

حجاب اجباری و سیاست فراموشی

ریحانه اصلانزاده



شیرین نشاط، جذبہ

در پی آن چه در هفته‌های اخیر در ایران گذشت، در لحظه‌ای آن چه را بسیاری پایان‌ناپذیر و ابدی می‌انگاشتند، تغییر یافت. خواست برابری به‌عنوان اندیشه‌ای همه‌گیر چنان مطرح شد که باور کردنش در دنیایی که اطاعت کردن ناگزیر می‌نمود، سخت بود. یک جمله این‌روزها مرتب تکرار شده است: «ما به عقب بر نمی‌گردیم». «به عقب برنگشتن» به معنای گسستی در روایت، گسستی در رابطه‌ی سوژه با اقتدار و فهم از خویشتن، نوید طرحی برای آینده می‌دهد که گذشته را به‌عنوان حرکتی تکراری ترسیم می‌کند که فقط می‌توان در آن درجا زد، پیش رفتن دیگر میسر نیست. تأمل در مورد آن چه جامعه را حفظ می‌کند و آن چه جامعه را پیش می‌راند و آزاد می‌کند، در روزهای اخیر به پرسشی اساسی بدل شده است. خصوصاً در زمانی که جامعه با گام‌هایی گاه استوار و گاه لرزان به سوی تغییر قدم برمی‌دارد. قدرت با تکیه صرف بر ایدئولوژی و فرهنگ یا ارزش‌های اجتماعی قادر نیست نظم موجود را حفظ کند. زیرا آن چه زاده شده است سوژه تغییر است نه دگرگونی سلايق. قدرت می‌تواند با سلايق دگرگون شده کنار بیاید حتی چشم بر آن ببندد بی‌آنکه خدشه‌ای بر حیطه‌اش وارد آید.^۱ بی‌اعتباری ایدئولوژی و ارزش‌های اجباری مربوط به زندگی اجتماعی زنان، به هفته‌های اخیر بر نمی‌گردد، از همان روز نخست بوده است. آن چه تغییر کرده است، رابطه‌ی سوژه با قدرت است. سوژه به یاد می‌آورد اما دیگر تکرار نمی‌کند. بازنگشتن به گذشته به معنای خط زدن مناسبات اذهان با جهان و چیزهاست. شوک مرگ مهسا/ ژینا امینی، روال یادآوری را خط زد. ترک برداشتن اقتدار به خط خوردن یادآوری و خط خوردن روال تکراری ارتباط با جهان انجامید. تکراری که اقتدار وابسته به آن است. پس از آن بود که اعتراض به حجاب اجباری به رد و انکار انبوهی از تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌هایی انجامید که گریبانگیر بود.

بسیاری از مدافعان سیاست‌های رسمی تلاش کردند اعتراضات را به خواستی کور، ضدفرهنگ و بدوی پیوند بزنند. تکرار می‌کردند و محق بودند تکرار کنند. زیرا خود برای چند دهه بدن زن را امری بدوی و طبیعی دانسته بودند. منظورم از طبیعی ضد

^۱ Horkheimer, Max (۲۰۰۲) *Critical Theory, selected essays*, translated by Mathew O'Connell and Others.

روحانی است. در نخستین سال‌های پس از انقلاب ۵۷، جداسازی ساحت فرهنگ پاک و روحانی از ساحت طبیعت مطرود و لعن شده، اوج فرهنگ دانسته می‌شد. فرهنگی که کل مسئله‌ی نابرابری اقتصادی، اجتماعی و جنسیتی و فرهنگی را به مدیریت بدن زن فروکاسته بود. قدرت با جدا کردن بدن از اندیشه پاک دینی، با واصل کردن بدن به درکات ساحت طبیعتی محض و زدودن تاریخ و فرهنگ از آن، در پی بدل کردن آن به ماده‌ی خامی است که می‌بایست سرکوب شود. بدون آن که در نظر گرفته شود با زدودن تاریخ چه ستمی بر اقلیت‌های اجتماعی و فرودستان مجاز شمرده می‌شود و چه نیروی مخربی برای سرکوب و سامان‌دهی نیروی کار آزاد می‌شود.

قانون حجاب به فراموشی آرمانی جمعی یاری رساند چرا که مسئله‌ی فرادستان و فرودستان را با مسلمان و غیر مسلمان جابه‌جا کرد و آنان را از موهبت برابری‌ای موهوم برخوردار کرد. تمایزات جنسیتی و طبقاتی یکسره در پرتو کلیتی خیالی به نام امت اسلامی پنهان شد. البته در ابتدا ایده‌ی حجاب اجباری با بی‌عدالتی‌ها و تبعیض‌های اجتماعی مرتبط نمی‌نمود. بسیاری فکر می‌کردند «در صورت رفع تبعیض‌ها و تضمین حقوق اساسی آحاد ملت»، پذیرش حجاب چندان آزاردهنده نخواهد بود. هم‌زمان، قدرت مسلط می‌کوشید مبارزه برای حقوق زنان را «مبارزه زنان مرفه و غرب‌زده» و بی‌ارتباط با مسائل عموم ملت معرفی کند. حال آن‌که زنان فرودست بیش از همه از محدودیت آزادی زنان آسیب دیدند. علاوه بر آن که قانون حجاب مقدمه‌ای بر سرکوب بدن و به تبع آن نظم سرکوبگر طبقاتی بود. فاجعه‌ی مهسا این ارتباط را آشکارتر از همیشه پیش چشم آورد؛ دختری که برای گردش و تفریح به تهران آمده بود. فشار اجتماعی بر بدن به‌عنوان ماده‌ی طبیعی و به دور از مراتب روحانی ذهن، کل جامعه را تحت تاثیر قرار داد اما طبقات پایین متحمل فشار و آسیب بسیار بیشتری شدند. زنان طبقات بالا نه به کار یدی اشتغال داشتند و نه برای تفریح وابسته به فضاهای دولتی و عمومی بودند. آنان این همه را در خلوت جبران کردند. بی‌دلیل نیست که زنان جان به لب رسیده در محروم‌ترین استان‌های کشور در اعتراضات اخیر پیشگام بودند.

حجاب اجباری سیاستی درهم‌تنیده با کنترل بدن، مدیریت نیروی کار و سامان‌دهی عرصه‌ی عمومی بود. در گفتار سخن‌گویان رسمی (مانند مطهری) کنترل گرایزه به بالا بردن بهره‌وری نیروی کار و ابدان نسبت داده می‌شد. چرخش از بدن طبیعی به نیروی

کار بسیار آسان صورت پذیرفت. بر این اساس، حجاب اجباری بر خلاف تصور تکراری، زنان را خانه‌نشین نکرد بلکه بدن را به شیوه‌ای موثرتر و سودآورتر به کار گرفت. زنان حجم عظیمی از فعالیت‌های داوطلبانه و رایگان اقتصادی و اجتماعی را در دوران جنگ به خود اختصاص دادند. چرا که در گفتار رسمی بطالت و بی‌کاری زنان تقبیح می‌شد. پیش از انقلاب ۵۷ در اندیشه‌ی اسلام‌گرایان مسئله‌ی زنان وجود نداشت. در جامعه‌ی اخلاقی که آنان تصویر می‌کردند زنانگی چندان مهم تلقی نمی‌شد. تا همین امروز تصویر آنان از زن ایده‌آل واجد ویژگی‌های انگشت‌شماری است. با این حال، در اندیشه‌ای که نسبت به زنان چندان بی‌تفاوت می‌نمود، مسئله‌ی زنان تبدیل به گره‌گاه ایدئولوژیک شد. در سال‌های بعد، حمله به حقوق زنان به بخش مهمی از اندیشه‌ی اسلام‌گرایی سیاسی تبدیل شد.

تصویر جامعه‌ی اسلامی، نابرابری و غیرعقلانیت موجود در ساحت اجتماعی و اقتصادی را که به خیزش عمومی سال ۵۷ منتهی شده بود، رها کرد و به ساحتی طبیعی و تهدیدآمیز در بدن (به‌عنوان انبان‌گرایی) پرداخت. تنازعات طبقاتی و تنش‌های سیاسی و اجتماعی بر جای خود باقی بود اما کنترل عرصه‌ی عمومی نوید فتح و غلبه‌ای انکار ناپذیر می‌داد. با کنار زدن مناسبات تن، همه در ساحت انتزاعی ذهن برابر می‌نمودند. ذهنیتی سبکبار که از نزاع اجتماعی و بحران‌های اقتصادی و سیاسی سال‌های آغازین بعد از انقلاب منتزع شده بود. کرامت این ذهنیت با نفرتی از زنان (تقلیل داده‌شده به تن) در عرصه‌ی عمومی همراه بود. خشم از زنان (حمله به آنانی که حجاب اسلامی نداشتند، یا محدود کردن گام به گام حقوق زنان) خشمی جابجا شده بود برخاسته از رها کردن کشمکش و تضاد عینی و دلخوش کردن به یکپارچگی و یکدستی انتزاعی. زنان این برابری و یکدستی را مخدوش می‌کردند. آه و ناله‌ی کارگران و فرودستان نیز صفوف مرتب امت را به هم می‌زد. خشم از زنان و خشم از فقرا با جابجایی موضوع خشم به فراموشی کمک می‌کرد. این یکپارچگی و یکدستی سال‌های بعد با پیاده‌سازی گام به گام سیاست‌های اقتصادی بازار آزاد از طریق صنعت فرهنگ و ایماژهای برخاسته از آن میسر شد.

تن زنانه، سوژه‌ی انقلابی و جامعه‌ی اسلامی

شاید زنانگی بخش مهم جامعه‌ی اخلاقی‌ای نبود که اسلام‌گرایان در آغاز دهه‌ی پنجاه تصویر می‌کردند. اما بی‌شک با گذشت ده سال از انقلاب و پشت سر گذاشتن تنازعات اجتماعی متعدد به بخش اصلی آن بدل شد. در سال‌های پایانی دهه‌ی چهل مرتضی مطهری که پس از سال ۱۳۵۷ «معلم انقلاب» نامیده شد، در انجمن اسلامی پزشکان مجموعه سخنرانی‌هایی ایراد کرد که بعدها در قالب کتاب «مسئله حجاب»، پیش و پس از انقلاب بارها تجدید چاپ شد.^۲ در این سخنرانی‌ها او کنترل «غرایز و امیال نفسانی» را شرط اصلی حضور اجتماعی زنان می‌دانست، با این فرض که حضور زنان در عرصه‌ی عمومی برانگیزاننده‌ی خواهش‌های غریزی و طبیعی است که در جامعه‌ی عقلانی باید کنترل شود. به عبارت دیگر، زنانگی را مرتبط با ساحت آشوبناک غیرعقلانی می‌دانست که باید با نیروی عقلانی، به مدیریت درآید. بدین نحو، بدن زنانه ساحتی از طبیعت بود که نظم اجتماعی و فرهنگی (اخلاقی) را تهدید می‌کرد. این سخنرانی‌ها به خوبی مرزی را نشان می‌دهد که بین خویشتن و بدن زنان در حال برقراری بود، ایده‌ای که در سال‌های بعد با قوت بیشتری پی گرفته شد. از نظر مطهری غرایز جنسی مهم‌ترین غریزه‌ی انسان و به طور کلی غیر قابل مهار بود، و با اندکی غفلت می‌توانست تبعات اجتماعی بسیار وخیمی داشته باشد. آشوب طبیعی که مطهری ترسیم می‌کند، به هیچ نحو چشم‌اندازی برای کنترل عقلانی غرایز از سوی سوژه‌های فردی نمی‌یابد.

«غریزه جنسی غریزه‌ای نیرومند، عمیق و "دریا صفت" است. هرچه بیشتر اطاعت شود سرکش‌تر می‌گردد، همچون آتش که هر چه به آن بیشتر خوراک بدهند شعله‌ورتر می‌شود... عطش روحی در مسائل جنسی غیر از حرارت جسمی است. آن چه با ارضاء تسکین می‌یابد حرارت جسمی است نه عطش روحی. آزادی در مسائل جنسی سبب شعله‌ورتر شدن شهوات به صورت حرص و آز می‌گردد، از آن نوع حرص و آزهایی که در صاحبان حرم‌سراهای

۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹) مسئله حجاب، تهران: صدرا

رومی و ایرانی و عرب سراغ داریم..... {بنابراین} اگر امری عرضه نشود یا کم‌تر عرضه شود، حرص و ولع هم نسبت بدان کمتر می‌شود.»

غرایز در چنین تصویری هیچ ارتباط دیالکتیکی با نظم اجتماعی و اقتصادی نداشتند، آن‌ها ساحت طبیعت محض بودند. این گونه، عقلانیت خود به وجهی طبیعی بدل شد چرا که برقراری کنترل عقلانی، جز از طریق سرکوب و اعمال محرومیت ممکن نبود. به طور دقیق‌تر باید گفت غرایز در جامعه سرکوب و در خانواده برآورده می‌شد. بدین نحو خانواده ساحت ارضای غرایز و منطقی جدا از منطق جامعه پیدا می‌کرد. تبعات چنین پر بها دادنی به غرایز، دوگانه‌ی مطلق بود که بین تن و روان زنان می‌ساخت (اولی در عرصه‌ی عمومی طرد و تحقیر و دیگری قدر دانسته می‌شد) و اتفاقاً نتیجه‌ی آن فرو بردن هر چه بیشتر هر مفهومی از ذهنیت در ساحت طبیعت مطلق بود. چرا که چنین برکنار ماندنی از طبیعت به معنای فرورفتن در آن بود به این ترتیب که پیامد منطقی چنین اغراقی در قدرت غرایز که ضرورت محدود کردن حضور اجتماعی زنان به قواعد و کدهای رفتاری مرتبط با حجاب را توجیه می‌کرد؛ چیزی نبود مگر تصویر عرصه‌ی عمومی زندگی اجتماعی به آلودگی و فساد ناگزیر. به عبارت دیگر در این نگرش به همان نحو که ضرورت اخلاقی‌سازی فضای اجتماعی مطرح می‌شد، ساحتی غیر اخلاقی به نحوی موحش گشوده می‌شد. به همان نحو که بدن زنان پیراسته از هر جاذبه‌ی جنسی خواسته می‌شود به همان نسبت تن زنانه ناگزیر اروتیک‌تر می‌شد. بدین ترتیب به نحو تناقض‌آمیزی قاعده‌مند کردن بدن زنان با اروتیک کردن آن و خواست زدودن عرصه‌ی عمومی از خواهش‌ها و تمایلات نفسانی، ترسیم عرصه‌ی عمومی به‌عنوان محلی آکنده از فساد اخلاقی بود. این تناقض با پیروزی انقلاب و اجباری شدن حجاب، بروزی دردرساز داشت چرا که مستلزم تصویر جامعه‌ی اسلامی در تناظر با فساد و ناپاکی بود.

مطهری تصریح می‌کرد که مفهوم حجاب سابقه‌ای در ادبیات فقهی ندارد و اعتراف می‌کرد که نمی‌داند این واژه از کی و به چه صورت متداول شده است. اما این فقدان پیوند و اغتشاش مفهومی را به واقعیت اجتماعی ربط نمی‌داد. وی می‌گفت «ستر»

به‌عنوان پیشینه‌ی فقهی واژه حجاب مناسبتی با کاربرد امروزی این واژه ندارد. او از پیوند مفهومی مفقودی می‌گفت که بنا بود ستر و حجاب را به یکدیگر متصل می‌سازد. اما این اغتشاش و به‌هم‌ریختگی را به‌هیچ‌وجه اغتشاش و درهم‌ریختگی در ساحت عینی تلقی نمی‌کرد. از نظر او ارتباط بین مفاهیم و ساحت عینی زندگی اقتصادی و اجتماعی زنان به‌هیچ‌رو بارشناخته نبود. او هنگام سخنرانی در باب مخاطرات مواجهه با تکانه‌های جنسی و رضای آن‌ها در ساحت اجتماعی، از زیست شاهان ساسانی نمونه می‌آورد و در تأثیرات نامطلوب آزادی زنان بر مناسبات خانوادگی، تک مثالی از زندگی روزمره‌ی زنان متعلق به طبقات اجتماعی بالا و مثال‌های فراوان از زندگی «زنان غربی» نقل می‌کرد. حرکت نوسانی میان مرزهای تاریخی و اجتماعی و از حرم‌سرای شاهان ساسانی با «زندگی اجتماعی لجام گسیخته در غرب»، بیانگر اغتشاشی در ساحت ذهن و عین بود، همان طور که ساحت غرایز در گفتار او ساحتی درون خود و بی‌نسبت با مناسبات اجتماعی تصویر می‌شد. حال آن که پنجاه سال قبل از سخنرانی او مسئله‌ی بدن و پوشش زنان، در ارتباط با مسائل اقتصادی و اجتماعی و سیاسی متفاوتی طرح می‌شد: در گفتار سیاسی مرتبط با مشروطه‌خواهی، منازعات اقتصادی بر سر ورشکستگی کارگاه‌های نساجی، آموزش زنان، واردات پارچه و جنگ‌های ایران و روس در ارتباط مستقیم با ساماندهی نیروی کار و ضرورت بازتولید آن قرار می‌گرفت. اما حجاب در این سخنرانی‌ها که بعدها بارها در طول دهه‌های پنجاه و شصت تجدید چاپ شد، در مقایسه با دوران قبل مناسبات مخدوش‌تری با وضعیت عینی زندگی اجتماعی زنان داشت و بیشتر در نسبت با مسئله‌ی غرایز و کنترل آن به‌عنوان ساحتی طبیعی بود و اشارتی هر چند مختصر به هیچ یک از بحران‌های اجتماعی نیز نمی‌شد. مطهری معتقد بود: «زن از کنج خانه بیرون آمده اما به کجا رو آورده است؟ به سینماها به کنار دریاها، حاشیه‌ی خیابان‌ها، مجالس شب‌نشینی!» و برای آن که «معلوم شود اوضاع حاضر، زنان را به صورت چه موجوداتی درآورده است» چنین نقل می‌کند:

در این جا بد نیست متن شکایت مردی را از زنش که در یکی

از مجلات زنانه درج شده بود ذکر کنم در آن نامه چنین نوشته

است:

زنم در موقع خواب به یک دلکدک درست و حسابی مبدل می‌گردد. موقع خواب برای این که موهایش خراب نشود یک کلاه توری بزرگ به سرش می‌بندد بعد لباس خواب می‌پوشد. در این موقع است که جلو آئینه‌ی میز توالت می‌نشیند و گریم صورتش را با شیر پاک‌کن می‌شوید. وقتی رویش را برمی‌گرداند احساس می‌کنم او زن من نیست زیرا اصلاً شکل سابق را ندارد ابروهایش را تراشیده و چون مداد ابرو را پاک کرده بی‌ابرو می‌شود. از صورتش بوی نامطبوعی به مشام من می‌رسد زیرا کرمی که برای چین و چروک به صورتش می‌مالد بوی کافور می‌دهد و مرا به یاد قبرستان می‌اندازد. کاش کار به همین جا ختم می‌شد، ولی این تازه مقدمه‌ی کار است. چند دقیقه‌ای در اتاق راه می‌رود و جمع‌وجور می‌کند آنگاه کلفت خانه را صدا می‌زند و می‌گوید کیسه‌ها را بیاور. کلفت با چهار کیسه متقالی بالا می‌آید. خانم روی تخت می‌خوابد و کلفت کیسه‌ها را به دست و پای او می‌کند و بیخ آن را با نخ می‌بندد. چون ناخن‌های دست و پایش مانیکور شده و دراز است، برای این که به لحاف نگیرد و چندشش نشود و احیاناً نشکند دست و پای خود را در کیسه می‌کند و به همین ترتیب می‌خوابد.

صرف‌نظر از اغراق‌های مضحک این نگاه به حجاب، پیوندی که مطهری در کل کتاب بین مسئله‌ی حجاب و وضعیت زیست اجتماعی زنان ایرانی در سال ۱۳۴۸ برقرار می‌کرد همگی مرتبط با وضعیت زندگی زنان طبقه‌ی اجتماعی بالا و احیاناً متوسط بود. یعنی زنان مصرف‌کننده‌ی چندهزار اقلام آرایشی که او آمار وارداتش را می‌داد، زنانی که طبق مثال او کلفت و نوکر در مراقبت از آرایش موی سر و ناخن‌های مانیکور شده یاری‌شان می‌دادند، زنانی که مجالس شب‌نشینی برگزار می‌کردند و... اما در نهایت به طرز متناقضی کنترل‌گرایز را به تقویت نیروی کار و بالا بردن بهره‌وری ابدان نسبت می‌داد:

کشانیدن تمتعات جنسی از محیط خانه به اجتماع نیروی کار و فعالیت اجتماع را ضعیف می‌کند. بر عکس آنچه مخالفین حجاب خرده‌گیری کرده‌اند و گفته‌اند «حجاب موجب فلج کردن نیروی نیمی از افراد اجتماعی است؛ بی‌حجابی و ترویج روابط آزاد جنسی موجب فلج کردن نیروی اجتماع است..... آیا اگر مردی در خیابان و بازار و اداره و کارخانه و غیره با قیافه محرک و مهیج زنان آرایش کرده دائماً مواجه باشد بیشتر سرگرم کار و فعالیت می‌شود یا در محیطی که با چنین مناظری روبرو نشود؟..... اسلام هرگز نمی‌خواهد زن بیکار و بی‌عبار بنشیند و وجودی عاطل و باطل بار آید. پوشانیدن بدن به استثنای وجه و کفین مانع هیچ‌گونه فعالیت فرهنگی با اجتماعی و اقتصادی نیست. آنچه موجب فلج کردن نیروی اجتماع است آلوده کردن محیط کار به لذت‌جویی‌های شهوانی است.»

آنچه در این میان تصریح می‌شد، ارتباطی بود که میان حجاب و کار و فعالیت وجود داشت. مسئله فقط اطمینان بخشیدن به مخاطبان درباره‌ی عدم مخالفت اسلام با کار و فعالیت زنان نبود. مخالفت اسلام با «بیکاری و بی‌عاری» زنان در تمام طول دهه‌ی شصت تکرار می‌شد که در مورد آن بحث خواهیم کرد. اما پیش از آن، چرخش از بدن «طبیعی» زن به بدن زن به‌عنوان «نیروی کار»، مهم و جالب‌توجه است. نکته این جاست که او ابتدا موقعیت طبقاتی زنی بسیار مرفه را ترسیم می‌کرد و آنچه نتیجه می‌گرفت مربوط به لزوم کار و فعالیت زنان (و مردان) فرودستی بود که فعالیت‌شان امکان تحقق آن سبک از زندگی مجلل را ممکن ساخته بود. او می‌گفت زنان کاری جز «استهلاک ثروت و فاسد کردن اخلاق اجتماع و خراب کردن بنیان خانواده» ندارند و بعد ضرورت پوشش اسلامی کسانی را مطرح می‌کرد که اولین ضرورت کار و فعالیت اجتماعی‌شان واگذاشتن بدن بود. ترسیم تصویر زنانی که مشغول عیش و نوش در کنار دریاها و مجالس شب‌نشینی و سینما و ... هستند تناسبی با جامعه‌ی آن زمان نداشت. این امر به‌ویژه درباره‌ی زنان کارگر صنایع دستی روستایی (یعنی اصلی‌ترین بخش

اشتغال زنان در آن زمان) صادق بود که است شمار شدیدی را تجربه می کردند، جمعیتی بیش از ۶۰۰ هزار نفر که حدود ده درصد نیروی کار را تشکیل می دادند.^{۳۰} اما آن چه نباید از نظر دور داشت این است که مطهری در اشاره‌ای گذرا پیوندی میان ساختار اقتصادی و اجتماعی جوامع و مسئله غریزه برقرار می کرد. بدین نحو تصدیق می کرد که «حقیقت این است که وضع بی حجابی رسوا که در میان ماست و از امریکا و اروپا هم داریم جلو می‌افتیم از مختصات جامعه‌های پلید سرمایه‌داری غربی است. در جامعه‌های غیر سرمایه‌داری با همه احساسات ضد مذهبی که در آن جا وجود دارد کمتر شنیده می‌شود که چنین رسوایی‌هایی به نام آزادی زن وجود داشته باشد.» اما نسبت میان این دو (ساختار اجتماعی-اقتصادی و غریزه) همچنان مخدوش بود. وی به هیچ وجه درباره‌ی باز نمود غرایز در مناسبات ایده‌ای (امیال) صحبت نمی‌کرد که در بطن آن بتواند درباره‌ی نسبت تاثرات غریزی با ساختار اجتماعی بحث کند، بدین ترتیب مسئله‌ی زنان به صورت خیالی بخشیدن به تنش‌های عینی اجتماعی یعنی موضع دوگانه ضدیت با سرمایه‌داری و عدم ضدیت با است شمار نیروی کار ختم می‌شد. تزه‌های او، تصویری یکدست و کلی از جامعه‌ای نابرابر و متشتت ارائه می‌کرد که به همان بدن یکپارچه و بی‌تمایز شکل می‌داد. علاوه بر آن که جنسیت را به بدن فرو می‌کاست. مطهری فروید و بحث او درباره‌ی تصعید امیال را نقد می‌کرد و راه‌حلی اساسی و ریشه‌ای برای پیراستن حیات اجتماعی از غرایز جنسی پیشنهاد می‌داد، بنابر نظر او «محرومیت» هر چند ممکن است تبعاتی داشته باشد اما بهتر از هر چیز تکانه‌های روانی را آرام خواهد کرد که با تن زنان مرتبط است و در مقابل وعده‌ی بهره‌مندی در ساخت خانواده به افراد داده می‌شد.

به طور خلاصه ساخت پاکیزه و منزه جامعه‌ی اسلامی مستلزم بر ساخت دو ساخت کاملاً متمایز و یکپارچه‌ی فرهنگ دینی در مقابل غرایز طبیعی بشری بود. تباین این دو ساخت که مشروط به حضور اجتماعی زنان بود، تباین و تضاد شقاوت‌باری در ساخت

^{۳۰} Bahramitash, Roksana, Salehi Esfahani, Hadi (۲۰۱۱) *Veiled employment; Islamic and the Political Economy of Women's Employment in Iran*, New York: Syracuse University Press

ذهنیت زنانه برمی‌ساخت. تباین بین ساحت تن و روان، کشمکشی میان تن زنانه به‌عنوان انبان غرایز و امیال ممنوع با روان که به ساحت خرد دینی و مقدس تعلق داشت و قرار بود ذهنیت زن مبارز و روشنفکر واقعی «نه عروسک تجملی و روشنفکر توخالی» را تحقق بخشد. زنی که در نسبت با معصومین (گاه حضرت فاطمه، گاه خدیجه و گاه زینب) و به طور کلی برکنار از هر نسبتی با طبیعت، تصویر می‌شد، تصویر فتح و غلبه‌ی فرهنگی بود که به‌کلی بر طبیعت فائق آمده است. ایده‌آل جامعه‌ی اسلامی از این نظر، جامعه‌ای بود که آشوب طبیعی و خطرناک غرایز را به‌کلی رام ساحت فرهنگ دینی کرده بود. اما مسئله^۵ سوژه‌ی برخاسته از این ایده‌آل بود، چرا که این‌گونه سوژه‌ی زنانه به یک مرجع واحد، نامحدود و توخالی بدل می‌گشت و کل طبیعت به مقاومت نامحدود تفکیک نشده در برابر قدرت انتزاعی سوژه. کشمکشی که تن را به طبیعت محض، یا به عبارتی ماده و مصالح خام تقلیل می‌داد. نکته این‌جاست که این تحقیر و تنزل دادن تن، قرار بود در ساحتی دیگر (خانواده) جای خود را به تمنای برخاسته از همین ممنوعیت و بیگانگی دهد. در این دوران مرز فرهنگ و طبیعت مرز تن و ذهن زنان شد، این‌همه بازنمود تنش‌هایی در ساحت اجتماعی و اقتصادی بود که در این مرزبندی، صورت ایده‌ای دیگری یافته بود.

مسئله این بود که خواست ساحت بی‌پیرایه‌ی فرهنگ و زدودن جامعه از نیروهای غیرعقلانی غرایز در جامعه‌ای که همان قدر درگیر نیروهای غیرعقلانی در ساحت اقتصادی و اجتماعی در قالب سرکوب و استثمار بود، کنترل عقلانی را در خدمت اهداف سرکوب و استثمار قرار می‌داد. در گفتار مطهری این انتزاع، بدن را به‌کلی از سازوکارهای شکل‌دهی آن در نظام سیاسی و اقتصادی جدا می‌کرد و با طرح آن در فضای انقلابی همان نظام سیاسی و اقتصادی را به نحوی مخدوش مورد اعتراض و شماتت قرار می‌داد.

در سال‌های بعد از انقلاب مرزبندی مطهری به‌طور مؤثری به‌کار گرفته می‌شد. ایماژ بدن زنانه‌ی منفک شده از نظام سیاسی و اقتصادی، هم‌زیستی استثمار بدن و آزادی معنوی سوژه را امکان‌پذیر جلوه داد. ذیل این هم‌زیستی بسیاری از منازعات اجتماعی در دهه‌ی شصت معنا می‌شود. انتزاع زنانگی به‌عنوان ساحت طبیعت از نظم اجتماعی و اقتصادی، بدن زنان را به ماده‌ی خام برای سلطه بدل کرد.

داستان طاغوت و زن عروسکی؛ آیا زنان باید از گذشته‌ی خود پشیمان باشند؟

تقسیم روان‌نژندانه میان عرصه‌ی عمومی و خصوصی یا ساحت کار و فعالیت و فرهنگ و ساحت لذت/طبیعت، تنش‌های اقتصادی و اجتماعی ایران پیش از انقلاب (استثمار نیروی کار، فاصله‌ی رو به رشد طبقاتی، نابرابری و بی‌عدالتی اجتماعی) را به نحوی مخدوش بیان می‌کرد. این تقسیم‌بندی از آن جهت روان‌نژندانه بود که یکپارچگی و یکدستی در ساحت ذهن و جامعه را با رها کردن تنش‌های اجتماعی و آزادی انتزاعی که برای ذهن به ارمغان می‌آورد، حل می‌کرد. این نظرگاه در سال‌های آغازین انقلاب در مواجهه با انبوه مسائل عینی سیاسی و اجتماعی و در کشمکش نیروهای مختلف اجتماعی، زمینه‌ی آن را یافت که به روایتی مؤثر تبدیل شود. روایتی که ذیل آن یکپارچگی و یکدستی در ساحت روان، با یکپارچگی و یکدستی در ساحت اجتماعی زدوده از تکانه‌های غیرعقلانی ناخودآگاه (نوعی پیروزی مطلق فرهنگ بر طبیعت)، تکمیل می‌شد: روایت گذشته‌به‌عنوان دورانی که فساد و لذت جنسی مشخصه اصلی آن بود و تقسیم بدن بین دو ساحت کار و لذت و تقسیم زنانگی بین دو ساحت طبیعی بدن اروتیک و روان فرهنگی پاک و قدسی و بری از ساحت آلودگی شهوانی. تثبیت زنانگی به‌عنوان بدن اروتیک نتیجه‌ی منطقی این وسواس درونی بود. اما آن‌چه باید یادآوری شود این است که بدن محض (همان بدن آکنده از جنسیت) ماده‌ی محض/طبیعت محض بود، همان ماده‌ی خام استثمار و سرکوب. بدین ترتیب در سال‌های آتی تأکید مفرط بر ظرافت بی حد و حصر زنان، نفی‌کننده‌ی شرایط استثمار رو به رشد آنان در بازار کار نبود.

چنان که شرح دادیم تقسیم‌بندی مطهری در وهله اول ایگو را ناتوان از هر نوع سازماندهی تکانه‌ها می‌دانست و راه‌حل را محدود سازی شدید در ساحت اجتماعی و (در ازای آن) برخورداری در ساحت خصوصی. در واقع ساحت خصوصی عرصه‌ی جولان اصل لذت و ساحت عمومی عرصه جولان اصل واقعیت می‌شد. بدین نحو تلاش ایگو برای ایجاد تعادل در عین حفظ خصومت این دو که به نوعی تضمین‌کننده‌ی خودانگیختگی و خودمختاری او بود، ضرورتی نداشت. ایگوی قوی با تن دادن به سرکوب

اجتماعی امکان فراروی از لذت بی‌واسطه را در قالب تصعید میل فراهم می‌کند، موانع بر سر راه لذت را می‌پذیرد و در عین حال از آن‌ها تخطی می‌کند. با صورت‌بندی مطهری تصعید به معنای پیروزی سوژه بر محدودیت‌های جامعه و در عین حال عصیان از طریق تبدیل تکانه‌ها به آرمانی شخصی یا جمعی بی‌معنا می‌شد.

وعده‌ی آزادی از طبیعت که مطهری در ترسیم جامعه یکپارچه‌ی اخلاقی می‌داد بعد از تحولات مختلف، پس از انقلاب، در روایتی تاریخی کارکرد می‌یافت. ذیل این روایت پیش و پس از انقلاب این‌گونه تقسیم‌بندی می‌شد: دوران لذت و هوس و دوران خودکنترلی. این روایت در بسیاری از نشریات زنان تا به امروز بی‌وقفه تکرار می‌شود.

به طرز عجیب دوگانه‌های فساد و پاکدامنی و لذت و محرومیت، به یادآوری گذشته و فهم حال غلبه یافت. ذیل این روایت یکباره زنان ایران از مبارز و مخالف رژیم گذشته تبدیل شدند به ستم کشیدگانی بی‌اراده و کودکانی مایل به برهنگی. خشم مستتر در این روایت معطوف به همه‌ی زنان بود، خشمی در مقابل هر آن چیزی که یکپارچگی و آزادی جامعه را تهدید می‌کند. زنان به‌عنوان گروهی که در حکومت سابق کم‌ترین قدرتی نداشتند، آماج بیشترین خشم قرار گرفتند.^۴ روزنامه‌ها در دو سال اول پس از انقلاب معترض به فراموشی سپرده شدن سابقه‌ی مبارزه و مقاومت زنان در مقابل حکومت سابق بودند.

در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۵۹ زنان نه همراهان انقلاب که به سرافکندگان از دوران گذشته تبدیل شدند و این تقسیم‌بندی به روایت مورد علاقه‌ی حاکمیت بدل شد، روایتی که نوید دهنده غلبه‌ی عقلانی بر نیروهای غیرعقلانی شهوانی و مهار طبیعت جسمانی بود، اما هم‌زمان امکان تکرار ابدی دوران لذت و هوس را میسر می‌نمود. در سال‌های بعد با تبدیل گذشته به دوران کام‌جویی محض، محکوم کردن آن با لذتی پنهان همراه بود که وحشت فشار و اجبار ابدی طبیعت را با خود حمل می‌کرد. چرا که گذشته دیگر به‌عنوان دوره‌ای تاریخی مطرح نبود بلکه با ذاتی از زنانگی مرتبط بود که زنانگی را با بدن زنانه، و بدن زنانه را به‌عنوان ماده‌ای خام برای دخالت

^۴ حمله به زنانی که حجاب اسلامی نداشتند، سال‌ها قبل از قانون اجباری شدن حجاب و در راهپیمایی‌هایی که افراد را در هدفی مشترک گردهم آورده بود آغاز شد.

و دستکاری فرهنگ یکی می‌انگاشت. گذشته پیام آور میلی بود که نوید آزادی و سلطه را توأمان می‌داد. تن به‌منزله‌ی چیزی پست و دربند تحقیر و طرد می‌شد و در همان حال در مقام چیزی ممنوع، شی‌ءواره و بیگانه مورد تمنا قرار می‌گرفت. تصویر غیرتاریخی از گذشته به‌عنوان لذت و کام‌جویی بی‌واسطه، مناسبات اجتماعی پنهان را در ورای ساخت میل پوشیده می‌گذاشت و افراد را به‌طور یکسان در تجربه‌ی مشترکی از واقعیت ادغام می‌کرد.

آن‌چه طی سالیان بعد در نشریات زنان به‌عنوان «زن عروسکی» در مناقشه در باب ذهنیت آزاد و مستقل زنان به میان کشیده شد، تصویر خیالینی بود که کم‌کم جانشین ضدیت با تصویر «طاغوتی»، «استثمارگر» و ... شد. نفرتی که به زن عروسکی حواله می‌شد، بیانگر تنش به‌تأمل درنیامده‌ای بود که در اثر مطهری نیز به نحوی آشکار شده بود. مسئله‌ی استثمار ابدان، و استثمار اذهان به نحوی سرکوبگر در تصویر زن عروسکی به‌هم می‌پیوست و یکباره نفی می‌شد. بنابراین با گذشت زمان کوتاهی از انقلاب مسئله‌ی برابری (به‌عنوان شرط اصلی دموکراسی و آزادی اجتماعی) در این مناقشات ناخوانده باقی ماند.

شبه‌فردیت و برابری انتزاعی

مرزهای جامعه‌ی اسلامی خالی از غرایز، تا حد زیادی به مدد برساخت یک جمع^۵ میسر شد که بیش از هر چیز زنان به‌عنوان موجودیتی متفاوت و متکثر را انکار می‌کرد و بیش از هر چیز تجسم‌بخش قدرتی بود که به مدد آن تمامی تمایزات در کلیتی خیالی ادغام می‌شدند. در بحث‌های طولانی در نشریات درباره‌ی زن باحجاب و زن بدون روسری دیگر اثری از مرزهای طبقاتی نبود. کم‌کم مسئله‌ی برابری در یکدستی قالبی^۶ محو شد که جایی برای فرارفتن از کلیت انتزاعی این جمع باقی نمی‌گذاشت.

۵ . collectivity

۶ . stereo-typical

این یکدستی قالبی به فردیت انتزاعی شکل می‌داد که مبتنی بر حذف تفاوت‌های فردی و تجربیات اجتماعی متفاوت بود.

روزنامه‌ی «رهایی زن» معتقد بود، تعیین روز زن جدید (ولادت حضرت زهرا) از سوی حزب جمهوری اسلامی، با چشم‌پوشی از تمایزات در وضعیت عینی زندگی اجتماعی زنان مختلف، آنان را ذیل مفهوم «زن مسلمان» یکی می‌کند. تصویر برابری بی‌تمایز از نظر روزنامه‌نگار حمایت از نابرابری بود که به صورت عینی وجود داشت و مسلمان و غیر مسلمان نمی‌شناخت. در مقابل، پایبندی به روز جهانی زن به‌عنوان پیوندی با ایده‌آل تاریخی برابری و ایجاد فرصت‌های برابر برای زندگی بهتر برای زنان باید ارج نهاده می‌شد:

«تعیین روز زن جدید { درست بعد از راهپیمایی در اعتراض به حجاب اجباری برای اهداف سیاسی و تقسیم مسلمان و غیر مسلمان انجام شده است. تقسیم‌بندی که در نهایت افراد یک طبقه را به جان یکدیگر می‌اندازد و زیر نام مسلمان همه‌ی طبقات را از کارگر و دهقان گرفته تا خرده بورژوا و سرمایه‌دار یک کاسه می‌کند و امروز هم با نام زن مسلمان زنان را که از طبقات مختلف هستند می‌خواهد بسیج کند خانم را با کلفت و زن حاجی را با دختری که در خانه‌شان رختشویی می‌کند. زنان کارگر را با خانم‌های سرمایه‌داران و مقاطعه‌کاران، زنان زحمتکش روستا را با زنان زمین‌دار جمع و یکپارچه می‌کند چرا که مسلمان هستند و این تز در بین کارگران و دهقانان مدت‌هاست تبلیغ می‌شود. اعلام این روز که ریشه در جدایی بین زنان جامعه‌ی ایرانی دارد در حقیقت در خدمت بسیج توده‌های زن برای گرداندگان حکومت و ایجاد پایه توده‌ای قرار می‌گیرد و گرنه از یک سیاست عمومی منتج نمی‌گردد. چطور می‌شود که روز اول ماه مه که تاریخی و گزینشی کم‌وبیش شبیه روز جهانی زن دارد از طرف همین حزب مورد قبول می‌افتد. انتخاب این روز چماقی است که مخالفان تعویض روز زن را مخالفین

روز ولادت فاطمه و ضد اسلام و منافق و ضد انقلاب جلوه دهند. «

(رهایبی زن، شماره دوم، ۱۳۵۸)

نویسنده در این مقاله به خوبی جهت‌گیری را آشکار می‌کند که در طول سال‌های آتی مسئله فرادستان و فرودستان را با مسلمان و غیر مسلمان جایجا کرد و ذیل این جایجایی مفهومی فرادستان و فرودستان از موهبت برابری‌ای موهوم برخوردار شدند. شبه‌برابری با فرافکنی تمامی نزاع‌های جنسیتی و طبقاتی و برساخت امتی یکپارچه و یکدست میسر شد، چندان که افراد از خود تجربه‌ای به‌عنوان عضوی از اعضای امت و نه در موقعیت و موضع فرودست داشته باشند. یکی شدن با امت یکپارچه مستلزم دستیابی به یگانگی و یکپارچگی در ساحت فردیت نیز بود.

پرخاشگری و دگر دیسی زن خوش‌گذران

غلبه‌ی برابری انتزاعی و شبه‌فردیتی که تبلیغات رسانه‌ای برای زنان تصویر می‌کردند، کم‌کم زن عروسکی را به محاق برد. تغییر در ساحت ایده‌های اجتماعی و اندیشه‌ی ایدئولوژیک در دهه‌ی شصت در نتیجه‌ی مناقشات داخلی و جنگ خارجی، مناسبات سوژکتیو متفاوتی نیز در رابطه با خود و جامعه پدید آورد. حضور توده‌ای زنان، ضرورت‌های متفاوتی بر بدن و اندیشه اعمال می‌کرد. بدن پودر و ماتیک زده‌ی زنان که تصویر تاریخی دوران طاغوت را می‌ساخت درگیر تنش‌های جدیدی شد که درگیری ساحت روح و بدن را تا امروز متاثر ساخته است. از آغاز دهه‌ی شصت خشم و خشونت برهم‌زننده‌ی نظم و صفوف آراسته‌ی زنان امت و ظرافت و لطافت دعوی زنان اولیاء و اوصیاء بود. زنان کارگر، زنان گودنشین، زنان بیکار، مبارزان سیاسی حامل خشم و خشونت بودند که امر سیاسی و مناقشات اجتماعی و اقتصادی حول آن به آنان تحمیل می‌کرد. بدن بی‌نظم و آشفته‌ی آنان در ایده‌ی «جامعه‌ی مکتبی» برابر، تشتت و سستی ایجاد می‌کرد.

با آغاز دهه‌ی شصت دیگر کم‌تر در نشریات سخنی از «عروسک تجملی تازه به دوران رسیده» می‌شد. در مقابل اغلب در تصاویر بسیار محدودی که به صورت فکاهی

از زنان تصویر می‌شود، یا در مقالاتی که در اعتراض به وضع و اسباب آرایش و لباس آنان منتشر می‌شد، زنانی با چادری گل‌گلی، لاک ناخن و آرایش غلیظ تصویر می‌شدند و با صفاتی چون «نامتناسب» و «بی‌قواره» در لباس و اندام سرزنش می‌شدند. زنانی که به این شیوه توصیف می‌شدند با ایماژ «زن خوش‌گذران» مطهری نسبتی داشتند، اما ارجاعات به خاستگاه اجتماعی و طبقاتی‌شان به کلی دگرگون شده بود. چیزی از ظرافت و آراستگی زن عروسکی و تازه به دوران رسیدگی و رفاه حالش باقی نمانده بود بلکه ایماژ جدید ترکیبی از دو زنی بود که مطهری توصیف می‌کرد: زن آرایش کرده و پرمردعای طبقه‌ی بالا و خدمتکارش که احتمالاً نصیبی از تناسب اندام و اطواری که با صرف هزینه‌ی بسیار و رفاه طبقاتی حاصل شده است، نداشت: زن سلیطه. این ایماژ غالباً با کینه و نفرتی طرد می‌شد که مشابه آن را حتی در مورد مخالفان سیاسی نویسندگان کم‌تر شاهدیم. (چرا که به طور کلی منازعات سیاسی جدی کم‌تر مجال بحث می‌یافت. سیاست در آموزش ایدئولوژی خلاصه شده بود و مسائل سیاسی به اختصار و در قالب طنز در کنار اخباری از اکتشافات علمی ارائه می‌شد.) بلکه در کمال تعجب آن زنان «دیگر» را مورد حمله و تمسخر قرار می‌داد. آنتی‌تز زن مسلمان مبارز «زینبی» دیگر «زن تجملی توخالی» نبود. زنی چاق، حریص و بداخلاق با آرایشی غلیظ و پوششی متعلق به زنان طبقه‌ی پایین: یعنی چادری گلدار و همواره حاضر و به کمر پیچیده. تصویری از بدن سرکش و بری از هر تناسب و ظرافتی متمدنانه. تصویر چنین زنی دهن‌کجی طبیعت مثله شده را در دورانی به نمایش می‌گذاشت که سلطه دست اندر کار شکل دادن به بدن‌های دست‌آموز دو جنس بود، بدن‌هایی که دهن‌کجی در یکپارچگی‌شان محو و زایل شده بود. در پس‌زمینه‌ی این تولید انبوه، زن سلیطه دست‌کم چهره‌ی متمایز خویش را حفظ کرده بود و به نشانی از انسانیت و زشتی او به رذّ پایبی از روح بدل می‌شد.

برساخت جامعه به‌عنوان ساحت معنوی^۷ برای زنان (و البته مردان) با توهمی از آزادی و فضیلت همراه بود. آزادی که با مسکوت گذاشتن طبقه‌بندی‌ها و مرزبندی‌های اجتماعی ممکن شد و رهاشدنی که با سرکوبی درونی و بیرونی حاصل آمد.

۷ . spiritual

طبیعت بازار و تولد دوباره‌ی زن عروسکی

از اواسط دهه‌ی هشتاد تصویر دختران جوان معترضی که بخش مهمی از جنبش اصلاحات اجتماعی را تشکیل می‌دادند، کم‌کم با صورت‌های متورم از عمل‌های زیبایی هنرپیشگانی جانشین شد که در تخطی کنترل شده‌شان از ملاک‌های اسلامی پوشش و ظاهر، بازاریابی ملیحی برای نظم پدرسالار بودند. در آن دوران یکباره نشریات زنان پر شدند از مصاحبه‌های تکراری با زنان بازیگر. آنان در زمینه‌ی تبلیغ مؤسسات خیریه‌شان، نمایشگاه عکس یا نقاشی‌شان، خبر چاپ ترجمه یا کتاب داستان‌شان، کافه یا رستورانی که مدیریت می‌کردند، مزون لباس شخصی یا برندی که طراحی لباس‌شان را برعهده داشتند و غیره و غیره، «راه‌های رشد مادی و معنوی» خود را توضیح می‌دادند. غایت درونی این تبلیغات خلق نوع جدید، بزرگ، زیبا و اشرافی انسان بود که (بر خلاف دهه‌ی شصت موفق شده بود) به‌کلی از شر «زن کارگر بداخلاق شکم‌پرست و لذت‌طلب» خلاص شود. تصویر «زن مدرن» که از هنرپیشگان و مدل‌های فعال صنعت فرهنگ وام گرفته شده بود، همان خطی بود که ایدئولوژی سیاسی دهه‌ی شصت را به بازار آزاد در پایان دهه‌ی هشتاد و نود متصل می‌کرد: برابری انتزاعی و یکدستی و یکپارچگی که جایی برای سوژگی خودانگیخته و مستقل از نظم اجتماعی باقی نمی‌گذاشت.

در طول دهه‌ی شصت، ساحت عمومی ساحت تفوق فرهنگ و ساحت خصوصی عرصه‌ی جولان طبیعت بود. ایدئولوژی بازار آزاد که با علاقه و اشتیاق از سوی مدیران و سیاست‌گذاران اجرایی شد، این نسبت قدیمی را به نحوی واژگون کرد. چرا که هسته‌ی بنیادین بازار آزاد با اصل طبیعت یکسان است و مبتنی بر نظمی خودانگیخته و غیر اجتماعی و تاریخی است. اقتصاد به این ترتیب ربطی به نیازهای اخلاقی و امیال عقلانی افراد ندارد، بلکه بیشتر بیان افراطی لیبیدویی است که به شکل عقلانی به کار گرفته شده است.^۴ در نظم اقتصادی جدید عملاً زنان، فرودستان و اقلیت‌ها با فراموش کردن خشونت و قهری که به تجدید حیات بازتولید سرمایه یاری می‌رساند، در «طبیعت

۴. Gandesha, Samir (۲۰۱۸) Identifying with the aggressor: From the authoritarian to neoliberal personality, Wiley, Constellations ۲۰۱۸; ۱-۱۸

ثانوی» می‌زیند که در آن ایده‌آل‌های رقابت، فردگرایی و خصوصی‌سازی نرمال و غیرقابل تغییر به نظر می‌رسد. بازار بر این اساس طبیعتی خارج از جامعه تصور می‌شود، واقعیتی غیرتاریخی و اسطوره‌ای و آنچه از پیش مقدر است.^۹ این همه تأثیری شگرف بر ویرانی و خشمی که شهروندان از پی آن تجربه می‌کنند، گذاشته است. چرا که، نظم بازار آزادی شبه‌برابری‌خواهی را به نحوی بسته‌تر و غیرقابل تخطی‌تر از دهه‌ی شصت حاکم کرد. در برابر نوع‌اعلای زنانگی که ارائه می‌کرد، دیگرزنانی بودند که باید «توانمند» می‌شدند: زنان بی‌سرپرست و زنان سرپرست خانوار که در مقایسه با تصاویر زنان فرودست در دو دهه‌ی پیش بسیار بی‌خطر می‌نمودند: آنان نیازمند اعانه‌ی دولتی بودند و رنج‌شان بیش از هر چیز به تقدیری مرتبط بود که در قالب «سرنوشت» و «سرپرست» توضیح داده می‌شد.

افراد تشویق می‌شدند ایماژ اجتماعی زنانه‌ی وام‌گرفته از صنعت فرهنگ را به‌عنوان تصویری موهوم از خود درون‌فکنی کنند. تصویری که به میانجی آن بتوانند سرکوب اجتماعی را تاب بیاورند. در پی آن، پیوند سیاست ایدئولوژیک و اقتصاد بازار آزادی، صور زیباشناختی را از نو زنده کرد که پیش‌تر غیرقابل باور می‌نمود. از اواسط دهه‌ی هشتاد سرو کله‌ی چهره‌های بدل هنرپیشگان و خوانندگان پیش از انقلاب پیدا شد. آنان مشتقات زیباشناختی نظم اقتصادی موجود بودند. این تصور وجود داشت که برای کامیابی از مواهب بازار آزاد در ساحت فرهنگ، باید به واقعیت موجود تن داد، بازتولید ایماژهایی این چنین به نحوی «پذیرش واقعیت موجود» بود و واقعیت موجود نیز امری مطلق و خدشه‌ناپذیر. به تعبیر روشن‌تر، «علاقه به قهرمانان صنعت فرهنگ در طبع افراد جامعه نهفته شده بود». آنان درخششی بدیهی و طبیعی داشتند. بیش از هر چیز به این دلیل که ایماژ خواننده و بازیگر قدیمی، توأمان گواه طرفداری از طبایع آزاد و در عین حال رام‌شده و دست‌آموز بود. کف زدن برای «گوشه‌اسلامی» علاوه بر قطار کردن توجیهات احترام به «طبع مخاطب ایرانی» و کمک به «صنعت» سینما، تصویر فرهنگی بود که به طور کامل بر طبیعت پیروز شده بود، نه با سرکوب آن که با دست‌آموز

۵. نگاه کنید به:

ابادری، یوسف (۱۴۰۰) بنیادگرایی بازار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران

کردن آن. ایماژ مهنناز افشار از این نظر اوج مهارت در رام کردن هر خشونت و ناهم‌خوانی در سوژگی زنانه بود. تخطی مدیریت شده‌ای که به طور کامل مبتنی بر محاسبه‌ی عقلانی سود عمل می‌کرد و با اقتدار اجتماعی از در آشتی درآمده بود: طلیعه‌ی خاموشی و رخوت در جنبش زنان. آن‌چه این رسانه‌ها با اشتیاق تبلیغ می‌کردند طرد سیاست، تبری جستن از فمینیسم و شانه خالی کردن از خودانگیختگی و هر نوع تعهد سیاسی و اجتماعی با عشق ورزیدن به تصویری ارتجاعی بود. زن عروسکی (که از قضا بر همان خوانندگان و بازیگران قدیمی دلالت داشت) در آستانه‌ی انقلاب نشانه توحشی فرهنگی بود که برآمده از مناسبات سرمایه‌دارانه و امپریالیستی بود. زن زینبی با زن عروسکی آشتی‌ناپذیر می‌نمودند، این نزاع (میان زن عروسکی و زن زینبی) از آن‌جا اهمیت داشت که به نحوی هرچند شی‌ءواره از خدشه‌پذیری سلسله‌مراتب اجتماعی و برابری و همدلی اجتماعی حکایت می‌کرد و همین‌طور مقاومتی در برابر فرهنگ توده‌ای بود. در مقابل در دوران جدید زن عروسکی به‌عنوان گرامیداشت آزادی و زیبایی تن به غایتی مقبول و مطلوب بدل شد. آن‌چه تبلیغ می‌شد روشن بود: زن زیبای بی‌نقص، زنی که هر وجه ناموزن و خشن‌اش حذف شده، سوژه‌ای دست‌آموز که کنترل نیروهای نفس‌اش را کاملاً به قدرت برتر واگذار کرده است.

تحقق «تن طبیعی» آرمان فاشیسم و معامله‌ای است که نظامات اجتماعی فاشیستی با تن می‌کنند. آزادی که به مدد پذیرش تام و تمام واقعیت میسر می‌شد، آزادی پرزرق و برقی که مدافعانش فراموش کرده بودند، بدن زنان پیش از آن‌که با رستوران‌گردی و خرید برندهای مختلف کیف و کفش و لباس در عرصه‌ی عمومی «آزاد» شود، باید با به‌کارگیری همان بدن به‌عنوان نیروی کار ارزان و رایگان جلوه‌گر شده باشد؛ با خُرد کردن همان تن در ساحت عمومی تخریب‌شده. به عبارت دیگر، طرح ایماژ انتزاعی و پرزرق و برق بدن آراسته و پرورده‌ی زن مدرن که فقط در ستارگان سینما و زنان «کارآفرین» خلاصه می‌شد با تثبیت میل در مصرف به طرز ریشه‌ای از شر تصویر زن طبقه‌ی پایین خلاص می‌شد. همان تصویر زن خشن که در دهه‌ی شصت چندان مزاحم می‌نمود.

هماهنگی بین طبیعت درون و برون، میان طبیعت غیرایدئولوژیک زنان (همان ایماژ تن سرحال و قابل مبادله در بازار که بیش از تحقق فردیت، فروپاشی و تخریب آن را نشان می‌دهد) و حقیقت طبیعی و تاریخی بازار به اقتدارگرایی خفقان‌آور راه برده است. شکستن این هماهنگی فقط از طریق کنش یادآوری امکان‌پذیر خواهد بود. یادآوری آن‌چه فی‌الواقع بر تن/طبیعت رفته است. تقلیل تن زنانه به طبیعتی غیرتاریخی، آن را به ماده‌ی خام استثمار و سلطه بدل کرده است. **عده‌ای تا همین امروز سخن گفتن از آزادی زنان را خواست تجملی طبقات مرفه جا می‌زنند روایت تاریخ بدن مدعای باطل آنان را آشکار می‌کند.** این بازخوانی تاریخی به بازیابی خشونت، بی‌عدالتی و زوری که در اجرای این نظم بر همان تن طبیعی رفته است، یاری می‌رساند و جامعه می‌تواند به‌عنوان میانجی آنتاگونیستی طبیعت آشکار شود. مقصودم روایتی است که بر ما روشن سازد این سیاست طبقاتی چگونه به چرخه استثمار زنان به‌عنوان کارگرانی منزوی و تک افتاده به‌عنوان نظافتچی منازل، پرستار بچه، آشپز، گرداننده‌ی مهمانی‌ها و ... کمک کرده است و چه شرایط کار و فعالیتی برای زنان به‌عنوان کارکنان و کارگران فروشگاه‌ها و کارخانه‌ها و دانشجویان در محیط دانشگاه ساخته است. سرکوب بدن همواره سرکوب یادآوری نیز بوده است. در طول سال‌های پس از انقلاب ۵۷ سرکوب بدن و واگذاشتن آن (نفی هر نوع توانایی «من» برای برقراری تعادل) در خدمت پنهان کردن و انکار نزاع نیروهای متخاصم اقتصادی و اجتماعی و طبقاتی در ساحت عمومی بوده است. هرچند نتایج آن در ویرانی عرصه‌ی عمومی و تبعیض و بی‌عدالتی که امروز آشکار است.

تصویر گذشته به‌عنوان دوران لذت بی‌پروا و فساد جنسی و دوره‌ی فعلی به‌عنوان دوران کنترل عقلانی که همواره در معرض طغیان و شورش نیروهای کور غریزی است، در مناسبات سوژه‌ی سیاسی و اقتدار تائیراتی ویرانگر داشته است. زنان بر اساس چنین تصویری که همان تسری دوپاره کردن سوژه و جامعه به ساحت تاریخ نیز بوده است، به‌عنوان بی‌ارادگانی مایل به برهنگی از عرصه‌ی عمومی رانده شدند یا دچار زحمت و مضیقه‌ی بسیار شدند. اما کیست که در تقسیم ایدئولوژیک میان ذهن به‌عنوان خیر اعلی و بدن همان لعنت‌شده‌ی ابدی، لبخند پیروزمندانه‌ی طبقه‌ی مسلط را تشخیص

ندهد. درست است، طبیعت در مقام یک الگو و غایت همواره دال بر دروغ‌گویی و ددخویی و ضدیت با فکر است. اما به مثابه امری فهمیده شده و نوعی کنش یادآوری می‌تواند منشأ الهام مقاومت در مقابل نظم حاکم باشد.^{۱۰}

۶. نگاه کنید به:

آدورنو، تئودور، هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۷) دیالکتیک روشنگری، ترجمه مراد فرهاد پور، امید مهرگان، تهران: گام نو