

هویت، سکسوالیته و گفتمان فمینیسم سیال در ایران معاصر

سمانه معظم^۱

تاریخ دریافت: ۰۰/۱۰/۱، تاریخ تأیید: ۰۰/۱۱/۳

چکیده

یکی از گذرگاه‌های قابل توجه در مسیر شناختِ مناسباتِ هویتی زنان در ایران معاصر، بازخوانی و تفسیر نزاع‌های گفتمانی در تحدید و تعریف امر سکسوال و پیوند آن با هستی‌فکری و عملی زنان است. بُعدی که اگر مغفول بماند، می‌تواند زنان را از شناختی دقیق نسبت به وضعیت خود، مطالبات و حقوق اجتماعی و سیاسی‌شان محروم کند. این مقاله با تکیه بر تحلیل تاریخی و تحلیل گفتمانی مستخرج از نتایج مصاحبه عمیق با ۸ زن از متولدین دهه شصت در ایران، صورت‌های گفتمانی حاکم حول دال زن و سکسوالیته را ترسیم نموده و نزاع‌های هژمونیک بر سر معنابخشی به آن را -با محوریت حذف و ادغام امر سکسوال- در بزنگاه‌های تاریخی نشان می‌دهد. نتیجه این مطالعه، شناخت سوژه‌های گسترده‌تری در هیأت گفتمان مقاومت در ایران پس از انقلاب -که ما در این جا آن را گفتمان فمینیسم سیال خوانده ایم- بود که سوژگی‌شان با منطق نظری این تحقیق، نتیجه تجمیعی از مطالبات سرکوب شده توسط گفتمان مسلط است. همچنین نشان داده‌ایم که چگونه افراد در متن زندگی روزمره‌شان به این گفتمان واکنش نشان می‌دهند و آن را در نحوه کاربست حک و اصلاح و دست‌کاری می‌کنند.

بحث از مسائل زنان در ایران در قالب چهارچوب‌های مفهومی، بسیار زودتر از آنکه گمان می‌رود، در ورطه موضع‌گیری له یا علیه نظریه‌های فمینیستی می‌افتد. این مسأله به‌ویژه هنگام بحث از تجربه زیسته زنان ایرانی پررنگ‌تر می‌شود و ما را با این پرسش مواجه می‌سازد که اگر سنخ-بندی‌های فمینیستی از تجربه زیسته زنان ایرانی (درباره موضوعات مختلفی چون تجربه سکسوالیته^۱، نابرابری حقوقی، خشونت خانگی و...) مقدّم بر مطالعه خودِ تجربه باشند و در غیاب توصیف چگونگی و مختصات آن تجربه در زمینه اجتماعی وقوع آن رخ دهند، «آیا می‌توانند به‌واقع سنخ‌بندی‌ای مبنایی و تحلیلی محسوب گردند؟» یا شایسته‌تر است «نوعی سنخ‌بندی سیاسی و متناظر با دعای ایدئولوژیک قلمداد شوند؟» برای نمونه، نگاهی به نوشته‌ها و مدعیات موجود در این عرصه نشان می‌دهد که بسیاری از مطالعات تجربه‌های زیسته زنان در ایران، عمدتاً در سیطره «مفروضاتی تقلیل‌گرا و دوگانه‌ساز» صورت گرفته‌اند که می‌توانند بسیاری از زوایای فهم پدیده مورد مطالعه را مکتوم نگاه داشته و خود تجربه را خاموش سازند؛ برای مثال سیمین نصری (۱۳۸۲) در مقاله‌ای با عنوان «تجربه‌های فمینیستی در مناسبات زنان» گرچه در ابتدا مدعی می‌شود که: «آنچه درباره دوستی میان زنان در این نوشتار آمده است، شرح یک پژوهش رایج و مرسوم علمی نیست، بلکه نتیجه مطالعه و مشاهده‌ای چندین ساله مبتنی بر نقد فمینیستی و تجربه‌های فردی خودم و تجربه‌های جمعی زنان در فاصله‌های دور و نزدیک است» (۱۳۸۲: ۱۸۰). باین‌همه، مجموعه‌ای از مفروضات دوگانه‌ساز و تقلیل‌گرایانه را در سطح مشاهده و تفسیر تجربه خویش اصل می‌پندارد که خود آن مفروضات، متأثر و حاکی از انگاره‌های مسلط مفهومی در ادبیات غالب فمینیستی در ایران‌اند. گرچه نمی‌توان از نظر دور داشت که این سنخ ادبیات با سرعت قابل توجهی در حال بازخوانی انتقادی است.

نمونه‌هایی ساده از مفروضات پیش‌گفته چنین‌اند:

- کردار، گفتار و اندیشه زنان در جهانی رخ می‌دهد که به طرزی پدر-مردسالار سازمان یافته است.

۱ خواننده آگاه حتماً از مناقشه‌های جاری درباره استفاده یا عدم استفاده از برگردان‌های لغوی و مفهومی در متن‌های علوم اجتماعی مطلع است. نگارنده این متن در بسیاری موارد، برگردان‌های موجود را نارسا و بی‌ارتباط به تاریخ مفهوم پرورده شده در منظومه‌های معرفتی و فکری دانسته و لذا از استعمال آنها امتناع دارد. به همین دلیل در بسیاری موارد در متن حاضر، زبان مبدأ مفاهیم را مرجح قلمداد کرده و برای تدقیق آن در زبان مقصد، برگردان‌های پیشنهادشده در پانویس‌های مربوط به هر مفهوم، ذکر خواهد شد. یکی از برگردان‌های پیشنهادشده برای مفهوم «سکسوالیته»، «جنسینگی» است.

- یکی از پایه‌های شناخت و اندیشه در جهان پدر-مردسالار، دوگانه‌انگاری است. یعنی اکثر یا همه پدیده‌ها در سیستمی دوقطبی و متضاد قرار داده شده‌اند: انسان/طبیعت، خرد/احساس، منطق/عاطفه، مرد/زن، بزرگسال/کودک و ... علاوه بر این فرض شده که بر مناسبات بین دو قطب دعوا، خصومت و تنازع حاکم است» (همان).

چنین مفروضه دوگانه‌انگارانه‌ای تقریباً در بیشتر شئون مطالعات فمینیستی تجربه زیسته زنان در ایران حاکم بوده است و می‌تواند ناشی از نگاهی دکارتی به فلسفه سوژه دانسته شود. درحالی‌که طی سه دهه گذشته، اندیشه فمینیستی متأثر از آرای کسانی چون فوکو، باتلر، موف و بوردو، بیش از پیش به سمت گفتمانی‌دیدن مناسبات قدرت و مرکزیت‌زدایی از این محور دوگانه ساز حرکت کرده است. متکی بر این آراء، قدرت یک امر متراکم و از پیش انباشته نزد یک دولت پدر-مردسالار نیست، بلکه قدرت، در تظاهرات و نحوه اعمال آن است که متجلی می‌شود و بنابراین شناخت تکنیک‌های قدرت که نه به صورت متراکم، بل به صورت گفتمانی به کار گرفته می‌شوند، ضروری است. برای مثال سوزان بوردو (۱۹۹۳) معتقد است که با سه الحاقیه فوکویی که در ذیل خواهد آمد، می‌توان فهم پویاتری از تضییقات صورت‌گرفته در حق زنان در متن تجربه روزمره‌شان به دست آورد:

۱. به دنبال علت یا عامل مسئول تولید قدرت نگشتن.

۲. ایجاد این امکان برای فمینیسم که تکوین سوژه‌ها و جسم‌ها را در چهارچوب عملکرد قدرت تشخیص دهد.

۳. تشخیص لحظاتی که قدرت در آن متوقف می‌شود. (بوردو، ۱۹۹۳: ۱۶)

در این متن که حاصل یک پژوهش است، سه اصل بالا کمک می‌کنند تا نحوه خاص کاربست تکنیک‌های قدرت، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های گفتمانی آن و نیز ناسازه‌ها و تعارضات میان این مؤلفه‌ها را، هنگامی که در تجربه زیسته زنان جاری می‌شوند بازشناسیم. بدین منظور کوشیده‌ایم با در نظر گرفتن «سکسوالیته» به‌عنوان یکی از بُحرانی‌ترین و مهم‌ترین کانون‌های اعمال گفتمانی قدرت، سرشت و وضعیت آن را در دوران کنونی دربابیم و دال‌های محوری آن را مشخص کنیم. ابتدا کوشیده‌ایم نشان دهیم در طی نیم قرن گذشته نیز آنچه در رابطه با تجربه سکسوالیته در ایران حاکم بوده، نه یک ادراک و فهم ثابت دوگانه‌انگارانه، بلکه درکی موضعی و دارای قابلیت تغییر، وابسته به تغییر مناسبات هژمونیک قدرت بوده است و سپس از طریق مصاحبه و تحلیل گفتمانی مصاحبه‌هایی کوشیده‌ایم که از سوئی، «چیستی» دال‌های محوری آن

گفتمانی که بر تجربه سکسوالیته زنان اثر می‌کند و از سوی دیگر، «چگونگی نحوه مفصل‌بندی^۱» آنها را باهم، بهتر دریابیم.

مبانی نظری پژوهش

دغدغه اصلی این نوشتار پیرامون «چگونگی» شکل‌گیری یک گفتمان «فمینیستی سیال^۲» برای زنان طبقه متوسط شهری - پس از انقلاب - و سازوکارهای هویت‌یابی، یا به‌عبارتی دیگر، فرایند «سوژه شدن» آنان درون این ساختارهای گفتمانی است، لذا مُدل مفهومی و امکان‌های تحلیلی موجود در نظریه گفتمانی /رنست لاکلائو و شانتال موفه را برای تدقیق و تشریح پاسخ خویش برگزیده‌ایم.

مبانی نظری لاکلائو و موفه

از آنجاکه خوانش ما از نظریه لاکلائو و موفه، قاعدتاً معطوف به یافتن پاسخی برای پرسش این مقاله است، لذا سعی خواهیم کرد تا با برجسته‌تر نمودن برخی از مفاهیم کلیدی این رویکرد نظری، امکان این مهم را فراهم آورده و تسهیل نماییم.

گفتمان، مواضع سوژه‌ای

لاکلائو و موفه که از منظری پساساختارگرایانه، اساس نقد خود را بر نگرش مکان‌نگارانه مارکسیسم کلاسیک و فرض موقعیت‌های ثابت و لایتغیر چیزها در کلیتی «عینی» به نام جامعه بنا نهادند، مفهوم «گفتمان» را جایگزین «ساختار» نمودند تا به مدد آن ناممکن بودن بستاری نهائی از «جامعه» را تبیین کنند. از منظر نظریه گفتمان این دو، «جامعه نیز مانند هر نظام ساختاری‌ای، محدود است و همیشه با مازادی معنائی روبه‌رو است که نمی‌تواند آن را در درون خود مدیریت یا جذب کند. جامعه‌ای کاملاً این‌همان یا به‌تمامی آشتی‌یافته با خود، هماهنگ و شفاف، تنها یک اسطوره است.» (لاکلائو، ۱۹۹۰: ۳۵)

بر اساس این منطق نظری، «گفتمان» مدنظر آنها یک «کلیت ساختاریافته» است که حاصل کردار «مفصل‌بندی» است؛ کرداری که رابطه‌ای را میان عناصر هر گفتمان می‌سازد که هویت آن

1. Articulation

لاکلائو مفصل‌بندی را نخستین سطح آنتولوژیک برساخت واقعیت می‌داند. (لاکلائو، ۱۹۹۰: ۱۸۴)؛ بدین معنا که برساخت آن، در گرو نحوه مفصل‌بندی محتواهاست.

2. Fluid

عناصر به واسطه آن رابطه، تغییر می‌کند. (لاکلاو و موفه، ۲۰۰۱: ۱۰۵) بنابراین هر کلیتی (اعم از جامعه یا هر گفتمان دیگری) که برساخته می‌شود، مُستلزم الحاقِ یک یا چند «مدلول» جدید به یک یا چند «دال»^۱ موردِ منازعه است که به میانجیِ یک «دال ممتاز» یا گرهگاهی خالی از دلالت^۲، به مفصل‌بندی جدیدی بینجامد. لاکلاو و موفه آن موقعیت افتراقی را که در این مفصل‌بندی بگنجد، «برهه»^۳ و هرآن چه را از امکان‌های دلالتی آن بگریزد، «عُنصر»^۴ می‌نامند. از منظر لاکلاو (۲۰۰۱) عناصری که به منظور انسجام یک گفتمان، از فضای دلالتی آن طرد^۵ شده‌اند، به «حوزه گفتمانی»^۶ سرریز می‌شوند، این حوزه، هم‌هنگام، که شرطِ شکل‌گیری و انسجام یک گفتمان است، مانع از تثبیت دائمی آن نیز می‌شود. برای آن دو، «گشودگی» و «تعین» توأمان «جامعه»، شرط ضروری روابط اجتماعی است، چراکه اساساً «بدون نوعی از تثبیت روابط اجتماعی، به‌سادگی هرج‌ومرج ایجاد می‌شود و گفتمانی که ناتوان از تثبیت معنا باشد، گفتمانی روان‌پریشانه^۷ است.» (لاکلاو و موفه، ۲۰۰۱: ۱۱۲)

مفهوم «سوژه» در نظریه گفتمان، بسیار تحت تأثیر مفهوم‌پردازی سوژه به شیوه روانکاوی زیگموند فروید و ژاک لاکان است. سوژه از نظر لاکان، سوژه فقدان و شکاف است و همواره تلاش می‌کند تا در فرآیند هویت‌یابی به‌نوعی این خلأ یا فقدان را پُرکند. از نظر لاکلاو اهمیت روانکاوی در آن است که «با تأکید بر مفهوم تعین چندجانبه در صورت‌بندی روانی، بر عدم امکان تثبیت معنا از طریق رابطه متقابل محض و مطلق میان دال و مدلول تأکید کرده بود.» (لاکلاو، ۱۳۷۷: ۴۵-۴۶) اگر هویت‌ها به شکلی صوری در درون یک ساختار و به شکلی افتراقی هویت می‌یابند، دیگر سوژه را نمی‌توان منشأ معنا به حساب آورد، بلکه باید آن را به‌عنوان یک موقعیت یا جایگاه در درون تمامیتی معنادار فهمید. تمامیتی که البته همواره با نوعی «مازاد معنایی» روبه‌رو است.

1. floating signifier

این دال در نظام معنایی لاکلاو و موفه، «دال شناور» نام دارد.

2. nodal point

این مفهوم در تئوری لاکلاو، برگرفته از «نقطه دوخت» لکانی است. نقطه دوخت یا points de caption به معنای تحت‌لفظی، دکمه‌های روکش کاناپه و تشک‌ها هستند و برای نگه‌داشتن تویی در جای خود به کار می‌روند. (هومر، ۱۳۹۰: ۶۵)

3. moment

4. element

5. Exclusion

6. the field of discursivity

7. Psychotic

بنابراین از منظر لاکلائو سوژه‌ها به مواضع یا جایگاه‌های سوژه‌گی^۱ گوناگون در گفتمان‌های مختلف تقسیم می‌شوند. هویت سوژه‌ها، نه امری ثابت یا اصیل، بلکه شکل گرفته شده از این مواضع سوژه‌ای متفاوت و گاه حتی متعارض است. مثال معروف این قضیه، آن زن جوان سیاه-پوستِ کارگری است که در انتخابات به سیاست‌های دست راستی و محافظه‌کارانه مارگارت تاچر رأی می‌دهد. سیاست‌هایی که در پاره‌ای موارد، مخالف حقوق و آزادی‌های زنان و در پاره‌ای دیگر متعارض با مطالبات و خواسته‌های کارگری است.

«هژمونی»^۲، «آنتاگونیسم»^۳ و «از جا در رفتگی»^۴

تعریف نظریه گفتمان از «هژمونی»^۵، تثبیت موقتی معنای نشانه‌های سیاسی یا رابطه میان دال و مدلول توسط همین نیرو یا زور است. کردارهای هژمونیک با مفصل‌بندی «عناصر» و تبدیل آنها به «بره»هایی در درون یک گفتمان، تعیین‌گر هویت سوژه‌ها هستند. کردارهای هژمونیک با کشیدن مرزی سیاسی میان خود و گفتمان‌های دیگر و با طرد برخی معناها و هویت‌ها، به بازمفصل‌بندی عناصر یا دال‌های شناور موجود در یک حوزه گفتمانی می‌پردازند. هژمونی، در واقع بازفعال‌سازی عناصر رسوب‌یافته در یک ساختار مبتنی بر دلالت یا یک صورت‌بندی گفتمانی و بدل شدن آنها به بره‌های گفتمانی دیگر است. نظریه گفتمان با برکشیدن مفهوم هژمونی به ساحت منطقِ بساختِ سیاسی هویت‌ها، هویت‌ها را به‌مثابه اموری ذاتی و ضروری و به‌عنوان پیامدِ قلمرویی پیشینی (نژاد، جنسیت و یا اقتصاد) به رسمیت نمی‌شناسد.

از منظر لاکلائو و موفه، نزاع گفتمان‌ها بر سر معنا بخشی به یک دال، در زمان بُحرانی-شدنِ گفتمانِ هژمونیک است که تبلور می‌یابد؛ آن گفتمانی که مفصل‌بندی خاص خود را به امری غالب بدل کرده است و سعی در پنهان نمودن تضاد فی‌نفس خود، مناسبات قدرت و آنتاگونیسم‌ها^۶ دارد، درحالی‌که خود برای غلبه بر حوزه گفتمانی، دست به یک حذف ریشه‌ای

1. Subjective positions

۲. برگردان پیشنهادشده عمدتاً، «تفوق» است.

۳. برگردان پیشنهادی، «ستیه‌نگی» است.

4. dislocating

5. Hegemony

۶. لاکلائو و موفه معتقد هستند که ضدیت (اپوزیسیون) واقعی و تضاد اجتماعی هر دو فرض می‌کنند که a کاملاً a باشد، درحالی‌که در آنتاگونیسم، «دیگری» مانع از آن می‌شود که a کاملاً a بشود. آنچه «آنتاگونیسم» را از مخالفت یا اپوزیسیون واقعی و همچنین تضاد منطقی متمایز می‌سازد، آن است که این دو روابط عینی هستند، درحالی‌که

زده بوده تا به مدد نبرد آنتاگونیستیک با آن امر محذوف که نسبت به گفتمان خود بیرونی است، بازی منطق تفاوت را بر هم زند و با برساخت یک «ما»ی منسجم در برابر «آنها» اجماع ایجاد کند؛ «آنها»یی که هم‌هنگام، شرط امکان و عدم امکان آن «ما» بودند؛ چراکه «حضور دیگری مانع از آن می‌شود که یک خودِ تمامیت‌یافته شکل بگیرد.» (لاکلاو، ۲۰۰۱: ۱۲۵) بدین معنا، «آنتاگونیسم»، خبر از بیرون‌برسازنده‌ای^۱ می‌دهد که نمایانگرِ حدود و حدوث تمام عینیت‌ها و عدم امکان یک بخیه نهائی است. (لاکلاو، ۱۹۹۰: ۱۷؛ ۲۰۰۱: ۱۲۵) این معنا روشن‌تر می‌شود وقتی که در نسبت با مفهوم «از جا در رفتگی»، فهم شود.

دالّ تهی؛ دالّی برای بازنمایی تمامیت لحظه هم‌ارزی

پیش‌تر در شرح آنتاگونیسم و «بیرون‌برسازنده»، به دو «منطق تفاوت»^۲ و «هم‌ارزی»^۳ اشاره شد. اکنون می‌کوشم تا شرح مبسوط‌تری از این مفاهیم ارائه دهم. گفتنی است که لاکلاو در آخرین اثر خود «عقل پوپولیستی»، «مطالبه»^۴ را به عنوان واحد تکین^۵ تحلیل خود، جایگزین «جزئیّت» یا «دال» نموده و بدین ترتیب موضع خود را در باب پیشینی‌نبودن موجودیت یک گروه نیز روشن‌تر می‌کند. «مطالبه»، هم به معنی «درخواست»^۶ است و هم بی‌معنای «دعا و تقاضا»^۷. یک نیاز اجتماعی به شکل یک درخواست درمی‌آید؛ به عبارت دیگر، این نیاز به واسطه «خود-مدیریت‌گری» برآورده نشده و می‌بایست با توسل به مرجعی دیگر که دارای قدرت تصمیم‌گیری است برآورده شود. خود این واقعیت که درخواستی مطرح می‌شود، نشان‌دهنده این است که قدرت تصمیم‌گیری مرجع بالاتر کاملاً پذیرفته شده است؛ بنابراین ما کاملاً در محدوده معنای اول واژه مطالبه هستیم. این مطالبه، مطالبه‌ای است که به‌موقع برآورده شده و خاتمه

آنتاگونیسم، هرگونه «عینیت» را زیر سؤال می‌برد. ... اگر آنتاگونیسم به برقراری مرزهای تشکیل‌گفتمانی جامعه کمک می‌کند، درعین‌حال مانع از آن می‌شود که جامعه یک واقعیت عینی، عقلانی و کاملاً محسوس و مشهود را شکل بدهد. بدین‌صورت «آنتاگونیسم»، در آن واحد شرط امکان و شرط عدم امکان جامعه است. (تورفینگ، ۱۳۸۲: ۱۷۴)

1. constitutive outside

نامی است که لاکلاو به همان امر محذوف می‌دهد.

2. logic of difference
3. logic of equivalence
4. demand
5. singular
6. request
7. claim

می‌یابد. درخواست‌هایی از این نوع که طی آنها مطالبات سر وقت یا تک‌تک برآورده می‌شوند، موجد هیچ شکاف یا مرزی در امر اجتماعی نیستند. در مقابل، کنش‌گران اجتماعی، مشروعیت هر یک از مراحل کل این فرایند را همچون فرضی به زبان نیامده می‌پذیرند: هیچ‌کس نه در مورد حق ارائه درخواست تردید دارد و نه در مورد حق مرجع تصمیم‌گیری برای اتخاذ تصمیم. منطق‌های اجتماعی را که طبق الگوی نهادینه و افتراقی عمل می‌کنند، «منطق‌های مبتنی بر تفاوت» خواهیم خواند. پیش فرض آنها این است که هیچ دو دستگی اجتماعی در کار نیست و هر مطالبه مشروعی می‌تواند به طریقی غیر آنتاگونیستی و مدیریتی برآورده شود. (لاکلائو، ۲۰۰۵ (۲): ۳) وی، چنین گفتمانی را «گفتمان دموکراتیک» می‌نامد. اما مسأله قابل توجهی در میانه است و آن این‌که اگر تنها با یک مطالبه برآورده‌نشده طرف باشیم، وضعیت اساساً دست‌نخورده باقی خواهد ماند. وضعیتی اجتماعی که در آن مطالبات به بازتجمیع خود بر این بنیان سلبی می‌گرایند که همه آنها برآورده نمی‌شوند، اولین پیش‌شرط آن شیوه مفصل‌بندی سیاسی است که آن را «پوپولیسم» می‌نامیم. (لاکلائو، ۲۰۰۵ (۲): ۳) منطق «پوپولیسم» لاکلائو، به عبارت دیگر همان منطق «گفتمان هژمونیک» یا «گفتمان پوپولار» است: غلبه منطق هم‌ارزی بر منطق تفاوت.

ملاحظه کردیم که در پیوند میان مطالبات، هیچ چیز ایجابی‌ای به اشتراک گذاشته نمی‌شود. سؤال این است: پس چگونه زنجیره هم‌ارزی خود را آشکار خواهد کرد؟ لاکلائو (۲۰۰۵ (۱)) در جامعه‌ای که در آن تمام مطالبات، ارضاء شده‌اند، هیچ بالفوقی‌ای برای «سیاست»^۱ و «پیوندهای هم‌ارزی» بازمی‌شناسد. اساساً وجود یک «غیاب» و تلاش برای «پر کردن» غائی آن غایب است که جامعه را به حرکت می‌آورد.

پیش‌تر گفتیم که هر سیستم یا به زبان دقیق‌تر هر گفتمانی، برای انسجام خود اقدام به طرد دال‌هایی می‌کند که در کلیت آن گفتمان نمی‌گنجد. این دال‌ها از آنجاکه نمی‌توانند مورد دلالت قرار گیرند، خود را در مقام «تعلیق» یا «نقصان پروسه دلالت» نشان می‌دهند. حال، چگونه می‌توان بر این‌ها که در مقام امری «محدوف» اند، نه «افتراقی»، دلالت کرد؟! لاکلائو هیچ راه مستقیمی برای این کار در نظر ندارد، مگر واژگونی پروسه دلالت. از منظر او اگر هر دالی به- میانجی اتصالش به یک مدلول خاص می‌تواند «تفاوت» را بازنمایی کند، پس طبق این منطق،

۱. «سیاست» برای لاکلائو، «برساخت یک مردم» یا همان «زنجیره‌ای هم‌ارزانه» از مطالبات است؛ پیوندی به نمایندگی یک جزء که از جزئی‌تتش فراتر رفته و ادعای کل بودن دارد؛ به زبانی دیگر، پوپولاسی که ادعا می‌کند تنها پوپولاس مشروع است.

تهی کردنِ هر دال از مدلول خاص آن نیز، بازنمای «حذف» است؛ حذفی که می‌تواند نماینده تمامِ محذوفین و طردشدگان گردد. (لاکلاو، ۱۹۹۶: ۳۹-۳۷) لاکلاو آن مطالبه «جزئی» و «خاص» را که نماینده یک زنجیره هم‌ارزی قیاس‌ناپذیر با خود می‌گردد، «دال تهی»^۱ و آن فرایند را «هژمونی» می‌نامد. (لاکلاو، ۲۰۰۵: (۲): ۳) در همین راستا، او معتقد است که «وقتی جزئیتهای بازنمایی یک کلیت را تقبل می‌کند، آن را بازتاب نمی‌دهد، بلکه به معنای واقعی کلمه آن را برمی‌سازد. به عبارتی «نماد» یا «هویت» پوپولار، به شکل منفعلانه‌ای آنچه را که در آن حک شده است، بیان نمی‌کند بلکه آن را از خلال روند بیانش برمی‌سازد. از این‌رو است که نمی‌توان عنصر وحدت‌بخش را یک میانجی شفاف و خنثی قلمداد کرد.» (لاکلاو، ۲۰۰۵: (۱): ۹۹)

پیشینه تاریخی و مفهومی پژوهش

امر سکسوال و هویت زن در ایران معاصر: مروری تاریخی

در حالی که در دوران پهلوی، سیاست‌های جنسی ناظر بر الگوهای مصرفی اقتباس شده از غرب در جریان بودند، زمینه‌های واکنش به این سیاست‌ها از سه راستای به لحاظ فکری و طبقاتی نامتجانس با یکدیگر شکل گرفت. ژانت آفاری در کتاب سیاست‌های جنسی در ایران مدرن (۲۰۰۹) این سه نحله را چنین معرفی می‌کند:

الف. زنان تحصیل کرده و دانشجوی طبقات متوسط شهری که جذب گروه‌های چریکی و مارکسیست می‌شدند.

ب. زنان کمتر تحصیل کرده و از طبقات پایین‌تر جامعه که از طریق تعلیمات مذهبی سنتی جذب آیت‌الله خمینی شدند.

ج. زنان از خانواده‌های قدیمی طبقه متوسط که در نوسان میان انگاره‌های سنت و مدرنیته به آرای کسانی چون شریعتی و آل احمد علاقه‌مند شدند. (آفاری، ۲۰۰۹: ۲۳۱)

این سه، دارای تفاوت‌های ماهوی و زمینه‌ای بودند، اما در یک نکته به هم می‌پیوستند و آن، حصول نوعی آگاهی و عینیت سیاسی جدید و تلاش به‌منظور ترکیب مزایای زندگی مدرن با حساسیت‌های اخلاقی کهن بودند. (همان: ۲۳۴) این مسأله در بدو امر عجیب می‌نماید، چراکه

1. empty signifier

لاکلاو (۱۹۹۶) هر مطالبه‌ای را از درون دوطرفه دانسته و بنابراین برای آن، امکان بالقوه‌ای را برای تهی شدن از جزئیت خود بازمی‌شناسد. این که چه جزئی در هر دوره‌ای بتواند این نقش را بر عهده گیرد، وابسته به مفصل‌بندی‌های هژمونیک و حادث تاریخی است.

دشوار بتوان در نظر اول چنین مفصل‌بندی‌ای میان مدرنیته و سنت در هر یک از این نحله‌ها تشخیص داد؛ اما نگاهی دقیق‌تر به هر یک از آنها نشان می‌دهد که چگونه این سه جریان محوری زنان در انقلاب اسلامی، از سویی به سامانه سکسوالیته در دوران پهلوی واکنش نشان دادند و هر یک به تبع جایگاه و پایگاه طبقاتی و فکری خود، بدیلی بر این سامانه در نظر گرفتند که مبتنی بر پذیرش بخش‌هایی از مناسبات پیشین و حذف عناصری از آن بود. در واقع این سه نحله (مارکسیسم، اسلام سیاسی و روشنفکری دینی) در نقد جامعه مصرفی و کالایی کردن زن در جوامع غربی باهم اشتراک نظر داشتند و شاید به همین جهت بود که تا بزنگاه پیروزی انقلاب، تعارض منافع شدیدی میان این سه نحله، خاصه در رابطه با مسأله زنان پیش نیامد. در مقطع پیروزی انقلاب، فعالان زن راه آیت‌الله را به‌اختصار «راه سوم» می‌نامیدند (همان)؛ راهی که نه به الگوی امپریالیسم غربی در باب کالایی کردن زنان آری می‌گوید و نه به الگوی کمونیستی شرقی مبتنی بر حذف ارزش‌های خانوادگی. این خط سوم مطلوب هر سه نحله زنان مبارز بود و آن‌چنان‌که در ادامه خواهیم آورد این سه نحله از این حیث مشترک بودند که با حذف سکسوالیته از مناسبات و باورهای خود، دو الگو یا شمایل را به‌عنوان شمایل کلیدی زنان در عرض یکدیگر مطرح کردند: الگوی زن به‌مثابه مادر در عرض الگوی زن به‌مثابه شیرزن (=مرد).

هایده مقیسی در کتاب راهگشای خود با عنوان پوپولیسم و فمینیسم در ایران (۱۹۹۶) به چریک‌های فدایی خلق به‌عنوان نمونه گروه مسلط چریکی چپ در سال‌های پیش از انقلاب می‌پردازد و دو شمایل عمده از تصویر زن در این گروه را برجسته می‌کند. یک بال زنانه این گروه را به تعبیر مقیسی، میهن جزئی، همسر بیژن جزئی رهبر گروه، برمی‌ساخت؛ که نوعی الگوی مادرانه و پاسدارنده ارزش‌های خانوادگی و سنتی بود. بال دوم را کسی چون اشرف دهقانی نمایندگی می‌کرد که درباره‌اش می‌گفتند «مثل مردان شجاع است» (مقیسی، ۱۹۹۶: ۱۱۷). بنابراین او نیز چنان مردان در نظر می‌آمد؛ بنابراین مشاهده می‌شد که تصویر این گروه از زن، حول دو ایماژ غلوآمیز و بزرگ‌نمایی‌شده از زن می‌چرخد که در یکی از آنها زن در نقش سنتی خود به‌عنوان منبع الهام مادرانه با همه لطافتش ظاهر می‌شود و در دیگری زن همچون مردان از کلیشه‌های مردانه چون ایستادگی، شهامت و بی‌باکی جسمانی حتی زیر شکنجه تبعیت می‌کند. این کلیشه‌سازی البته با مبنای ایدئولوژیک آنها نیز که حاوی نقد شدید به آزادی جنسی در غرب و مصرفی‌شدن فرهنگ بود، سازگاری داشت. بر طبق گفته ارواند آبراهامیان، زنان این گروه‌ها از

هرگونه ظواهر و تزئینات خودداری می‌کردند، ماتیک و عطر نمی‌زدند و از مظاهر و نشانه‌های زنانه پرهیز داشتند (۱۹۸۹: ۲۲۴).

نحله دوم از زنان را طیفی از زنان بالنسبه تحصیل کرده طبقات متوسط و ریشه‌دار شهری شکل می‌دادند که دارای سوابق مذهبی بودند. این خانواده‌ها عرصه کشاکش‌های پیچیده درونی پیرامون نسبت سنت و مدرنیته بودند. دختران این خانواده‌ها که عموماً به مدرسه و دانشگاه هم می‌رفتند با انگاره‌های تمثیل‌وار و غلیظ مذهبی و سنتی از یک‌سو و واکنش‌های سکولار معلمان و استادانشان از سوی دیگر درگیر بودند. آفاری در کتاب خود زهرا رهنورد را به‌عنوان نمونه بارز این دسته از زنان که بعدها سر از حسینیه ارشاد و مجالس علی شریعتی درآوردند، برجسته می‌کند و می‌گوید با استفاده از مصاحبه قدیمی او با مجله زنان در سال ۱۳۷۵، این جدال پیچیده میان انگاره‌های زنانه را در متن زندگی او نشان دهد؛ زنی که خود می‌گوید: «زندگی‌اش جدالی دائمی میان ارزش‌های سنتی و مدرن بوده است» (۱۳۷۵) در اینجا نیز دو تصویر از زن به چشم می‌خورد. تصویر زنی که در درون خانواده است و نماینده انگاره مسلط از زن خانواده‌دار در خانواده گسترده ایرانی است (در این بخش رهنورد به خاطرات کودکی و مواجهه‌اش با تعلیمات مادر بزرگش درباره آئین‌های طهارت بازمی‌گردد) و تصویر دوم تصویر زنی است که از جنسیت خودش بریده و به ارزش‌های به‌اصطلاح مردانه متوسل شده است. او از ازدواج خود در همین راستا یاد می‌کند: «آن فقط اتحاد و پیوند میان دو نفر بود که در راستای جهت سیاسی مشترکی پیش می‌رفتند» (مصاحبه با ماهنامه زنان، ۱۳۷۵: ۱۸) قرارگرفتن این دو انگاره در کنار هم است که او را به حسینیه ارشاد می‌کشاند. چراکه شریعتی هم در آنجا از تلفیق سنت و مدرنیته سخن می‌گفت و در کلام او نیز با حذف و طرد سامانه مسلط سکسوال در جوامع غربی، الگوی فاطمه (س) به‌عنوان الگوی ایدئال زن ایرانی ترویج می‌شد. فاطمه (س) زنی بود که از سویی به ارزش‌های خانوادگی در قبال پدر، همسر و فرزندانش متعهد بود و از سوی دیگر خودش را وقف آرمان‌های فکری‌اش کرده بود. رهنورد نیز به تأسی از شریعتی به این الگو نزدیک شد، یعنی زنی که مدرنیته و ارزش‌های آرمان‌خواهانه آن را می‌پذیرد اما از وظایف مادری و همسری خود درعین‌حال دست نمی‌کشد. (آفاری، ۲۰۰۹: ۲۴۱) نگاهی به کارهای هنری رهنورد نیز نشان از همین درک مفهومی از مسأله زن دارد. تندیس «مادر» اثر او که برای سال‌ها در میدان مادر تهران نصب شده بود، حاکی از پیوند میان ایماژ مادرانگی با صلابت زنی است که از هر نوع میل و سکسوالیته تخلیه شده و در مسیر ارزش‌های والا و انتزاعی پیش می‌رود.

نحله سوم را زنان مسلمان از طبقات پایین و کم‌بضاعت شهری تشکیل می‌دادند. بیشتر آنان از شهرهای دوردست و کوچکی بودند که در پی افزایش الگوی مهاجرت به شهرها در دوران پهلوی دوم به تهران آمده بودند. بر طبق تحقیق اریکا فریدل از زنان ایرانی طبقات فرودست و عموماً روستایی جامعه در جنوب غربی ایران، که در دهه ۱۹۶۰ انجام شده بود، زانی که بدین ترتیب به تهران می‌آمدند و از خانواده گسترده و ترتیبات فامیلی جدا می‌شدند، حس انزوای طلبانه بیشتری داشتند و به تدریج برای رهایی از حس افسردگی باید شبکه‌های جدید اجتماعی برای خود در محله سکونت‌شان می‌ساختند که این شامل آئین حمام رفتن و مجالس تعزیه و... بود (۱۹۹۱). این زنان که عموماً در سنین پایین ازدواج کرده بودند، در حین مهاجرت و حس انزوا، به تدریج امکان‌های عاملیت خود را بازمی‌یافتند و گرچه قاعده مقدّر شده بر خود را برهم نمی‌ریختند، اما به تدریج درمی‌یافتند که تا چه حد مغبون واقع شده‌اند و از حقوق اولیه‌ای چون آموزش و عدالت بی‌بهره بوده‌اند. آفاری در این بخش به مرضیه دباغ به‌عنوان نماینده این طیف اشاره می‌کند و با اشاره به زندگی شخصی او که در همدان در خانواده‌ای مذهبی-سنتی و فقیر به دنیا آمده، در سیزده‌سالگی به عقد همسرش درآمده و اندکی بعد به اتفاق همسرش به تهران آمده است، می‌نویسد که زنی چون دباغ در حین مهاجرت و تجربه انزواست که درمی‌یابد باید راه‌ها و تاکتیک‌هایی برای رفع این انزوا و نیز پاسخ به پرسش‌هایش در باب تبعیض و بی‌عدالتی بیابد (آفاری، ۲۰۰۹: ۲۵۷). این طیف از زنان طبعاً سر از حسینیه ارشاد در نمی‌آوردند اما در همان بافتار سنتی از طریق اصرار به کسب دانش مذهبی، همسرانشان را مجاب می‌کردند در مجالس وعظ و کلاس‌های تعلیمات دینی شرکت کنند. این، همان کاری بود که مرضیه دباغ کرد و در کلاس‌های وعظ حاج علی خوانساری و از طریق آن در جلسات آیت‌الله سعیدی شرکت کرد. گریز از سنت، زن سنتی و تابع پیشین را با آگاهی ایدئولوژیک دینی آشنا کرد و او را به زندگی بر اساس کلان روایت‌های اخلاقی و ارزشی واداشت. تا جایی که بنا به روایت خود از آن به بعد از «وسوسه‌های شیطانی» (نقل از آفاری، ۲۰۰۹: ۲۵۹) پرهیز کرد. در توضیح بیشتر از اینکه مُرادش از وسوسه‌های شیطانی چیست؛ به مواردی چون: لباس خریدن، سفر رفتن و در مهمانی شرکت کردن اشاره کرد (همان)؛ بنابراین در این دسته سوم نیز زن که توسط ارزش‌های مادرانه و خانوادگی تقدیس شده است، از هر نوع امکان سکسوال خلاص می‌شود و در کسوت مبارزی سیاسی درمی‌آید. به بیان دیگر، زنان طیف‌های مختلف در جریان مبارزات انقلابی، آزادی‌های سیاسی بیشتر برای زنان که موجب تحرک اجتماعی و سیاسی‌شان می‌شود را می‌پذیرند و

آزادسازی فرهنگی را که اساس سامانه سکسوالیته است رد می‌کنند. بسیاری از تحولات بعدی در سال‌های پس از انقلاب، حاصل واکنش به دوپاره شدن درک از آزادی سیاسی و آزادی فرهنگی زنان و نقش سکسوالیته در این میان است. انقلاب با خود تحرک سیاسی بیشتر برای زنان را آورد، اما ظهور و بروز صریح نشانه‌های سکسوالیته در حوزه عمومی را به محاق برد. این با کلام آیت‌الله خمینی در ابتدای انقلاب نیز سازگار است که درباره حضور زنان در ادارات چنین گفتند: «در وزارتخانه اسلامی نباید معصیت بشود. در وزارتخانه‌های اسلامی نباید زن‌های لخت بیایند. زن‌ها بروند اما با حجاب بروند» (نقل از آیندگان، ۱۷ اسفند ۱۳۵۷، ص ۲) این جمله نشان می‌دهد که حضور اجتماعی و سیاسی زن در حوزه عمومی ملازم و مقارن با حذف سکسوالیته از حوزه عمومی دانسته می‌شود و تعبیر ایشان مبنی بر «لخت نرفتن زنان به ادارات» نوعی تمثیل شدید و غلیظ راجع به همین حذف سکسوالیته - حتی در گونه‌های رقیق آن - از حوزه عمومی است. هویت و آگاهی سیاسی برای زنان به شرط دست‌کشیدن از مسأله تن جسمانی و فروکاستن محض آن به مسأله‌ای فردی و در حوزه روابط زناشویی.

اما حذف سکسوالیته از زندگی روزمره مسأله ساده‌ای نبود. گرچه می‌شد مظاهر سکسوالیته را از خیابان‌ها و معابر اصلی زدود، اما اهمیت امر جنسی و نقش آن در برساخت هویت فرهنگی و اجتماعی و سیاسی زنان به‌تمامی فراموش نشد. رکسانا ورزی در کتاب مهم خود «روح‌های جنگجو» به اهمیت ناخودآگاه و عادت‌واره‌ها در تجربه شهری روزمره اشاره می‌کند: «در اغلب مواقع؛ ما در پناه ناخودآگاه و عادت‌وارگی است که شهر را تجربه می‌کنیم» (۲۰۰۶: ۱۱۶) درواقع اشاره ورزی به بحث عام‌تری از میشل دوسرتو درباره «کاربست بازگونه‌شده مناسک» راجع است. بر طبق این اندیشه، همواره امکان کاربست تاکتیک‌های ابداعی برای از آن خود کردن فضاهای زندگی روزمره وجود دارد. آنچه در جریان سیاست‌های جنسی پس از انقلاب فراموش شد آن بود که اگر بنا باشد با پوشاندن قالب‌های خاصی بر تن زنان سکسوالیته را منتفی نمود، همین تلاش خود نه انکار سامانه‌ای از سکسوالیته بلکه تأیید بالقوگی ظهور و بروز آن است، به‌ویژه آنکه این بدن - به تعبیری - تهی‌شده از زنانگی در شهر در حرکت بود. سیاست جنسی با سیاست فضا پیوند یافته بود و خود به بخشی از ایماژ مسلطی تبدیل شده بود که ذیل سیاست‌های فرهنگی جمهوری اسلامی قرار می‌گرفت. به تعبیر ورزی: «جمهوری اسلامی در واقع با پوشاندن قالب خاصی از لباس بر تن زنان، آنها را به بخشی از مناظر بصری شهر اسلامی مبدل می‌ساخت. اما هنگامی که زنان دست به مداخله می‌زنند و چنین قالبی را دست‌کاری می‌کنند، در حال مداخله

در سیاست فضا و منظره بصری شهر نیز هستند» (همان: ۱۲۵)؛ بنابراین مداخله و دست‌کاری در شرایط بدن، که مستلزم توجه مجدد به مسأله سکسوالیته است، ناخواسته با مسأله دست‌کاری در حوزه عمومی و سیاست‌های فضا پیوند می‌یابد. این شاید امری حدوثی و پیشامدی باشد، اما نشان می‌دهد چگونه به تدریج از دهه هفتاد، سکسوالیته به متن زندگی روزمره زنان بازگشت. این فهم از سکسوالیته با تعبیر دهه چهل و پنجاه خورشیدی از سکسوالیته متفاوت بود. اگر در آن زمان سکسوالیته با کالایی کردن زنان یکی دانسته می‌شد و تعبیر «عروسک فرنگی» برایشان به کار می‌رفت که گویی مسأله‌ای بیرونی و تحمیلی است، در دهه هفتاد، بازگشت به تن جنسی، مداخله و دست‌کاری‌ای از درون فهمیده می‌شد. البته مجموعه‌ای از تحولات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی همچون سیاست‌های آزادسازی اقتصادی و رفاه مصرفی بیشتر پس از جنگ به این مسأله دامن زد؛ اما سکسوالیته‌ای که در پس این سیاست‌های آزادسازی اقتصادی آمد، پیامد ناخواسته آن سیاست‌ها بود. آزادسازی اقتصادی و به تدریج ظهور جامعه مدنی، اقتصاد فرهنگ و اقتصاد سکسوالیته را نیز تغییر داد. اگر در دهه شصت تعلیق و برون‌گذاری سکسوالیته در پناه هم‌آیندی مجموعه‌ای از عوامل سیاسی، فرهنگی و اقتصادی امکان‌پذیر بود، در دهه هفتاد، زمینه‌های اجتماعی آن هم‌آیندی از بین رفت و اقتصاد سکسوالیته و به تبع آن نحوه برساخت هویت زنان ایرانی تغییر کرد. این همان چیزی است که پردیس مهدوی در کتاب خود ذیل همین عنوان به «انقلاب جنسی در ایران» (۲۰۰۹) تعبیر می‌کند. گرچه این تعبیر را باید با احتیاط بسیار زیاد پذیرفت و مواجهه انتقادی با آن را فراموش نکرد، اما توصیف مردمنگاران‌ه مهدوی از بازگشت سکسوالیته به درون مناسبات هویتی زنان در سال‌های دهه هفتاد و هشتاد مهم است. روایت مهدوی از این جهت اهمیت دارد که نشان می‌دهد حس مالکیت بر بدن تا چه اندازه بر برساخت هویت زنان در آن دوره سایه انداخته است. لذت‌عاملیت و لذت‌وقوف نسبت به عاملیت بر بدن (مهدوی، ۲۰۰۹: ۱۲۰) در فضاهای شهری به اوج می‌رسد و چنین می‌شود که عاملیت زنان این‌بار با سکسوالیته گره می‌خورد؛ عاملیتی که در برهه انقلاب در نزد انقلابیون با حذف سکسوالیته هم‌ارز شده بود. عاملیت زنان این‌بار نه در جهت کنش‌های معطوف به ارزش‌های آرمانی، بل بیشتر مقارن و مترادف با نوعی از تاکتیک‌های ابداعی زندگی روزمره می‌شود که به مراتب حسابگرانه و عملگراییانه‌تر است و کمتر داعیه ارزش‌های جهان‌شمول و غایی در سر دارد.

روش پژوهش

از منظر روش‌شناختی، روش این تحقیق از نوع کیفی است. در روش‌های کیفی تلاش بر این است تا مسائل با درگیری عمیق و ظریف مورد شناسایی قرار گیرند. با چنین موضعی می‌توان مسائل اجتماعی را در عین پیچیدگی بهتر شناسایی کرد. این روش به واقعی‌تر کردن شرایط پژوهش کمک می‌کند و می‌تواند بر شرایط غیرواقعی و گاه تصنعی که در پژوهش‌های کمی عموماً اتفاق می‌افتند، غلبه کند. (مارشال و راسمن، ۱۳۷۷: ۲۱۸) البته رویکرد روش‌شناختی کیفی، در ذات خود برتری ویژه‌ای نسبت به روش کمی ندارد. اینکه در یک پژوهش از چه روشی پیروی شود، در اکثر موارد تابع موضوع مورد مطالعه، پرسش اصلی پژوهش و منظرگاه‌های تئوریک است که پرسش از آن برخاسته است. بنابر دلایلی که بالاتر آمد، در پژوهش‌هایی با رویکرد کیفی نظریه و روش به هم آمیخته‌اند و روش‌های مورداستفاده دارای همبستگی درونی با نظریاتی هستند که از خلال آنها به موضوع مورد مطالعه نگریسته می‌شود. پرسش اصلی این پژوهش نیز از «چگونگی» حدوث یک گفتمان است، لذا می‌توان گفت پژوهش حاضر در پی ارائه یک توصیف انتزاعی نیست، بلکه در پی یک توصیف انضمامی و البته غیر تجویزی است؛ بدین منظور از روش «تحلیل گفتمانی لاکلائو و موفه» بهره می‌برد که کاملاً برخاسته از چارچوب نظری این طرح است.

درعین حال، همان‌طور که کاربست این روش ما را به مطلق‌نبودن تعمیم‌های دوگانه‌ساز رهنمون شد؛ باید به تفاوت دامنه اعتبار خود این روش با آنچه که موردبررسی ماست، یعنی به مطلق‌نبودن این روش نیز، کاملاً توجه داشت: خود این چارچوب نظری نیز، هم در یک سنت فکری رُخ داده است و هم ناشی از یک خاستگاه اجتماعی یا گفتمانی است؛ لذا این نتیجه‌گیری نیز رواست که این چارچوب امری مطلق و دارای قابلیت تعمیم به همه زمان‌ها و مکان‌ها نیست. ازجمله ضروری است که به تفاوت جامعه‌ای که این چارچوب از بررسی آن حاصل شده با سیالیت و بی‌ثباتی نسبی نهادهای اجتماعی امروزی ما بی‌توجه نباشیم.

گردآوری داده و نمونه‌گیری

همان‌طور که اشاره شد، روش پژوهش در این طرح، «تحلیل گفتمانی لاکلائو و موفه» است. این مسأله که برای لاکلائو و موفه، اساساً گفتمان نمی‌تواند زبانی یا غیرزبانی باشد، حائز

اهمیت بسیاری است. آنها گفتمان را کلیتی می‌پندارند که قاعداً نسبت به این تمایز پیشینی^۱ است. بر اساس این منطق، «متن» به‌عنوان واحد مشاهده پژوهشگر، منحصر به متون نوشتاری و گفتاری نبوده و کنش‌های اصطلاحاً فرازبانی دیگری را ذیل خود گنجانده و جزء جدایی‌ناپذیر خود خواهد نمود.

در این پژوهش به‌جز داده‌ها و مستندات تاریخی در خصوص مطالبات سرکوب‌شده زنان در ایران پس از انقلاب، از مصاحبه نیز به‌عنوان روش گردآوری داده‌ها و امکانی برای پاسخ به سؤالات تحقیق و گواهی بر فرایند برساخت هویت‌های جدید استفاده شده است. نتیجه این داده‌ها راه را به‌سوی پاسخ به چگونگی برساخت گفتمان متخاصم (به معنایی که پیش‌تر شرح آن رفت) و هویت‌های این‌همان‌شده با آن هموار می‌کند.

مصاحبه عمیق با هشت زن از متولدان دهه ۶۰ در ایران پس از انقلاب صورت گرفته که همگی ساکن تهران بودند. نمونه‌های مصاحبه عمدتاً تحصیل‌کرده‌اند و به قشرهای مختلف طبقه متوسط با دو خاستگاه معرفتی متفاوت تعلق دارند. برخی متأثر از گفتمان مسلط اسلام سیاسی و برخی نیز متأثر از گفتمانی متعارض در ادراک زن که در این مقاله از آن با عنوان گفتمان «فمینیسم سیال»، یاد شده است. مصاحبه‌ها تا رسیدن به اشباع نظری و تکرار داده‌ها در جریان مصاحبه‌ها ادامه یافت و هر مصاحبه حدوداً یک ساعت و نیم به‌طول انجامید؛ با هر مصاحبه‌شونده به‌صورت منفرد و خصوصی مصاحبه شد. طبعاً هیچ ادعایی بر شمولیت عام این تجارب و تفسیر نگارنده از فهم آن‌ها، برکلیت تجربه زنان نیست، ضمن آنکه مطالعه این تحقیق بر روی نسلی است که به‌تبع تجربه متفاوت کودکی، خانوادگی، سیاسی-اجتماعی و اقتصادی‌شان در رویارویی با اثرات انقلاب، مواجهه‌ای منحصربه‌خود را با گفتمان مسلط و انگاره‌های آن از زن داشته و متعارض‌هایشان را نیز علی‌القاعده به شیوه‌های منحصربه‌خویش معنا کرده‌اند.

1 prior

مثالی که لاکلاو خود برای تبیین این ادعا می‌گوید، بسیار گویا است: «فرض کنید که من به کمک یک بنا، مشغول چیدن دیواری هستم. در یک لحظه مشخص، من از همکاری می‌خواهم تا آجری به من بدهد و سپس آن را به دیوار می‌افزایم. کنش اول (تقاضای یک آجر)، زبانی است؛ کنش دوم (اضافه نمودن آجری به دیوار)، فرا زبانی (extra-linguistic). آیا من می‌توانم واقعیت این دو کنش را با ترسیم مرزی بین آنها بر حسب تقابل زبانی/فرازبانی به‌تفاهم برسانم؟ مسلماً نه، چراکه هر دو چیزی را به اشتراک می‌گذارند که بواسطه آن امکان سنجشی هم‌ارزانه و برابر می‌یابند، اساساً واقعیت این است که هر دو بخشی از یک عملکرد کلی، یعنی ساختن یک دیوارند.» (لاکلاو، ۱۹۹۰: ۱۰۰)

تجزیه و تحلیل داده‌ها

همان‌طور که به اشاره گفته شد، بر اساس نظریه گفتمان لاکلائو و موفه، اولین گام برای تحلیل، شناسایی حداقل دو گفتمان متخاصم است که باهم رابطه‌ای برقرار کرده‌اند. گفتمان‌ها همواره به واسطه «دشمن» هویت می‌یابند و نظام معنایی خود را بر اساس آن تنظیم می‌کنند.^۱ (سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۶۱) چراکه تولید معنا اساساً در گرو مفصل‌بندی جدیدی از همان معنایی است که توسط گفتمان هژمونیک طرد شده است.

شرایط امکان و زمینه پیدایش گفتمان «فمینیسم سیال» در ایران پس از انقلاب

مطابق نظرگاه تئوریک این تحقیق، اساساً هرگونه تحرّکی در جامعه، مستلزم وجود یک «غیاب» و تلاش برای پُر کردن آن است؛ غیابی که نتیجه طرد برخی معناها و هویت‌ها از گفتمان مسلط طی یک کردار هژمونیک است. این گفتمان مسلط با اینکه مفصل‌بندی میان عناصر خود را به-عنوان امری غیرتصادفی و مسلم نشان داده است، در نتیجه ناتوانی طبیعی‌اش در ارضاء تمام معناهای نهفته در دال‌های تحت‌مرکز و راندن و طرد ناگزیرشان، امکان اجماع خود را در معنابخشی به آنها از دست داده و اصطلاحاً بی‌قرار می‌شود. این بی‌قراری و از جا در رفتگی، مادامی که سایر دال‌ها و جزئیات و مطالبات مفرّی برای پاسخ بیابند، برآورده شوند و یا حتی به شکل منفرد خاموش گردند، به شکل غیرآنتاگونیستیک (غیر تخصمی) مدیریت می‌شود، اما به-مجرد آنکه انباشتی از مطالبات و جزئیات سرکوب‌شده در برابر گفتمان مسلط، به میانجی یک دال از دلالت تهی شده محذوف و در پرتو یک شیخ معنایی جدید، هم‌ارز و هم‌بند گردند، گفتمان مسلط از موقعیت هژمونیک فرو افتاده و شرایط امکان و پیدایش گفتمانی جدید که هویت‌ها و سوژه‌های منحصر به خود را دارد، ایجاد می‌گردد.

مدّعی این مقاله، تهدید گفتمان هژمونیک (مشخصاً با تأکید بر تعریف از زن در لوای اسلام سیاسی) به میانجی بازتعریف عناصر طرد شده از گفتمان مسلط، در قالب همبندی جدیدی است که آن را «گفتمان فمینیسم سیال» خوانده‌ایم. آنچه در این خصوص، امر محذوف گفتمان اسلام سیاسی تلقی شد، «فهم غیرسکسوال/جنسی» از زن بود. این فهم که هم‌تراز فهم نخله‌های

۱. طبق تعبیر نوروال از منطق نظری لاکلائو و موفه (۲۰۰۰)، مرزهای تخصم یا آنتاگونیستی مرزی میان هویت‌های واقعی و ازپیشی نیستند و بدین معنا نه خصلتی «ثانوی» که «برسازنده» دارند. از این رو است که شناسایی این مرز، نخستین گام در مسیر و فرایند برساخت هویت است.

مقاومتی پیش‌گفته در برابر سیاست‌های جنسی مصرفی در دوران پهلوی بود، نگاه همه-جنسی^۱ به دال زن را جزء جدایی‌ناپذیر و اساساً بر سازنده خود ساخت؛ و زن را در مناسبات اجتماعی بدون تصویری از جنسی بودن آن، به رسمیت نشناخت. این زن که در تمامی مناسبات شخصی و اجتماعی خود، مغلوب قوی‌ترین محرک وجود خود یعنی غریزه‌اش بود و این وجود، نه محصول انتخاب یا غرب‌زدگی، که ناگزیر وجود او بود، پس می‌بایستی تسلیم سازوکارهای قهری، کنترلی و اصطلاحاً دینی و ماورائی می‌شد.

خوانش گفتمان اسلام سیاسی در هم‌بندی زن به‌عنوان موجودی با مختصات عمیقاً جنسی، با دال‌هایی چون «اطاعت»، «اخلاق دینی»، «عفت»، «تجربه جنسی معطوف به دستورات دینی» و به‌تبع «از نظر دور داشتن تن و هل دادن آن به حوزه خصوصی و روابط خصوصی‌تر» عجین است. به‌تبع این مفصل‌بندی، معناها و مدلول‌هایی از این گفتمان طرد شد که شماری از مطالبات و جزئیات‌های سرکوب‌شده را با خود به دنبال داشت. «حجاب اجباری»، «جداسازی جنسیتی»، «ستاندن حق» قضاوت، طلاق، حضانت فرزند و سفر به خارج از کشور بدون نیاز به اجازه قیّم مرد، «کنترل اجتماعی» و «سهمیه‌بندی‌های تبعیض‌آمیز» بر ضد زنان در تحصیل و اشتغال و ... از جمله سرکوب‌های جدی بر مطالبات زنان در نتیجه فهم سکسوال (جنسی) گفتمان درگیر و در خدمت قدرت از زنان، در سال‌های پس از انقلاب بود. «زنان اما در برابر این سیاست‌ها مقاومت کردند، اما نه با کارزارهای عمدی هدفمند، بلکه عمدتاً از رهگذر رفتارهای عادی روزمره در قلمروهای عمومی نظیر محیط کار، ورزش کردن، درس خواندن، علاقه نشان دادن به هنر و موسیقی، یا پرداختن به مناصب سیاسی ... زنان سرکوب‌شده، به‌عنوان بازیگران پراکنده‌ای در مبارزات روزمره‌شان، دعاوی خود را جلو می‌بردند؛ نه در مقام کنش‌های مبارزه‌جویانه آگاهانه، بلکه به‌عنوان مجاری منطقی و طبیعی برای ابراز فردیت و بهبود موقعیت‌های زندگی.» (بیات، ۲۰۱۰: فصل ۵)

فرصت انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۷۶ و جنبش اصلاحات اما با مشارکت چشمگیر، معنادار و تأثیرگذار زنان در حوزه عمومی و بازنشاسی «برابری و حق خواهی زنان» در مقام یکی از

این اصطلاح را نیز به تاسی از فاطمه صادقی (۲۰۱۱) به کار می‌برم. وی منظور خود را از این اصطلاح اینگونه بیان می‌کند: «منظور از همه‌جنسی‌بودن این است که از یکسو انسان‌ها و به‌ویژه زنان بیش از همه موجودات جنسی و غریزی تلقی می‌شوند و لذا در میان غرایز و طبایع غریزه جنسی از همه مهم‌تر و تعیین‌کننده‌تر می‌شود و کلیه مناسبات اجتماعی بین زن و مرد را در بر می‌گیرد؛ به نحوی که دیگر ابعاد را تحت الشعاع قرار می‌دهد. به همین دلیل جامعه مطلوب این نگرش، جامعه‌ای است که در آن مراد و میان زن و مرد (نامحرم) وجود نداشته باشد. (صادقی، ۲۰۱۱: ۲۹)

الزامات جامعه مدنی، تبدیل به فرصتی برای هم‌ارزی تمام مطالبات وانهاده شد؛ فرصتی که به دال‌ها و معنای رانده شده از گفتمان مسلط، به مدد دال از دلالت تهی شده «زن و حق خواهی»، معنایی جدید و عمومیت یافته بخشید. این معناها در پرتو هم‌بندی نوینی از دال‌های کلیدی «زنانگی»، «اخلاق»، «امر سکسوال»، «انتخاب‌گری»، «کنش معطوف به آگاهی» و «اخلاق پراگماتیک» شکل گرفتند.

تحلیل داده‌ها

تحلیل مصاحبه‌ها نشان می‌دهد که صورت‌بندی گفتمانی که «فمینیسم سیال» خوانده‌ایم، در نزاعی آنتاگونیستیک با گفتمان مسلط، طیفی گسترده از مطالبات و معناها را درون خود هم‌ارز کرده که در پس ادعای حق خواهی و برابری طلبی، گاه با ایدئولوژی‌های برابری طلبانه فمینیستی همسو، گاه بی‌نسبت و گاه حتی متعارض بوده‌اند. طبق آنچه در چارچوب تئوریک این تحقیق روایت شده، نظریه گفتمان، هویت‌ها را به مثابه اموری ذاتی و ضروری، به‌عنوان پیامد قلمرویی پیشینی-نژاد، جنسیت و یا اقتصاد- در نظر نمی‌گیرد بلکه همپای انباشت سرکوب‌ها و طردها از گفتمان مسلط، دامنه همگرایی‌ها ذیل دال تهی هم‌ارزکننده در گفتمان متعارض نیز گسترش یافته و به شیخ حاضر بر دال بی‌دلالت-در اینجا امر سکسوال- معنای متکثری می‌بخشد که پایه‌های هویت قالبی برآمده از آن را-در اینجا زنانگی- از درون مرکززدایی^۱ و چندپاره کرده و در معرض تحرک‌های جدید، زمینه‌مند^۲ و حادث^۳ قرار می‌دهد.

همچنان‌که پیش‌تر نیز مورد تأمل و اشاره قرار گرفت، داده‌های برآمده از مصاحبه‌ها، صورت‌بندی گفتمان «فمینیسم سیال» را نتیجه هم‌بندی و بازتعریف دال‌های «زنانگی»، «اخلاق»، «امر سکسوال»، «انتخاب‌گری»، «کنش معطوف به آگاهی» و «اخلاق پراگماتیک» حول «زن و حق خواهی» نشان می‌دهد. در ادامه، از خلال مصاحبه‌ها نشان خواهیم داد که چگونه این دال‌ها با دال‌های شناور دیگر مرتبط شده و زنجیره‌های هم‌ارزی، گفتمان «فمینیسم سیال» را برخواهد ساخت.

1. decentered
2. contextual
3. contingent

زنانگی:

تحلیل مصاحبه‌ها نشان داد که گفتمان مسلط (اسلام سیاسی) و هویت‌های منسوب به آن، با هم‌بندی دال‌های پیش‌گفته، قائل به مفهوم‌های «متعالی و ایدئال» برای تعریف زن و مرد هستند.

نمونه شماره ۱:

«زن خوب، زن عقیف و با حیاست. زنی که اخلاق مدار و قانع و صادق و صبور و ایثارگره. در کنارش هوشمند و با ذکاوت. یعنی ویژگی‌هایی که به زندگی خوب و متعادل و سالم نیازمند ایناست. زن برقرارکننده عطوفت و مهربانی در خانواده هست. زن در بین اعضای خانواده تعادل و هماهنگی ایجاد می‌کنه. زن قدرتش در ایجاد محبتش و الفتش در بین اعضای خانواده هست هرچقدر در این مسأله موفق باشه نفوذ و قدرتش بیشتره. زن سقف خونه و مرد ستون خونه‌ست. زن بار عاطفی و نظم رو در خونه ایجاد می‌کنه.»

در این حال گفتمان متعارض (در اینجا فمینیسم سیال) با در نظر گرفتن حق انتخاب برای زنان و محدودیت‌های واقعی زندگی، قائل به مفاهیم رابطه‌ای، عمل‌گرایانه و عُرفی‌شده و کنش‌های پراتیک در فهم مناسبات اجتماعی میان مرد و زن است و زن و مرد ایدئال را در توان «شناخت متقابل از هم»، «گفت‌وگو و پیدا کردن راه‌های برون‌رفت از بُحران»، «عدم تعصب»، «آگاهی و فهم مشترک» بازمی‌شناسد.

نمونه شماره ۲:

«... برام مهمه که فردی که باهاش زندگی می‌کنم یا رابطه دارم نگاه انسانی به زندگی و پیرامونش داشته باشه. در این صورت خیلی چیزها به واسطه این نگاه انسانی حل شده‌ست... مهم درک متقابل از وضعیت یکدیگر و تلاش برای یک زندگی آروم در کنار همدیگه‌ست... من نمی‌تونم بگم فلان وظایف بر عهده مرد و فلان وظایف دیگه بر عهده زنه. حتی وقتی می‌گم نیمی از زندگی مشترک منظورم دقیقاً پنجاه پنجاه نیست. یعنی وظایف در دوره‌های مختلف زندگی و با توجه به وضعیتی که افراد توش قرار می‌گیرن قابل‌تعریف می‌شه و سهمشونم به واسطه همون وضعیته‌ست. مثلاً ممکنه تو به دوره‌ای از زندگی من نیاز به حمایت عاطفی بیشتری داشته باشم و نقش حمایتگری اون پررنگ‌تر باشه و بالعکس.»

نمونه شماره ۴:

«هیچ تصویری از مرد ایدئال ندارم که یکی به واسطه زن بودن یا مرد بودنش آدم خاصیه. به خاطر همین ایدئال بودن تو رابطه معنی پیدا می‌کنه. شاید بهتر باشه بگم تصویر ایدئالم از یه

رابطه زن و مرد چیه، نه مرد ایدئال؛ که مطابق با این تعریف من معتقدم که یه فهم مشترک، برنامه مشترک و ایدئال‌های مشترک باید وجود داشته باشه. در عین احترام به آزادی‌های فردی و حریم خصوصی همدیگه.»

اخلاق

در خلال مصاحبه‌ها دریافتیم که هویت زنانه، در گفتمان مسلط با فهمی که هم‌بندی دال‌هایی چون «اطاعت»، «عفت»، «تجربه جنسی معطوف به دستورات دینی» و به تبع «از نظر دور داشتن تن و هل دادن آن به حوزه خصوصی و روابط خصوصی‌تر» به آن می‌بخشد، اخلاق را به شکل متصلب و بی‌انعطافی در گرو دستورات دینی با خوانش قدرت، معنا می‌کند؛ بنابراین اخلاق برای زنان با مفاهیمی قالبی چون «عفت» دستوری و تجویزی، در برابر غیرت فطری مردان معنادار می‌شود.

نمونه شماره ۱:

«عفت و پاک‌دامنی زن یعنی رعایت حدود جنسی خود در ارتباط با غیرهمجنس و حتی همجنس که البته نوعش در این دو نوع جنس فرق می‌کنه. رعایت حدود جنسی در همه رفتارها منظورم هست در نگاه، فکر، صحبت، حرکات و غیره و با این ویژگی شدت موافقم. جامعه سالم در گرو مردان باغیرت و متعهد و زنان عفیف و پاکدامنه.»

این در حالی است که اخلاق در گفتمان متعارض، اخلاقی عرفی شده است. حتی زنان مذهبی متأثر از گفتمان متعارض نیز، کاملاً به اخلاق جنسی دینی پایبند نیستند و برای اخلاق، فهمی متناسب با وضعیت اجتماعی جدید و در پیوند با مفاهیمی چون «تعهد»، «صداقت» و «شفافیت» قائل‌اند. حدود اخلاق در این گفتمان، در یک رابطه برهم‌کنشانه میان «دو فرد» درگیر در رابطه، تعیین و مشخص می‌شود.

نمونه شماره ۲:

«این چیزی که بهش میگن عفت و پاکدامنی یه درخواست مردانه‌ست. اینکه خودتو فقط برای مردان خانواده حفظ کنی. منظورم این نیست که خلاف این یعنی تو با چند نفر رابطه داشته باشی. تو دایره لغات و مفاهیم من برای زندگی پاکدامنی و عفت وجود نداره. بلکه صداقت و تعهد هست...» «غیرت یه مفهوم کاملاً مردانه‌ست. اگر کسی حس خوبی بهش دست بده به خاطر اینکه تو سیستم مردانه رشد کرده و ساختار ذهنیش کاملاً مطابق این سیستمه. برای همین ممکنه غیرت شوهرشو بذاره رو حساب عشق و توجه. یا غیرت پدرشو

بذاره رو حساب نگرانی و محبت. در صورتی که این مفهوم صرفاً از احساس انحصارطلبی مردانه که زنان رو جزو مایملکشون می‌دونن ناشی می‌شه. اینکه باید مراقب دارایی‌های خودشون باشن.»

نمونه شماره ۷:

«موافقم باهاش. ولی نه به معنای مذهبیش. منظورم اینه که من به زن مذهبی که با صیغه با کلی مرد رابطه داره رو قبول ندارم و از نظرم فاحشه ست. اما شخصی اگر با یه نفر رابطه داشته باشه و اصول اخلاقی رو رعایت کنه بدون ازدواج به نظرم پاکدامنه. ولی به هر حال تو این جامعه عرف مهمه و نمی‌شه خیلی طبق این چیزی که گفتم زندگی کرد. اما نظر شخصیم اینه که اخلاق مهمه.»

نمونه شماره ۴:

«غیرت جزو مفاهیمی که من سالهاست بهش فکر نکردم. بخاطر همین به کم از این سوال شوکه شدم. حدس می‌زنم که تعریف شما از غیرت حساسیت نسبت به رابطه با جنس مخالف هست که تو این افراد همدیگه رو کنترل و محدود می‌کنن. تو این معنا غیرت برای من یه امر سرکوبگر و غیرانسانیه. غیرت اصلاً به معنای توجه نمی‌تونه باشه و بیشتر یه نوع نظارته...» «از دید من جامعه به زنی می‌گه عقیف که حدود خانواده رو رعایت می‌کنه و حجاب داره و رابطه جنسی با جنس مخالف نداره مگر در قالب ازدواج. تو این تعریف عفت و پاکدامنی برای زن برای حفظ مرزهای جامعه و خانواده معنی پیدا می‌کنه. پس یه امر تحمیلیه که توش زن نه به‌عنوان انسان که به‌عنوان یه ابژه جنسی که باید همیشه هم خودش و هم بقیه ازش مراقبت بکنن قلمداد می‌شه. بخاطر همین من خودم کاملاً این مفاهیم رو زیر سوال می‌برم و باور ندارم.»

امر سکسوال – خانواده، ازدواج

مطابق آنچه پیشتر روایت شد، در تاریخ معاصر ایران، سامانه‌هایی که به حذف امر سکسوال دامن می‌زدند، از زن، «مادری» و یا «حضور بی‌تن» در حوزه عمومی را طلب می‌کردند؛ تن زن پدیده مذمومی قلمداد می‌شد که تنها در پی تأییدهای ضمنی و آشکار دینی و سیاسی، در حوزه خصوصی و در خفا، مجالی برای لذت‌بخشی و لذت‌جویی بود. مواجهه آنتاگونیستیک و تخصصی با سویه‌های مقاومتی و ایدئولوژیک حذف امر سکسوال از زنانگی، به بازپس‌گیری امر جنسی به صورت مکتب‌تری در مناسبات هویتی زنان انجامید. در گفتمان جدید، تجربه امر جنسی، مشروعیت خود را نه معطوف به دین و از دستورات آن، که از «تعهد بین طرفین»، «قراردادهای برهم

کنشانه و منعقدشده فی مابین» و انگاره «مراقبت از خود»، به دست می‌آورد که نتیجه آن، بخشیدن شأنی اخلاقی به تجربه جنسی خارج از ازدواج، با قیود مشخص همان گفتمان است.

• در زندگی شما در مورد ارتباط با جنس مخالف، دین تا چه اندازه مهم است؟

نمونه شماره ۱:

«به نظر من دین، خیلی زیاد مهمه. البته در برخی موارد شاید رعایت نکنم مثل خندیدن و شوخی در حضور آقایون. اما در کل خیلی مهمه و باید خیلی مراقب رفتارها در ارتباط با جنس مخالف بود...» «طبق موازین اسلام اگر رابطه جنسی غیرشرعی باشه حرامه و نظر بنده هم به تبع اسلام هستش. برای هر دو جنس هم فرقی نمیکنه. قانون برای هر دو یکی هستش. اما اگر شرعی باشه اشکالی نداره. اگر چه در نظر ما که تاثیرپذیرفته از عرف هم هست شاید برای مردان پذیرفته شده‌تر باشه. البته این نظر بخاطر نیاز زیاد مردها و شاید کمتر غیرقابل کنترل بودن یا عبارتی سخت کنترل بودن برای مردها هم هست. بنظرم خانم‌ها این نیاز رو بهتر می‌تونن کنترل کنن و همینطور بخاطر حیا و عفتی که برای یک زن قایل هستم. و شأنتی که برای یک زن قایل هستم، برای زن به نظرم چیز چندان خوشایندی نیست و من نمی‌پذیرم.»

نمونه شماره ۲:

«رابطه جنسی حق طبیعی زن و مرده. حالا چه با ازدواج و چه بی ازدواج. در واقع ازدواج یه جور مشروعیت‌دهی به اون رابطه‌ست... ما یاد نگرفتیم که اگر بدون ازدواج با کسی رابطه داریم این رابطه می‌تونه یه رابطه کامل به لحاظ جسمی و روحی باشه. مثلاً همه فکر می‌کنن که رسیدگی و توجه به یه رابطه لازمه رابطه زناشویی. برای همین دختر یا پسری که بدون ازدواج رابطه دارن دیگه هیچ مسئولیتی در قبال رابطه ندارن. این فکر موجب یه سری اختلالاتی تو روابط می‌شه. مثلاً ممکنه طرفین رابطه احساس امنیت نکنن. برای همین وقتی آموزش و آگاهی راجع به رابطه باشه دیگه ازدواج کردن و نکردن ضرورت درونی نداره. صرفاً تبدیل به یه ضرورت بیرونی می‌شه. یا مثلاً ممکنه طرفین نگران حاملگی باشن که البته نگرانی جدی‌ایه تو جامعه‌ی ما.»

نمونه شماره ۴:

«دین اصلاً مهم نیست. البته از نظر منطقی. ولی چیزی که مشخصه اینه که ما از فرهنگمون جدا نیستیم و فرهنگ ما هم از دین جدا نیست و دین ممکنه خیلی تو زندگی ما قدرت داشته باشه و تاثیر بذاره. اما من شخصاً سعی می‌کنم دین رو از این مسائل حذف کنم و نگاه منطقی‌تری به این مسائل داشته باشم...» «اگر زن و مرد هر دو با این موضوع مشکلی نداشته

باشن خیلی هم خوبه. اگر دو نفر آماده باشن که مسئولیت رفتارشون رو بپذیرن و نسبت به مسائل جنسی آگاه باشن شاید بتونن تجربه‌های خوبی داشته باشن. اگر چه سخته چون جامعه از چنین چیزی حمایت نمی‌کنه، خصوصاً از زنها. زنها باید بیشتر برای خواسته‌هاشون تلاش کنن و حتی هزینه‌هایی مثل طرد شدن رو بپذیرن. چون همچین چیزی اگر آشکار بشه ممکنه زن بیشتر طرد بشه و هزینه‌های بیشتری بپردازه.»

نمونه شماره ۶:

«دین مانع من نیست. من به رابطه عمیق و شخصی با دین دارم. به جور مرام و لطف. ببین اگر من در به رابطه‌ای با به فردی به معنای واقعی انسان قرار بگیرم حتی داشتن رابطه جنسی با اون رو بدون اشکال می‌دونم. مهم اینه که رابطه روح داشته باشه و به فهم مشترک جریان داشته باشه. اصلاً تن مهم نیست. بواسطه روح پاک و خالصه که تن آدم‌ها به هم حلال میشه.»

نمونه شماره ۷:

«رابطه قبل از ازدواج به چیز کاملاً خصوصیه. همسرم می‌تونه رابطه قبل از ازدواج داشته باشه یا نداشته باشه. اصلاً مهم نیست. برای خودمم خصوصیه و نمی‌خوام کلاً بگم اصلاً داشتم یا نه. نظر کلیم اینه که مشکلی نداره. برای زن و مرد هم فرقی نمی‌کنه. برای خودمم چیز بدی نمی‌دونستم اما در عمل توانایی شو نداشتم. نمی‌تونستم چنین رابطه‌ای برقرار کنم. البته مقتضیات جامعه و اینکه چه تبعاتی می‌تونه برای زندگی به فرد داشته باشه و خصوصاً زنها دیگه متفاوتن. ممکنه تبعاتی داشته باشه و این تبعات برام مهمه. من کلاً مسائل عرفی برام مهمه. ترجیح میدم طوری زندگی کنم که روی زندگی خودم و اطرافیانم تأثیر منفی نداشته باشه.»

نکته جالب اینکه برای زنان این نسل، دیگری^۱ تعیین‌کننده در ترسیم مختصات این تجربه، نه دین به معنای سیاسی و سنتی آن، که دین عرفی‌شده در تصورات «خانواده» است؛ بنابراین یکی از استراتژی‌های این زنان برای برون‌رفت از این وضعیت متناقض در تجربه زیسته‌شان، تلاش‌هایی برای همزیستی مسالمت‌آمیز با آن اخلاق عرفی‌شده است که غالباً با مراعات و رواداری نسبت به هم، به مدد حفظ حریم‌های خصوصی، به تعارضی قابل‌اغماض و چشم‌پوشی بدل گشته است.

نمونه شماره ۸:

«انسان امروز اگر قصد ازدواج داشته باشد، مخصوص اگر از خانواده‌های معمولی (مذهبی و سنتی) باشد، شاید با این دغدغه روبرو بشه که اگر زندگی متأهلی من با چالش مواجه بشه و یا اگر طرف مقابل با من همخوانی نداشته باشه، یا به‌طورکلی اگر بخوام طلاق بگیرم، چطور سرمو بلا نگه دارم و با خانواده، دوستان و جامعه خودم مواجه بشم. با خودش می‌گه منی که برای مراسم عروسیم این‌همه دیگران رو به وجد آوردم و درگیر شادی خودم کردم، حالا چطور بهشون بگم که این زندگی دوامی نداره. من نسبت به آشنایی قبل از ازدواج از طریق همخانه شدن با طرف و ارتباط‌های خصوصی برای سنجش طرف و یا هر راه دیگه‌ای نظر خاصی ندارم چون نسبت به این راه‌های آشنایی شک و تردید دارم ولی با ازدواج سنتی هم مخالفم.»

نمونه شماره ۲:

«در حال حاضر اهمیتش ناچیزه و اگر باشه ناخودآگاهه. مثلاً بعد از اولین رابطه جنسیم با دوست پسر من که چند سال پیش بود یه حس از عذاب وجدان داشتم که البته بعدها دیگه این حس نبود. به‌هرحال اغلب ما تو خانواده‌های نسبتاً مذهبی بزرگ شدیم و من خودم تا سال اول و دوم دوران کارشناسیم نماز می‌خوندم. طبیعیه که رگه‌هایی از این تربیت دینی هنوز تو بعضی از جنبه‌های زندگیمون باشه...» «این حس عذاب وجدانه یه جورایی گره خورده بود با خانواده. ببین من به لحاظ اعتقادی مشکلی با رابطه نداشتم و شاید خانواده اینجا واسطه من و دین بود که سعی می‌کرد عذاب وجدان برای من ایجاد کنه تا مثلاً دست از پا خطا نکنم. مثلاً یادمه که مادرم همون موقع‌ها یه بار داشت راجع به زن حرف می‌زد و می‌گفت زنی که دامنش آلوده به گناهی مثل زنا بشه دیگه اون زن نمی‌تونه زندگی خوبی داشته باشه. همون موقع یه حس عذاب وجدان به من دست داد که به تعریف مادرم از گناه وصل بود.»

سخن پایانی

چنان‌که ملاحظه شد، گفتمان «فمینیسم سیال» دیگر گفتمانی مبتنی بر دوگانه‌انگاری‌هایی که پیش‌تر مورد اشاره قرار گرفتند نیست. دوگانه‌انگاری‌های یادشده کمابیش سوزه‌هایی یکپارچه می‌ساختند که له یا علیه دولت، مذهب، اخلاق مسلط و هنجارهای جنسی مردانه موضع‌گیری می‌کند. موضع‌گیری له یا علیه نهادها، ناشی از نگاهی است که قدرت را انباشتی و صرفاً نهادی می‌بیند؛ بنابراین تجربه زیسته انسانی^۲ زیر بار نهادی دیدن قدرت، له شده و صرفاً به عنوان تجربه سرکوب و انقیاد دیده می‌شود که راه‌هایی از آن نیز صرفاً از طریق تغییرات قانونی یا فراقانونی و عطف توجه به نهادهای قدرت ممکن است. بدون آنکه بخواهیم اهمیت نهادها در مطالعه مناسبات قدرت را نادیده بگیریم، می‌خواهیم بر اهمیت گذر از درک صرفاً نهادی از قدرت برای

فهم تجربه زیسته زنان تأکید کنیم. چنان‌که در این پژوهش، هم در ابعاد تاریخی آن و هم در ابعاد گفتمانی آن یافتیم، تجارب زیسته زنان درباره امر سکسوال و هم‌ارزی میان آنان حول مطالبات سکسوال‌شان، بیش از آنکه وابسته به دوگانه‌های طبیعی‌انگاشته زن/مرد یا سرکوب/انقیاد باشد، تابعی از شرایط خاص سوژگی در مقاطع تاریخی مختلف و نیز جهان شخصی هر فرد بوده است؛ لذا زن به‌مثابه سوژه انسانی، هرگز به‌نحوی تام و یکپارچه با تجربه جنسی خود روبرو نشده است، بلکه در هر بُرهه تاریخی کوشیده است منابع و مناسبات قدرت را دریابد و آنها را دست‌کاری کند. چنان‌که در این پژوهش نیز دریافت شد، زنان در مواجهه با تجربه سکسوالیته، نیروهایی چون دین، خانواده و هنجار اخلاقی را تشخیص می‌دهند، اما مواجهه‌شان با آن نیروها از سر تسلیم محض یا کناره‌جویی مطلق نیست، بلکه بسیار به رویکردهایی نزدیک است که میشل دوسرتو به تأسی از میشل فوکو آنها را تکنیک‌های ابداع و طفره‌روی می‌خواند؛ بدین معنی که زنان با شناخت منابع و تکنیک‌های قدرت در هر بُرهه‌ای آنها را نه از حیث ماهیت، بلکه از حیث نحوه کاربست در زندگی روزمره‌شان دست‌کاری می‌کنند و در روندی از پیش اعلام‌نشده و نامُصرح یکپارچگی مفروض گفتمان‌های کلیت‌بخش را دچار اعوجاج، نوع، چندپارگی و دگرگونی می‌سازند.

گرچه بررسی تاریخی و مصاحبه در دو سطح تحلیل متفاوت هستند و با دو مقیاس مختلف تعمیم‌پذیری به استنتاج می‌پردازند، اما با تسامح می‌توان از مقایسه یافته‌های این دو نیز دریافت یا گمان برد که ایده‌های دوگانه‌انگار در طول زمان و حین تعامل با دیگر کنشگران دچار تعدیل شده‌اند؛ گویی به‌تدریج اما با سرعتی قابل تشخیص، گفتمان‌های فمینیستی دوگانه‌انگار در حال تغییر و تبدیل به گفتمان‌های چندگانه‌انگار هستند.

از همین روی، در نقد نظریه موردنظر، بایسته است به شرایطی توجه کنیم که تعارض و تعادل گفتمان‌ها رخ می‌دهند. می‌توان دریافت که ما در ایران اصولاً با یک گفتمان صلب و سنگین حاکم مواجه نبوده‌ایم که بعد «عناصر بیرونی‌شده» در مقابل آن یک نیروی مقاومت ایجاد کنند؛ بلکه هم خود آنچه گفتمان مسلط می‌خوانیم و هم آن عناصر بیرونی در یک آشوب و عدم تعین قرار دارند که بیشتر می‌تواند دلالت بر وضعیت تعلیق و کثیری از گفتمان‌های لغزان و بی‌قرار داشته باشد تا حالتی از «نبرد» حاکم و محکوم که از نظریه لاکلائو و موفه استنباط می‌شود.

منابع

- سلطانی، سید علی اصغر (۱۳۸۴)، قدرت، گفتمان و زبان: ساز و کارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران، تهران، نشر نی
- صادقی، فاطمه (۲۰۱۱). "زنان، قدرت و مقاومت در ایران پس از انقلاب"، انگلیس: انتشارات ولوم.
- فیلیپس، لوئیز و یورگنسن، ماریان (۱۳۸۹)، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- فیلیک، اووه (۱۳۸۸). "درآمدی بر تحقیق کیفی"، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- نصیری، سیمین (۱۳۸۲). "تجرب‌های فمینیستی در مناسبات زنان" در فصل زنان (مجموعه آرا و دیدگاه‌های فمینیستی)، به کوشش: نوشین احمدی خراسانی و فیروزه مهاجر، تهران: نشر توسعه
- Nasiri, Simin (2003). "Feminist Experiences in Women's Relationships" in Fasl e Zanan (Collection of Feminist Opinions and Perspectives), Edited by: Ahmadi Khorasani. N, Mohajer. F, Tehran: Tosea (in perseian)
- Abrahamian, Ervand (1989), The Iranian Mojahedin, New Haven & London: Yale university press
- Afary, Janet (2009), Sexual politics in modern iran, Cambridge university press
- Arditi. B(2010), "Populism is Hegemony is Politics?". *Constellations*, Vol. 17, NO. 3, pp. 488-497
- Bayat .A(2007), "Women's Non-Movement: What It Means to Be a Woman activist in an Islamic State" in Bayat.A "Making Islam Democratic : "Social Movements and the Post-Islamist Turn", Stanford University Press.
- Bordo,S (1993), Feminism, Foucault and the Politics of the Body in Ramazanoglu (ed.), London: Routledge
- Flic, Uwe (2009). An Introduction to Qualitative Research, Translated by H. Jalili. Tehran: Ney. (in persian)
- Jorgensen. M, Phillips. L(2002). Discourse analysis as theory and method, Translated by H, Jalili. Tehran : Sales. (in persian)
- Laclau. E (1991), "God only knows", in *Marxism today* p:56-59
- Laclau. E (2005(1)), " On poplist reason" .Verso.
- Laclau. E(1987), "Class War and After" in *Marxism Today*, pp.30-33
- Laclau. E(1990), "New reflections on the revolution of our time" .Verso
- Laclau. E(1990), "Building a New Left" in E. Laclau, "New Reflections on the revolution of Our Time". Lodon : Verso
- Laclau. E(1990), "The Impossibility of Society" in E. Laclau, "New Reflections on the revolution of Our Time". Lodon : Verso
- Laclau. E, and Mouffe. C(1990) "Post-Maexism Without apologies", in E. Laclau, " New Reflections on the revolution of Our Time" . Lodon : Verso
- Laclau.E and mouffe.C (2001), " Hegemony and Socialist Strategy ;Towards a Radical Democratic Politics".(Second Edition), Verso.
- Laclau.E(1996), "Emancipation(s)" .Verso.

Laclau.E(1996),”universalism,particularism and the question of identity” in
“*Emancipation(s)*”.London: Verso.

Laclau.E(1996),”Why do Empty Signifiers Matter to Poloticts?” in “*Emancipation(s)*”.London:
Verso.

Mahdavi, Pardis (2009), *Passionate uprising, Iran’s sexual revolution*. Stanford university press

Moghissi, Haideh (1996), *Populism and Feminism in Iran*, New York: St. Martin’s press

Sadeghi, Fatemeh (2011). *Women, power and resistance in post-revolutionary Iran*, London :
WLUML (Women Living Under Muslim Laws).

Soltani, Seyed ali asghar (2005), *Power, Discourse and language*, Tehran : Ney (in persian)

Varzi,Roxanne (2006), *Warring Souls: Youth, Media and Martyrdom in Post-revolution Iran*,
Duke university press.