

شماره ۳، اسفند ۱۳۸۷

موضوع: زنان

ماهنامه
اینترنتی
رخدادتأملی در باب مرزهای عشق و سیاست:
قانون/شرع و مسأله زنان در ایران

صالح نجفی

"فیلم دیدن در ایران علی الاصول حرام است." این گزاره که در بادی امر، نظر به آن چه در عالم واقع می گذرد، کاذب به نظر می رسد با توجه به قید "علی الاصول" کاملاً صادق است؛ چرا که در وضع کنونی ایران، "شرع" در تاروپود آن چه به نام "قانون" می شناسیم تنیده شده و نمود این درهم تنیدگی را بیش از همه در ابزارهای "بازنمایی" و به ویژه رسانه های بصری می توان مشاهده کرد و از همین روی، شاید بهترین جا برای ردگیری "مسأله" زنان در گفتار رسمی ایران جست و جوی تناقض هایی باشد که از ادغام دستورات شرعی در بدنه قانون های جاری پدید می آیند، بی گمان، تجربه فیلم دیدن که از بنیاد با "لذت بصری" گره خورده است تنش زاترین عرصه بروز و ظهور در هم تنیدگی شرع و قانون در ایران می تواند باشد. از آن جا که فیلم های تلویزیونی و سینمایی در ایران همواره در چارچوب محدودیت های شرعی - قانونی تولید می شوند، ایرانیان در شبکه های تلویزیونی و در سالن های سینما قاعدتاً بلاواسطه تنش مورد بحث را تجربه نمی کنند، رو آوردن این تنش در گرو مراجعه به اصل متن پایه گذار قانون در ایران بعد از انقلاب است که به گمان من در ضمن بر صحت گزاره ای که در ابتدای این نوشته آمده گواهی

تأملی در باب مرزهای عشق و سیاست / صالح نجفی
چه زمانی بدن ها سیاسی می شوند؟ / علی عباس بیگی
مسأله زنان / نادر فتوره چی
سیمای یک بدن تهی / آرش ویسی
کلی گرایي و «اعلامیه» حقوق زنان و شهروندان / مراد فرهادپور
مبحث زن / جواد گنجی
آیا جنبش زنان ممکن است؟ / امیر هوشنگ افتخاری راد
در این نوشته صحبتی از زن نیست / باوند بهپور
در پاسخ به «در این نوشته صحبتی از زن نیست» / مانیا پاکپور
ولگا، دختر آنوش / ارسلان ریحان زاده
فمینیسیسم یا سیاست؟ بله لطفا!! / امید مهرگان
کوارتتی برای سازهای زرگری / علی قلی پور
تسبیح آزادی (داستان) / بارانه عمادیان
دو قطعه از اخلاق صغیر / تئودور آدورنو

می‌دهد. در همه رساله‌های شرعی بخش نسبتاً کوتاهی هست ذیل عنوان "احکام نگاه کردن". دو حکم آغازین این بخش، تکلیف کسانی را که می‌خواهند مطابق با "قانون شرع" رفتار کنند روشن می‌کند. در اولین حکم آمده است که "نگاه کردن مرد به بدن زن نامحرم و همچنین نگاه کردن به موی آنان چه با قصد لذت چه بدون آن حرام است و نگاه کردن به صورت و دست‌های آنان اگر به قصد لذت باشد حرام است بلکه احتیاط واجب آن است که بدون قصد لذت هم به آن‌ها نگاه نکند و نیز نگاه کردن زن به بدن مرد نامحرم حرام می‌باشد" (نقل از مسأله ۲۴۴۲، "توضیح المسائل" آیت‌الله خویی)

روشن است که در وهله اول آن چه بین این حکم و تجربه فیلم دیدن فاصله می‌اندازد مقوله "تصویر" است. مسأله این است که آیا انواع تجربه‌های بصری در هنرهای تجسمی از قبیل نقاشی و مجسمه‌سازی مشمول این حکم قرار می‌گیرند یا نه. شاید بتوان به آسانی انواعی از هنرها را که از بازنمایی واقع‌گرایانه پرهیز می‌کنند از دایره شمول این حکم بیرون نهاد ولی دو عرصه برجای می‌ماند که در آن‌ها گریزی و گزیری از بازنمایی واقع‌گرایانه نیست: عکاسی و سینما - و اگر در نظر گیریم که تلویزیون مهم‌ترین رسانه تولید و بازتولید

ایدئولوژیک گفتار غالب در ایران است، باید گفت پرتش‌ترین ساحت تجربه لذت بصری را باید در کارآمدترین دستگاه ایدئولوژیک دولتی برشمرد که به حکم متن مؤسس قانون‌های خویش باید تا حد امکان از دامن زدن به قسم خاصی از تجربه لذت و شاید مهم‌ترین نوع آن پرهیزد. بدین اعتبار و بنا به مقتضیات زیباشناختی رسانه‌های بصری که همه چیز در آن‌ها برمدار ایجاد لذت بصری می‌گردد - شعار اصلی هرآینه "جلب و جذب مخاطب" است - می‌بینیم که خود رسانه‌ای که موظف به تبلیغ و ترویج اصول ایدئولوژیک تعیین شده خویش است، علی‌الاصول زمینه را برای ارتکاب گناه سوژه‌هایی که خود با فراخواندن و استیضاح‌شان به تماشای خود خوانده مهیا می‌کند.

پرسش از "لذت"، اما، ناگزیر یادآور بصیرت نبوغ‌آمیز پل رسول در نامه به رومیان در باب پیوند ضروری "قانون" و "میل" یا به بیان دقیق‌تر و وفادارتر به متن، "شریعت" و "گناه" است. (طرفه این که law در انگلیسی بر این هر دو، قانون و شرع، دلالت می‌کند.) پل در بخش تکان‌دهنده‌ای از این نامه به مرتبه‌ای از حیات اشاره می‌کند که پیش از آشنایی با شریعت / قانون جریان داشته است: "پیش از آن که چیزی درباره قانون بدانم، زنده بودم. اما همین که آن حکم آمد، گناه زنده گشت و من

مردم. همان حکمی که قرار بود مرا زندگی ببخشد، باعث مرگ من گردید. گناه از این حکم فرصت یافت و مرا فریفت و به آن مرا کشت. "زندگی پیش از قانون چیزی نظیر حیات آدم و حوا در باغ عدن است، حیاتی بی‌مرگ و البته بی‌میل (همانند تجربه "تراز زیباشناختی" در اندیشه کیرکگور که محض نمونه در عرصه روابط جنسی در شخصیت دون ژوان نمود می‌یابد که از فرط لذت جویی کارش به ملال بی‌میلی می‌کشد). فرمان خدا - حکم شریعت - یا همان قانون در سوژه میل به تخطی از خود قانون را برمی‌انگیزد و به همین سبب، هر میلی از آغاز "گناه‌آلود" است و به تعبیر جاودانه پل، قانون "همه‌اعضای بدن ما را بردگانی محکوم به مرگ ساخت." چرا که "بدون شریعت، گناه مرده است."

اگر به احکام نگاه کردن در رسانه‌های شرعی خودمان بازگردیم، در می‌یابیم که اساساً همان حکم اول هر نگاه‌کردنی را "باردار" می‌کند چون عمل نگاه کردن، خاصه در فضای سرمایه‌داری و در وضعیت سیطره بازنمودهای بصری، چونان مصرف‌کردنی است که از بیخ و بن به قانون آلوده شده و در مورد وضعیت خاص ما، به قانون شرع. بدین ترتیب، هرگاه تماشاگری در فیلمی ایرانی تصویر زن "زیبایی" را نگاه می‌کند و ناگزیر از آن لذت می‌برد مرتکب گناه شده

است، منتها در سایه قانونی که خود آن گناه را تعریف و البته ممنوع خوانده است. و از طرفی، چون غالباً زیبایی و نیکی، خاصه هنگامی که زن پوشش آرمانی و مطلوب گفتار رسمی را بر تن داشته باشد، به هم گره می‌خورند و چه بسا با هم یکی می‌شوند، تماشاگر عامل به شرع در آن واحد به گناه و کار خیر می‌اندیشد.

البته اگر به حکم دوم از احکام نگاه کردن نظری بیندازیم می‌بینیم که "لذت بصری" در تجربه فیلم دیدن در ایران فقط در به هم آمیختن ترازهای زیباشناختی و اخلاقی کیرکگوری (آمیزش لذت و وظیفه یا به تعبیری، احساس قرار گرفتن در باغ عدن در عین هبوط، که از این حیث پیوند ماهوی دارد با "کارخانه رؤیاسازی" هالیوود) خلاصه نمی‌شود. در حکم بعدی می‌خوانیم، اگر انسان بدون قصد لذت به صورت و دست‌های زن‌های کفار و جاهایی از بدن که عادت آن‌ها به پوشانیدنش نیست نگاه کند، در صورتی که ترسد که به حرام بیفتد اشکال ندارد. (مسأله ۲۴۴۳) چنان‌که می‌دانیم این قاعده شرعی بر اثر ادغام در مجموعه قوانین رسمی به صورت نهادی حذف شده است، یعنی هیچ‌کس در خیابان‌های ایران، در عالم واقع، علی‌القاعده زنی را نمی‌بیند که حجاب اسلامی را رعایت نکرده باشد. (احتمالاً به این دلیل که اگر بنا

باشد به تمامی طبق این حکم عمل شود، اگر زنی ایرانی به هردلیلی کافر قلمداد شود می تواند موی سرش را نپوشاند و نگاه کردن به موی سر او نیز به شرطی که عادت به پوشانیدنش نداشته باشد خالی از اشکال می شود. مسلماً در این مقام، قانون رسمی نه مطابق با شرع بلکه از قرار معلوم مطابق با اراده "اکثریت" است، یعنی اکثریت مسلمانی که ترجیح می دهد زن ها اعم از مسلمان و

"کافر" - بگذریم از ابهام واژه "کافر" و امکان یا عدم اطلاق آن به پیروان دیگر دین ها - با حجاب در انتظار عموم ظاهر شوند.) اما این حکم رساله های شرعی به طول کامل - نظر به ممیزی های دقیق - در رسانه های بصری رعایت می شود: در روزنامه ها،

کتاب ها ، تلویزیون ها و فیلم های سینمایی می توان تصویر زن های بی حجاب غیرمسلمان را نگاه کرد - نکته این است که عملاً "غیرمسلمان" مساوی می شود با "کافر" در حکم رساله های شرعی، یعنی اگر بخواهیم به طور کامل عامل به رساله باشیم و اگر چنانچه مثلاً زنان مسیحی، یهودی، زرتشتی و غیره را کافر قلمداد نکنیم، آن گاه اجازه نخواهیم داشت حتی بدون قصد لذت به صورت و دست های ایشان و جاهایی از

بدن شان که عادت شان پوشیدن آن ها نیست نگاه کنیم. از این حیث، پخش سریال هایی در تلویزیون ایران که در کشورهای عربی یا ترکیه تولید می شوند جالب توجه است. در این سریال ها زنان بی حجابی دیده می شوند که مسلمان اند و از آنجا که به لحاظ رنگ مو و پوست و دیگر ویژگی های ظاهری به زنان ایرانی شباهت زیادی دارند، عملاً تماشاگر ایرانی خود را در حال تجربه نگاه به موی زنان

مسلمانی می یابد که بنا به حکم رساله های شرعی نگاه کردن به موی سرشان چه با قصد لذت چه بدون آن حرام است."

به هر حال، تا این جای کار می توان مرز قاطع و نفوذناپذیری ترسیم کرد بین فیلم هایی که در ایران و کمابیش

شاید بهترین جا برای ردگیری "مسأله" زنان در گفتار رسمی ایران جست و جوی تناقض هایی باشد که از ادغام دستورات شرعی در بدنه قانون های جاری پدید می آیند

مطابق با قانون شرع تولید می شوند و فیلم هایی که در کشورهای خارجی اعم از مسلمان و غیرمسلمان یا کافر ساخته می شوند (با این تذکر که خطوط ممیزی در تلویزیون و سینمای ایران متفاوت اند. در سینمای ایران، رفته رفته پدیده ای به نام "شل حجابی" جا افتاده است و روا داشته می شود و حال آنکه در تولیدهای تلویزیون، نمایان بودن حتی یک تار موی زنان ایرانی اعم از مسلمان و غیرمسلمان ممنوع است). البته در سال های اخیر به تدریج

این نفوذناپذیری سست شده است. شاید نخستین بار در "خاکستر سبز" بود که تماشاگر ایرانی یک بسیجی مخلص و مؤمن را می دید که همراه با زن جوان بی حجابی سفر می کرد، آن هم در سرزمینی مسلمان نشین در قلب اروپا (که البته فقط پس از جنگ فاجعه بار بوسنی در مرکز توجه گفتار رسمی ما قرار گرفت)؛ گو این که در (خاکستر سبز) مواجهه عاشقانه بین جوان بسیجی ایرانی و یک دختر مسلمان زیبای بوسنیایی روی می دهد که صدالبته با حجاب است. (همان سال ها فیلمی سینمایی به نام "دیدار" درباره عشقی ممنوع بین پسر مسلمان ایرانی و یک دختر ارمنی ایرانی ساخته شد که مسلماً یگانه راه حلش اسلام آوردن دختر مسیحی بود. شکی نیست که هیچ وقت در فیلم های ایرانی یک دختر مسلمان نمی تواند به پسر مسیحی یا یهودی یا کافر دل ببازد. و احياناً تغییر دین بدهد. بدین اعتبار، فیلم "دیدار" نه درباره رابطه عاشقانه ای محال بلکه در ستایش از ادغام روزافزون اقلیت های دینی در پیکره گفتار رسمی حاکم بر ایران بود.)

گام بعدی را تلویزیون برداشت. در یکی از ایدئولوژیک ترین سریال های سال های اخیر تلویزیون، "مدار صفر درجه"، که وقایع آن در سال های نزدیک به جنگ جهانی دوم و اوج گرفتن موج یهودستیزی در اروپا

می گذرد، داستان جوانی ایرانی را می بینیم که در فرانسه فلسفه می خواند و مدام چشمان استاد و هم درسی هایش را با دستاوردهای باشکوه ایرانیان در حکمت و فلسفه خیره می کند. در این بین، او درگیر عشقی پرشور می شود و به دختری یهودی دل می بازد. میانجی فلسفی پیوند عاشقانه این دو مطالعه ای تطبیقی روی فلسفه دو فیلسوف مسلمان و یهودی است که هر دو به نوعی مطرود از جماعت خویش بودند، ملاصدرا و اسپینوزا. این بار، تماشاگر تلویزیون نظاره گر روابط عاشقانه بین یک پسر جوان و یک دختر بی حجاب یهودی است. دختر البته کاملاً پوشیده است، فقط موهای سرش را نپوشانده و به فارسی حرف می زند - البته بدین علت که کل سریال دوبله شده است. در "مدار صفر درجه" می بینم که چگونه پسر عاشق فرهیخته ایرانی دختر یهودی و مادرش را از دست نازی ها می رهاند و بهایش را با افتادن در زندان پهلوی می پردازد. دختر یهودی و مادرش به ایران می آیند و البته در ایران با حجاب می شوند. مرزهای حیطة بازنمایی دیگر بار بر مرزهای جغرافیایی منطبق می شوند، چون قدر مسلم این است که دختر یهودی تغییر دین نداده است. در پایان سریال، پسر ایرانی که حالا پیرمردی سپیدمو شده از زندان آزاد می شود و در منظره ای برفی دختر

یهودی را می‌بیند که حالا او هم زنی پا به سن گذاشته است. دو عاشق به طرف هم می‌دوند تا همدیگر را در آغوش بکشند. مسلماً دورین اوج می‌گیرد تا وصال آن دو را در آسمان جشن بگیرد، و به ویژه گام بلندی را که دم و دستگاه ایدئولوژیک دولت در ادغام "دیگری" در گفتار رسمی برداشته است.

گام بعدی را این بار سینما برمی‌دارد. در جشنواره بیست و هفتم فجر، فیلمی به نام "زادبوم" به نمایش درآمد: داستان خانواده‌ای از هم پاشیده - پدر خانواده که قبلاً در جبهه‌های نبرد رزمیده اکنون تشنه قدرت و مقام، در رقابت‌های انتخابات ریاست جمهوری برای کاندیدایی به نام حقیقت (!) تبلیغ می‌کند (در صحنه‌ای پر معنا، جوانان مذهبی ایرانی را می‌بینیم که ماشین گران قیمت قهرمان فیلم را محاصره کرده‌اند و شعار می‌دهند که "حقیقت حیا کن! مملکتو رها کن!" - احتمالاً اشاره به اولویت دموکراسی لیبرالی بر گفتارهای حقیقت؟). پدر خانواده به زنش خیانت هم کرده و اکنون تنها زندگی می‌کند. در اوایل فیلم، در جریان اعتراض‌های جوانان به ریخت و پاش‌های او در جریان تبلیغات رقابت‌های انتخابات، او سخته هم می‌کند. پسر خانواده که از قرار معلوم هم سن انقلاب است، پسر بسیار با استعدادی است که اکنون به علت

اختلاف‌های فراوان با پدر سال‌هاست در آلمان کار و زندگی می‌کند - او پروژه‌هایی هم برای سازمان "ناسا" قبول می‌کند اما بیشتر به ملاحظات مالی. مادر خانواده زن پژوهشگری است که در جزیره قشم برای محافظت از لاک‌پشت‌های دریایی فعالیت می‌کند و بدین ترتیب جدا از شوهر بی‌وفایش زندگی می‌کند تا آن‌که شوهرش سخته می‌کند و زن او را پیش خودش می‌آورد. شوهر از فرط ناامیدی تا مرز خودکشی می‌رود اما زن که استیصال و ندامت او را می‌بیند سرانجام بر او می‌بخشاید (فیلم‌های ایرانی در سال‌های اخیر، لبریز گشته از موارد خیانت مردان به همسران‌شان که در اکثر موارد به بخشایش بزرگ و ارانه زنان ختم می‌شود). دختر خانواده قربانی مقام دوستی و جاه‌طلبی پدرش شده و علی‌رغم میل باطنی‌اش با پسر یکی از دوستان پدرش ازدواج کرده و در دبی زندگی می‌کند. پسر نیز به دختر خیانت کرده و مدت‌ها با دختر خاله او هم بستر شده. دختر اکنون آستن است و به فکر سقط جنین و طلاق است (اوج مخالفت با قضیه سقط جنین را باید در فیلم "دعوت" حاتمی‌کیا سراغ گرفت که در آن چندین و چند تلاش برای سقط جنین با مداخله تقدیر الهی به شکست می‌انجامد و فیلم تولید بچه‌های "دعوت شده" به جهان را پی‌درپی جشن می‌گیرد.)

اما عاملی که در فیلم "زادبوم"، خانواده از هم پاشیده ایرانی را دوباره قوام می‌بخشد، اتفاقی "طبیعی" است: بازگشت لاک‌پشت‌هایی که ۳۰ سال پیش (سال وقوع اتفاقی "تاریخی" به نام انقلاب ۵۷) در جنوب ایران به دنیا آمده‌اند به "زادبوم"‌شان. خانواده که در اصل دوپاره شده - پدر و دختر به واسطه پول و قدرت کارشان به تباهی کشیده، اما مادر و پسر به واسطه رابطه با طبیعت به میانجی علم هرچند آزرده خاطرند، یکی در غربت و دیگری خیانت دیده، در جاده سلامت پیش می‌روند. حلقه گم شده اما دختر زیبایی آلمانی است. این دختر به خودی خود خصلتی جز زیبایی جنسی ندارد. او دختر بلند بالایی است که با معیارهای بازنمایی زنان در تلویزیون و سینمای ایران به هیچ وجه هم خوانی ندارد. او بی‌حجاب است و مشخصاً با اطوارهایی ظاهر می‌شود که به قصد اغواگری است. دختر آلمانی نوه پرفسور آلمانی فقیدی است که ۳۰ سال پیش لاک‌پشت‌های به دنیا آمده در جزیره قشم را "پلاک‌دار" کرده بود و فرضیه‌اش این بود که لاک‌پشت‌ها پس از ۳۰ سال به زادبوم‌شان برمی‌گردند. حال، دانشمند آلمانی مرده و فرضیه‌اش دختر آلمانی و پسر ایرانی را به هم پیوند می‌زند. این دو دیداری عاشقانه را در حضور پدر بزرگ پسر (افسر سابق ارتش رژیم پهلوی که البته مرد

نیک نفسی است و فقط ظرفیت درک انقلاب را نداشته و البته چون از پسرش بی‌مهری دیده اکنون ۳۰ سال است در آلمان زندگی می‌کند) تجربه می‌کنند. طرفه این‌که، این بار دختر آلمانی است که شدیداً به پسر اظهار عشق می‌کند و تماشاگر ناگهان درمی‌یابد که اغواگری‌های دختر از سر عشق بوده (و این قابل مقایسه است با بازنمایی دیگری از زنان بی‌حجاب "سریال‌های تلویزیون، در سریال "مرگ تدریجی یک رؤیا"، داستان دختر نویسنده‌ای ایرانی را می‌بینیم که به دلایل تبلیغاتی مورد توجه بعضی منتقدان غربی قرار می‌گیرد، از ایران می‌گریزد و در ترکیه آواره می‌شود. در آن جا دختر زیبایی بی‌حجاب ترکی را می‌بینیم که مایه‌های زن افسونگر را دارد و نهایتاً هم به دست پسری ایرانی که از بد حادثه در ترکیه زندگی می‌کند از پای در می‌آید) دختر آلمانی در صحنه‌ای کلیدی از فیلم به پسر ایرانی، داخل خودروی پسر، در شبی بارانی و درحالی که ضبط ماشین ترانه عاشقانه‌ای از ویگن (!) پخش می‌کند - خواننده‌ای قبل انقلابی که به هیچ وجه در رسانه‌های جمهوری اسلامی صدایش شنیده نمی‌شود - می‌گوید (این بار، پسر ایرانی به آلمانی حرف می‌زند و صحبت‌ها به صورت پانویس می‌آیند): "در کشور شما، اگر دختری بخواهد از پسری خواستگاری کند باید چه کار

کند؟" پسر به طنز می‌گوید: "باید جلوی پایش زانو بزند، اشک بریزد و التماس کند". و از آن‌جا که در هر شوخی، رگه‌ای از جدیت و اقراری ناخودآگاه به خواسته‌ای واقعی یا سرکوفته هست، تماشاگر می‌داند که باردیگر با "معجزه" ای رویاروست که رابطه محال دیگری را واقعیت می‌بخشد و راهی دیگر برای حذف فاصله میان ایران و غرب پیش می‌نهد: عشقی رمانتیک که دیگر هیچ فاصله زبانی، فرهنگی، تاریخی و سیاسی نمی‌شناسد و نه تنها کام‌یاب است بلکه خانواده از هم پاشیده ایرانی را از نو برپای می‌دارد. در انتهای فیلم، پدر و پسر خاک ساحل جزیره قشم را با روشن کردن آتش گرم می‌کنند تا لاک‌پشت‌های نوزاد از تخم‌ها بیرون بیایند و دختر در آغوش مادرش، خیانت‌های شوهرش را می‌بخشاید...

اما گذشته از این مصادیق ایدئولوژیک آشتی دادن دو تراز زیباشناختی و اخلاقی در قالب پیوند میان دختران بی‌حجاب غیرمسلمان (که تماشاگران ایرانی اجازه دارند آن‌ها را نگاه کنند) و پسران ایرانی، شاید بتوان به یک نمونه درخشان انسانی در سینمای ایران نیز اشاره کرد. نکته این است که در تمامی مواردی که برشمردیم، پسر ایرانی با رعایت همه موازین اخلاقی - و بدین ترتیب، با پای بندی به "وظیفه" ای که گفتار/ قانون

رسمی کشورش برایش تعیین کرده - در قسمتی بهشت زمینی - بوسنی، پاریس، برلین - با دختر زیبارویی که وصال او و کام‌جستن از او در تراز زیباشناختی به سادگی میسر می‌شود مواجه می‌گردد، اما اگر در "خاکستر سبز" فرجام کار تراژیک است (پسر ایرانی شهید می‌شود، در آتش جنگ صرب‌ها می‌سوزد، گو این‌که خاکسترش سبز است) و اگر در "مدار صفر درجه" فرجام کار شبه‌تراژیک است (عاشق - پسر ایرانی - و معشوق - دختر یهودی - به هنگام گذشتن از مرز پنجاه سالگی به وصال هم می‌رسند)، در "زادبوم" همه چیز ختم به خیر می‌شود. بازنمایی زنان در سریال‌ها و فیلم‌های ایرانی روند تدریجی یکی ساختن دو تراز مانع‌الجمع "زیباشناختی" و "اخلاقی" (به مفهوم کیرگوری کلمه) است و بدین لحاظ، متمم ایدئولوژیک فرآیند هالیوودی اتحاد این دو تراز است و بی‌گمان، آن‌چه بین این دو تراز - به تعبیر باشکوه ژیل دلوز - قسمتی "سنتز انفصالی" (disjunctive synthesis) برقرار می‌کند، روال مشترک سیاست‌زدایی است. (درباره وجه سیاسی "انتخاب" در متن تقابل" یا این یا آن"ی حوزه‌های زیباشناختی و اخلاقی در انتهای مقاله حرف‌هایی خواهم زد، اما در این‌جا می‌توان اشاره کرد به نمونه شگفتی که درست نقطه مقابل نمونه‌های برشمرده مقاله

حاضر است و آن داستانی واقعی و تراژیک عشق آبلار و الوئیز است. آبلار یکی از انقلابی‌ترین متفکران قرون وسطاست که در اواخر قرن ۱۱ و نیمه اول قرن ۱۲ میلادی می‌زیست. او روستایی زاده‌ای در بروتانی فرانسه بود که با هر دو سنت مدرسی رئالیستی و نومیالیستی زمانه خود در افتاد. آبلار الهی‌دانی آزاداندیش و آزاده بود که یک بار دل به دختری جوان که شاگردش بود می‌بازد. آبلار ۴۰ ساله و الوئیز ۱۶ ساله عاشق هم می‌شوند. کودکی به دنیا می‌آورند و پنهانی - بیرون از نهاد رسمی کلیسا - با هم ازدواج می‌کنند اما برادران الوئیز، خشمگین، به اتاق کوچک او هجوم می‌برند و اخته‌اش می‌کنند. پس از آن، آبلار راهب می‌شود و الوئیز راهبه و پیوندشان از راه نامه‌هایی عاشقانه - فلسفی تداوم می‌یابد. "عشق" چونان "جهشی ایمانی" در هر دو تراز "زیباشناختی" (لذت بی‌واسطه) و "اخلاقی" (وظیفه قانونی) ترک می‌اندازد. امسال، در کنار "زادبوم" و دیگر فیلم‌های جشنواره، فیلمی بی‌ادعا و قدرنادیده به نام "حیران" هم به نمایش درآمد که به گمان من یکی از "انسانی‌ترین و از جهتی، "سیاسی‌ترین فیلم‌های سال‌های اخیر سینمای ایران بود. "حیران" داستان دختر نوجوان زیبایی است که همراه با پدر و مادر و پدربرگش در روستایی بسیار زیبا در شمال

ایران زندگی می‌کنند. دختر عاشق جوانی افغانی می‌شود که هم کارگری می‌کند و هم در دانشگاه درس می‌خواند. نخستین مواجهه آن دو از قرار معلوم در مینی‌بوس روی می‌دهد که هرروز هر دو سوارش می‌شوند (تفاوت میان مینی‌بوس و خودروهای شیک فیلم‌های ایرانی و آمریکایی کاملاً واضح است). دختر ایرانی و پسر افغانی در متن منظره‌هایی بهشت‌آسا گام‌های نخست عشقی "محال" را برمی‌دارند تا آن‌که پسر به خواستگاری دختر می‌رود. پدر به شدت و با خشونت پسر را می‌راند. پسر افغانی، خاموش و محجوب، روستا را ترک می‌گوید و به تهران می‌رود. دختر از خانه/ بهشت می‌گریزد تا "آدم" هبوط کرده خود را در برهوت تهران بیابد. او بی‌اجازه پدر سوار قطار می‌شود (پدر بزرگ که برای بازگرداندن دختر آمده موفق نمی‌شود و ناگزیر، دختر را همراهی می‌کند). دختر ایرانی و پسر افغانی سرانجام اتاق کوچکی اجاره می‌کنند، ازدواج می‌کنند. دختر آبستن می‌شود. پسر افغانی ناگزیر دست از تحصیل می‌کشد تا بتواند اجاره‌خانه را بپردازد. اینک او کارگری است بدون کارت تردد یا اقامت و در یک مرغ‌داری مشغول به کار می‌شود که به علت حساسیت پوستی بیمارش می‌کند... باری، سرانجام پسر را دستگیر می‌کنند و به مرز ایران و افغانستان می‌فرستند. کودک‌شان

به دنیا می‌آید، دختر نام پدر را رویش می‌گذارد، "حیران"، پدر برای آشتی می‌آید و قول می‌دهد که برای نوه‌اش شناسنامه تهیه خواهد کرد. دختر اما در آخرین لحظه می‌گریزد و یکه و تنها با فرزند نوزادش در آغوش به مرز افغانستان می‌رود تا به شوهرش پیوندد. از اتوبوس پیاده‌اش می‌کنند چون گذرنامه ندارد. در مرز منتظر می‌ماند و به اتوبوس‌های حامل افغانی‌های اخراجی عکس شوهرش را نشان می‌دهد تا سرانجام او را باز می‌یابد. در انتها، پسر افغانی پسرش را از پشت شیشه می‌بوسد، مواجهه نهایی دو عاشق به میانجی اتوبوس روی می‌دهد اما این بار پسر داخل و دختر پای پیاده خارج اتوبوس. اتوبوس حیران/ آدم را به دوزخ زمینی افغانستان می‌برد و حوا و فرزندش در مرز، "حیران" می‌مانند.

اسلاوی ژیک در تفسیر درخشانش بر سپهر ترازهای سه‌گانه حیات در تفکر کیرکگور اشاره می‌کند که مسأله اصلی و حقیقی در انتخاب وجودی نه بین دو تراز زیباشناختی و اخلاقی (لذات جسمانی در تقابل با وظیفه یا به تعبیر پل، گناه در مقابل قانون شرع) بلکه بین تراز اخلاقی و "تعلیق دینی" آن است: انجام وظیفه علی‌رغم لذت‌ها یا چشمداشت‌ها و علایق نفسانی کاری ندارد - به بیان بی‌نظیر سورن کیرکگور، در عرصه

ایمان، وسوسه همان امر اخلاقی است - آن‌چه دشوار است پیروی از ندای اخلاقی - دینی برخلاف جوهر اخلاقی زندگی در سایه قانون (ایدئولوژی) است. بدین سان است که کیرکگور بر "جهشی" تأکید می‌گذارد که دو تراز زیباشناختی و اخلاقی را از هم جدا می‌کند، بر این مهم که هیچ "میانجی" معجزه‌آسا یا رماتیکی بین آن‌ها نیست. تراز "دینی" به هیچ‌وجه "سنتز" میانجی‌گر دو تراز اخلاقی و زیباشناختی نیست بلکه برعکس تأکید رادیکالی است بر شکاف "پارالکس" گونه میان آن دو - شکافی از آن‌گونه که منطق مبارزه سیاسی را از نقد اقتصاد سیاسی (منطق کالاها) جدا می‌کند، دو منطقی که هر دو "استعلایی" اند و هیچ‌یک قابل تأویل به دیگری نیست. کیرکگور ایمان را "پارادوکس" می‌داند: فقدان قدر مشترک، و به تعبیری همان مغاکِ برناگذشتنی میان امر متناهی و ساحت نامتناهی که سوژه را پاره‌ای متناهی از فرآیند نامتناهی حقیقی می‌سازد که او را تا همیشه دوپاره می‌گرداند. سوژه همواره "حیران" است چون دست به "جهش" مخاطره‌آمیز و بی‌تضمینی زده است که هیچ پشتوانه‌ای در دو تراز اخلاقی (وظیفه: قانون/ شرع) و زیباشناختی (لذت) ندارد.

"حیران" روایت مواجهه‌ای عاشقانه

است که دقیقاً بر لبه خلاء وضعیت کنونی ایران روی داده است، روایت رخداد عشقی که میان دختری ایرانی پشت کرده به دستور پدر و طردشده از تراز اخلاقی، و پسری افغانی که به توسط دولت شمرده نمی‌شود - همچون کارگران افغانی که برگه اقامت ندارند، دستمزدشان به هیچ دلیل موجهی کمتر از دستمزد کارگردان ایرانی است، بیمه ندارند، و در هیچ یک از بخش‌های وضعیت بازنمایی نمی‌شوند، مجموعه‌ای که فقط در تمامیت‌اش ذیل عنوان "کارگران افغان" در وضعیت ایران امروز فراموش می‌شود. مجموعه "کارگران افغان" - کارگران فاقد اوراق اقامت و کار - عضو وضعیت ایران هست ولی قابل ادغام شدن نیست و همین است که بسیاری مشکلات و معضلات اجتماعی از سوی مردم و مسئولان به آنها فرافکنی می‌شود. باری، مجموعه استثنایی "کارگردان افغان فاقد کارت تردد و اقامت" درست بر لبه خلأ وضعیت ایران امروز قرار گرفته و از این حیث معادل مجموعه زنانی است که در شکاف میان قانون و شرع در ایران سرگردان‌اند. عشق دختر ایرانی و پسر افغانی رخدادی است که به سرعت محو می‌شود (پسر افغانی از ایران بیرون می‌شود) اما همچون هر رخدادی ردپایی هرچند کم‌رنگ در بدنه زیرمجموعه‌های وضعیت اجتماعی

چه زمانی بدن‌ها سیاسی می‌شوند؟

علی عباس‌بیگی

چه چیز اعتراض زنان در تهران در مارس ۲۰۰۷ را به یک حادثه‌ی سیاسی بدل کرد؟ حادثه‌ی ای که مراجع امنیتی رفته‌رفته به آن واکنش نشان دادند و سر آخر عده‌ای از اعتراض‌کنندگان را دستگیر کردند. کسانی که مسبب این اعتراض عمومی بودند، همان‌هایی بودند که در کمپین جمع‌آوری یک میلیون امضا برای تغییر قوانین به نفع زنان فعالیت داشتند. خواسته‌ی اصلی این جمع تغییر در مجموعه‌ای از قوانین حقوقی است که نسبت به زنان تبعیض‌آمیز است؛ همچنین آن‌ها برای تحقق این خواسته هر نوع تندروی را به صلاح نمی‌دانند. با این همه چیزی که در مورد این حرکت اعتراضی ما را به فکر وادار می‌دارد این است که چگونه جنبشی که خواسته‌ی اصلی آن تغییر در مجموعه‌ای از قوانین حقوقی است، می‌تواند جنبشی سیاسی شود و روند سیاسی شدن آن از حرکتی که صرفاً بر جنسیت تاکید می‌کند بیشتر است؟ چگونه جنبشی که اعضای آن زنان است، بدون برقرار کردن رابطه‌ی مستقیم میان سیاست و جنسیت، می‌تواند محمل حرکت اعتراض‌آمیز و سیاسی زنان شود؟

برای درکی بهتر از این امر می‌توانیم با گرایشی شروع کنیم که امروزه

نزد عده‌ای از چپ‌گرایان طرفدار دارد و برخلاف کمپین جمع‌آوری یک میلیون امضا اساس آن سیاسی قلمداد کردن مستقیم جنسیت است. شاید تحول تاریخی و نظری فمنیست‌های چپ اروپایی ما را از مقایسه آن‌ها با جنبش زنان ایرانی برحذر دارد، با این حال وقتی که پرسش سیاست به میان می‌آید، همه بر اساس رابطه‌ای که با سیاست دارند می‌توانند با یکدیگر مقایسه شوند. جودیت باتلر (Gill Jagger 2008) یکی از نمونه‌هایی است که به سیاسی قلمداد کردن مستقیم جنسیت باور دارد و تلاش می‌کند اثرات سیاسی ظهور مقوله‌ی زن و بنیان گذاشتن آن در خصلت مادی بدن را در راستای تحکیم و حفظ آن نظم نمادینی که "دگرجنس‌خواهی" (heterosexuality) یکی از مولفه‌های آن است روشن کند. او در کتاب Gender Trouble (Butler 1990) تحلیل خود را راجع به جنسیت، زن بودن و مرد بودن، رابطه‌ی جنسی و بدن، بر اساس مفهوم اجرایی بودن (performativity) پیش می‌برد. تحلیل او مستلزم نقد ریشه‌ای مقولات هویت است و بنابر آن نه فقط جنسیت و رابطه‌ی جنسی بلکه همچنین بدن به عنوان محصولاتی فرهنگی توصیف می‌شوند. از این رو باتلر طبیعی کردن رابطه‌ی جنسی، جنسیت، بدن و

دگرجنس‌خواهی را به چالش می‌کشد و تلاش می‌کند نقش آن چه را "دگرجنس‌خواهی اجباری" (compulsory heterosexuality) می‌نامد در تولید این مقولات روشن کند. علی‌الخصوص او علاقه‌مند است شیوه‌های مختلفی را آشکار کند که رابطه‌ی جنسی و جنسیت در یک چارچوب دوتایی مشروط شده به توسط دگرجنس‌خواهی، مجال بروز و ظهور می‌یابند و تولید می‌شوند. به عبارت دیگر او مدعی است که نه رابطه‌ی جنسی، زن بودن، مرد بودن و جنسیت است که دگرجنس‌خواهی را ایجاد می‌کند، بلکه در عوض دگرجنس‌خواهی است که جنسیت و رابطه‌ی جنسی را در قالب دوتایی زن و مرد عرضه می‌کند. او همچنین آن نگرشی را رد می‌کند که بنابر آن زنانگی و مردانگی به مثابه بیان فرهنگی قسمی دوگانگی زیست‌شناختی مطرح می‌شوند، چرا که به زعم او هیچ چیز راجع به تفکیک جنسی، به شکل پیشافرهنگی و پیشازبانی داده نمی‌شود.

پس از این اشاره‌ی کلی بهتر است کمی به تر اصلی باتلر راجع به اجرایی بودن جنسیت، رابطه‌ی جنسی و زنانگی و مردانگی بپردازیم. او مفهوم اجرایی بودن را از کارهای آستین در فلسفه‌ی زبان اخذ می‌کند. آستین در

کتاب *How to do things with words* این ایده را طرح می‌کند که حکم کردن به وسیله‌ی یک جمله‌ی خبری موضوع-محمولی تنها یکی از بسیار کارهایی است که می‌توان با زبان انجام داد. ما به وسیله‌ی زبان می‌توانیم امر کنیم، قول بدهیم، تشکر کنیم، عذرخواهی کنیم و غیره. از این رو این که زبان چگونه جهان را بازنمایی می‌کند یکی از کارهای زبان است و آستین به ما یادآوری می‌کند که ما اقسام مختلف "کنش‌های زبانی" (speech acts) علاوه بر حکم کردن را با زبان اجرا می‌کنیم. آستین در ابتدا اظهارات اجرایی صریح را (utterance explicit performative)، که در آن فرد جملاتی را از قبیل "من نامزد انتخابات می‌شوم"، "شما اخراج هستید"، "جلسه خاتمه می‌یابد" به کار می‌برد، متمایز می‌کند از احکام و جملات خبری. به زعم او اجرائیات (performatives) نه صادق و نه کاذب هستند و همین امر دلیل تمایز آن‌ها از احکام است. البته آستین این تمایز را بعدها کنار گذاشت. با این حال می‌توان گفت که ما با کنش‌های زبانی‌ای مثل "قول دادن"، "نامزد شدن"، "اعلام ختم جلسه" و غیره در واقعیت موجود

آن چه حرکت زنان در مارس ۲۰۰۷ در تهران را به حرکتی سیاسی بدل کرد، در اصل مستقل شدن جنبش و حرکت‌شان از هر نوع سیاست مبتنی بر هویت بود

قسمی تغییر وارد می‌کنیم و اساساً این فرض که ما کنش زبانی داریم از این جا نتیجه می‌شود. ظاهراً این کمی پارادوکسیکال به نظر می‌رسد، اما برخی کارها را تنها با گفتن می‌توان انجام داد. البته این تغییر بیش از هر چیز تغییری است که در واقعیت اجتماعی روی می‌دهد و اساس بسیاری از نهادهای اجتماعی را چنین روندی بر می‌سازد. از این رو جای شگفتی نیست که باتلر جنسیت را در متن چنین نظریه‌ای بخواند و تفسیر کند. همان طور که باتلر در Gender Trouble به صراحت گفته او کار خود را تبارشناسی انتقادی ساخت مقولات جنسیت، میل، بدن و مقولات هویت می‌داند. او تلاش می‌کند تا نشان دهد که مقولات هویت در اصل محصولات افسانه‌ای " (fictional) رژیم‌های قدرت/معرفت" یا "قدرت/گفتارند" که "دگرجنس خواهی" مولفه‌ی اصلی آن است، تا آن‌که پیامدهای بدن طبیعی باشند. آن‌ها افسانه‌ای اند (fictional) بدین معنا که قبل از رژیم‌های معرفت/قدرت وجود ندارند، و در اصل محصولات اجرایی آن‌ها هستند. آن‌ها اجرایی اند در این معنا که آن مقولات خود هویتی را تولید می‌کنند، که می‌خواهند و انمود کنند صرفاً بازنمایی

می‌کنند. بنابراین باتلر بر آن است که این مقولات ظاهراً بنیادی در اصل محصولات فرهنگی‌ای هستند "که اثر امر طبیعی، امر منشادار، و اجتناب‌ناپذیر" را ایجاد می‌کنند. (باتلر ۱۹۹۰) از این رو غیرطبیعی کردن این مقولات تنها یک جنبه‌ی این نقد تبارشناختی است، هدف دیگر همانا بی‌ثبات کردن آن رژیم‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی است که این مقولات را در مقام مقولاتی طبیعی عرضه می‌کند: "هدف این تحقیق تمرکز کردن و مرکزیت زدودن از چنین نهادهای تعیین‌کننده‌ای است: فالوس محور و دگرجنس‌گرا." (همان) بنابراین باتلر نه تنها به غیرطبیعی کردن (denaturalization) مقولات هویت اهتمام دارد، بلکه همچنین به امکاناتی برای مقاومت و تغییر در متن چنین ساختاری می‌اندیشد. او می‌خواهد آشکار کند که دگرجنس خواهی، و نظام دوتایی تفاوت جنسی که بر آن استوار است به رغم قهری و اجباری بودن بی‌ثبات است و این بی‌ثباتی فضا را برای تغییر می‌گشاید. علی‌رغم بصیرت‌های بسیاری که در کارهای باتلر وجود دارد، شیوه‌ی تحلیل او از مقولات هویت، مدل سوژگی‌کنیته‌ای که بر آن استوار است، و پیامدها و الزامات آن برای کنش‌گری و نقد، مقاومت و تغییر می‌تواند

موضوع نقد قرار گیرد. علاوه بر کارهای آستین، شرح باتلر از خصلت اجرایی جنسیت مبتنی است بر قسمی فهم پسا ساختارگرایانه سوژه، که ریشه در نقد "متافیزیک جوهر" در معنای نیچه‌ای آن دارد، و نیز "متافیزیک حضور" در معنای دریدایی آن. مطابق این فهم "من" جوهری سوژه‌ی انسانی به امری موهوم بدل می‌شود، به قسمی محصول ساختار گرامری زبان تا موجودی منسجم و وحدت یافته که مقولات زبان آن را آشکار می‌کنند. از این رو هویت و سوژه‌ی بشری اثر اعمال معناداری است که ریشه در رژیم‌های قدرت/معرفتی دارد که دگرجنس خواهی اجباری ویژگی اصلی آن است. این رژیم‌های قدرت/معرفتی تکرار قراردادهایی را الزام می‌کنند که به توسط "دگرجنس خواهی اجباری شکل می‌یابد و اجبار می‌شوند." باتلر این تکرارها را در مقام "اجراهای اجتماعی مستمری" توصیف می‌کند که واقعیت جنسیت را خلق می‌کنند، با این همه این اجراها، برعکس آن چه در تئاتر وجود دارد، از کنش‌گران و بازیگران آن جدایی‌ناپذیر است. باتلر به رغم تلاش‌اش برای گسستن از مقولات هویت، به دلیل تلاش‌اش در به دست دادن قسمی نظریه‌ی معناداری جدید، که معنای واژگان را در یک متن فرهنگی

روشن می‌کند و می‌جوید، همچنان به قسمی نظریه‌ی معنا پایبند می‌ماند و به قول ژیتک (۱۳۸۴) به اختگی نمادین می‌رسد: "وقتی باتلر توضیح می‌دهد که چگونه سوژه، به واسطه‌ی فهم روایی‌اش از خود، مرکززدایی تام و تمام‌اش را می‌پذیرد و خودش را به زمان‌مندی متفاوتی از سنت-زبان‌اش می‌سپارد، به نحو طنزآمیزی به همان چیزی می‌رسد که لاکان آن را اختگی نمادین (symbolic castration) یا بیگانگی در دال می‌نامید." در کار باتلر از آن‌جا که سوژکتیویته در مقام محصول زبان و دلالت تصور می‌شود، جریان‌تغییر نیز به میانجی زبان و دلالت تصور می‌شود، بنابراین کنش‌گری (agency) در قالب ترم‌های زبانی بازاندیشی می‌شود، یا به قسمی کنش‌گری "زبانی" و "گفتاری" بدل می‌گردد. این امر برای پروژه‌های فمینیستی وقتی که هدف‌شان تغییر و بسط برنامه‌های سیاسی انضمامی است معضل ایجاد می‌کند. به رغم این‌که باتلر بر اهمیت سیاسی کارهایش تاکید می‌کند، با این حال در آثارش تله‌هایی وجود دارد که می‌تواند چونان موانعی در برابر کنش سیاسی ظاهر شود. نوع کنش سیاسی‌ای که باتلر به لحاظ نظری توصیه می‌کند در اصل قسمی کنش فرهنگی است. او نظریه‌ی خود را در

واکنش به تقلیل مقولات جنسیت به مقولات طبیعی عرضه کرد، بنابراین جای شگفتی نیست که کنش سیاسی را به کنشی فرهنگی فروکاهد.

اکنون می‌توان گفت که آن‌چه حرکت زنان در مارس ۲۰۰۷ در تهران را به حرکتی سیاسی بدل کرد، در اصل مستقل شدن جنبش و حرکت‌شان از هر نوع سیاست مبتنی بر هویت بود. آن‌ها بی‌آن‌که ادعا کنند که "تنها زنان‌اند که می‌توانند ما را بفهمند" به مدد امری بیرونی، که در این‌جا مجموعه‌ای از قوانین حقوقی بود، وضعیت خود را برای همه فهم پذیر کردند و در اصل گفتند که "همه می‌توانند آن بی‌عدالتی‌ای را که بر ما می‌رود درک کنند." همچنین باید خاطر نشان کرد که محتوای جنبش زنان در این‌جا در متن‌رخدادی دیگر محتوایی سیاسی یافت: دوم خرداد. این امر یکی از ویژگی‌های یک رخداد سیاسی است که می‌تواند محتوای بسیاری از لفظ‌ها را تغییر دهد. به عنوان نمونه لفظ "آزادی"، قبل از انقلاب کبیر فرانسه صرفاً باری حقوقی دال بر تضاد با بردگی داشت، اما در پی انقلاب فرانسه محتوایی سیاسی پیدا کرد، چنین چیزی برای لفظ "زن" نیز اتفاق افتاد. حضور مستقیم زنان در دوم خرداد و توانایی‌های آن‌ها در خلق یک رخداد سیاسی آن‌ها را واجد پتانسیلی سیاسی

کرد، به نحوی که شیخ حضور آن‌ها می‌تواند هراس‌آور باشد. آن‌ها حین بازیگری در عرصه سیاست، چه در دوم خرداد و چه باقیمانده‌های آن‌ها در کمپین جمع‌آوری یک میلیون امضا، بدن‌ها و جنسیت‌شان را فراموش کردند بنابراین بدن‌ها و جنسیت‌شان سیاسی شدند.

مراجع:

- Gill Jagger, Judith Butler, Rutledge, 2008
- Judith Butler, Gender Trouble Feminism and the Subversion of Identity, New York and London: Routledge 1990.

- کتاب رخداد: اسلاوی ژیتک، گزیده‌ی مقالات: نظریه/سیاست/دین، گزینش و ویرایش مراد فرهادپور، مازیار اسلامی و امید مهرگان، تهران انتشارات گام نو، ۱۳۸۴.

مسئله زنان

نادر فتوره‌چی

در نزاعی که در اواسط قرن نوزدهم میان دو هگلیست جوان (کارل مارکس و برونو باوئر) بر سر مسئله یهود در گرفت، متونی در قالب رساله‌هایی موجز بر جای ماند که شاید بتوان به کمک آنها نگاهی واقع‌بینانه‌تر به نزاع بی‌پایان قدرت میان دولت و مردم انداخت. هر چند که خوانش مسئله‌مطالبات سیاسی/مذهبی یهودیان که در نزاع تئوریک دو تن از فلاسفه قرن نوزدهم در آلمان با تمامی ریزه‌کاری‌ها و بستر خاص تاریخی‌ای که این مناظره مطرح شده است، نمی‌تواند بی‌واسطه در ادراک ما از چیزی مثلاً به نام "مسئله زنان" در ایران با شرایط تاریخی و خاص اینجا (فقط از آن‌رو که شباهت کلی‌ای میان آنان و یهودیان قرن نوزدهم آلمانی از حیث "داشتن مطالبات از دولت دینی" وجود دارد) موثر باشد. بنابراین این نوشتار با ارجاع به مناظره نظری مارکس و باوئر، فقط در پی آن است تا از پاره‌ای پیش‌فرض‌های موجود در آن به عینیت مقولات "اینجا و اکنون" راه یابد و در حد اعلی‌ کارآمدی این تلاش، جرعه‌هایی را برای "کمی تفکر" بگشاید.

در مدخل درخشان باوئر که به مقوله مطالبه آزادی مذهبی یهودیان - در مقام یک اقلیت - می‌پردازد، او با طرح چند پرسش به ظاهر ساده،

سنگین‌ترین نقد را بر خواست تاریخی یهودیان آلمان وارد می‌کند. نقدی که حتی مارکس نیز در پاسخ‌اش مجبور به تأیید آنها می‌شود و به ناچار تناقض را به درون ماهیت دولت دینی می‌کشد و در ادامه نیز میانجی پول را در مقام معضل اصلی و بارزه تکین روح یهودی طرح می‌کند. باوئر خطاب به یهودیانی که خواهان آزادی مذهبی از دولت مسیحی آلمان هستند می‌گوید که در آلمان هیچ‌کس آزاد نیست. بنابراین خواست آزادی شما به یک معنا برتر دانستن خود بر دیگران (یعنی مسیحیان آلمانی غیر آزاد) است. به بیان دیگر باوئر این مطالبه را نوعی خودستایی یهودی آلمانی می‌داند. چرا که او (یهودی آلمانی) بدون آنکه خواهان آزادی همگان باشد تنها در پی آزادی خود و مذهب خود است. او در ادامه این نقد را طرح می‌کند که اگر منظور از مطالبه آزادی مذهبی یهودی، هم طراز شدن با موقعیت شهروند مسیحی (باوئر از واژه اتباع مسیحی استفاده می‌کند) است، پس این نوعی مطالبه ریاکارانه خواهد بود چرا که در بطن خود منطق قدرت حاکم را به لحاظ قانونی به رسمیت می‌شناسد و نمی‌تواند داعیه همراهی با اتباع آلمانی برای آزادی از "اسارت دولت مسیحی" را داشته باشد. منطق درون‌مانگار نقد باوئر برنده، شفاف و بحران‌آفرین است و از همین مجرا

می‌توان هر جنس تلاش گروه‌هایی که در شرایط ایران معاصر خواهان آزادی یا برابری غیر کلی - یعنی برای صنف، جنس یا مذهب - خود هستند را به چالش کشید.

در مورد مسئله خاص زنان نیز همین قاعده جاریست. زنان ایران در سال‌های اخیر در قالب حرکت‌هایی که شوربختانه عموماً با پرداخت هزینه‌های گران و گزاف از جمله زندان، ضرب و شتم و توهین همراه بوده، خواستار آزادی در پاره‌ای حوزه‌های اجتماعی و مدنی بوده‌اند. شکی هم نیست که مجموعه تلاش‌های آنان - از جمله حرکت کمپین یک میلیون امضاء - در مطرح کردن زنان به عنوان یکی از جدی‌ترین پتانسیل‌های تغییر وضع موجود درخور ستایش و احترام است.

بی‌شک مطالبات آنان نیز تماماً بجاست. نویسنده خود در مقام یک مرد، از اینکه زنان از حقوقی چون سهم الارث مساوی با مردان، حق طلاق، حق حضانت، حق رئیس‌جمهور شدن و ... برخوردار نیستند و رای زنان نیم رای مردان در محاکم قضایی و دیه آنان نصف مردان است، یا به واسطه اجبار در پوشش، فقط در یک مورد هر تابستان را دو برابر مردان از شکنجه گرمای هوا سهم می‌برند و ده‌ها نابرابری و بی‌عدالتی دیگر که هرکدام را می‌توان تجلی عریانی از ستمی غیرقابل تحمل دانست، به غایت شرمسارم.

چونان که این شرمساری تاریخی برای ما زنان و مردان که در شناسنامه مسلمان هستیم باقی ست که در کشورمان دیه انسان مسیحی نیم دیه مسلمان بوده است و هیچ گاه هیچ اقلیت مذهبی ای نتوانسته است در پست های نه حساس که عادی دولتی و حکومتی جای گیرد.

اما پرسش باوثر را نمی توان به واسطه وجود تجلیات عریان ظلم تاریخی و برجسته شدن آنها در مقطع تاریخی خاص اکنون نادیده گرفت. با روایت او، این پرسش از جریان های خواهان حقوق زنان - با قید پرهیزی آگامنی از جنبش نامیدن آنها - وجود دارد که آیا خواست برابری آنان صرفاً متکی بر خاستگاهی جنسیتی است و البته در سپهر اجتماعی صنفی شده؟، و آیا هیچ مازاد سیاسی ای را در خود حمل نمی کند؟ اگر چنین باشد، پاسخ نخست باوثر سنجیده ترین واکنش سیاسی به حرکت های آنان است: جنبش زنان در ایران یک جنبش فرصت طلب و خودخواه است.

اما اگر این حرکت ها با مازادی سیاسی گره خورده اند، و کلی گرایی در خواست برابری و آزادی، بارزه اصلی آنهاست - حال چه با راهکار محافظه کارانه اصلاح طلبان و چه منش رادیکال مبتنی بر اصول فمینیسم غربی - بی شک حرکت آنان نیز می تواند در منطق هم ارزی، با دیگر

حرکت های کلی گرای اجتماعی برای رهایی همگانی به مثابه آرمانی جمعی، درخور ستایش و همراهی باشد.

به این ترتیب هرگونه تاکید بر "صنفی بودن" مطالبات، اعتراضات، تجمعات و ... در جهت سیاست زدایی از امر سیاسی است و نمی تواند انتظار همراهی تمامی گروه های هم ارز را داشته باشد. چونان که استثناء کردن دانشجویان و کارگران نیز چنین است و به شاهد تاریخ در نهایت و البته در خوشبینانه ترین حالت با یک تقسیم کار بورژوازی به برآورده شدن ناقص مطالبات در قالب "امتیاز" منتهی می شود و آنچه که قربانی خواهد شد چیزی جز خواست کلی گرایانه و جهان شمول آزادی و برابری و البته تجلی آنها یعنی "سیاست" نخواهد بود.

پی نوشت:

x آگامین در مقاله ای با عنوان "جنبش" با بازخوانی ایده اشمیت از سه رکن بر سازنده وحدت سیاسی، هشدار می دهد که استفاده بی پروا از واژه جنبش تبعات هولناکی در تاریخ داشته است. او استفاده نازیسم و فاشیسم از عبارت ایدئولوژیک شده جنبش را شاهد می گیرد. بنابراین باید کمی در اعطای این عنوان به هر کنش اجتماعی محتاط بود.

سیمای یک بدن تهی

آرش ویسی

زنان در منظرگاه تمدن مبتنی بر سلطه، در مقایسه با مردان، واجد پیکری چندگانه و غیرطبیعی نیستند، بلکه پیوندشان با طبیعت بی واسطه و مستقیم است. آنان نه حامل طبیعت بلکه خود طبیعت اند، زیرا مازادی بر بدن خود ندارند. با این حال، بنا بر دلایلی، زنان جایگاه خاصی در پیکار سیاسی دارند. این جایگاه بیش از آن که وابسته به خود جنبش زنان باشد، به ساخت بندی اجزای نظام ایدئولوژیک حاکمیت ربط دارد، که واجد پوششی دینی است. اما تنها جنبه دینی حاکمیت در این قضیه دخیل نیست، بلکه سازمان دهی نهاد محور قدرت از ارکان مهم این قضیه است. توزیع قدرت در کالبد نهادها، منتهی به محدودیت اعمال سلطه از جانب دولت می گردد، که علاوه بر پیدایش قلمروی خارج از سلطه، طرد به ابزار اصلی حاکمیت تبدیل می شود. از این رو، این نوع از حاکمیت اگر خاصه در جامعه ای دینی که خود محدودیت زا است عَلم گردد، هر نوع از مطالبات صنفی، خواه ناخواه به منزله یک نیروی ساختارشکن قلمداد می شود. زنان جزء مجموعه ای از حذف شدگانند (مانند نیروهای چپ و اقلیت بهائیان) که طرد آنان شرط برساخته شدن حاکمیت و دستگاه ایدئولوژیک دولت است. بنابراین، جنبش

زنان در قیاس با دگر جنبش‌های اجتماعی‌ای که وصل به میل یک بدن محدودند، دارای جایگاهی استثنایی است. جمعیت و تأثیر آنان در سامان‌دهی جامعه، مانع از آن شده است که به سان دگر مطرودان، دولت موفق به سرکوب سرکشی آنان گردد. این مقاومت مستلزم رفتن به ورای جایگاه ساختاری خویش و نیز میل طبیعی بدن است. در ذیل می‌کوشم به اختصار بحث خود را در سپهر چنین رویکردی پیش ببرم.

برای برپایی طبیعت ثانویه (جامعه) بایستی خود طبیعت منقاد گردد، پس بر مبنای ایدئولوژی حاکم، طبیعت (زن) حامل‌گناهی است که بر اساس سمبول‌های ایدئولوژیک (غیرت، معنویت، شهادت، شجاعت و دگر نمادهای مردانه) قابل نمادین شدن نیست و حتی به مثابه نافی کل حوزه قدرت است. هر نظامی که پای امور غیر کلیت بخش و طبیعی را به سیاست و دولت باز کرده است (نژاد، ملت، جنسیت، و وطن) خود طبیعت را منقاد و سرکوب کرده است، بی دلیل نیست که زنان در نازیسم و فاشیسم همواره جنس دوم محسوب می‌شدند، آن هم در راه ارتقا طبیعت (نژاد). از همین رو، در وضعیت کنونی مازن به مثابه پیچ خوردگی و محدودیت نظام

ایدئولوژیک است.

برملا شدن محدودیت‌های ایدئولوژیک دولت، بیش از آن که معلول جایگاه ساختاری مطرودان باشد، ماحصل حرکتی است از جانب طیف طردشده جامعه، که جایگاه خویش در سلسله مراتب توزیع قدرت، ثروت، و منزلت را از منظرگاه سوژه‌های سیاسی دوباره طرح می‌کنند. این بازتصدیق جایگاه خود، مازادی را در پی دارد که آنان را از جایگاه شان وا می‌کند و در رویارویی جدیدی با دولت بازنمایی می‌کند. این فرایند مستلزم برنهادن پیکری چندگانه است تا بدن‌ها به مثابه نیرویی سیال تجربه شوند، فی‌الواقع می‌توان گفت که آشتی با طبیعت با فاصله‌گیری از آن به منظور برساختن سوژکتیویته‌ای تهی و بی محتوا محقق می‌گردد. این قضیه وابسته به روندی همگانی است که هر حرکت و جنبشی برای مبدل شدن به بدنی سیال، در پیوند با آن بازنمایی می‌گردد. از همین رو، آن چه جنبش زنان نامیده می‌شود، هنگامی تن به تحلیلی انضمامی می‌دهد که آن را در پرتو حوادث انقلاب ۵۷ و دوم خرداد، بررسی کنیم. زنان بخش عظیمی از تن چندگانه حوادث پیش گفته را تشکیل می‌دادند، لیکن بازخوانی

رابطه آنان به سان هر جنبش دیگری، با اتفاقات فوق‌الذکر، نباید از چشم انداز بدن‌های دخیل بررسی گردد، بلکه برعکس، بایستی از زاویه پیکر چندگانه انقلاب و دوم خرداد، جنبش مزبور را نگریم. فقدان چنین زاویه دیدی، به منزله تصدیق فعلیت تجربی/طبیعی

معلوم نیست که واسطه خواست زنان کارگری که در کوره‌پزخانه‌ها با وقاحت استثمار می‌شوند، جنبش کنونی زنان است یا این رسالت برعهده جنبش کارگری است

در فعلیت تجربی یا اجتماعی‌اش، نفی کند، و به علاوه، قادر به ایجاد دوپارگی در بدن نیست، و اجزاء (اقتشار گونه‌گون زنان) صرفاً بر سازنده منفعل یک بدن جاودانند. گام نهادن به ورطه نفی محتوای ایجابی بدن، آن سان که پیش‌تر ذکر گردید، مستلزم ادغام شدن در یک بدن چندگانه و

زنان است. این حوادث سیاسی، بدن‌ها را تهی از محتوای ایجابی کردند و مازادی به آنها نسبت دادند که نتیجتاً هر بدنی دوپاره شد و مهم‌تر این که این انشقاق به اجتماع و مناسبات حاکم بر آن، تسری داده شد. اما برعکس، سوژه ایدئولوژیک دولت، با این که زن را به مثابه حامل‌گناه، نفی می‌کند، لیکن این نفی چون از جانب پدیده‌ای متناهی صورت می‌گیرد، منطقاً یک نفی انتزاعی است. این نفی بدن را به ورای مرزهای قاعده، تبعید می‌کند، با این حال، بدن طرد کامل نمی‌گردد بلکه به مثابه بدنی تعمیم داده شده و حد خورده، اشاعه داده می‌شود، فی‌الواقع، نفی اول، پیامد تصدیق دوم است که همان برنهادن تنی مشروع برای کسب لذت. این رویکرد، هیچ‌گاه حاضر نیست بدن طبیعی را

غیرطبیعی است.

ادغام نشدن در یک بدن سیاسی چندگانه، رجعتی است به دامن نظام ایدئولوژیک و سمبول‌ساز حاکمیت. تلاش برای متجلی شدن نه به مثابه بدنی سیاسی، بلکه به مثابه بدنی که خواهان تابع‌سازی حقوقی است، بیانگر یک رویکرد غیرسیاسی است. زیرا آن چه حاکمیت به گروگان گرفته است نه وجود تجربی/طبیعی جنبش زنان، بلکه مازادی است که این حرکت قادر به تخریب و عیان کردن کاذب بودن نظام نمادهای ایدئولوژیک حاکم است. رویکرد حقوقی، خواهان برابری در پیشگاه قانون/دولت است، لیکن طرح همین خواست خارج از کالبد سیاست به نقیض خویش می‌انجامد: نفی برابری اولیه. برابری

خارج از قلمرو دولت به دست می‌آید و در مقابله مدام با هویت‌ها و ذات‌هایی که نظام ایدئولوژیک، مستقر می‌کند؛ از همین رو، هر جنبش که سر آن دارد کسب برابری کند بایستی به گونه‌ای وارد کارزار گردد که خواست‌اش، حامل خواست‌های دگر اقصا ستمدیده باشد. عیب بسیاری از حرکت‌هایی که خواست طبیعی بدن را پیش می‌کشند، آن هم در پرتو یک مطالبه حقوقی، نادیده گرفتن کثرت اندام‌های خویش است. چنین رویکردی، میل اندامی از بدن را به مثابه میل کل بدن جلو می‌دهد، لذا همواره اندام‌های دگر توسط خود بدن سرکوب می‌گردند. آن چه اهمیت دارد این است که بازنمایی کل بدن در محدوده‌های یک بدن تجربی/طبیعی، ممکن نیست و هر کوششی در این راستا قادر نیست از میل توتالیتیر خویش بگسلد و صرفاً سازوکار قدرت حاکم را که میل به ساختن یک مخرج مشترک برای مطرودین است، تکرار می‌کند (جنبش زنان در وضعیت ما بیش‌تر بازتاب قسمی از زنان ایران بوده است، و عملاً میل و خواست زنان غیرطبقه متوسط سکولار به حاشیه رانده شده است. بنابراین معلوم نیست که واسطه خواست زنان کارگری که در کوره‌پزخانه‌ها با وقاحت استثمار می‌شوند، جنبش کنونی زنان

است یا این رسالت برعهده جنبش کارگری است). پس آن چه از نفی اولیه (نفی نابرابری) مهم‌تر است، نفی دومی است که باید در پی نفی نخست جاری گردد، یعنی نفی خود به مثابه بدنی واحد و تجربی/طبیعی. آن سان که پیش‌تر گفته شد تنها سیاست راستین و خارج از قلمرو دولت/حقوق است که این ابزار را مهیا می‌کند. در نتیجه، هر نوع از جنسیت‌گرایی به منزله تلاشی است برای فروکاستن سیاست به یک بدن طبیعی و متناهی است. گونه‌های طبیعی، تنها با واسطه به سیاست گره می‌خورند، زیرا سیاست فاقد هر گونه محتوای ایجابی است که از قبل تعیین شده باشد. بدن بدون محتوا صرفاً به مثابه یک خلاء وجود دارد نه چیزی غیر از آن.

کلی‌گرایی و "اعلامیه" حقوق زنان و شهروندان

مراد فرهادپور

برجسته ساختن تقابل میان دو مفهوم "بورژوا" و "شهروند" یکی از مضامین اصلی فلسفه و کنش سیاسی هگلی‌های جوان یا همان شاخه چپ‌گرای پیروان هگل بود. البته امروزه کل این جنبش فلسفی بیشتر به واسطه مشارکت مارکس و انگلس در آن شناخته می‌شود. همه اعضای این جنبش، در مقام دموکرات‌های انقلابی یا رادیکال، سعی داشتند تا در تقابل با خصلت کلی و همگانی "شهروند" - که می‌توانست همه اعضای جامعه را شامل شود - بر خاص بودن یا کلیت‌ناپذیری "بورژوا" تاکید گذارند. ولی البته همان‌طور که مارکس خیلی زود، با پشت سر نهادن اومانیسم انتزاعی فویرباخ، دریافت، محتوای مفاهیمی چون "عام و خاص" یا "کلی و جزئی" توسط تحولات و مبارزات تاریخی، یا برآیند نهایی آنها در قالب دولت، تعیین می‌شود. به همین سبب است که خود اصطلاح "شهروند" نیز می‌تواند در قیاس با مفهومی "کلی‌تر"، مثلاً مفهوم "بشر"، خاص و جزئی تلقی شود. تنش و ابهام میان این دو قطب در تمامی گفتارها و کنش‌های سیاسی عصر جدید مشهود است. از این رو، حضور این تنش در خود عنوان "اعلامیه حقوق بشر و شهروند" را نمی‌توان صرفاً محصول تصادف دانست. همان‌طور که هانا آرنش نشان داده

است^۱، فقط پس از پایان جنگ جهانی اول و فروپاشی سه امپراتوری بزرگ چند ملیتی (به ویژه امپراتوری هابسبورگ) و ظهور میلیون ها "بشر" غیر "شهروند" یا بدون دولت بود که تقابل و شکاف میان این دو مفهوم آشکار گشت، شکافی که با هیچ "و" یا حرف ربط انتزاعی نمی توان آن را پر کرد.

در واقع می توانیم رد این تناقض و تنش را تا نقطه شروع کل ماجرا، یعنی انقلاب کبیر فرانسه، پی گیریم: با حرکت در جهت عکس مسیر تاریخ از ۱۹۱۸ به ۱۸۴۸ به ۱۷۸۹-۹۳. با توجه به یکی بودن واژه های "بشر" و "مرد" در اکثر زبان های اروپایی، خصلت مردسالار "اعلامیه حقوق بشر" از آغاز عیان بود؛ اعتراض علیه این امر - در قالب صدور "اعلامیه حقوق زن" - به سرعت آغاز گشت. این اعتراض، اگر چه به کلی نادیده گرفته شد، همان منطقی را دنبال می کرد که مبنای سایر جنبش های اعتراضی بود: آنچه به عنوان امر کلی یا همگانی معرفی می شود، حقیقتاً برابر با "کل" یا "همه" نیست، بلکه همیشه عده ای، بنا به ساختار وضعیت، از این "کل" حذف می شوند (زنان، سیاهان، کارگران، مهاجران و غیره). هنگامی که حذف شدگان خود را به این کل اضافه می کنند، عملاً تنش و تقابلی را که از قبل وجود داشته، نسبت به کل درونی می کنند.

برای مثال، زنان با صدور "اعلامیه حقوق زن"، تنش و تقابل بیرونی میان مفاهیم "بشر" و "شهروند" را نسبت به خود مفهوم "بشر" درونی می کنند. این کار به لحاظ مفهومی، دقیقاً همانند دیالکتیکی کردن مفاهیم در سنت فلسفه هگلی است.^۲

ولی آیا تولید گفتار زنانه به مثابه ایجاد تقابل و شکاف درونی در مفهوم "بشر" را می توان نوعی "پاسخ نهایی" دانست، یا آن که باید آن را "دیالکتیکی منفی" تلقی کرد که به ما اجازه می دهد پیچیدگی های واقعیت تاریخی را درک و نقد کنیم؟ شاید نگاهی کوتاه به جایگاه تاریخی و نمادین خود "اعلامیه حقوق بشر" و دگرگونی آن (البته با کمک گرفتن از مضامین و منابع مقاله ربکا کامی درباره "هگل و ترور") بتواند تا حدی مسئله را روشن تر سازد.^۳

نخستین نسخه از اعلامیه حقوق بشر و شهروند، پس از بحث های فراوان به ناگهان، در ۲۷ اوت ۱۷۸۹ توسط مجلس ملی نهایی شد. این نسخه فقط به شکلی خلاصه شده منتشر گشت، آن هم با اعلام صریح این تصمیم که تا زمان تحقق هدفی بس مهم تر، یعنی تعیین قانون اساسی فرانسه، هرگونه بحث بیشتر در این زمینه معلق می گردد. بدین ترتیب "اعلامیه" که قرار بود مقدمه یا نخستین و مهم ترین فصل قانون

اساسی باشد، خود به ضمیمه یا متممی بدل گشت که محتوایش هنوز کاملاً روشن نشده است. آن چیزی که قرار بود خودش اصل و سازنده کل باشد، به جزئی فرعی بدل می شود و سندی که گویای جوهر تاریخی انقلاب فرانسه و شعارهای اصلی آن (آزادی،

یکی از مهم ترین ریشه های حقیقت که افق کلی سیاستی رادیکال را پیش روی ما می نهد، بی شک مبارزه برای حقوق زنان است

برابری، برادری) بود، به ناگهان به نفع فرآیند برساختن قانون و دولت کنار گذاشته می شود (نگارش و تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی، که در حکم اصل و اساس کلی جمهوری است، پس از استقرار آن نمونه بومی همین فرعی شدن است). این جابجایی کل و جزء یا اصل و فرع باهم، نمونه گویای همان چیزی است که دریدا آن را "اصل متمم سازی" (Principle of Supplementarity) می نامد. به عبارت دیگر، اکنون دیگر معنای اصلی متنی موسوم به "قانون اساسی فرانسه" را نمی توان در بدنه اصلی خود آن متن بازیافت، بلکه برای جستجوی آن باید به سراغ حواشی و اجزای فرعی آن رفت: ضمیمه ها، پانویس ها، متمم ها و ... وقوع این جابجایی (Displacement)، درست همچون وقوع جابجایی در ضمیر ناآگاه از دید روانکاوی فرویدی، مبین حضور امر سرکوب شده و بازگشت دوباره تنش ها و تناقضات حل نشده

اساسی باشد، خود به ضمیمه یا متممی بدل گشت که محتوایش هنوز کاملاً روشن نشده است. آن چیزی که قرار بود خودش اصل و سازنده کل باشد، به جزئی فرعی بدل می شود و سندی که گویای جوهر تاریخی انقلاب فرانسه و شعارهای اصلی آن (آزادی،

برابری، برادری) بود، به ناگهان به نفع فرآیند برساختن قانون و دولت کنار گذاشته می شود (نگارش و تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی، که در حکم اصل و اساس کلی جمهوری است، پس از استقرار آن نمونه بومی همین فرعی شدن است). این جابجایی کل و جزء یا اصل و فرع باهم، نمونه گویای همان چیزی است که دریدا آن را "اصل متمم سازی" (Principle of Supplementarity) می نامد. به عبارت دیگر، اکنون دیگر معنای اصلی متنی موسوم به "قانون اساسی فرانسه" را نمی توان در بدنه اصلی خود آن متن بازیافت، بلکه برای جستجوی آن باید به سراغ حواشی و اجزای فرعی آن رفت: ضمیمه ها، پانویس ها، متمم ها و ... وقوع این جابجایی (Displacement)، درست همچون وقوع جابجایی در ضمیر ناآگاه از دید روانکاوی فرویدی، مبین حضور امر سرکوب شده و بازگشت دوباره تنش ها و تناقضات حل نشده

البته روشن است که با تغییر و تحول وضعیت اجتماعی و امکان پذیر شدن شرکت زنان در جنگ، این مسئله نیز سرانجام "حل"

شد. اما تاکید نهادن بر این یا آن هویت خاص قومی، جنسی، دینی، یا ملی به مثابه جوهری ارگانیک و طبیعی و برخوردار از انسجام هستی شناختی، یا برعکس تکیه کردن بر مفاهیم و کل‌های انتزاعی و صوری و تهی - نظیر "بشر" یا "جامعه" - به مثابه کلیت‌هایی طبیعی و یکدست و بری از هرگونه تنش یا تناقض تاریخی و هستی‌شناختی، نهایتاً چاره کار نیست. تنش و تعارض میان کل و جزء، اصل و فرع، قاعده و استثنا، بشر و شهروند، یا مرکز و حاشیه باید به عنوان مسئله بنیادین عصر ما - که حتی استفاده از خود اصطلاح "بنیادین" برای توصیف‌اش آدمی را درگیر تناقض می‌کند - از منظرهای گوناگون تاریخی، فلسفی، اجتماعی، هستی‌شناختی، روان‌شناختی و حتی منطقی مفصلاً تجزیه و تحلیل شود. بی‌شک کاربرد هرگونه گفتار هویت‌مدار که به هر شکلی منظر کلی‌گرای تفکر انتقادی را مخدوش یا تیره سازد، ادامه این کاوش نظری را مختل ساخته و پیوند تفکر با حقیقت را سست خواهد کرد. مسئله اصلی تاکید نهادن بر عام و کلی بودن افق تفکر و خاص و انضمامی بودن ریشه‌های آن است؛ همان‌طور که آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشننگری می‌گویند، جدایی‌ناپذیری این دو سویه برای نظریه انتقادی امری اساسی است. در وضعیت

امروزی ما یکی از مهم‌ترین ریشه‌های حقیقت که افق کلی سیاستی رادیکال را پیش روی ما می‌نهد، بی‌شک مبارزه برای حقوق زنان است. بدون اتصال به چنین ریشه‌هایی هیچ‌گاه نمی‌توان از سیاست رادیکال یا ریشه‌ای سخن راند.

منابع و یادداشت‌ها:

- ۱- ر.ک به هانا آرنه، "افول دولت-ملت و پایان حقوق بشر" در کتاب رخداد: قانون و خشونت، انتشارات رخ داد نو، تهران، ۱۳۸۷
- ۲- هگل به این امر تحت عنوان reflection into self اشاره می‌کند و آن را یکی از شروط دستیابی روح به خودآگاهی می‌داند.

3- See Dale van Kley, ed. *The French Idea of Freedom: the old Regime and the Declaration of the Rights of 1789* Stanford University press, 1994, pp.72.115.

مبحث زن

جواد گنجی

اینک زنان، فارغ از اسطوره پیشرفت و سوای همه تعارفات و لفاظی‌های رسانه‌ای مبنی بر رشد و تحول عظیم زنان، به راستی بدل به یک نیروی اجتماعی و جریان تأثیرگذار شده‌اند. معیار سنجش این تأثیرگذاری نه تعداد قهرمانان شنا و تکواندو و اسب سواری زنان است و نه رفتن اولین زن فضانورد (زن ایرانی) به کره ماه. حتی اگر این موفقیت‌های فردی را تا سطح نمایندگی مجلس و وزارت بالا بریم، باز هم تفاوت چندانی در اصل قضیه نمی‌کند. در واقع، محل نزاع چیز دیگری است. هدف یا در واقع کارکرد همه این آمارهای ریز و درشت که، به ویژه در یکی دو سال اخیر بیش از همیشه، از طرف رسانه‌ها بر سر مخاطب آوار می‌شود پنهان کردن یک واقعیت بنیانی است. در این آمار و ارقام به واقع زنی در کار نیست.

بازنمایی نشدن زنان در جامعه موجب می‌شود تا رسانه‌ها به نیابت از زنان خاموش و بی‌چهره، مطابق با علایق و منافع خود تصویر زن را بزرگ کنند. رسانه‌های داخلی و خارجی، خصوصاً تلویزیون، گرچه در دو سر یک طیف قرار می‌گیرند اما منطقی مشترک دارند. از یک سو، گفتار سنتی ایدئولوژیک با ادغام زنان در گفتار رسمی قالب تصویری زن را به دقت ترسیم کرده و آن را در

همه برنامه‌ها و سریال‌های تلویزیونی تکثیر می‌کند. سیمای قهرمان زن سریال‌های تلویزیونی، به ویژه سیمایی آشنا است. دختر عقیف و محببه‌ای که چه در سریال‌های ملودرام خانوادگی و چه در سریال‌های تاریخی و چه در سریال‌های پلیسی تقریباً ویژگی‌های یکسانی دارد و همواره در مقابل زنی شرور و اغواگر (چهره‌آشنای زن در ادبیات و شعر کلاسیک و باورهای عامه) قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، رسانه‌های برون مرزی (فی‌المثل VOA) هر نوع فاصله گرفتن از چهره رسمی در داخل کشور را نماد پشت کردن به رژیم می‌دانند. از نگاه آنان حتی رفتن به مراکز خرید و آرایش چهره نیز نماد اعتراض است.

اما بنا نیست ما انبوه این آمارها و تصاویر دروغین را کنار بزنیم تا حقیقت آشکار شود و واقعیت‌های وضعیت زن عیان گردد. رسالت اصلی ما چیز دیگری است. احتمالاً راه‌هایی هست که از طریق آن‌ها می‌توانیم تاحدی وضعیت زنان را درک کنیم. ولی عجالتاً در این موقعیت ویژه (کمپین یک میلیون امضاء و اوج گرفتن جنبش‌های اجتماعی) می‌خواهیم به امکانات کنش زنان فکر کنیم که طبیعتاً به درک وضعیت آنان نیز کمک خواهد کرد.

آکسیوم ما این است: ما به گفتاری (discourse) نیاز داریم که بتواند برای ما شرایط صورت‌بندی شکل‌های مختلف مقاومت در برابر سلطه و انقیاد و ستم را مهیا سازد تا بر اساس آن مبارزه علیه انواع مختلف نابرابری ممکن شود. در واقع، مبارزه و مقاومت زنان در برابر ستم نیازمند یک زبان سیاسی است، زبانی که مختص زنان نیست بلکه زبانی مشترک است که در آن همه شکل‌های نابرابری بیان می‌شوند. تلاش برخی فمینیست‌ها برای ساختن زبانی خصوصی و جداگانه برای مبارزه و مقاومت زنان، تلاشی غیرسیاسی، شی‌واره شده و لاجرم محکوم به شکست است. در ایران پس از انقلاب، این دوم خرداد بود که آن گفتار و زبان سیاسی مشترک را برای زنان مهیا ساخت، گفتاری که از طریق آن مقاومت در برابر همه شکل‌های نابرابری ممکن گشت. پس از دوم خرداد وضعیت زنان، برخلاف پیش‌بینی‌ها و حتی شواهد عینی، دستخوش تغییراتی شد که با تغییرات پیش از آن تفاوت ماهوی داشتند. روند این تغییرات، گرچه گه‌گاه بسیار کند و نامحسوس بوده، اما هیچ‌گاه متوقف نشده است. در مقیاس کلی، معمولاً وضعیت زنان و روند تغییرات و پیشرفت آنان را با

چیزهایی می‌سنجند چون میزان تحصیلات، نسبت دختران دانشجو به پسران دانشجو، آمار ازدواج و طلاق، درصد زنان شاغل و ... البته این‌ها واقعیت‌هایی جدی است، ولی غالباً به عنوان آمارها و واقعیت‌هایی اجتماعی و بدون توجه به بُعد سیاسی‌شان در نظر گرفته می‌شوند. برای مثال، تفاوت و فاصله عمیق ما با برخی کشورهای همسایه و منطقه، که ما را از بسیاری خطرات جدی مصون نگاه داشته و امکانات و پتانسیل‌های سیاسی فراوانی به ما داده، تا حدی محصول بافت ویژه جمعیتی زنان در ایران است. ضمناً میزان تحصیلات، استقلال اقتصادی، و درک سیاسی زنان موجب شده تا نقش خانواده و، در نتیجه، حاکمیت در تعیین بسیاری مسایل کم‌رنگ شود. ساختار جمعیتی زنان و دختران طی این سال‌ها امکان کنترل را از حاکمیت گرفته است.

به هر حال، اگر در این جا دم از تغییر و مقاومت و جنبش می‌زنیم، یادمان نرفته در چه کشوری زندگی می‌کنیم، کشوری که شاید بسیاری از گفتارهای آزادی‌خواهانه زنان فقط برای بخشی از زنان در شهرهای بزرگ آن

بمعنا باشد. ولی ما در حوزه امکان حرف می‌زنیم و در این حوزه هر چیزی ممکن است. کم نیستند عواملی که مانع بسط و تحقق پتانسیل‌های جنبش مقاومت زنان می‌شوند. کلبی مسلکان آیه یأس می‌خوانند که اکثریت جمعیت زنان ایرانی، عموماً در شهرستان‌ها و خانواده‌های سنتی، بی‌خبر از حوادث تأثیرگذار بر سرنوشت زنان به زندگی روزمره خویش ادامه می‌دهند. ساختار صلب خانواده در شهرستان‌ها اجازه هیچ نوع حرکتی به زنان نمی‌دهد و به لحاظ ذهنی نیز آنان را فلج ساخته است. ولی تغییرات سال‌های اخیر همه این تحلیل‌های بدبینانه را بی‌اعتبار و مخدوش کرده است. تحلیل آن‌ها گرچه رگه‌هایی از حقیقت را در خود دارد، اما برخی عوامل تاریخی و حادث را در نظر نمی‌گیرد. بسیاری از دختران و زنان خانواده‌های سنتی دقیقاً به دلیل تنش میان فضای خانه و بیرون، قاب خانواده و شهرستان را می‌شکنند.

نمونه گویا و البته طنزآمیز این واقعیت قضیه "دانشگاه آزاد" در شهرستان‌ها است. ماجرا از شهرستان‌های کوچک و دورافتاده آغاز شد. پس از افتتاح ساختمان‌های نوساز دانشگاه آزاد و با ورود اولین دختران بیگانه

مبارزه و مقاومت زنان در برابر ستم نیازمند یک زبان سیاسی است، زبانی که مختص زنان نیست بلکه زبانی مشترک است که در آن همه شکل‌های نابرابری بیان می‌شوند

(alien) به شهرستان‌ها جو رعب و اضطراب بر این شهرستان‌ها حاکم شد. رفتن دختران تهرانی و دیگر شهرها به این شهرستان‌های کوچک چنان ولوله‌ای به پا کرد که گاه مردم برای تعطیل دانشگاه‌های آزاد و اخراج دختران دست به دامان مقامات محلی و امام جمعه شهرشان می‌شدند. ولی پس از این تروما و شوک اولیه که بر اساس شواهد به آزار و اذیت دختران می‌انجامید، رفته‌رفته شهرستان‌ها به روسری‌ها و مانتوها و مقنعه‌های رنگی و موهای بیرون‌زده از روسری عادت کرد. و چه تغییری بزرگ‌تر از این. پیش از افتتاح دانشگاه‌های آزاد در شهرستان‌های کوچک حتی خوش‌بین‌ترین افراد هم تصور نمی‌کردند که مردم این مناطق به این تغییرات تن در دهند. جالب است که در این‌جا دانشگاه آزاد، به مسخره، نقش روح عینی‌هنگلی را بازی کرده است. البته شاید یکی از آن کلی‌مسلك‌ها مچ‌مان را بگیرد که بله، ما هم همین را می‌گوییم، مقاومت و جنبش و آزادی و ... به گرد چیزهایی مثل دانشگاه آزاد هم نمی‌رسند. ولی، در هر صورت، تغییری در این واقعیت رخ نمی‌دهد که وضعیت زنان حتی در بدترین شرایط قابل تغییر است. واقعیت مهم این است که زن اینک بدل شده به نقطه‌ای کانونی در همه جریان‌ها و

مباحث فکری و سیاسی. روشنفکران دینی، رسانه‌ها، روحانیان، سیاستمداران، ژورنالیست‌ها، همه و همه می‌کوشند در عرصه عمومی پاسخی برای مسایل مربوط به دفاع از آزادی زنان، برابری حقوق زنان و مسایلی از این قبیل دست و پا کنند. در واقع همه گروه‌هایی که با قدرت و عرصه عمومی در ارتباط‌اند باید تکلیف خود را با مسأله زن روشن کنند. به عبارتی، همه گروه‌ها حواس‌شان هست که لو نروند و حتی اگر مخالفی هم دارند همدلی نشان دهند.

آیا جنبش زنان ممکن است؟

امیرهوشنگ افتخاری راد

زنان، همواره در کنار گروه‌های اقلیت قومی، مذهبی، نژادی، جنسی قرار گرفته‌اند. اقلیت، دال بر کمیت است. اما آیا زنان به لحاظ کمی همواره از مردان کمتر بودند که ذیل اقلیت رفته‌اند؟ قطعاً چنین دیدگاهی بی‌اعتبار است. اما می‌توان به میزان پر کردن امر اجتماعی، در مورد زنان، بحث کمی کرد. و آنچه امروزه تحت عنوان جنبش زنان نامیده می‌شود، به همین پرکنندگی و مدرنیته شهری باز می‌گردد. تاکید بر تفاوت جنسیتی در دوره معاصر، منتج از تنشی است که در ذات مدرنیته است. چون مدرنیته حامل تنش است، از این‌رو اصرار بر تفاوت زن-مرد نیز ممتاز می‌شود. روایت آفرینش زن از دنده راست مرد، و نوعی جداسازی، در اینجا شدت می‌یابد.

یکی از اهداف کمپین طرح امضاء برای تغییر قوانین تبعیض آمیز، تغییر برای برابری است. در چنین طرح‌هایی تحت جنبش زنان، دو مقوله برابری و تفاوت معمولاً به چشم می‌خورد که تا حدی موجب دست‌انداختن خود این جنبش (یا هر جنبش دیگری) می‌شود زیرا بی‌توجهی به رگه‌های جداکننده در یک طرح، ایده، تئوری و غیره خصوصاً اگر با حدی از سانتی‌مانتالیسم مخلوط شده باشد، چیزی بیش از معجون‌های به اصطلاح مقوی و مُشهی‌ای

که مخلوطی از انواع و اقسام دانه های بهشتی و گرم‌زا، عموماً شهوت رهگذر پشت ویتترین را بدل به ارگاسم، یعنی خرید کالا می‌کند، نیست. و این چیزی است که اغلب جنبش‌ها دچار گرمی می‌شوند، که همراه با یاس و سرخوردگی منفعلانه است.

شعار برابری و برادری، که فالوس محور است به طور اجتناب‌ناپذیری از جانب زنان مصادره می‌شود، در چنین گفتاری، تلقی ذات‌گرایی برای زنان، بی‌اعتنا به آنچه در مدرنیته حمل می‌شود، به تنهایی به رینگ بوکس رفتن است. در عین حال وضعیت مستقر، ضرورتاً روند پیکار را به سمت منطبق تفاوت سوق می‌دهد. زیرا دست‌کم در گام‌های نخستین، تنها خود تفاوت (فرضاً تفاوت زن از مرد) است که می‌تواند هویت خودمختاری برای پیکار در اختیار بگذارد. چون در وهله اول من باید از تو متمایز شوم تا بتوانم از درون این تمایز، فضایی را برای مطالبات خودم بگشایم.

در اینجا می‌بینیم که در عین تأکید بر تفاوت، تغییر برای برابری نیز لحاظ می‌شود. بنابراین آیا جنبش زنان ممکن است؟ زیرا در منطق تفاوت و برابری، همواره این تناقض وجود دارد که من با دیگری تفاوت دارم، اما برای دستیابی به برابری و تغییر در وضعیت

اجتماعی خود، باید چیزی بیش از هویت خود باشم، به عبارتی، باید فراتر از هویت خود بروم. زنان برای اینکه بتوانند حاشیه بودن خود را بدل به متن کنند باید حامل هویتی باشند که خصلت کلی داشته باشد. این خصلت کلی یا فرارفتن از هویت خود، به آنها کمک می‌کند که از حاشیه بدر آیند. تلاش برای نیل به هویتی ورای هویت خود، همان رسیدن به یک کل، به نام مرد، و البته نه با ویژگی‌های مردانه، است. بنابراین، هویت یک جزء، باید بدل به هویتی دیگر شود، در غیر این صورت، همچنان در حاشیه می‌ماند. هم‌زمان نیز برابری مدعی رازیرپا می‌گذارد.

اما مسئله به اینجا ختم نمی‌شود بلکه امر دیگری وارد می‌شود: فقه با محوریت مرد. در اینجا ذاتاً منطق برابری نمی‌تواند معنا داشته باشد زیرا فقه خود را برابری و متفاوت می‌داند. زن و مرد به دلایل فیزیولوژیکی - روانی متفاوت اند و بنابراین، برابری این است که حدود آنها عادلانه تعیین شود نه این که برابر شوند. باز در اینجا هم به تناقض برابری/تفاوت بر می‌خوریم.

گفتن قوانین تبعیض‌آمیز نیز حامل شکست منطق تفاوت/برابری است. به واقع خود قانون دچار تناقض بازگفته است. البته گفتن قانون تبعیض‌آمیز در ظاهر امر نشانه

رفتن عمل ظالمانه و مظلوم است (که قطعاً نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد) اما ذاتاً، که همین گفتن شکاف برابری/تفاوت را به درون خود قانون باز می‌گرداند، حامل آنتی است که گویای فرارفتن یک قانون- هویت از خود است.

نکته دیگر، همان خصیصه‌های متفاوت زنانه‌ای است که اغلب هم بر آن تأکید می‌شود، تکیه کردن به مرد. در حوزه خانواده، حتی اگر زن به لحاظ اقتصادی خودمختار باشد، باز احساس می‌کند به سایه بالاسر نیازمند است (حتی در قشر زنان به اصطلاح روشنفکر). حتی بعید است حرکت چهره به چهره یا به اصطلاح آگاهی‌دهنده بتواند این احساس را از بین ببرد، زیرا در درجه اول، زن گوینده حامل است. این احساس، هم‌ارز احساس گناه نخستین است. به واقع، این احساس تأکیدی بر آفرینش اسطوره‌ای زن از جانب خود است زیرا زادن از پهلوی راست مرد، نشانگر تحت‌الحمايه بودن اوست. احساس سایه بالاسر (فرضاً با گفتن هر چی که می‌خواهد باشد سایه اش بالای سر بچه‌ام باشد) در همان قالب یک هویت خاص در برابر هویت کلی تجلی می‌کند. اما در اینجا جدال آنها حتی اگر آن هویت خاص، بدل به چیزی فراتر از خود شود، باز حامل آن احساس نیز،

فمینیسم.

اساسی‌ترین منافع و حقوق مان: باید این را واضح و روشن بگوییم که ما دیگر جان مان از دست زنان مردسالار به لب رسیده است: مادر، دختر، خواهر، همسر، دوست، همکار. اگر ما به قصاب شیپیم، اگر صرفاً از خشونت ما می‌توان سخن گفت و نه از موجودی به نام زن، به خاطر آن است که ما در میان لاشه‌ها و تن‌ها بار می‌آیم. در اطراف ما فروافتادگان، قربانیان، زخم‌خوردگان، روان‌های درهم‌شکسته و امیدهای تباه شده هست اما زنی به چشم نمی‌خورد. منشأ این هم-اگر با دروغ‌های وقیحانه کوتاه و سراسر است بر خورد کنیم-ساده است: اشتباهی ابلهانه منشأ هوس را در شیء قرار می‌دهد. از آنجایی که سطح پوست زن را منشأ هوس دانسته‌ایم پوست زنان را کنده‌ایم تا خشونت و منظره‌ی گوشت غرقه در خون، هوس را خفه کند. اما هوس راه خود را به حواس دیگر باز می‌کند: اکنون با بوی خون تحریک می‌شویم. با خشونت به جسم.

۳. تن

ما مردان ایرانی با تن احاطه شده‌ایم؛ با زن روبرو نیستیم. آنگاه مرتباً از منع از تن، تصویر و نگاه سخن می‌گویند. بیایید با دروغ‌های وقیحانه سراسر و کوتاه برخورد

گروه کثیری را هم می‌شناسم که فمینیسم برای شان چیزی است در مایه‌ی لیبرالیسم، فردگرایی، رعد و برق، زلزله‌ی بم و قاچاق مواد مخدر.

۲. مردان

اتفاقاً زنان دغدغه‌ی اساسی مردان اند، آن هم نه مردان پرهیزگار و ملایم و شرمگین، بلکه مردانی که سهم خود را از زنان و جامعه می‌خواهند. آن که محبت انسانی و دوستی یک زن ایرانی را می‌خواهد چه کسی را باید ببیند؟ مسلماً کسی غیر از زن ایرانی را. "زنان" ایرانی وجود دارند، اما "زن" ایرانی صرفاً از ورای یک رابطه‌ی حقوقی هولناک درک می‌شود. و این رابطه‌ی حقوقی او را تولید می‌کند: همسر، مادر، دختر. زن ایرانی وجود ندارد، صرفاً زن/خانواده هست. "مگر خودت خواهر و مادر نداری؟" صرفاً از درون نهاد خانواده است که زن ایرانی دیده می‌شود.

مسئله‌ی اساسی ما مردان مسئله‌ی زنان است: نه به خاطر نشان دادن موضع اخلاقی مان، یا وجدان و بزرگواری و خضوع و ملایمت و فهمیدگی مان، بلکه به خاطر

در این نوشته صحبتی از زن نیست

باوند بهپور

۱. فمینیسم

زنان بسیاری را می‌شناسم که از فمینیسم متنفرند. در واقع، غالب زنانی که می‌شناسم. به خصوص از فمینیست‌ها متنفرند. از اداهای فمینیست‌ها. و البته خودشان فاقد ادا هستند. معقول اند.

مردانی که می‌شناسم کلمه‌ی فمینیسم را با پوزخند ادا می‌کنند. و اکثراً اعتقاد دارند با شستن ظرف‌ها حق شان را ادا کرده‌اند. مردان زیادی را می‌شناسم که یاد گرفته‌اند باید از مرد بودن خود شرم‌منده باشند، اما این شرمندگی را تا گور با خود حمل می‌کنند. مرد شرم‌منده، تصویر مرد فمینیست است.

و همیشه این طور به نظر می‌رسد که فمینیسم مبحث تئوریک است مرتبط با سطح مشخصی از سواد که پیچ و خم‌های تئوریک اش نسبتی با زندگی عادی ندارد. فمینیسم چیزی است مرتبط با حقوق زن و دست‌بالا زندگی خانوادگی، و زندگی خانوادگی هم نیاز به گذشت و مهربانی دارد، نه

کنیم: صرفاً آن که تن را منع می کند نمی تواند از تن بگذرد. آیا مشکل ما با تن جز این است که از فساد گریزانیم؟ مرتباً این پرسش نخ نما تکرار می شود که چه راه دیگری جز فساد غربی هست؟ آیا راهی می شناسید که به تضعیف بنیان خانواده منجر نشود؟ مکرر در مکرر شنیده ایم. بیایید با دروغ کوتاه و سراسر است برخورد کنیم: فساد جز این نیست که انسان در حالی که زنده است بگردد. مسلماً ما از تمامی جوامع غربی فاسدتریم. مسلماً زنان ما از تمامی جوامع غربی فاسدتر، ایزاری تر و پوک ترند. در گنبدی، نه هیچ کرامتی برای زن هست، نه مرد.

زن در غرب ابزار است. باشد. مادر این سرزمین ارواح، صرفاً تن دیده ایم. اگر از معنویت منظور خلأ باشد، می توان توافق کرد که زن در وضع فعلی ما بسیار معنوی است. ابهت زن ایرانی به واسطه ی نبودش است.

۴. امنیت

مردان با تمام وجود زنان را می خواهند. می خواهند به آن ها "برسند" و آن ها را صاحب و مالک شوند. پس در نتیجه "مردسالار". و هزار اخلاقیات و عرف و شرم، در این میانه ما مردان را باز می دارد و به حجب و حیا و خویشنداری فرامی خواند. پس

در نتیجه: آن ها پاسدار عفاف و امنیت و مدافع حقوق زن. در نتیجه بزرگترین لطف در حق زنان، پررنگ کردن حصاری است که حیوانات مذکر را از آنان دور می کند و آن ها را در امان نگاه می دارد. اما اگر این حیوانات به ناگاه اهلی شوند و در زیر یک سقف با زنان زندگی کنند مشکل از میان بر خواهد خاست.

این دروغ و قیحانه، ریاکارانه نیز هست، چون گویا بزرگترین مسئله، مسئله ی زنان نیست، کودکان اند.

"مرد وسیله است و هدف بچه." نیچه از سر خشم این طور گفت. اما مردان خشمگین اشتباه می کنند. من هم در جمله ی پیشین همین کار را کردم. هدف خانواده است: نه زن، نه کودک، نه مرد. هدف کنار هم نگه داشتن سه تنی است که فرض کرده اند از هم بیزارند. آن ها را در جهل نسبت به یکدیگر بار آورده، از هم بیزار کرده و سپس به هم می دوزند. آنگاه حجب و حیا و شرم اطراف شان را جاروب می کند تا در این تنهایی به هم بچسبند.

۵. تنهایی

ما عاشق و دلباخته زنانیم، اما فقط و

فقط به تن ایشان علاقه مندیم، نه خود ایشان. خواندن، رقصیدن، نشستن با آن ها، غذا خوردن با آن ها، سوار شدن به قطار، اتوبوس، هواپیما، ورزش کردن، آواز خواندن و هرگونه رابطه ی انسانی با ایشان بالاخره در جایی توسط دولت ممنوع شده است. این ها همه به

**ما مردان ایرانی
با تن احاطه
شده ایم؛ با زن
روبرو نیستیم**

این طور می گویند. ما کوچکترین درکی از ذهن و اندیشه شان نداریم، اما چه طور می بایست داشته باشیم؟ موجودی را که نمی شناسیم چه چیزش را دوست بداریم؟ مسلماً غیاب اش را. عشق ما را

بدین می سنجند که تا چه اندازه "فراق" را تاب می آوریم. تمامی فرهنگ ما تنفر از وصال است. این دروغ طولانی و احمقانه را دور بریزیم که ما تن زنان را می خواهیم. ما همچون هر انسان دیگر از تن خود و دیگران بیزاریم. اگر می خواهیم در آغوش زنان بمیریم، برای آن است که نتوانسته ایم با ایشان زندگی کنیم.

انسان ها هر بار که به بدن یکدیگر می آویزند از تنهایی شان می گریزند. هر بار که یکدیگر را تنبیه می کنند یکدیگر را به تنهایی محکوم می کنند. هر کودکی که در خیابان می نشیند، هر مادری که او را به حال خود رها می کند، هر تلفنی که بی پاسخ می ماند تنهایی را تحمیل می کند. منع تن، تنها منع یک لاشه نیست، راندن تن هاست، توزیع تنهایی.

۶. پرهیزگاری

با این همه اگر نظام که برای سرکوب کردن میل ایثری میل را محدود می کند صرفاً در غالب پرهیزگاری جلوه کرده بود تأسفی چنین عمیق به دنبال نمی آورد. "امت" ای که پس از انقلاب مشروطه به تدریج "ملت" شده بود در پی انقلابی دیگر بدل به "خانواده" ای شد که همه در آن خواهر و برادر بودند.

پیروزی عرف بر سیاست در ایران هیچ‌گاه تا بدین حد کامل نبوده است. از آنجایی که ساختار خانواده، ساختاری طبیعی جلوه می‌کرد این تسری دادن رابطه‌ی خصوصی به امر عمومی بازگرداندن جامعه به وضع طبیعی و صحیح آن به نظر آمد. حال آن‌که رابطه‌ی خواهر و برادری ابداً طبیعی نیست. در خانواده اساساً به واسطه‌ی نفوذ پدر ممکن می‌شود و در جامعه‌ی ما به واسطه‌ی نفوذ دولت. ضمناً این نکته از قلم افتاد که رابطه‌ی خواهر و برادری نوعی استثناء بر قاعده است و نمی‌تواند قاعده‌ای کلی باشد. باید همواره زنان و مردانی باشند که که خواهر و برادر نیستند تا بتوان این رابطه را تعریف کرد. گویا تنش تبدیل استثناء به قاعده به درون خانواده‌های ایرانی منتقل شده به گونه‌ای که دیگر هیچ رابطه‌ی اجتماعی خواهرانه و برادرانه باقی نمانده است. همه‌گونه رابطه میان مردان و زنان بیمارگونه است، چه درون خانواده، چه بیرون از آن، چه میان خودِ مردان، چه در بین زنان. کسانی که از تضعیف ساختار خانواده در غرب سخن می‌گویند خوب است نگاهی به ساختار خانواده در ایران بیفکنند. آمار طلاق و دختران فراری که خوراک اخلاقی مجلات "خانواده" است نتیجه‌ی غریب‌دگی ایرانیان نیست، نتیجه‌ی

قدرت خانواده است که به چنان حدی رسیده که آن را از درون متلاشی می‌کند. خوب است از خود پرسید دخترتری که از خانواده می‌گریزد به کدام جایگاه ناموجود در جامعه پناه می‌برد؟ آیا جز این است که از حرارت هولناک آغوشی مخوف می‌گریزد؟

۷. سیاست

باید این را بفهمیم که پرهیزگاری به این معنا نیست که کلاً امکان‌گناه را حذف کنیم. باید این را بفهمیم که این حذف، حذف امکان اندیشیدن و انسانیت است. باید این را بفهمیم که مردان تعیین‌کننده‌ی درون و بیرون زنان نیستند. که در این تعیین، انسان از درون و بیرون پوک می‌شود. که نفسِ خواستِ چنین ابژه‌ای از سوی مرد، نشانه‌ی بیماری اوست. باید این را بفهمیم که عدم تمایز میان عرف و قانون، به معنای از میان برداشتن حاشیه‌ی آزادی و در نتیجه حذف تفاوت‌هاست و حذف تفاوت‌ها معنایی جز از میان برداشتن انسانیت و ذهن ندارد. باید بفهمیم که تبدیل یک جامعه به یک خانواده، به معنای عقب‌گرد در تاریخ و آفریدن چیزی است که در سنت نیز بی سابقه است. باید بفهمیم که حذف استثناء در خانواده به معنای ترکانیدن خود این ساختار است. باید بفهمیم که پرهیزگاری با شدت و غلظت منع،

نسبت مستقیم ندارد. باید بفهمیم که تهی کردن زن، بیمارگونه ساختن تمامی ساختارهای مردانه، پوک کردن ابژه‌ی میل و افزایش اشتیاق به مرگ است. باید بفهمیم که این پرهیزگاری، نتیجه‌ی ساختارهای قدرت است و خلاف انسانیت است که پرهیزگاری و عرف نتیجه‌ی قدرت فرد نباشد. باید بفهمیم که خصوصی‌ترین امور ما بدون احقاق آزادی زنان بیمارگونه خواهد بود. باید بفهمیم که این آزادی زیستن و توان ایستادگی در برابر سائق مرگ، بی‌گرم خوردن با سیاست ناممکن است.

و در نهایت، اگر سیاست حضور همگان است، خواست ما خواست تازه‌ای و عجیبی نیست. در واقع چیزی فراتر از خواست‌های زمان انقلاب و خود انقلاب نیست: خواست با-هم-بودن؛ پذیرفتن دیگری حتا به هزینه‌ی سرکوب شدن خود و نه عکس آن.

۸. زن

زن ایرانی وجود ندارد.

در پاسخ به " در این نوشته صحبتی از زن نیست"

مانیا پاکپور

در این نوشته، صحبتی از زن نیست حتی برای زنی که مدت هاست زن بودنش برای خودش هم ابهام‌آمیز و نامعلوم است. فمینیسم: مشکل زن بودن یا مرد بودن نیست، آن‌چه همچنان آزاردهنده است، یادآوری بودن در غالب جسمی است که در ظاهر زنانه است. نفس بریدن و همچنان ادامه دادن حیاتی که چهره گلگون کرده و نرمش و اطاعت زنانه دارد، ضعف و تسلیمی بیمارگونه که ناشی از میراث ناچیزی است که در فرهنگ عامه باقی مانده. فمینیسم، حتی برای زنان با سطح سواد دست بالا، باز پنهانی پیچیده‌ای دارد. این پوشاندگی و حذف آسودگی و لذت، در میان تمامی زنان که جسمیتی زنانه را به همراه دارند، همچنان گناهی نابخشودنی است.

تن: این تن زنانه اهدایی، آغوش ناملایمات ناخواسته‌ی پیامدی است که همچنان به دنبال بستری امن، آرزوهایش را گیس کرده و در حالتی اغواگرانه تقدیم به مردانی بی چشم می‌کند. و هوسش را با حیایی آمیخته از غم در انتهای قلبش چال خواهد کرد. اگر

معتقد باشیم که مسئله‌ی مردان همان مسئله‌ی زنان است، پس بدون شک، با وجود بیماری مزمن لاعلاج زنان، دسترسی به تنی این چنین ساحرانه تنها جسدی پر زرق و برق است که زیبایی‌اش زنان را هم دچار ابهام خواهد کرد. گویی در برابر آینه‌ای چند لایه قرار گرفته‌اند و مدت‌ها به آن خیره‌اند، درحالی‌که زبان بسته و با چشمان‌شان ناکامی را جستجو می‌کنند، ناکامی‌خلاقانه‌ای که تبدیل به گویی پرتالو شده و در انتها چون هاله‌ای کم‌جان محو می‌شود.

مادر، دختر، خواهر، همسر و دوست بودن، برای زنان به معنای واقعی سایه‌ای دست‌نیافتنی است که اگر در نهایت به آن دست یابند، باز هم از قرارگیری در قالب آن ناخشنودند. بدون شک، ناخشنودی و غم ناشی از ناباوری جسمی در هم شکسته، مردان را هوس‌انگیزتر برای کالبدی یک منظوره خواهد کرد. جسمی که تنها کاربردش، ظرافت و آغوش نرم تسلیم‌پذیر است.

تصویر و نگاه زن، زخمی عمیق بر جان مردان عاشق پیشه خواهد گذاشت و گذشتن از این تن، تنها مستلزم اراده‌ای آهنین است. باید مردانی چند وجهی و زیرک باشید که پوست برف‌گونه‌ی زنان شما را دچار دوبینی نکند.

به طور حتم، ضعف مردان در فهم بیماری زنان، زنان را بیمارتر خواهد کرد و خشم را همچنان بر آرامش نایافته‌ی همگان پرتاب می‌کند.

زنده بودن، نه به عنوان قالب جسمانی تن، بلکه در ادامه‌ی بودنِ نفس و یافتن امنیتی قابل لمس، به کناره کشیده شده و در گوشه‌ی برزخ‌گونه‌ی تاریکی، در حال گندیدن است. اگر ما از فساد گریزانیم، پس چرا همچنان نفس می‌کشیم، همچنان رؤیا می‌بافیم، همچنان عشق را جستجو می‌کنیم و همچنان در میان دستان کوچک مان اسیریم؟

در این سرزمین ارواح، تن‌هایی توخالی در حال حرکت‌اند و هاله‌های ذهن‌شان همچنان از هوا پر شده. هوایی فشرده و دردناک که در نهایت، گیجی و منگی به همراه دارد و مردانی که مالک ارواح خلاقانه‌اند، جسمی خون‌آلود را در آغوش کشیده‌اند، سایه‌هایی فراموش شده که مدت هاست آرزوی بودن می‌کنند. مدت هاست که نگاه خیره‌ی مردان را با تیرهای زهرآلودِ خشم‌شان در گلو می‌شکنند و با رضایتی از سر ناچاری خود را ناباورانه پیروز می‌دانند

دروغ، ریاکارانه ریشه دوانده، گویا بازی کودکانه‌ای در حال انجام است و بازی از

سر شوق تا قیامت ادامه دارد. آری این همان کودک است. کودکی که خنده زنان از میان قلب اش بیرون آمده، پا به عرصه‌ی حیات می‌گذارد، سلاح در دست می‌گیرد و آماده‌ی نبرد می‌شود، چشمان اش را با نقاب پوشانده و نامردان را با جسارت درو می‌کند.

همه چیز در کودکی نهفته، کودکی آرزوی ناممکن زنان است که با چاشنی شرم درهم آمیخته و موجودی مجروح را پدید آورده. کندن پوستی که باید لایه لایه برداشته شود، شاید که سرانجام شعف و شادی حقیقی زیستن، او را راهی آرامشی ناب گرداند و توان نخستین حیات اش در جسمی متعلق به گذشته را دوباره باز یابد. آمدن در قالب پوستینی تازه که او خود آن را بازسازی کرده و از بودن اش در گذشته آگاه بوده.

تنها تنش را سلاخی کرده تا خون بالا زند و نفس راه بگشاید.

جان اش دوباره بر تن اش بیارد و آغوش اش به امنیت رسد.

ولگا، دختر آنوش

دربارهٔ رمان از شیطان آموخت و سوزاند، نوشتهٔ فرخنده آقائی

ارسلان ریحانزاده

خانه به دوشی استعلایی سوژهٔ مدرن. این تعریفی است که لوکاچ جوان از رمان ارائه می‌دهد. فارغ از اینکه بخواهیم تاریخ رمان را به انطباق پذیری یا انطباق ناپذیری با حکم لوکاچ تقلیل دهیم، میتوان قریب به اتفاق رمانهای بزرگ را تائیدی بر درستی گزارهٔ فوق دانست. چه بسا، بهترین شاهد ما بر مدعای لوکاچ، رمانی باشد که خود آغازگر این نوع ادبی است. منظور دُن کیشوت اثر میگوئل د. سروانتس است. جهان خلق شده در دُن کیشوت، جهانی نیست که در قرابت با آنچه قهرمان رمان میپندارد باشد. ناسازگاری جهان ذهنی نجیبزاده اسپانیایی با واقعیت بیرونی، به شکل دهی وضعیتی می‌انجامد که در آن، قهرمان رمان نه تنها تسلیم واقعیت‌های جهان پیرامون اش نمی‌شود، چه انگیزه می‌یابد به جنگ با این واقعیت‌ها رود. تاریخ رمان را سراسر تعارضات و تناقضات و درگیریها و تشهایی در بر میگیرد، که در متن آنها، قهرمان رمان رویاروی جهان پیرامون خود ایستاده است. در پیوند با همین ویژگی کلی است که قهرمان رمان را سوژهٔ مسأله‌دار (problematic) نام نهاده‌اند. اما در مادام بوواری، ژولیان سورل در سرخ و سیاه، راسکلنیکف در جنایت و مکافات و هر کدام به روشنی مثالی برای سوژهٔ مسأله داری است

که در تقابل با محیط پیرامونی خود، محیطی که خواستنی و مطلوب او نیست، به تجاری دست میزند که سرنوشتی جز از سرگذراندن خانه به دوشی استعلایی برایش ندارد.

احتمالاً، کارلوس فونتس، هنگامی که می خواسته باور خود را راجع به آغاز عصر مدرن ابراز بدارد، به چنین تصویری از رمان نظر داشته است. فونتس ادعا می کند، برای او آغاز دنیای نو، نه لحظه سقوط قسطنطنیه به دست ترکان در سال ۱۴۵۳، یا کشف قاره آمریکا در سال ۱۴۹۲، و یا انتشار کتاب گردش افلاک آسمانی کپرنیکوس، بلکه آن زمانی است که دُن کیشوت دلامانچا در ۱۶۰۵، آرامش خانه و دهکده خود را وامی نهد، به میان دنیا می رود و کشف می کند جهان به آنچه او درباره اش خوانده شباهتی ندارد.

خوانش رمان از شیطان آموخت و سوزاند، در پس زمینه این طرح کلی، تلاش این نوشتار است. رمان که ساختاری اُتوبیوگرافیک و مبتنی بر فرم یادداشتهای روزانه دارد، سرگذشت زنی ارمنی را به تصویر می کشد که از شوهر مسلمان خود جدا شده و به ناچار صندلیهای کتابخانه ای را برای خوابیدن اختیار کرده است. نکته اصلی در

خوانشی این چینی، این است که، رمان صرفاً قصد ندارد تا مصائبی را که یک زن تنها در گذران زندگی خود با آنها روبه روست به تصویر بکشد و از این گذر خواننده را درگیر قضاوت های احساسی کند. هرچند، شخصیت اصلی رمان به گونه ای است که تصور نمی رود خوانندگان رمان، همگی، به نظر واحدی در مورد او برسند.

ولگا، شخصیت محوری از شیطان آموخت و سوزاند، نمونه دیگری از سوژه مساله داری است که تاکنون تاریخ رمان به خود دیده است. آنچه ولگا را تا بدین پایه برمی کشد، پیش تر و بیش تر از آنکه بسته به تعینات رفتاری خاصی باشد که از سوی محیط پیرامونی اش مذموم شمرده می شود، با نفس وجودی او گره می خورد. با این واقعیت ساده و طبیعی که زن است. زنی که می خواهد مستقل بماند. پافشاری بر این استقلال - که به هیچ وجه خصالتی فمینیستی ندارد - همان سوژه تنش زایی است که ولگا را مقابل محیط پیرامونی اش می نشاند. البته چنین رویکردی از سوی ولگا تصمیمی نیست که او خود تن به آن داده باشد، بلکه شرایطی که محیط پیرامونی اش برای او فراهم آورده، ناچاراً، اتخاذ چنین تصمیمی را لازم می آورد. ولگا، بدین خاطر که بعد از ازدواج حاضر به پذیرفتن

خواست خانواده همسرش مبنی بر تغییر دین نشده و بر کیش قبلی خود، یعنی مسیحیت، پائی فشرده، از سوی آنها طرد و مجبور به جدایی از شوهرش می شود. و در مقابل، در میان اقلیت ارمنی هم، از آن رو که با مردی مسلمان ازدواج کرده است، هیچ شانس را نمی یابد. از اینجا مانده و از آنجا رانده. در ادامه به این هم بسنده نشده و با فرستادن او به مراکز مددکاری، که آنطور که در رمان می بینیم، دست کمی از تیمارستان و زندان نداشته اند -

، شرایط به گونه ای رقم می خورد که به ناچار و در واکنش به تحمل ناپذیری چنین مکانهایی، سر از اتاق مطالعه کتابخانه ای درمی آورد. خانه به دوشی ولگا تمامی نداشته و مسئولان کتابخانه حتی صندلیهای خشکی را که او شبانه بر آنها می خوابید، از او دریغ می کنند و یک بار دیگر آواره اش می سازند.

خانه به دوشی نزد لوکاج، استعاره ای است که معنای وسیع کلمه بیقراری را نشانه می رود. خانه همواره برای ما آرامش و آسودگی را یاد آورده، جایی است که احساس می شود از هر تنش و تعارضی قرار می یابیم. اما گزاره لوکاج، با اشاره ضمنی به وضعیت عصر مدرن و دود شدن و به هوارفتن همه چیز از آن رو که دارای تنش و تناقض درونی است،

از استعاره خانه مفهوم زدایی میکند. گزاره لوکاج، ناظر به این دریافت است که با دوپارگی سوژه در مدرنیته، نه تنها استعاره خانه، که هر مفهوم و بنیان دیگری، دو پاره - و یا آنطور که پست مدرنیستها می پسندند - چندپاره شده و دیگر نشانی از ثبات و قرار عصر پیشین نیست. رمان به مثابه خانه به دوشی استعلایی سوژه مدرن، ادیسه بیقراری سوژه ای را روایت می کند که به خاطر دوپارگی و انشقاق

، در هیچ نقطه از جهان، حتی خانه که دیرزمانی محل آسایش بوده، قرار نمی یابد. عجیب نیست که برخی از رمانهای بزرگ، از خانه آغاز می شوند. دُن کیشوت، سفری است که از خانه دُن کیشوت دلامانچا شروع می شود. شروعی که آنطور که از زبان فونتس گفته ایم، با آغاز عصر مدرن نسبت مستقیم دارد. یا باز می توان مادام بوواری را مثال آورد. اما، درست در خانه شارل بوواری است که احساس بیقراری و آسیمگی، بیش از هر جای دیگر به او دست می دهد.

اما نسبت رمان از شیطان آموخت و سوزاند با خانه به دوشی استعلایی، از جهتی متمایز است. در این رمان، مفهوم استعاری خانه به دوشی - ، به مثابه بیقراری، با واقعیت فیزیکی خانه

گره میخورد و این دومی علتی می شود برای آن اولی. سرنوشت ولگا از این بابت هولناک است که خانه به دوشی اش دیگر نه شکلی استعاره، بلکه تماماً صورتی حقیقی و ملموس به خود گرفته است. خانه به دوشی و بیقراری ولگا در پیوند با نداشتن هیچ جایی برای گذران زندگی است، که این خود هم ارزشهای دیگر، نظیر غذا و لباس و بهداشت را به میان می آورد. با این همه، نکته قابل تامل این است که رمان به هیچ وجه سعی ندارد با دستمایه قراردادن مسائلی که خانه به دوشی ولگا را ممکن ساخته، در کار نمایش بیچارگی و فقر و در نتیجه شکوه مند کردن آنها برآید؛ کاری که تاکنون و به انحای مختلف، دیگر آثار هنری، خصوصاً جریان موسوم به سینمای "معناگرا"، به شکلی ایدئولوژیک به آن دست زده است. تو گویی، این فیلمها درصدد جانداختن تصویری اند که به بیننده بعد از تماشای فیلم این احساس دست بدهد فقر چیز خوبی است. از شیطان آموخت و سوزاند نشان می دهد با رانده شدن آدمی به سویی که خانه به دوشی اش دیگر نه در هیأت استعاره، بلکه در شکلی ملموس و مشخص نمود بیاید، هیچ فاصله ای بین نان و آزادی و بین حیات ناب و حیات نیک به جا نمی ماند.

آنچه رمان را، به رغم چرخیدن حول

سرگذشت زنی تنها، از گفتارهای فمینیستی سوا می کند، این است که بین خواستهای فمینیستی و مسائل واقعی و ملموس زنان، مرز می گذارد و آن دو را یکی نمی پندارد. این بدین معنا نیست که این مرز برناگذشتی باشد و دو طرف درگیر آن هیچ وجه اشتراکی نداشته باشند، بلکه، با تمرکز بیواسطه بر مسائلی که یک زن تنها در زندگی خود با آنها روبه روست، تصویر روشن تری از فیگور زن ارائه می دهد. تصویری که ممکن است در گفتارهای فمینیستی، همه آنچه را که زنان با آن درگیرند مشمول خود نکند، و یا چندان در پیوند با واقعیتهای زندگی آنان نباشد. در جایی از رمان، ولگا بدون آنکه بخواهد موضعی تقابلی داشته باشد، عدم تمایل خود را به گفتاری که تحت نام فمینیسم واقعیتهای ملموس زنان را نادیده می گیرد ابراز می دارد. نگاه انتقادی رمان فقط محدود به رابطه ها و نسبتهای جامعه ایدئولوژیک و گفتارهای فمینیستی نمی شود. در قسمتهای مربوط به تجربه اقامت ولگا و مادرش در مراکز مددکاری، شاهد آن هستیم که اعمال میکرومکانیسمهای قدرت و تنظیم بدنها، آنطور که فوکورد آن را در زندان و دارالمجانین و حتی دیسکورس پزشکی گرفته، ساکنین آن مراکز را به موجوداتی صرفاً بیولوژیکی بدل

می کند. این تجربه آن قدر اثرگذار بوده است که بعدها ترومای اصلی زندگی ولگا را شکل می بخشد. زخمی که در هیأت موتیفی تکرار شونده زندگی اش را سراسر معطوف به خود می دارد. با چنین رویکردی، رمان، به نقد روانشناسی گرایی مرسوم دست میزند که با اجتناب از هرگونه رویارویی مستقیم با تروماها و زخمها، نه تنها امکان رهایی حقیقی از آنها را فراهم نمی آورد، بلکه به شکلی محافظه کارانه، منشاء و خاستگاه این تروماها را دست نخورده باقی میگذارد. در مورد ولگا، منشاء تروما، بیشتر از هر چیزی می تواند، روابط و مناسبات حاکم بر محیط پیرامونی اش و همینطور ساختارهای گسترش یابنده قدرت باشد. نقد متعین این نگاه روان شناسانه، جایی است که ولگا با خواندن کتابهایی هم ردیف با رموز شادابی و به زندگی لبخند بزیند، چیزی به غیر از بدتر شدن هر چه بیشتر وضع خود عایدش نمی شود.

ولگا، در مقام سوژه مسأله دار، خواستنی های اش آن قدر نیستند تا تحقق شان چنان رنجی را از آدمی طلب کند. او در پی جایی از آن خود است تا بتواند مستقل باشد و با پسرش زندگی کند. اما حتی دوستان و آشنایی که در حد بخور و نمیر به او کمک

می کنند، استقلال او را نادیده می گیرند و به کرات تأکید می کنند او باید بیشتر از همه به دنبال کسی باشد که با او ازدواج کند. رمان از شیطان آموخت و سوزاند نشان می دهد که زن بودن ناممکن است؛ زن، در مقام عنصری فرد و مستقل از هر مرد. در مورد این رمان، جمله معروف لاکان: زن وجود ندارد، به گونه ای دیگر قابل اطلاق است. از منظر محیط پیرامونی ولگا، زن بما هو زن وجود ندارد؛ زنی که بخواهد فرد و مستقل زندگی کند و صاحب تجربه های خود باشد.

فمینیسم یا سیاست؟ بله لطفاً!

نکاتی درباب پیکار فمینیستی در ایران

امید مهرگان

مقاله زیر حدوداً چهار سال پیش در روزنامه شرق به بهانه روز هشتم مارس چاپ شد. از آن جا که در این فاصله واقعیت موجود تغییر چندانی به خود ندیده است، چاپ مجدد آن، در مجموعه حاضر، هنوز می تواند با معنا باشد.

xxx

وضعیت آنچه در ایران با شور و حرارت به عنوان فمینیسم از آن حرف می زنند تا اندازه ای کمیک/تراژیک است. در این میان، نقد رادیکال نیز تا اندازه ای گیج می شود. درست همان جنبشی که در غرب تحت مقوله "جنبش های اجتماعی جدید" یا "سیاست های هویت" خصلتی محافظه کار و سازش گر به خود گرفته است و توسط چپ جدید سراپا نقد شده است، در وضعیت ایران هنوز قادر است برخی پتانسیال های انتقادی/رادیکال خود را، دست کم در سایه یک گفتار اپوزیسیون سیاسی، حفظ کند. البته همواره باید از نوعی پتاسیل سخن گفت. زیرا آنچه تا کنون به فعل درآمده، چیزی بیشتر از تکرار چند هزار باره و خالی از تنش شعارهای جامعه مدنی و دموکراسی نبوده است، بی آنکه مرزبندی های جدید با داخل و خارج صورت گرفته باشد. فشار

بعضاً شدید گفتار حاکم بر فعالیت های اعتراضی زنان این تصور را به وجود می آورد که شاید فمینیسم، به رغم بی میلی بی معنای خود فمینیست ها، به واقع واجد معنا و اهمیتی سیاسی باشد. از سوی دیگر، فمینیسم به یک کالای جدید و شیک بدل شده که در عوض مواجهه مشخص و انضمامی با امر مشخص و انضمامی (البته اگر که دعوی مبارزه دارد) تمام انرژی خود را صرف تکرار مکرر ژارگون پست مدرنیستی با اصطلاحاتی چون "نوشتار زنانه" و "نفی فالوس محوری" و... کرده است. به هر حال عده ای هستند که خود را فمینیست می نامند و چیزهایی می نویسند و ترجمه می کنند و معتقدند به زنان ظلم شده است. همین کافی است که بپذیریم فمینیسم در مقام یک پدیده مشخص "وجود" دارد. مسأله اصلی این نوشته پرسش از نسبت "سیاست هویت" و "سیاست پیکار طبقاتی" است، که البته تا پایان نوشته هم جواب قطعی و روشنی به آن داده نشده است. اما یک چیز قطعی است: چنین پرسشی را فقط خود "سیاست پیکار طبقاتی" می تواند طرح کند و نه مثلاً فمینیسم. احتمالاً اندرز نهفته در این مقاله نیز چیزی نیست مگر اشاره به همین نکته؛ این که فمینیسم باید بتواند این تفاوت را آگاهانه بپذیرد و درونی کند. پیکار طبقاتی، بنا

بر ادعایش، نوید آزادی زنان را هم می دهد. اما آیا مبارزات زنان به رهایی نوع بشر می انجامد؟

اگر در زیر تقسیم بندی ای میان فمینیست ها صورت گرفته، این به معنای تضمین تطابق با واقعیت قضیه نیست. این تقسیم بندی بیشتر به کار پیش بردن خود نقد می آید، و به اصطلاح: من استفاده خودم را از آن می کنم. در ضمن، قصد ارائه طبقه بندی های بی خاصیت دانشگاهی و "کارشناسانه" هم در کار نبوده است. این تقسیم بندی بیشتر نمادین است تا عینی.

۱- فمینیست های درونماندگار

کار این گروه شبیه روشنفکران دینی است که می کوشند گفتار دین را از درون، و تقریباً به شیوه ای "درونماندگار" (immanent-ism)، نقد کنند. این فمینیست ها غالباً به مسایل قانونی و حقوقی زنان نظیر ازدواج و طلاق و کار و ارث و تحصیل و قیمومت و غیره می پردازند. آنها معمولاً سروصدای چندانی ندارند. زیرا به خاطر تماس شان با حوزه "مرموز" قانون، ضرورتاً پا را از جای خاصی فراتر نمی توانند بگذارند، و لاجرم رسانه ها نیز اجازه ندارند اخبار آنها را به درستی پوشش دهند، و نیز نمی توانند مبارزات آنها را همیشه

به موضوعاتی جذاب بدل سازند. به بیان ساده: پیکار آنها جز برای کسانی که مستقیم اند درگیرند، یعنی همان "زنان محروم و ستم دیده"، جذابیتی برای همگان ندارد.

درگیری آنها با قانون همچنان دچار این ابهام است که آیا برای تغییر برخی قوانین باید کل ساختار را دگرگون ساخت یا این که هنوز به اصطلاح پتانسیلی درونی در قانون اساسی وجود دارد که اجازه می دهد دست کم برخی "مشکلات" زنان حل و فصل شود. به هر حال پیش فرض فمینیست های درونماندگار، که غالباً عنوان اصلاح طلب یا دموکراسی خواه را نیز یدک می کشند، پذیرش مختصات کلی وضع موجود است. طبیعی بود که این جریان در کنار مبارزات سیاسی رفورمیستی پس از دوم خرداد پروبال بگیرد. مبارزه فمینیست های درونماندگار در چارچوب همان چیزی قرار می گیرد که امروزه "سیاست هویت" نام دارد. این قسم سیاست، که نبردی لیبرالی و استوار بر ارزش های چندفرهنگ گرایانه است، به طور خاص محصول جهان پس از جنگ سرد و ورشکسته شدن ظاهری "سیاست پیکار طبقاتی" است. سیاست های هویتی یا همان "جنگ های فرهنگی"، که بر اساس هویت های نژادی، جنسی، دینی و غیره،

پیکارهای متفاوتی را دنبال می کنند، به درجات مختلفی می توانند رادیکال یا سازشگر باشند، و این کاملاً به فضای اجتماعی/سیاسی و به اصطلاح "فشار هوا"ی جامعه مربوط است.

۲- فمینیست های بورژوا

البته بی درنگ باید متذکر شد که در عنوان این بند، صفت "بورژوا" بدون قصد و غرض نیامده است. تاریخ نگاری بدون موضع گیری چیزی جز دروغی شیک و آکادمیک نیست. این که به جای زوج طبقه متوسط/طبقه کارگر، از زوج بورژوازی/پرولتاریا استفاده کنیم، صرفاً بر اساس "سلیقه" مان رفتار نکرده ایم. دومی نشان دهنده نوعی انتخاب سیاسی است، تعیین این که کدام طرف ایستاده ایم و طرف مقابل را چگونه می بینیم، و نه این که یک دیدگاه "عینی بی طرف" اتخاذ کرده باشیم، دیدگاهی که از فرط "فراگیر بودن و همه جانبه نگری" به واقع هیچ چیز را نمی بیند.

فمینیست های بورژوا به طور مستقیم با حیطة قوانین حقوقی سروکار ندارند، در واقع عرصه مبارزه را به درون جامعه مدنی انتقال داده اند. علی الظاهر پیش فرض ایشان

این است که سایر مشکلات زنان حل شده است و اکنون می توان مطالبات "والا تر"ی را پیش کشید. زیرا گویا آنها دیگر مشکلاتی در "حوزه خصوصی" و بخش هایی از حوزه عمومی ندارند. فمینیست های بورژوا، که بعضاً با تئوری و تاریخ تفکر هم سروکله می زنند و از برخی لیبرال ها نیز نقل قول می آورند، به طور کلی در پی تحقق برابری صوری زن و مرد اند. آنها گذشته از این که، فی المثل، معتقدند وظایف خانه داری نباید فقط بر دوش زن باشد، خواسته های دیگری هم دارند: از تعدیل قوانین حجاب گرفته تا حق دوچرخه سواری و شرکت در استادیوم فوتبال و (احیاناً) ساختن فیلم در افغانستان. این گروه از فمینیست ها کتاب هم ترجمه می کنند، مقاله هم می نویسند، فیلم هم می سازند، راه پیمایی هم راه می اندازند، و اعتراض های نمادین نیز صورت می دهند (در یکی از اعتراض های دسته جمعی عده ای از دختران، روی یک پلاکارد به طعنه نوشته شده بود: "استادیوم صد هزار پسری!") . نمونه های فراوان این نوع فمینیست ها را می توان در سینمای "مستقل و روشنفکری" ایران سراغ گرفت، سینمایی که در هر شرایطی، مطلقاً "صلح طلب" و "طبیعت پرست" است، و معتقد است همه چیز خوب می شد و دنیا آباد می گشت اگر که

آدم ها با هم خوب می بودند و حقوق یکدیگر را رعایت می کردند و به زن ها زور نمی گفتند. این نوع سینما، که از فیلم های تهمینه میلانی تا خانواده مخلباف را در پوشش می دهد، شدیداً به "غیرسیاسی بودن" خود می بالد. البته امروزه در میان هنرمندان، این صفت یا در واقع ضعف به یک فضیلت تمام عیار بدل شده است.

۳- فمینیست های تخیلی

نوع سوم، که می توان آنها را عجلتاً پست مدرن هم نامید، نه تنها از "مشکلات زنان" و "برابری صوری زن و مرد" می گذرند، بلکه اصولاً با مردانگی یا تقابل زن/مرد، مشکلی هستی شناختی دارند. برای آنها قضیه حتی به تغییر دولت یا نوعی انقلاب هم خلاصه نمی شود، بلکه گویی در جستجوی ایجاد استحاله ای بنیادین در نظام کیهان شناختی اند، دیگر چه رسد به اصلاح چند قانون مربوط به حق طلاق یا سقط جنین یا دوچرخه سواری. مشکل آنها با کل آن مختصات نمادینی است که در آن "تقابل دوتایی" مرد/زن مطرح می شود. اگر ما به دنبال برابری باشیم، پس یعنی این تقابل را از قبل پذیرفته ایم. فمینیست های تخیلی وطنی، که اغلب آمیزه خوفناکی از کمونیسیم لنینیستی و دیکانستراکشنیسم دریدایی و

روانکاوی لاکانی و ساختارگرایی آلتوسری و تاریخ نگاری فوکویی و غیره اند، صرفاً قصد ندارند برخی "مشکلات اجتماعی" را حل کنند، بلکه هدف آنها ظاهراً ایجاد فوری تغییری کاملاً کیفی در کل شیوه حیات بشری است (شاخه‌ای از این نوع فمینیسم همان الاهیات فمینیستی است که منکر هر نوع عنصر مذکر در نمادها و خطاب‌ها و شمایل‌ها و آموزه‌های مسیحیت است). یکی از مشخصه‌های این نوع "جنش‌های اجتماعی جدید" (که هم فمینیست‌های بورژوا و هم تخیلی ذیل آن قرار می‌گیرند) اصرار آنها بر بی میلی‌شان به مبارزات سیاسی رایج یا همان "سیاست بازی" است. آنها علناً اظهار می‌کنند که کاری به سیاست ندارند، و می‌خواهند در "فرهنگ" به دنبال ریشه مشکلات بگردند. در عین بی‌اعتنایی‌شان به سیاست و هر نوع پیکار سیاسی/انقلابی، آنچه ایشان در پی تحقق آنند به‌رغم چهره "فرهنگی" و غیر "سیاسی"‌اش، چیزی بسیار "بیشتر" است: تغییر تمام سویه‌های بنیادین رابطه ما با فرهنگ و طبیعت، طوری که دیگر نه عقلانیتی "مردانه"، بلکه عقلانیتی "زنانه" و لاجرم "نرم" و "تکثرگرا" حاکم گردد، و الی آخر. لوسی ایره‌گری، یکی از فمینیست‌های

پست‌مدرن رادیکال که جزء الاهیگان معبد فمینیسم تخیلی است، جایی در کتاب نوعی اخلاق تفاوت جنسی، انقلاب بنیادین فمینیستی را چنین توصیف می‌کند: "به انقلابی در تفکر و اخلاق نیاز داریم اگر که بناست دستاورد تفاوت جنسی تحقق یابد. ما نیازمند تفسیر مجدد هر آن چیزی‌ایم که به نسبت میان سوژه و گفتار، سوژه و جهان، سوژه و امر کیهانی، جهان اصغر و جهان اکبر ربط دارد. هر آن چیزی که نقطه آغازش آن شیوه‌ای است که طی آن، سوژه همواره در هیأت مرد، به عنوان انسان، خطاب و نوشته شده است [man، در فرانسه و انگلیسی، برای "انسان" و "مرد"، یک کلمه وجود دارد.م]. درست به‌خاطر خصلت سراپا انتزاعی و متافیزیکی آن، چنین "پیکار"ی به‌واقع با هیچ چیزی در پیکار نیست و سرانجام بنا نیست هیچ چیز تغییر کند، زیرا تغییر هر چیزی نهایتاً "هسته اصلی" ساختاری و فراتاریخی را دست‌نخورده باقی می‌گذارد. احتمالاً حتی پیروزی انقلاب کمونیستی نیز فایده‌ای ندارد، زیرا این یک انقلاب کمونیستی مذکر است. تمام واکنش‌های هیستریک و بیمارگونه به این به اصطلاح "عقل مذکر" و "فرهنگ مردانه"، که اغلب در شکل پارانوئای

پیکار طبقاتی، بنا بر ادعایش، نوید آزادی زنان را هم می‌دهد

فمینیستی بروز می‌یابد، به واقع واکنش به آن امر "واقعی"‌ای (در معنای لاکانی) است که تن به نمادینه شدن نمی‌دهد: تفاوت جنسی. لوسی ایره‌گری به درستی معتقد است که، همان‌طور که به گفته هایدگر هر عصری باید به مسأله واحد خودش بیاندهد، احتمالاً مسأله اساسی عصر ما همان تفاوت جنسی است. گذشته از صورت‌بندی مبالغه‌آمیز ایره‌گری، این تعبیر قادر است، اگر نه مسأله "عصر" ما بلکه، دست‌کم مسأله اساسی خود فمینیسم (خاصه در اشکال تخیلی‌اش) را عیان سازد: تفاوت جنسی. این مفهوم همان چیزی است که اندیشیدن به "انسان بماهو انسان" را دشوار می‌سازد. در بسیاری از صور غالب فمینیسم (مشخصاً، نوع دوم و سوم در تقسیم‌بندی بالا)، ما با گونه‌ای فاصله‌گیری از سیاست روبه‌رویم. البته این فاصله از قبل در "انتخاب فمینیستی" به عنوان انتخابی هویتی حضور دارد. فمینیست‌های درونماندگار ضرورتاً مجبورند در حیطه سیاست باقی بمانند. امروزه در سطح جهانی نیز، در حیطه سیاست چپ، یکی از مهم‌ترین بحث‌های جاری همان رابطه/تفاوت میان سیاست پیکار طبقاتی و سیاست‌های هویتی است. در حال حاضر ما، دست‌کم و در تحلیلی کلی، با دو نوع سیاست

مواجه‌ایم: سیاست چپ رادیکال سنتی که بی‌چون وچرا یگانه پیکار را پیکار طبقاتی می‌داند، و انواع سیاست‌های فرهنگی و هویتی که هر کدام محل نزاع را هم جنس‌گرایی، حقوق زنان و اقلیت‌های دینی و نژادی و غیره قرار می‌دهد. مسأله اصلی این است که آیا پیکار طبقاتی را باید هم‌تراز و در ردیف دیگر پیکارها (فرهنگی و هویتی) به حساب آورد یا این که منزلتی بنیادین و برساننده بدان بخشید. یعنی آیا پیکار طبقاتی همان پیکار اصلی‌ای است که پیروزی در آن خودبه‌خود معادل پیروزی در دیگر پیکارهای جزئی است، و مثلاً پس از انقلاب پرولتری، وضع زنان و اقلیت‌ها نیز خوب می‌شود؟ آیا آنتاگونیسم اصلی از نوع طبقاتی است؟ اخیراً کتابی در این باره منتشر شده است با عنوان هژمونی، کلیت، حدوث که مناظره‌ای است میان ارنستو لاکلاو، جودیت باتلر (فمینیست مشهور) و اسلاوی ژیرک. نخستین مقاله ژیرک در این کتاب عنوان جالبی دارد که با شرایط فعلی ما جور درآید: "پیکار طبقاتی یا پست‌مدرنیسم؟ بله لطفاً!" این عنوان برگرفته از شوخی‌ای است در یکی از فیلم‌های برادران مارکس: پیش خدمت از یکی از برادرها می‌پرسد: "چای یا قهوه؟" و او جواب می‌دهد: "بله لطفاً". گذشته از این که ژیرک

سرانجام عاجز از تعیین صریح موضع خویش است و همواره یک پا در اقتصاد دارد و یک پا در سیاست ناب، اما در وضعیت کنونی ما، به واقع می‌توان با یک "بله لطفاً!" هر دو شیوه پیکار را دنبال کرد. در شرایطی که اخیراً بسیاری از سایت‌های مربوط به حقوق زنان و فعالیت‌های زنان و غیره فیلتر شده است، نقد "مترقی" و "چپ" از مبارزات زنان، حتی اگر محتوای آن حقیقی باشد، اما از موضع درستی صورت نمی‌گیرد و همین ممکن است تمام حقیقت‌اش را بر باد دهد. به همین دلیل، با نوع اول و تا اندازه‌ای نوع دوم فمینیسم در ایران می‌توان به نحوی انتقادی همدلی کرد. و این بیش از آن که نوعی جرح و تعدیل به شیوه پوپری باشد، وساطت‌مند ساختن خود کنش نقد رادیکال است. به هر حال در روز جهانی هشتم مارس، در کنار گردهمایی و صدور بیانیه، به این چیزها هم می‌توان فکر کرد، به این پرسش که پیکار فمینیستی چه جور پیکاری است.

کوارتتی برای سازهایی زرگری

علی قلی پور

۱

حیواناتی که تنها خود را "انسان سیاسی" می‌دانند، اغلب میلی به سیاسی خواندن دیگران ندارند. به همین دلیل در عمل، همه لفاظی‌های آنها برای حفظ پُز سیاسی خود، "سیاسی بودن" را به امتیازی انحصاری کمپانی آنها بدل خواهد کرد که سخت در کار فروش فکر هستند، از آنجا که این حق انحصاری آبخواری جز غریزه ندارد، پس بیراه نیست که بگوئیم موضوع بحث ما انسان‌ها، یک "حیوان" است. از سوی دیگر حیوانات بسیار ساده‌تر از انسان، توانایی سخن گفتن به زبانی را دارند که هیچ توانایی درک آن را نداشته باشد. پس راه انسانیت این است که نه دیگران را سیاسی ندانیم و نه نیروئی برای سیاسی شدن دیگران صرف کنیم. البته برای انحصار حق "سیاسی بودن" نزد حیوان و تفاوت آن با انسان، شباهت‌های بسیاری هست که فی‌المجلس از خیر آن می‌گذریم. اما رک و راست فقط حیوان می‌تواند به حریم انسان وارد شده و اعلام کند که فقط من و گله‌ام سیاسی هستیم.

۲

آگوستو بوال کارگردان تئاتر برزیلی و بنیانگذار تئاتر ستم‌دیدگان

(Oppressed Theatre) روش‌های خلاق و هنرمندانه‌ای را برای سیاسی کردن مردم و افشای ماهیت نهادهای سلطه‌جو ابداع کرده است. او که در زادگاه خود همواره تحت پیگرد قانونی و شکنجه بوده، در دهه هفتاد به آرژانتین سفر می‌کند و ایده‌های اجتماعی سیاسی خود را برای توسعه "تئاتر ستم‌دیدگان" به کار می‌بندد. تئاتر نامرئی (Invisible theatre)

تئاتر جدلی (Forum Theatre)، تئاتر قانون‌گذار (Legislative Theatre) گونه‌هایی عملی از نظریه‌ی "تئاتر ستم‌دیدگان" او هستند که از دهه هفتاد تا کنون در جهان رواج یافته و بسیار مورد توجه قرار گرفته‌اند.

۳

بوال دعوی ابداع "تئاتر نامرئی" ندارد، اما بی‌شک توسعه این گونه از "تئاتر سیاسی" کاملاً مدیون اوست. تا آنجا که به این نوشته مربوط است، اندر کمالات این تئاتر باید گفت، شما هرگز قادر به تماشای "تئاتر نامرئی" نیستید، زیرا نمی‌دانید که تماشاگر اجرای یک تئاتر هستید. "تئاتر نامرئی" در اماکن عمومی اجرا می‌شود. در آغاز کار بازیگران یک موضوع اجتماعی - سیاسی را انتخاب کرده و رویدادی را در مقابل مردم

شکل می‌دهند، طوری که تماشاگران هم برای بحث و بررسی موضوع وارد میدان تئاتری بازیگران شوند. مثلاً یک فروشگاه را تصور کنید. بازیگر گروه تئاتر نامرئی بوال می‌آید، قیمت یک بسته قهوه را از فروشنده می‌پرسد، قهوه گران است؛ چرا؟ چرا باید قیمت قهوه انقدر گران باشد؟! بازیگر، پرسش‌های خود را با صدای بلند مطرح می‌کند، شما به عنوان یک شهروند وارد بحث با او می‌شوید، بازیگران تئاتر نامرئی با شما بحث می‌کنند، در همین اثنا دو نفر وارد بحث می‌شوند که از سیاست‌های اقتصادی دولت کاملاً راضی هستند. میان اولین بازیگر و دو بازیگر مدافع دولت و سایر مردم بحث در می‌گیرد، درگیری بیشتر و بیشتر می‌شود و بازیگر مدام از دولت دفاع می‌کند و بازیگر مخالف دولت با آنها درگیر می‌شود، خون مردم از حمایت بی‌دلیل آنها به جوش می‌آید و به بازیگر اول می‌پیوندند و اجرا ادامه می‌یابد تا جایی که گروه از برانگیختن مردم احساس رضایت کند. آنها آرام آرام صحنه را ترک می‌کنند. امروزه در بسیاری از کشورهای جهان تئاتر نامرئی اجرا می‌شود، تئاترهایی که گاهی تعداد بازیگران آن به چهل یا پنجاه نفر هم می‌رسد. مثلاً چند سال پیش در آمریکا در یک زمین بیسبال متروکه دو گروه بیست نفره گرد هم آمدند تا

"تئاتر نامرئی" بزرگی را اجرا کنند. موضوع این بود: دو گروه مذکور قصد داشتند تا برای مطالبات اجتماعی خاص خود در زمین بیسبال تحصن کنند. گروه اول همجنس‌بازان و گروه دوم مادرانی بودند که از دولت امریکا مستمری دریافت می‌کردند. حال این دو گروه مقابل هم قرار می‌گرفتند و با هم بحث می‌کردند که مسئله آزادی اجتماعی - سیاسی همجنس‌بازان سراسر جهان مهمتر است یا وضعیت اقتصادی مادران مستمری بگير؟ و مسئله آنها این بود هر گروه که دغدغه‌اش مهمتر است باید زمین بیسبال را برای تحصن در اختیار گیرد و گروه دیگر باید تجمع اعتراض آمیز خود را جای دیگری برگزار کند. در گزارش این کارگردان تئاتر آمده است که پس از حدود سی دقیقه، شمار مردمی که برای حل مسئله وارد بحث شده بودند، چندین و چند برابر بازیگران این تئاتر نامرئی بود. بدین ترتیب او در برگزاری دو تجمع بزرگ کامیاب شده بود.

۴

در تابستان سال جاری جمعی کاملاً بی‌ادعا از فعالان کمپین یک میلیون امضاء دور هم جمع شدند و تصمیم گرفتند تا با استفاده از تکنیک‌های "تئاتر نامرئی" قوانین تبعیض‌آمیز

علیه زنان را در پارک‌ها، خیابان، بیمارستان، پاساژها و سایر اماکن عمومی به مردم اطلاع دهند. پیگیری این ایده موجب شد تا چند اجرای موفق داشته باشند.

به عنوان مثال می‌توان به یکی از اجراهای آنها اشاره کرد که درباره حق درمان فرزند است. آنها نمایشی را در بیمارستان با این موضوع اجرا کردند؛ و یا قانون چند همسری که با دعوای دو همسر یک مرد در "پارک شهر" اجرا شد و در جریان آن تماشاگران بسیاری درگیر موضوع و اجرای کار آنها شدند. چندی پیش نسیم خسروی مقدم گزارشی با عنوان "مداخله‌ای کوچک در زندگی روزمره" در سایت "تغییر برای برابری" نوشت که شرح همه اجراهای آنها و چگونگی شکل‌گیری ایده اصلی بود. با خواندن این گزارش می‌توان فهمید که آن جمع کوچک و بی‌ادعا بدون هیچ‌گونه گوئی، از یک سو منشاء اثر مهمی در عرصه تولید تئاتر در ایران شده است، زیرا پس از سی سال تنها گروهی است که فرم اجرایی نوعی خاص از "تئاتر سیاسی" را احیاء کرده، و از سوی دیگر هم باید گفت که جنبش زنان به عنوان یک "جنبش فعال سیاسی" با استفاده از مهجورترین شکل "تئاتر سیاسی"، موفق به تاثیر گذاشتن بر مخاطب خود شده و سر از تخم خود بیرون آورده و با مردمی هم کلام

شده که نه دانشی درباره تئاتر دارند و نه عالم به علم خفیه‌ای چون "سیاست" هستند. پس دیگر نمی‌توان پذیرفت که "سیاسی بودن" و رسالت‌های مربوط به دم و دستگاه آن تنها در ترجمه‌ی مسائل اظهر من الشمس به زبان زرگری خلاصه می‌شود. زیرا تحقق مطالبات اجتماعی جنبش زنان نیاز به تحولات بنیادینی در سیاست و دیانت ما دارد که تلاش برای تحقق آنها در سیاسی‌تر شدن این جنبش و افراد در معرض موج آن بسیار مآثر خواهد بود. و در چنین زمینه‌ای، آنها به خلاق‌ترین شکل ممکن و بدون ژارگون ساختن از ذهنیت خود، برای گسترش آگاهی بسیاری از شهروندان کاری صورت دادند و این یک نمونه از فعالیت‌های اجتماعی این گروه کوچک در تولید فرهنگی است.

۱- منابع نزد خودم موجود است!

تسیح آزادی

(داستان)

بارانه عمادیان

هیچ کس برای شاهد شهادت نمی‌دهد

پل سلان

آسیه شیون را از پایین پله‌هایی که به خانه‌شان در طبقه سوم ختم می‌شد، شنید. صدایی که هم‌زمان او را به یاد ناله‌های گربه‌ای که جفت می‌طلبید و فریادهای منقطع نوعی پرنده مغربی که نامش را نمی‌دانست، انداخت. به تندی از پله‌ها بالا رفت و کلید را با دلهره در قفل چرخاند. با باز شدن در صدای شیون هم اوج گرفت. مادرش وسط اتاق روی صندلی نشسته بود و زاری می‌کرد، در حالی که زن عمویش و زن لبنانی همسایه تلاش می‌کردند آرامش کنند. مادرش آنقدر حواسش بجا بود که درجا قضیه را برای او روشن کند. پدرش سر کار در حین دعوا مردی را کشته بود. پلیس هم او را دستگیر کرده و به زندان انداخته بود. مرد بخت برگشته که اصلاً حرفه‌اش بنایی نبود در این کشور غریب ناچار شده بود تن به هر کاری بدهد و حالا می‌بایست سال‌ها و چه بسا تمام عمرش در زندان می‌ماند. شیون‌ها و ناله‌های پیشین مادرش حالا جایشان را به وراجی دیوانه‌وار و هیستریک داده بودند.

زن عمویش گریان به طرف او آمد که نه جرأت به زبان آوردن

کوچک‌ترین کلمه‌ای را داشت و نه توانایی برداشتن کوچک‌ترین قدمی. فعلاً برو به اتاق تا مادرت آرام شود. گویی می‌خواست بگوید دست کم تو یکی گریه و زاری‌ات را ببر جایی دیگر. آسیه مطیعانه به اتاقی رفت که با دختر عموهایش در آن شریک بود و آهسته در را پشت سرش بست. کسی در اتاق نبود. از در تا تنها پنجره اتاق فقط چند قدم فاصله بود. رفت و پنجره را چارطاق باز کرد و نشست روی هره.

وقتی به خودش آمد، فهمید هنوز حتی یک قطره اشک هم در چشمانش حلقه نزده. پدرش حداقل به سال‌ها حبس محکوم می‌شد. واقعیتی وحشتناک بود، چنان وحشتناک که تا همین چند دقیقه پیش طوری نفس نفس می‌زد که گویی کیلومترها دویده بود. ولی حالا که به خودش آمده بود انگار راحت‌تر از همیشه می‌توانست نفس بکشد، درست مثل کوسه‌ای که از منافذ پوستش تنفس می‌کند. مرد سیاه‌پوستِ چرم‌پوشی که از زیر پنجره می‌گذشت، برایش دست تکان داد و او نیز بی‌پروا به مرد لبخند زد. لبخند زدن به یک مرد غریبه، آن‌هم چند ساعت پس از دستگیری پدرش و در حالی که زاری مادرش هنوز به گوش می‌رسید، کاری درست و طبیعی به نظر نمی‌رسید. گویی برای چند لحظه این حادثه را

از بیخ و بن از یاد برده بود.

به کمرش کش و قوسی داد و به یاد رودخانه‌ی سن که همین امروز از کنارش گذشته بود، افتاد. نقطه‌های فلس‌گونی که روی سطح آب می‌درخشیدند. ساق‌پاهای بلند شتابانی که پوشیده در جوراب توری خون‌رنگ از کنارش گذشته بودند. اگر معلمش، مادام سلین، بیشتر غیبت می‌کرد، می‌توانست بیشتر از اینها به کنار سن برود. در آن صورت پدر مشکوک نمی‌شد. تابستان در راه بود و اگر می‌توانست حتی یک ساعت در روز از خانه بزند بیرون... که حالا به راحتی می‌توانم! این جمله بی‌هوا از دهانش بیرون پرید. دیگر پدر نمی‌توانست در خانه زندانی‌اش کند. او حالا خودش محبوس شده بود. احساس کرد چشم‌هایش از پیش هم خشک‌تر شده‌اند. هیچ نشانی از اشک نبود.

بی‌شک در آینده عمویش، که بازن و دو دخترش در همین خانه زندگی می‌کرد، همه‌کاره یا به اصطلاح "سرپرست" آنها می‌شد. چطور ممکن بود دو برادر دوقلو تا این حد متفاوت باشند. عمویش نیازی نداشت دائماً مردانگی و خدایی‌اش را ثابت کند. در گذشته به خاطر شباهت ظاهری‌شان عمویش بارها تاوان "مردانگی" پدرش را پرداخته بود. اگر به خاطر عمویش نبود، پدرش جلوی

مدرسه رفتن او را هم گرفته بود. حتی یکبار به پدرش گفته بود حالا که به فرانسه آمده‌اند و دارند با این نکبت و خرکاری زندگی می‌کنند، بهتر است بگذارند بچه‌ها کمی در این کشور جا بیافتند. ولی همین حرفش باعث شد تازیانه‌ی اقتدار پدر که معمولاً فقط به درد خالی کردن عقده‌ها و بدبختی‌های بیرون بر سر او و مادرش می‌خورد، این بار عمویش را هم بی‌نصیب نگذارد. هنوز حرف‌های پدر در گوش‌هایش زنگ می‌زدند: "می‌خواهی این‌ها هم دین رو فراموش کنند و مثل زن‌های فرانسوی دم در بیارند؟"

تابستان حالا می‌توانست وعده‌ای بیش از محبوس شدن در کنج اتاق را بدهد. می‌توانست گه‌گاه بزند بیرون. شاید حتی می‌توانست در مهمانی آخر سال، که آخرین سال دبیرستانش هم بود، شرکت کند. ساییدن پاشنه‌ها بر کف مرمین. دست‌های بی‌پروا به سوی حجابش رفتند و با حرکتی خشن آن را در آوردند، گویی می‌خواستند آن را از هم بدرند. همان‌طور که کنار پنجره؟ باز نشسته بود، موهایش را باز کرد. انگشتان نورلابلای گیسوان‌اش خزیدند. نشستن کنار سن با سر باز چه احساسی می‌توانست داشته باشد؟ دیگر هیچ اهمیتی نمی‌داد که کسی از زیر پنجره بگذرد و او را بی‌حجاب ببیند. دیگر پدر

نمی‌توانست با شنیدن این خبر مانند گاوی خشمگین به او حمله‌ور شود و چه بسا به تهدید همیشگی‌اش در مورد محروم کردن او از تحصیل عمل کند. مرد بی‌نوا. بی‌شک چهره‌اش هنگامی که دستش به خون آغشته شده بود، رقت‌انگیز بود نه خشمگین... هنگامی که به دست‌هایش زنجیر می‌زدند... می‌دانست اگر مدتی ذهنش را روی این صحنه متمرکز کند، حتماً اشک به چشمانش می‌آید. ولی گویی نیرویی ناخواسته حواس‌اش را به سویی دیگر می‌راند. رژه‌آفتاب تابستانی روی پوست بازوان‌اش. قدم زدن در پیاده‌روهای سرگردان شهر به جای خیره شدن به لکه‌های روی سقف.

حضور نامطبوع نگاه پدرش که تا به امروز هر قدم او را پاییده و هر عمل او را محکوم کرده بود رفته رفته رنگ می‌باخت. دیگر زندگی‌اش از آن خودش بود. می‌توانست خدایش را خودش انتخاب کند... یا نکند. می‌توانست برای همیشه محکمه‌ی این قضات بی‌انصاف، این بازپرسان خودرأی را ترک کند. حالا دیگر می‌توانست. اگر هم پدرش تا آن موقع آزاد می‌شد، دیگر دستش به او نمی‌رسید... خودش را می‌دید که در افق دورتر و دورتر می‌شد. نگاهش به تسبیح پدرش روی میز افتاد. رفت و تسبیح را در دست گرفت. این

را همیشه پیش خودش نگه می‌داشت تا بعداً هیچ‌گاه رنگ اسارت را فراموش نکند.

به نظرش رسید صدای شیون مادرش جایش را به هق هق ناآشنایی داده که با زمزمه؟ نجوهای دیگری در آمیخته. به آرامی در را باز کرد و نیم‌نگاهی به بیرون انداخت. حالا این زن عمویش بود که می‌گریست، در حالی که مادرش با زن لبنانی پیچ پیچ می‌کرد. ناگهان صدایی شنید که لرزه بر اندامش انداخت و تنها پس از شنیدن این صدا - صدای قانون - بود که هیکل تنومند و خاک‌آلود پدرش که به دیوار تکیه داده بود و سیگار دود می‌کرد، میدان دیدش را پُر کرد. صدا همچون سپاهی انتقام‌جو به سویش می‌تاخت: "اون اصلاً طرف دعوا نبود... فقط از خودش دفاع کرد. دعوا بین من و مردک سریلانکایی بود. از ساختمون بیرون رفتم تا سیگاری دود کنم. اما اون مردک الاغ اون‌رو که تازه آمده بود سرکار با من اشتباه گرفت و رفت تو شکمش. اونم از رو دستپاچگی یارو رو هل داد و طرف هم به راست رفت تو پنجره، همش یه تصادف محض بود."

آسیه در را بست و عقب عقب به سوی پنجره رفت. همه چیز روشن بود. به دلایلی که فرصت فکر کردن به آنها را نداشت، مادر و زن عمویش خیال کرده بودند پدرش دستگیر

شده، در حالی که این عمویش بود که مثل همیشه بخاطر شباهت ظاهری با پدرش قربانی شده بود.

x x x

زنگ در به صدا در آمد. مرد در را باز کرد. مرد همسایه او را به درون راهرو کشید و چیزی در گوشش زمزمه کرد. مرد با سرعتی جنون‌آسا از پله‌ها پایین رفت. پیکر دخترش را که کف پیاده‌رو پهن شده بود فوراً شناخت. گیسوان بلند بی‌حجاب مانند پیلۀ کرم ابریشم چهره جسد را پوشانده بودند. دانه‌های گرد تسیح هنوز روی سنگفرش می‌غلطیدند. لحظاتی بعد صدای مرد مانند قاضی‌ای که حکمی را می‌خواند، در اتاق طنین انداخت: "آسیه گمان می‌کرد منو دستگیر کردن و خودش را از غصه کشت." سپس مشت‌اش را گشود و یک مشت مهره خون‌آلود را به زنش که با چشمان از حدقه درآمده به او خیره شده بود، نشان داد: "آسیه تا آخرین نفس تسیح منو، یادگار پدرشو، دستش گرفته بود."

دو قطعه از اخلاق صغیر

تئودور آدورنو

ترجمه: امید مهرگان

دو قطعه زیر (۵۵ و ۵۹)، که مضمون آن زن در تمدن مدرن است، از بخش دوم اخلاق صغیر انتخاب و ترجمه شده‌اند. این بخش شامل قطعات سال ۱۹۴۵ آدورنو‌اند.

Minima Moralia, in:

Gesammelte Schriften, suhrkamp edition, 1986, Band 4.

xxx

می‌توانم جسارت کنم؟

وقتی مرد شاعر در رقص چرخان شنی‌سلر^۱، با نرمی به دوشیزه خوشگلی نزدیک می‌شود که بناست قطب مخالف صمیمانه یک زن پیوریتن باشد، دخترک می‌گوید: "برو پی کارت، نمی‌خواهی پیانو بنوازی؟" او نه می‌تواند از هدف این زمینه‌چینی ناآگاه باشد و نه به راستی مقاومتی نشان می‌دهد. هیجان او عمق بیشتری از منعیات عرفی و روان‌شناختی می‌گیرد. این

هیجان از انجماد یا سردمزاجیِ آنارشیکی خبر می‌دهد، همان ترس حیوان ماده از جفت‌گیری که چیزی جز درد نصیب او نمی‌کند. لذت دستاوردی متأخر است، قدمت آن بیشتر از آگاهی نیست. وقتی می‌بینیم حیوانات چگونه از سر اجبار، گویی زیر یک طلسم، با هم جفت‌گیری می‌کنند، آنگاه عبارت "شهوت به کرم داده شد"^۲ همچون تکه‌ای دروغ ایدئالیستی به نظر می‌آید، دست‌کم تا آنجا که به زنانی مربوط می‌شود که عشق را در ناآزادی تجربه می‌کنند، عشقی که ایشان را صرفاً به ابژه‌های خشونت بدل می‌سازد. ردی از این در زنان، بالاخص زنان خرده‌بورژوازی، تا به عصر صنعتی متأخر باقی مانده است. خاطرهٔ زخمی شدن کهن همچنان زنده است، حال آن‌که درد جسمانی و ترس بی‌واسطه به دست تمدن زوده شده است. جامعه از خودگذشتگی زنانه را پیوسته به همان وضعیت قربانی‌شدنی پس می‌راند که ایشان را از آن‌رها ساخت. هیچ مردی که دختر بیچاره‌ای را با زبان‌بازی راضی می‌کند با او برود، اگر زمخت و بی‌احساس نباشد، در تشخیص آن سویهٔ بی‌رمقِ برحق بودن در مقاومت دختر به خطا نخواهد رفت، تنها امتیاز ویژه‌ای که جامعهٔ پدرسالار برای زن کنار گذاشته است، زنی که، به محض راضی شدن، بعد از پیروزی کوتاه‌نه، باید فوراً

صورت حساب را پردازد. او می‌داند که، درمقام بخشنده، از دیرباز هم‌زمان فریب خورده هم بوده است. ولی اگر از این بابت حسرت بخورد، تازه آن زمان است که درست و حسابی فریب می‌خورد. این نکته در اندرزی نهفته است که وِدکیند^۳ آن را در دهان یک زن فاحشه خانه دار خطاب به یک تازه‌وارد می‌گذارد: "فقط یک راه در این دنیا برای شاد بودن وجود دارد، این که آدم دست به هر کاری بزند تا دیگران را تا حد ممکن شاد کند." پیش شرط تجربهٔ لذت همانا خود را دوراندختن است، کاری که زنان به خاطر ترس کهن‌شان همان قدر ناتوان از آنند که مردمان به خاطر نخوت‌شان. نه فقط امکان عینی، بلکه توانایی ذهنی سعادت و شادی نیز صرفاً در آزادی تحقق می‌یابد.

از وقتی دیدمش^۴

سرشت زنانه و آرمان زنانگی، که این سرشت بر اساس آن الگوپردازی شده است، محصولات جامعهٔ مردانه‌اند. تصویر طبیعتِ مخدوش نشده صرفاً در قالبِ مخدوش شدن به منزلهٔ نقطهٔ مقابلِ طبیعت سر برمی‌آورد. آنجاکه این طبیعت ادعا می‌کند انسانی است، جامعهٔ مردانه عاملِ تصحیح‌کنندهٔ خویش را به شیوه‌ای حاکمانه در زنان پرورش می‌دهد و

خود را از طریق محدودسازی، درمقام ارباب سازش‌ناپذیر عیان می‌سازد. سرشت زنانه درحکم مهرِ سویهٔ ایجابی سلطه است. و بنابراین به همان اندازه بد. آنچه در پس زمینهٔ توهم و کوری بورژوازی به طور کلی طبیعت نام دارد، صرفاً جای زخم مثله کردن اجتماعی است. اگر نظریهٔ روانکاوانه از این بابت برحق باشد که زنان ساختمان فیزیکی‌شان را به عنوان پیامد اختگی تجربه می‌کنند، لاجرم زنان در روان‌رنجوری‌شان [Neurose] ظنی از حقیقت به دست می‌آورند. زنی که خود را هنگام خون‌ریزی همچون زخم احساس می‌کند، چیز بیشتری دربارهٔ خودش می‌داند تا زنی که خود را گلی تصور می‌کند که شوهرش را خوش می‌آید. دروغ صرفاً در این ادعا نهفته نیست که طبیعت فقط آنجایی عرض وجود می‌کند که برتائیده و تطبیق داده می‌شود، بلکه آنچه در تمدن طبیعت به شمار می‌رود، بنا به جوهر خویش در بیشترین فاصله از هر طبیعتی است، یعنی همان بدل شدنِ ناب به ابژهٔ خویش. آن نوع زنانگی‌ای که به گزینه متوسل می‌شود، همواره دقیقاً همان چیزی است که هر زنی باید خود را با تمام خشونت - با خشونت مردانه - وادارد به آن بدل گردد: ماده‌ها همان نرها اند [زنان کوچک همان مردان کوچک اند]^۵. آدمی باید برای یکبار هم

که شده به عنوان مردی حسود دریافته باشد که چگونه این زنان مادینه [feminine women] زنانگی خویش را در مشت خود دارند - هرچا لازم باشد از آن استفاده می‌کنند، در چشمان‌شان برق می‌اندازند، مزاج‌شان را به خدمت می‌گیرند - تا بدانند اوضاع این ناخودآگاهِ حفاظت‌شده، که عقل از ریخت‌اش نیانداخته است، از چه قرار است. از ریخت‌نیافتادگی و ناب بودن آن دقیقاً محصولِ اگو، سانسور، و عقل است، و درست از همین روست که خود را بی‌هیچ ستیزی به اصلِ واقعیتِ [Realitätsprinzip] حاکم بر نظم عقلانی می‌سپارد. طبایع زنانه، بی‌هیچ استثنایی، سازش‌کارند. این که پافشاری نیچه در برابر آنها کم آورد و تصویر طبیعت زنانه را بی‌هیچ آزمون و تجربه‌ای از تمدن مسیحی برگرفت، تمدنی که در غیر این صورت اساساً بدان بدگمان بود، جدوجهد تفکر او را نهایتاً تسلیم جامعهٔ بورژوازی ساخت. او فریب آن را خورد که هنگام حرف‌زدن از زنان بگوید: "Das Weib"^۶ از همین جاست اندرز خائنه در مورد فراموش نکردن تازیانه: زنانگی خود پیشاپیش اثر یا جلوهٔ تازیانه است. آزادسازی طبیعت همانا الغای خود - بر نهادن [شکل دادن به نفس] آن خواهد بود. تجلیل سرشت زنانه

متضمن تحقیر همه کسانی است که حامل آنند.

پی نوشت:.....

۱. Reigen نمایش نامه ای مشهور از آرتور

شیتسلر در سال ۱۹۰۰ که به روابط جنسی طبقه متوسط بالای وین و نقد مناسبات اروتیک آن می پردازد. عنوان آن را می توان به رقص همراه با چرخیدن، یا حتی چرخ و فلک ترجمه کرد که گویا اشاره دارد به گردش سفلیس در بورژوازی وین. م

۲ عبارتی از شعری از شیلر که مضمون آن ستایش الاهیاتی از شادی و سعادت در طبیعت است که به اصطلاح بناست از کرم ها تا فرشتگان را دربر گیرد. م

۳ Franz Wedekind نمایش نامه نویسی

اکسپرسیونیست رادیکال در آلمان پیش از جنگ جهانی اول. آثار او بعدها بر برشت تأثیر زیادی گذاشت. م. ۱

۴ اشاره به سطور "از وقتی دیدمش / انگار کور

شده ام" از شعری از آدلبرت فون شامیسو (۱۸۳۸ -

۱۷۸۱)، نجیب زاده فرانسوی مهاجری که بعدها به یکی از نخستین شاعران رمانتیک آلمانی بدل شد. م. ۱

۵ Die Weibchen sind die Männchen.

احتمالاً آدورنو در اینجا با کلمه Männchen بازی کرده است: این کلمه هم به معنای جنس نر یا مذکر است و هم در عین حال صورت مصغر کلمه مرد است، همین نکته در مورد Weibchen هم صدق می کند. این کلمه به

مرغ، زن احمق یا حتی فاحشه نیز اشاره دارد. زنانگی غریزی زن را به مردی حقیر و کوچک (یا مردک!) بدل می سازد. مترجم انگلیسی این عبارت را مستقیماً به ترکیب she-man برگردانده است که بناست گویای مردی زن نما یا برعکس باشد. در هر حال، اشاره به مخدوش شدن زن-طبیعت در تمدن مردانه است. (باید گفت که این دو کلمه نهایتاً معنایی بیشتر منفی دارند. در آلمانی برای اشاره به مذکر و مؤنث معمولاً از weiblich و männlich استفاده می شود.) م.

۶ این کلمه را در اینجا می توان به ماده،

ضعیفه، یا حتی هرزه هم ترجمه کرد. Weib در قدیم به معنای عیال یا همسر بود. در جمله بعد نیز اشاره آدورنو به عبارت معروف نیچه در چنین گفت زرتشت است: "به سراغ ماده می روی، تازیانه را فراموش نکن" م.

موضوع شماره بعد:

کتاب