

انقلاب زنانه

نویسنده: طلیعه حسینی

بلافاصله بعد از فاجعه‌ای که بر سر مهسا امینی در بازداشت نیروهای گشت ارشاد آمد، خیزشی سراسری ایران را درنوردید که از ابتدا عنوان «انقلاب زنانه» یافت. عبارتی که گرچه در نگاه اول، بنا به جزء دومش، گویی محدود به «زنان» است یا درگیر آزادی‌بخشی به آنهاست، اما به سرعت عمومیت یافت و این خود نشان از دلالت‌های پیدا و پنهان آن به مفاهیمی گسترده‌تر دارد. مفاهیمی که توانسته افراد زیادی را با خود هم‌دل کند و انقلابی را در نظر آورد که به زنان در مفهومی طبقاتی و تحت ستم نظر دارد که می‌توانند رنج همه‌ی ستم‌دیدگان را رستگار کنند.

هدف این نوشتار بررسی عبارت «انقلاب زنانه» و کاویدن مفاهیمی است که این عبارت به آن‌ها اشاره می‌کند. به نظر نویسنده، این نام‌یابی به صرف حضور پرشمار زنان و رهبری ابتدایی این خیزش از سوی آن‌ها نیست، بلکه شاهدهی است بر نیروی بالقوه سیاسی نهفته در سکسوالیته و تفاوت جنسی که اکنون در بزنگاهی تاریخی مجال بالفعل شدن یافته است.

در این نوشتار از دو منظر به مسئله‌ی جنسیت و تفاوت جنسی نزدیک می‌شویم. علاوه بر جست‌وجوی علل مادی تبعیض مضاعف و آشکار علیه زنان و برخی دلایل آن، به سکسوالیته‌ی زنانه می‌پردازیم، سکسوالیته‌ای که در مقام امری بالقوه انقلابی قادر است نماینده‌ی آن منفیتی باشد که نظم نمادین موجود را برهم می‌زند و طرحی نو می‌آفریند. و در آخر این پرسش را پیش خواهیم کشید که چطور مرگ مهسا امینی بدل به لحظه‌ی تاریخی به‌خصوصی شد که این دو عرصه را بهم پیوند زده و به اتحادی کم‌سابقه میان نیروهای مختلف انجامیده است.

1. زن، مولود بیولوژیک/طبقاتی تاریخ انباشت

ستاد امر به معروف و نهی از منکر، در بامداد ۲۸ شهریور ۱۴۰۱ بیانیه‌ای در براءت از گشت ارشاد منتشر کرد که خلاصه‌ی آن تغییر دلالت بدحجابی از «جرم» به «تخلف» بود، تخلفی که شامل «جریمه‌ای مالی» می‌شود، یعنی همان بحثی که از پیش‌ترها بر سر زبان‌ها انداخته بودند. هرچند حجاب هیچ‌گاه مقوله‌ای صرفاً فرهنگی یا سازوکاری اصلاً تمدنی نبوده، در هیچ بزنگاه دیگری نیز این چنین درهم‌تنیدگی خود را با اقتصاد افشا نکرده بود. به عبارتی بیش از پیش روشن شد که اموری چون حجاب همواره روکشی ایدئولوژیک بودند بر

پیکره‌ی ساختار اقتصادی جهت تعمیق نگاه دستوری. برای تحلیل پایگاه مادی کنترل بدن زنانه ابتدا بحث پیرامون مسئله‌ی سلب مالکیت بدن از زن به طور عام را بررسی می‌کنیم و سپس به شأن دینی آن خواهیم پرداخت.

فدریچی در مطالعه‌ی تاریخی خود در مورد ساحره‌کشی‌های اروپا و آمریکای استعماری که به طور عمده از میانه‌ی قرن ۱۵ تا ۱۸ ادامه داشت، فرودستانگاری گسترده‌ی زنان و تأثیر مستقیم آن را در تکوین نظام سرمایه‌داری بررسی می‌کند. او به‌خصوص به موضوع بازتولید نیروی کار و سلب مالکیت بدن از زن می‌پردازد و آن‌ها را جزو اولین اقدامات در راستای انباشت بدوی می‌داند که اولین قدم توسعه و تکوین سرمایه‌داری است. از نظر او علاوه بر انباشت و تمرکز کارگران قابل استثمار و سرمایه، تفاوت‌ها و تقسیم‌بندی‌های درون طبقه‌ی کارگر نیز جزوی از انباشت بدوی بود که «به موجب آن سلسله‌مراتبی که بر اساس جنسیت و همچنین نژاد و سن ساخته می‌شد، به اصل بنیادی سلطه‌ی طبقاتی و شکل‌گیری پرولتاریای مدرن بدل شد.» (فدریچی: ۱۰۹)

تقسیم‌بندی جنسیتی کار در اصل حاصل بازتعریف جایگاه زن در جامعه و نسبت او با مرد بود. فدریچی در مورد زنانه‌انگاری کار خانگی و بازتولید نیروی کار که به موجب همین ساختار سلسله‌مراتبی به عهده‌ی زن‌ها گذاشته شد، معتقد است که در اوان نظام پولی شکل‌گیری سرمایه‌داری، از آن‌جا که بازتولید کارگر برای بازار ارزش مستقیمی نمی‌آفرید، کاری بی‌ارزش به حساب می‌آمد. اهمیت اقتصادی بازتولید نیروی کار و کارکردش در انباشت سرمایه به چشم نمی‌آمد و در نتیجه «برچسب زنانه» خورد. زنان محدود به کار بازتولیدی شدند و به دلیل انحصار درآمد در دست مردان، وابستگی زن‌ها نیز افزایش یافت و دستمزد مردان به اهرمی برای تسلط بر زنان تبدیل شد: این جاست که به قول فدریچی «جدایی تولید از بازتولید» رخ داد.

بازتولید نیروی کار صرفاً به معنی انجام کارهای خانگی و امور روزمره نبود بلکه وظیفه‌ی فرزندآوری یا همان خلق نیروی کار که به دلایل بیولوژیک به عهده‌ی زن گذاشته شده نیز جزئی از فرآیند بازتولید نیروی کار است. فدریچی با تأکید بر نقش زنان در بازتولید نیروی کار یادآور می‌شود که «هر زنی در واقع کارگر است»، چراکه هر زنی به واسطه‌ی بدن‌مندی و کالبد زیست‌شناختی‌اش ناخواسته جزئی از فرآیند بازتولید نیروی کار است. زن نیروی کار را می‌آفریند و بدو بخشی از چرخه‌ی تولید است. به همین دلیل نیز سلب اختیار از زنان در امر زادوولد به‌خصوص در دوره‌ی گذار به سرمایه‌داری اوج گرفت. بنا به نظر فدریچی از میان عواملی که منجر به کنترل شدید کارکرد بازتولیدی زنان از سوی دولت شد می‌توان به این مسائل اشاره کرد: بحران جمعیتی (کاهش روزافزون جمعیت) در قرن شانزدهم که تا قرن هفدهم نیز ادامه داشت (برای مثال در آلمان یک‌سوم

جمعیت از دست رفت) و همچنین خصوصی سازی فزاینده‌ی املاک و مناسبات اقتصادی که تشویش تازه‌ای در بورژوازی پیرامون مقوله‌ی اصل و نسب و کنترل زنان برانگیخت (همچنین ترسی فزاینده از زن فرودست ایجاد شد و این روایت مرسوم که ساحره‌ها عمدتاً زنان طبقه‌ی فرودست و پیرزن‌های بی‌خانه و دوره‌گرد] کودکان را برای شیطان قربانی می‌کنند به آن دامن می‌زد). بسیاری از این روایت‌ها و عوامل دست به دست هم داد تا دولت‌ها ترغیب شوند در امور فرزندآوری که پیش‌تر به زنان واگذاشته شده بود دخالت کنند و بدن این‌گونه از ساحت شخصی خارج شد و در سپهر عمومی حل گردید. فدریچی تمهیدات دولتی برای احیای نسبت دلخواه جمعیت را به «برپایی نبردی علیه زنان» تعبیر می‌کند که درهم‌شکستن کنترلی را هدف می‌گرفت که سال‌ها بود زنان بر بدن خود و تولید مثل اعمال می‌کردند. «از ابتدای سده‌ی شانزدهم ... تمام دولت‌های اروپا شدیدترین کیفرها را علیه پیش‌گیری از بارداری، سقط‌جنین و نوزادکشی آغاز کردند ... این مجازات‌ها به جرایمی مستحق مرگ بدل شده بود و خشن‌تر از اکثر جرایم مردانه مجازات می‌شد ... در فرانسه به موجب فرمان سلطنتی ۱۵۵۶، زنان باید تمام بارداری‌ها را ثبت می‌کردند و کسانی که نوزادشان پیش از غسل تعمید مرده بود، چه جرمشان محرز می‌شد و چه نه، به مرگ محکوم می‌شدند. قوانین مشابهی در انگلستان و اسکاتلند در ۱۶۲۴ و ۱۶۹۰ تصویب شد. شبکه‌ای از جاسوس‌ها به وجود آمد تا مادران از دواچ‌نکرده را تحت نظر داشته باشد و آن‌ها را از هر کمکی محکوم کند ... در سده‌ی شانزدهم و هفدهم زنان بیش از هر جرم دیگری به علت نوزادکشی اعدام می‌شدند.» (همان، ۱۴۹)

پس از این سیاست‌های کنترلی بود که رفته‌رفته پزشکان مرد به دلیل هراس مقامات از نوزادکشی به اتاق‌های زایمان راه یافتند و قابله‌ها کنار گذاشته شدند. «با به‌حاشیه‌راندن قابله‌ها روندی آغاز شد که در نتیجه‌ی آن زنان کنترل خود را بر تولیدمثل از دست دادند و به نقشی منفعلانه در زایمان فروکاسته شدند، حال آن‌که پزشک‌های مرد "زندگی‌دهندگان" حقیقی شمرده می‌شدند.» (همان، ۱۵۰) روال درمانی تازه، جان جنین را بارزتر از مادر می‌دانست و این درست نقطه‌ی مقابل آن روند زایمانی بود که پیش‌تر زن‌ها اعمال می‌کردند. در نتیجه‌ی پلیسی‌کردن زایمان و فرزندآوری، زهدان‌های زنان به حوزه‌ی عمومی بدل شد، حوزه‌ای که تحت کنترل مردان و دولت درآمد. «بدن زنانه به ابزار بازتولید کارگر و گسترش نیروی کار بدل شد و با آن هم‌چون ماشین زاینده‌ی طبیعی رفتار کردند که کارکردش براساس ریتمی خارج از کنترل زنان بود.» (همان، ۱۵۱)

جالب‌تر آن‌که این کنترل‌ها با اوج دوران سرمایه به دلیل احتیاج به نیروی کار، در هماهنگی کامل، جایابی شد. فدریچی به نقل از مارتین می‌نویسد: «دولت حتا تا زمان حاضر، در اقداماتش از هیچ تلاشی برای کوتاه‌کردن دست زنان از کنترل بر تولیدمثل و تعیین این‌که کودکان کجا، کی و در چه تعدادی متولد شوند

مضایقه نکرده است. در نتیجه زنان اغلب برخلاف خواسته‌ی خود مجبور به تولیدمثل و دچار بیگانگی نسبت به بدن، "کار" و حتا فرزندان‌شان می‌شوند، عمیق‌تر از آن‌چه هر کارگر دیگری تجربه کرده است.» (مارتین به نقل از فدریچی، ۱۵۴) تمام این دخالت‌ها سبب از دست‌رفتن بنیادی‌ترین ملزومات یک‌پارچگی فیزیکی و روانی زنان شده است. طرح‌های فرزندآوری اجباری یا غیرقانونی کردن سقط‌جنین در بسیاری از کشورهای دنیا نیز همگی خبر از تاراج بدن زن به نفع بازار دارد. بازاری که همواره به ارتش ذخیره‌ی نیروی کار برای تعدیل دستمزدها و تضمین نیروی کار ارزان نیاز دارد. پس بی‌دلیل نیست که به‌رغم تمام اشکال پیشرفت و توسعه‌ی تمدنی هنوز هم در برخی کشورهای پیشرفته (مانند آمریکا) سقط جنین غیرقانونی می‌شود.

ممکن است این سوال مطرح شود که آیا پیش از ظهور سرمایه‌داری این نابرابری‌ها وجود نداشته است؟ فدریچی این‌طور پاسخ می‌دهد: «این حقیقت که مناسبات نابرابر قدرت میان زنان و مردان مانند تقسیم جنسیتی تبعیض‌آمیز کار حتا پیش از ظهور سرمایه‌داری وجود داشته از اعتبار این ارزیابی نمی‌کاهد. چراکه در اروپای پیشاسرمایه‌داری، انقیاد زنان به مردان با این واقعیت تعدیل می‌شد که آنان به مشاعات و سایر دارایی‌های همگانی دسترسی داشتند، درحالی‌که در نظام سرمایه‌داری جدید خود زنان بدل به دارایی‌های مشاع شدند، چراکه کارشان به عنوان منبعی طبیعی شناخته شد و خارج از سپهر مناسبات بازار قرار گرفت.» (فدریچی، ۱۶۲)

به‌رغم شباهت‌های انکارناپذیر زنان در اکثر نقاط جهان آن‌هم به دلیل گسترش سرمایه، برخی جنبه‌های دیگر نیز به اقتضای جغرافیا و فرهنگ هر منطقه به این وضعیت دامن می‌زنند. برای حجاب نیز که به تعبیری پس از «گسترش» اسلام به مسلمانان تجویز شد، می‌توان دلالت‌های اقتصادی‌سیاسی روشنی یافت. حجاب که تاریخ پر طول و تفصیلی به‌خصوص در ایران دارد و بنا به روایاتی حتا ره‌آورد ایرانیان برای اسلام بوده است، از همان ابتدای اسلام به زنانی تکلیف می‌شد که متعلق به طبقات ممتاز بودند و در نتیجه احتمالی برای دست‌یابی به منابع ثروت و قدرت برایشان می‌رفت، یکی از دلایل این امر را می‌توان این موضوع دانست که از رهگذر سلب مالکیت بدن از زنان و فرودستانگاری آن‌ها، دست‌نیمی از جمعیت خودبه‌خود از منابع ثروت و قدرت کوتاه می‌شد. به نوعی شکل دیگری از همان استدلالی که فدریچی نیز درباره‌ی ساحره‌کشی‌های گسترده در اروپا و نقش مؤثر آن در پی‌ریزی نظام سرمایه‌داری مطرح کرد.

لیلا احمد در کتاب *زنان و جنسیت در اسلام* به طرح این موضوع می‌پردازد که: «فتح مناطقی به دست مسلمانان که در آن‌ها حجاب در میان طبقات بالا رواج داشت، سرازیر شدن ثروت آپس از فتوحات

مسلمانان] و به دنبال آن بهبود وضعیت اعراب و احتمالاً الگو قراردادن همسران پیامبر همه با هم پذیرش عمومی حجاب را باعث شدند». (احمد، ۷۷) در واقع فتوحات مسلمین ثروت‌های هنگفتی برای آن‌ها به ارمغان آورد که لزوم حفظ آن سبب می‌شد تا با وضع قوانینی سرکوب‌گرانه و اشکالی از سلب مالکیت و با هدف انباشت در دست عده‌ای دیگر، نیمی از جمعیت را از این غنایم محروم سازند، یعنی همان روکش ایدئولوژیک برای حفظ بدنه‌ی سرمایه به بهانه‌ی حفظ و حراست از اسلام. قوانینی هم‌چون ارث و دیه‌ی نابرابر، قوانین نابرابر ازدواج و حجاب اجباری برای زن مسلمان عمده‌تأراً ره‌آورد دوره‌ی وفور نعمت برای مسلمین بود. درواقع به گروگان‌گرفتن بدن نیمی از جمعیت به نفع نیمی دیگر، استراتژی یاری‌رسانی بود که نیمی را به جایگاهی فرودست و تمام غنایم حاصل را در دست الباقی قرار می‌داد.

علاوه بر این حتا در دوره‌ی مدرن نیز «بدن» و به‌خصوص بدن زنانه هم در ایران و هم سایر نقاط جهان موضوعی مسئله‌دار بوده است. یکی از اصول مدرنیزاسیون فرمایشی پهلوی، کشف حجاب و اتخاذ ظواهر زندگی مدرن بود. زنی که پیش‌تر در عرف سنتی «پوشیده» بود اینک باید «نمایان» می‌شد تا مهر تأییدی باشد بر مدرن‌شدن ایران. در پی اصرار و تأکید ساده‌انگاران بر ظواهر مدرن، بذر نفرتی عمیق از «زن» و «نمودهای زنانه» در دل عمده‌ی حاشیه‌نشین‌های شهری، دسته‌ی مهمی از نیروهای فعال انقلاب ۵۷، پدید آمد که در اشکال عریان خشونت علیه زنان نمود یافت.

بعدتر، طی دوره‌ی چهل ساله‌ی نظام اسلامی نیز اشکال مختلف تبعیض و سلب مالکیت از زنان، این‌بار با اتکا به همان اصول دینی پیگیری شد. احمد فخیم در این‌باره می‌نویسد: «بنابر مواد ۱۰ و ۱۱ "طرح جامع جمعیت و تعالی خانواده"، در کلیه‌ی بخش‌های دولتی و غیردولتی اولویت استخدام در شرایط مساوی به ترتیب با مردان متأهل دارای فرزند و سپس مردان متأهل فاقد فرزند می‌باشد. به کارگیری یا استخدام افراد مجرد واجد شرایط در صورت عدم وجود متقاضیان متأهل واجد شرایط بلامانع است» (فخیم، ۱۴۰۱) در تبصره‌ی دوم این طرح می‌خوانیم: «در صورت رعایت مفاد این ماده در بخش خصوصی، از تاریخ لازم‌الاجرا شدن این قانون، کارفرما به مدت پنج سال از پرداخت شش درصد (۶٪) حق بیمه در اولویت‌های یادشده، معاف می‌شود و معادل این مبلغ توسط دولت در بودجه‌های سنواتی تامین و پرداخت می‌گردد.»

اگرچه طرح تعالی به صورت قانون درنیامد اما در قانون «حمایت از خانواده و جوانی جمعیت»، سخنان و استدلال‌های مشابهی گنجانده شد. تبعیض آشکار علیه زنان تحت عنوان قانون «حمایت از خانواده و جوانی جمعیت»، تنها یکی از بی‌شمار قوانین و مصوباتی است که زنان را به‌شکلی نظام‌مند از فرصت‌های شغلی و امکانات برابر محروم می‌کند. «به‌سادگی می‌توان میان این مواد که آشکارا در پی تحدید هرچه بیشتر فرصت‌های

دسترسی زنان به بازارکار و محدود کردن هرچه بیشتر آنان به فعالیت‌های بازتولیدی است، و فرایندی که فدریچی "ارزش‌زدایی از کار زنان" در دوران انباشت بدوی می‌نامد ارتباط برقرار کرد.» (همان)

برای درک عمق این تبعیض‌ها می‌توان به آماری رجوع کرد که فخیم به نقل از صفاکیش و محسن‌خانی نقل می‌کند: «عموماً کشورهای در حال توسعه تفاوت قابل‌ملاحظه‌ی سطح مشارکت اقتصادی زنان نسبت به مردان را تجربه می‌کنند. برای مثال در سال ۲۰۱۶ نرخ مشارکت اقتصادی [جهانی] مردان حدود ۶۹ درصد و نرخ مشارکت اقتصادی زنان حدود ۶۰ درصد بوده است. این نرخ‌ها برای ایران به ترتیب حدود ۶۳ درصد برای مردان و ۱۳ درصد برای زنان بوده است. [این در حالی است که حتا] در کشورهای خاورمیانه شاهد نرخ مشارکت ۲۱ درصدی زنان هستیم.» (صفاکیش و محسن‌خانی به نقل از فخیم، ۱۴۰۱) فخیم پیوندی درونی میان مسئله‌ی حجاب و دشواری در یافتن شغل برای زنان ایجاد می‌کند و این مسئله را نشانی از توسعه‌ی سرمایه‌دارانه در ایران می‌داند. او می‌نویسد: «حجاب اجباری در همان لحظه که امکان یافتن شغل و کار را دشوار می‌کند، امکان‌های چانه‌زنی صنفی- دستمزدی را نیز محدود و حتی سلب می‌کند. برای مثال ستاندن شانس استخدام رسمی [به دلیل قوانین سخت‌گیرانه‌ی حجاب]، سوق دادن نیروی کار به سمت بخش خصوصیت، اغلب با چشم‌پوشی از برخی حقوق صنفی مبتنی بر قانون کار. با این وصف وجود حجاب اجباری به مثابه شکلی از سرکوب آزادی فردی، نه فقط دلیلی نیست که با توسل به آن وجود وضعیت سرمایه‌داری در ایران امروز را انکار کنیم [چراکه مدافعین بازار آزاد لازمه و نیز دستاورد توسعه‌ی بازار را گسترش آزادی‌های فردی می‌دانند و با توسل به همین نکته، ایران را خارج از آن توصیف می‌کنند]، بل آن‌که خود همین حجاب اجباری یکی از آن دلایلی است که می‌توان با تکیه بر آن از تشدید سرکوب طبقاتی و انباشت سرمایه در ایران سخن گفت.» (فخیم، ۱۴۰۱)

علاوه بر فرصت‌های شغلی، طرح‌های فرزندآوری نیز با شدتی کم‌سابقه در ایران معاصر پیگیری شد که بسیار یادآور ولع دولت‌های غربی در کنترل مولید در زمان تکوین سرمایه‌داری است. ماده‌ی ۵۱ قانون جوانی جمعیت می‌گوید: «هرگونه توزیع رایگان یا یارانه‌ای اقلام مرتبط با پیشگیری از بارداری و کارگذاشتن اقلام پیشگیری و تشویق به استفاده از آنها در شبکه بهداشتی درمانی وابسته به دانشگاه‌های علوم پزشکی ممنوع می‌باشد.» هم‌چنین در ماده‌ی ۵۶ می‌خوانیم: «سقط جنین ممنوع بوده و از جرایم دارای جنبه‌ی عمومی می‌باشد و مطابق مواد (۷۱۶) تا (۷۲۰) قانون مجازات اسلامی و مواد این قانون، مستوجب مجازات دیه، حبس و ابطال پروانه پزشکی است.»

اما نکته‌ی پایانی این‌که بدن زن، به‌خصوص در جوامع دینی به سبب تحمیل نوع خاصی از پوشش، همواره محل نمایش قدرت حاکم بوده است. به‌ندرت می‌توان اعتقادات مردان را در مواجهه‌ی اول و از روی ظاهر پوشش آن‌ها دریافت، حال آن‌که در همان نگاه اول می‌توان به منش و اعتقادات کلی زنان پی برد. درست به دلیل همین تبعیض آشکار است که بدن زن، به‌خصوص در جوامعی که سعی در تحمیل پوششی خاص به آن‌ها دارند، هرگز سیاست‌زدوده نمی‌شود و همواره نمود دست‌کاری عینی قدرت است. از قضا همین سرکوب‌ها به سیاسی‌شدن و سیاسی‌ماندن زن‌ها در ایران معاصر کمک کرده است. کافی است در لحظه‌ای به‌خصوص زنی تصمیم به تخطی از پوشش «قانونی» بگیرد و کنترل بدنش را در امری «به ظاهر» خصوصی مانند فرزندآوری بازستاند تا با قدرت نظام حاکم درافتد.

2. سکسوالیته‌ی زنانه

درکنار سرکوب‌های تاریخ‌مند و پردامنه که زنان را به نیرویی بالقوه انقلابی بدل می‌کند، سکسوالیته‌ی زنانه نیز هم‌تای تام این بدن تاریخی است. برای واکاوی سکسوالیته اجازه دهید به بررسی عبارت «انقلاب زنانه» بپردازیم، آیا این عبارت اشاره به شکلی از سیاست هویتی دارد؟ آیا عبارت «انقلاب زنانه» با تأکید بر بخش زنانه، به معنی شکلی از رهایی برای صرفاً «زن» هاست؟ آیا شامل نوعی بازپس‌گیری یا ساخت «هویت» زنانه است؟

هابسبام در مورد مسئله‌ی هویت می‌نویسد: «هویت‌های جمعی به شکل سلبی، یعنی در تقابل با دیگران تعریف می‌شوند. "ما" خودمان را "ما" می‌فهمیم، چون با "آن‌ها" متفاوتیم ... سیاست هویت اساساً برای همه نیست، بلکه فقط برای اعضای گروه خاصی است.» (هابسبام، ۱۴۰۱) به همین دلیل است که به زعم او ائتلاف میان گروه‌های هویتی، اتحادی موردی و موقتی است. ائتلافی «که حول مجموعه‌ای مشترک از اهداف یا ارزش‌ها شکل نگرفته باشد، تنها اتحادی موقتی و موردی خواهد بود، هم‌چون کشورهایی که هنگام جنگ علیه دشمنی واحد متحد می‌شوند.» (همان)

اما آلنکا زوپانچیک سعی در فراتر بردن سکسوالیته‌ی زنانه از مسئله‌ای هویتی دارد. او در مصاحبه‌ای در سال ۲۰۱۹ ابتدا تعریفی از انگاره‌ی پرولتاریای انقلابی به دست می‌دهد. او معتقد است: «انگاره‌ی پرولتاریا صرفاً به مردمی که در کارخانه‌ها کار می‌کنند ارجاع ندارد. پرولتاریا طبقه‌ایست که به تعبیری بی‌طبقه است اما منفیتی را نمایندگی می‌کند که آنتاگونیسم اجتماعی جامعه‌ی طبقاتی را می‌سازد.» (زوپانچیک، ۲۰۱۹) از نظر او پرولتاریا تنها یکی از طبقات نیست و در نتیجه جامعه نیز صرفاً ترکیبی از طبقات و نزاعی طبقاتی برای دست‌یابی به طبقات بالاتر نیست. او می‌نویسد: «نکته‌ی مارکس این بود که فضای اجتماعی به شیوه‌ای

آنتاگونیستی تقسیم شده است: این فضا صرفاً ترکیبی از طبقات به مثابه موجودیت‌هایی مثبت که با یکدیگر در نزاعند نیست، بلکه حامل منفیت یا تقسیم‌بندی بنیادینی است که سازنده‌ی همین فضایی است که در آن طبقات در مقام طبقاتی متفاوت پدیدار می‌شوند. از نظر مارکس پرولتاریا صرفاً یکی از طبقات نیست؛ بلکه در مقام طبقه‌ای که هیچ طبقه‌ای ندارد، تجسد همان اصل آنتاگونیسم اجتماعی است؛ درنمون این نظم اجتماعی است. نه تنها دارای نوعی پایداری تجربی است، بلکه درست در همان‌جایی قرار دارد که از هم‌گسیختگی ساختاری شکلی از نابرابری را فاش می‌کند که به لحاظ تجربی می‌توان آن را درک کرد. **دقیقاً از همین جاست که می‌توان چیزها را دگرگون کرد.**» (همان، تأکید از من)

زوپانچیچ معتقد است سکسوالیته، هسته‌ای منفی در دل هویت است. «موقعیت زنانه – که البته هیچ معنای ذاتی‌ای ندارد – تناقض سکسوالیته را به معنای دقیق کلمه در خود جای می‌دهد.» (همان) در واقع موقعیت زنانه آن موقعیتی است که تناقض سکسوالیته را بر ملا می‌کند و وجه سلبی یا منفیت آن را افشا می‌کند. زوپانچیچ معتقد است عدم تقارن مشخص میان جنس‌ها (همان‌جایی که روانکاوی نیز بر آن اصرار دارد) ظرفیتی رهایی‌بخش به تفاوت جنسی می‌دهد، چراکه این عدم تقارن مانعی برای نظم نمادین است و نوعی از هم‌گسیختگی را سبب می‌شود که نظم همواره با آن سر نزاع دارد. نظم نمادین موجود به همه نوع تصویر و نقش مثبت از مردها و به خصوص زن‌ها چنگ می‌اندازد – کیستی زنان، کاری که باید بکنند، چگونگی رفتارشان و... – تا «بر چیزی فائق آید که آن‌جا نیست، یعنی همان اصل منفیت نظم نمادین.» (همان)

دوپارگی در دل جامعه حاضر است، اما به تعبیر زوپانچیچ واپس‌زده شده است. «بدون تحمیل دوپارگی منفیت به تصویر کلی جامعه، چرخش‌های چشم‌گیر ساختاری نیز به طور واقعی نمی‌توانند رخ دهند. فمینیسم به همین امر می‌پردازد؛ فمینیسم در اصل درباره‌ی خنثی‌کردن تفاوت‌های اجتماعی نیست، بلکه می‌خواهد بر آن‌ها نور بتاباند و می‌کوشد بر همین ساخت‌یابی فضای اجتماعی اثر بگذارد.» (همان)

پس این بدن تاریخی که سال‌ها انباشت را در خود جای داده، سوژگی تازه‌ای را سبب می‌شود که از قضا تمام سازوکارهای سرکوب را بازمی‌نمایاند و از سویی قادر است به سبب عدم تقارن در نظم اجتماعی، این نظم را یک‌سره بر هم بزند. دوپارگی را دوباره به نظم اجتماعی تحمیل کند و آن‌چه را که جامعه به مدد تعریف نقش‌های «هویتی» درصدد رفع‌وروجوع و سرکوب آن است، دوباره احیا کند. در این نقطه است که سکسوالیته‌ی زنانه از «زن‌بودگی» و «هویت جنسی» فراروی می‌کند و قادر است انواع سرکوب‌ها و ستم‌ها را نشان دهد، چراکه از پذیرش نقش‌های هویتی تجویزی از سوی نظم نمادین جامعه سرباز می‌زند. این فراروی از «هویت

جنسی» همان نقطه‌ی اتکای انقلابی است. انقلابی که به تعبیری زنانه است و دوتایی زن/مرد را نفی می‌کند و بدن حذف‌شده را رستگار می‌کند. به قول آنجلا دیویس: «وقتی زنان قیام کنند برای "همه" قیام می‌کنند.» و این‌گونه است که هیچ مسئله‌ی زنانه‌ای صرفاً زنانه نیست.

3. جرقه‌های خیزش

گره‌خوردن تاریخ طویل و دامنه‌دار سرکوب‌ها علیه زنان و تشدید آن در سال‌های اخیر با نیروی انقلابی سکسوالیته‌ی زنانه، در بزنگاهی تاریخی، امکان ایجاد طرحی نو را فراهم آورده است. البته نمی‌توان از ده‌ها عامل تاریخی دیگر چشم پوشید که می‌توانند این لحظه را بدل به همان لحظه‌ی تغییر کنند: عوامل اقتصادی از جمله تورم افسارگسیخته و رشد حاشیه‌نشینی، ناتوانی‌هایی مدیریتی، فساد گسترده و... و البته «گردبودن» مهسا امینی، یعنی برخاستن از میان همان مردمی که در تمام این سال‌ها متحمل خشونت و تبعیضی نظام‌مند و مضاعف بوده‌اند. اما آنچه جنبش‌های اخیر را شعله‌ور کرد تصویر بدن‌های زنانه‌ی رنج‌کشیده‌ای بود که به فاصله‌ای کوتاه از یک‌دیگر منتشر شدند و سپس بارها در خیابان تکثیر شدند. در تصویر اول زنی شکنجه‌شده به خاطر حجاب (سپیده رشنو) بازنمایی شد که تنبیهی جسمی در صورت تخطی از قوانین را یادآور می‌شد و به فاصله‌ای کوتاه تصویر هولناکی دیگر از جسمی در حال احتضار روی تخت بیمارستان که آستانه‌های تحمل جامعه را درید. جسمی که خبر می‌داد «مرگ و شکنجه در کمین همه‌ی مردم این سرزمین است، به‌خصوص "زنان"». طبیعی است که زنان به دلیل تجربه‌ی هولناک‌تری که از سال‌ها سرکوب و خفقان داشته‌اند و نیز بی‌پرده‌بودن تصاویر مخابره شده از ستم بر آن‌ها در صف مقدم این تغییر ایستاده‌اند.

این بار مردم در مواجهه با تصاویری هولناک از بدن‌هایی رنجور که نماینده‌ی بدن به اسارت‌گرفته‌ی همه‌ی ماست، به سوژه‌هایی انقلابی بدل شده‌اند. مسئله‌ی مهم و مؤثر در این بین پیوند خوردن این بدن‌های رنجور با وضعیت معاصر است، این‌که جسم در حال احتضار مهسا توانست از هویت و جسم زنانه‌اش فراروی کند و دردنمون نظم اجتماعی حاضر شود، به عبارت دیگر دالی شود بر فقدان آن چیزی که اکنون به محاق برده‌اند یا به قول زوپانچیچ «زهم‌گسیختگی ساختاری شکلی از نابرابری» را فاش کند که به لحاظ تجربی به درک درآمد. «دقیقاً از همین جاست که می‌توان چیزها را دگرگون کرد». شاید این همان بزنگاهی است که نیروی بالقوه انقلابی سکسوالیته‌ی زنانه، بدل به همان نیروی نفی نظم موجود شده است و همان منفیتی را نمایندگی می‌کند که آنتاگونیسیم اجتماعی نظم موجود است و قادر است کلیتی را نمایندگی کند که رهایی‌بخش همه‌ی ستم‌دیدگان باشد. حتا در اشعار عامه‌پسند و ترانه‌های محبوب این روزها نیز مدام بر شکل زیستی دیگر تأکید

می‌شود. زیستی که باید تخیل شود چون از دسترس ما خارج است. حال این‌که در میان این خیل تخیل‌ها که هر یک جهانی متفاوت را تصویر می‌کنند، کدام‌یک می‌تواند رهایی‌بخش باشد و کدام‌یک ارتجاعی، مسئله‌ایست که می‌تواند در پیوند با سایر نیروهای سیاسی مشخص شود. این‌که هر یک نماینده‌ی کدام طبقه و گفتمان است و سعی در ایجاد چه نظم جدیدی دارد. آیا هم‌چنان بر مسئله‌ی «هویت» تأکید می‌کند یا این‌که سعی در ساخت کلیتی جهان‌شمول دارد.

در تاریخ اسطوره‌ای یونان راهزنی بود به نام پروکروستس. او به بهانه‌ی مهمان‌نوازی رهگذران را به خانه‌ی خود می‌کشاند و به شکلی فجیع می‌کشت. قربانیان را بر تخت معروفش می‌خواباند، اگر کوتاه‌تر از تختش بودند، بدن قربانی را می‌کشاند و اگر بلندتر بودند، می‌برید تا هم‌اندازه‌ی تخت دیکتاتوری‌اش شوند. تسئوس او را به شیوه‌ی خودش از پای درآورد و گردن زد. تسئوس قهرمان آتن شد و بنیان دموکراسی را در این شهر گذاشت. تصویر نیمه‌جان مهسا بر تختی که به زور ارشاد خواستند «اندازه‌اش» کنند یادآور همین رخداد اسطوره‌ای است و اسطوره تاریخ می‌زاید. زن فرزندآور نیست. زن «عامل» است و «عامل‌آور» و «عامل‌پرور».

منابع

1. *کالیبان و ساحره، زنان، بدن و انباشت بدوی*، نویسنده: سیلویا فدریچی، مترجم: مهدی صابری، نشر چشمه، چاپ دوم، ۱۳۹۷، تهران
2. *زنان و جنسیت در اسلام*، نویسنده: لیلا احمد، مترجم: فاطمه صادقی، نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۹۴، تهران
3. *اقتصاد سیاسی حجاب اجباری*، نویسنده: احمد فخیم، سایت نقد اقتصاد سیاسی، ۱۴۰۱
4. *چپ و سیاست هویت*، نویسنده: اریک هابسبام، مترجم: ارغوان فراهانی، سایت نقد، مرداد ۱۴۰۱
5. *On Sex Without Identity: Feminist Politics and Sexual Difference*, interview with ALENKA ZUPANČIČ By Bernadette Grubner, Isabel Ortiz , Los Angeles Review of Books, , October 7, 2019