکلات بزرگی از سوسی علمه مردم روبه‌رو بود باید گفت که این مشکلات در زمینه فعالیت زنان دوچندان می‌شد. خاصه آنکه آن الگویی که زنان برای کسب حقوق خود پیش چشم داشتند لاجرم در-ست همچون تمام نوگرایان عرب- تمدن و تفکر غرب بود. مرنیسی در کتابی نوشته بود که از دید علمه مردم آن روزگار غرب و زنان دو بلیه خداوندی بودند که داشتند مرزها را می‌شکستند و بنیاد تمدن اسلامی را به باد می‌دادند. مبارزات زنان برای کسب حقوق خویش در جامعه‌ای که زن و غرب هر دو، «دیگری» به شمار می‌آمدند که تمدن اسلامی را تهدید می‌کردند ناچار باید از دید علمه مردم آندیزیرفته از غرب یا به بیانی در-ستر نشان از توطئه غرب «استعمارگر- با همراهی زن برای ویران‌سازی تمدن عربی و برانداختن عظمت و شبکه اسلامی داشت. گویا آوزید در یکی از کتاب‌های خود این را با اسطوره هم‌داستانی شیطان و حوا برای بیرون راندن آدم از بهشت مقاصه می‌کند و بر آن می‌رود که هنوز این اسطوره مردسالار بر ذهن جامعه عربی حکم می‌راند.

هدی شعراوی که پیشگام جنبش اجتماعی زنان در جهان عرب به شمار می‌آید یکی از همین زنان بود که تا به اینک مورد حمله سنت‌گرایان و بنیادگرایان قرار گرفته است. شعراوی که دختر نخستین رییس پارلمان در تاریخ مصر بود در سال ۱۹۱۹ بدون نقاب در رأس یک تظاهرات زنانه علیه استعمارگران انگلیسی بیرون آمد تا ثابت کند که هیچ ربط ضروری‌ای میان غرب و بی‌نقابی و قرار از حجاب سفت و سخت سنتی جامعه مصر وجود ندارد و یک زن بی‌نقاب هم می‌تواند ضد امپریالیسم و استعمارگران غرب باشد. هدی شعراوی خود البته قربانی دیدگاه مردمحور حاکم بر زمانه‌اش بود و شاید بدین سبب بود که علیه این چارچوب به پا خاست و خواهان اصلاح آن شد. وی که در سال ۱۸۷۹ در خانواده‌ای اشرافی به دنیا آمد و در سن بسیار پایین (یعنی در ۱۳ سالگی) ازدواج کرد توانست در مدت زمانی کوتاه تغییرات مهمی را در جامعه ایجاد کند و حقوق زنان را چند گامی به جلو ببرد. مرنیسی می‌گفت که شعراوی دو گام به ظاهر متناقض را برداشته بود: نخست مقاومت در برابر انگلیسی‌ها (که آندیشه‌های نوگرایانه عربی و خاصه در حوزه فمینیستی از آیشخور آنها آب می‌نوشید) و دیگری پایان بخشیدن به عزلت زن و وارد شدن او در عنصر معادلات اجتماعی. افزون بر این، شعراوی که داستان بلند فعالیت خود را در کتابی زیبا نگاشته است توانست قانونگذاران مصری را به وضع قوانینی چند در جهت بهبود وضعیت زن وادار. در جمله قانونی که به موجب آن حداقل سن ازدواج زنان ۱۶ سال تعیین شد. وی علاوه بر این، آن‌گاه که قانون اساسی سال ۱۹۲۴ مصر بیان کرد که حق رأی تنها از آن مردان است علیه این قانون به پاخاست و اتحادیه زنان را برای مبارزه در راه کسب حق رأی تشکیل داد.

زنان دیگری نیز در کنار یا هم‌زمان با شعراوی به صحنه آمدند و گام‌هایی در راه بهبود وضعیت زن برداشتند از جمله اینان می‌توان به عایشه تیموریه یا زینب فواز اشاره کرد که چیزهایی در این حوزه را نوشتند. اما زنی که بیش از دیگران در حوزه‌های ادبی و روشنفکری جهان عرب که در آن روزگار (و شاید تا به اینک) در انحصار مردان بوده و حوزه‌ای مردانه به شمار می‌آمد قد علم کرد و واقعیت مردسالار حاکم بر زنان را به مبارزه طلبید «می‌زیاده» بوده ادیب و شاعر فمینیست عرب که در مصر باشگاهی ادبی تشکیل داد که چهاردهی برجسته ادبیات عرب از مصر و خارج از آن برای شرکت در جلساتش به قاهره می‌شتافتند؛ چهره‌هایی از جمله لطفی‌السید، خلیل مطران، اسماعیل صبری، شبلی شمیم، آنتوان جمیل، مصطفی الراقعی، عباس العقاد، یعقوب صروف و مصطفی عبدالرازق. اینان بی‌شک پایه‌گذاران زمان نو در ادبیات و اندیشه در جهان عرب بوده و پدران اندیشه عربی نو به شمار می‌آیند. می‌زیاده با تشکیل این باشگاه ادبی به زنانه کردن حوزه‌ای پرداخت که در طول تاریخ حوزه‌ای مردانه به شمار می‌آمد: حوزه عمومی مردانه. مدیریت یک زن بر این حوزه آموزه نازی‌ای بود که نقطه عطفی بر رابطه فرادستی و فرودستی و پیوند‌های فرهنگی/زبانی حاکم بر دو جنس زن و مرد به شمار می‌آمد. عبدالله غلامی در کتاب زن و زبان از این نکته به عنوان رویداد «زنانه کردن» مکان و به صحنه آمدن زنان و متن مونث در روایتی با فرهنگ و زبان مردانه یاد می‌کند.