



نقد اقتصاد سیاسی - نقد بتواریگی - نقد ایدئولوژی

هستی‌شناسی بدن زن: نقطه‌ی آغاز خشونت یا پایان آن؟ به مناسبت روز جهانی زن

صوفیا افرا



اسفند 1397

بحث درباره‌ی مسئله‌ی زنان و خشونت علیه آنان یکی از دغدغه‌های آشنای فمینیستی و فلسفی معاصر است و به یکی از محورهای اصلی مبارزه‌ی فعالان سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در دوران کنونی ما بدل شده است. این بحث با ارجاع به واقعیت اجتماعی و تاریخی لایه‌ها و طبقات، نظریه‌های مختلف در باب قدرت، کنترل و سرکوب را به چالش می‌گیرد و در تلاش خود برای تبارشناسی خشونت، به ساحت‌های مختلفی نگریسته است. اما به‌رغم وجود مباحث تئوریک غنی در این حوزه، به نظر می‌رسد که آنها در مواجهه با دلالت‌های عینی، هنوز ضعف‌های مشخص و عمده‌ای دارند که معلول نبود پژوهش‌های تاریخی انضمامی در خصوص زندگی زیسته‌ی زن شرقی و به‌خصوص ایرانی است. هرچند اشاره به نبود پژوهش‌های عینی و رمزگشایی از تجربه‌های زیستی زن ایرانی، به‌معنای انکار تلاش‌ها و نظریات مطرح‌شده برای یافتن سرچشمه‌های استثمار و خشونت علیه زنان نیست، اما در نبود یافته‌های انضمامی معین تاریخی، ستم یادشده صرفاً به امری عام و کلی تقلیل یافته است، به‌گونه‌ای که دیگر توان واکاوی موشکافانه نخواهد داشت، چراکه خشونت و ستم نیز مانند هر هستی اجتماعی به دلالت‌های مکانی و زمانی خویش وابسته است.

بی‌شک، تاکنون تاریخ رسمی نه تنها از توصیف و تبیین هدفمند و دقیق تجربه‌های زیسته‌ی زن ایرانی عقب مانده، بلکه از ارائه‌ی دلایل نظری برای تکوین استثمار زنان بر اساس شرایط تاریخی معین‌شان نیز ناتوان بوده، و از این‌رو، ضرورت نوعی تبارشناسی برای فهم سلسله‌مراتب جنسیتی، دلایل و ریشه‌های شکل‌گیری آن بر اساس موقعیت اجتماعی و سیاسی زنان در جامعه‌ی ایران احساس می‌شود.

مهم‌ترین هدف این نوشته کشف سازوکارهای پنهان این ستم و نورتاباندن بر حلقه‌های نامریی زنجیرهایی است که با رویکرد حقوقی لیبرالی، سعی در تقلیل حجاب اجباری به امری فرمالیستی دارند تا با غفلت ماهوی از تن زنانه و کارکردهای سیاسی و اقتصادی‌اش، علت‌ها را در سایه‌ی معلول‌ها جا دهند. علاوه بر این، نسبت جایگاه فعالان چپ با مطالبات کنونی زنان در باب حقوق برابر، آزادی‌های اجتماعی، بی‌اعتنایی و غفلت نسبت به حجاب اجباری و در یک جمله، جایگاه فعلی چپ در پیشبرد جنبش زنان، پرسشی است که تا آخر بر جای می‌ماند.

حلقه‌ی گمشده

نخستین چالش پیش‌رو که از دیرباز محل مناقشه‌ی جنبش‌های فمینیستی بوده و جنبش‌های زنان را به فمینیست‌های لیبرال و مارکسیست تقسیم کرده، این است که وقتی از زن صحبت می‌کنیم، دقیقاً از کدام گروه از زنان حرف می‌زنیم؟ و آیا می‌توان با استناد به یکسانی جنسیتی، همه‌ی زنان را ذیل هویتی یک‌دست و کلی گنجانند و از تعبیر خشونت واحدی علیه تمامی زنان سخن گفت؟

شیوه‌ی تولید و بازتولید شرایط مادی جامعه، با تکیه بر منطق سرمایه و بازار، جایگاه‌های متعددی ایجاد کرده است که هویت‌شان همیشه و امدار تملک یا عدم‌تملک بر ابزار تولید بوده‌اند، امری که به شکل‌گیری نوعی طبقه‌بندی بر اساس میزان مشارکت در تولید اجتماعی انجامیده است. در این میان، زنان نیز از این قاعده مستثنا نبوده‌اند و بنا به تعلق یا عدم‌تعلق به هر کدام از لایه‌های اقتصادی، به طبقات مختلفی تقسیم شده‌اند.

رزا لوکزامبورگ در نقد صریح خود به زنان بورژوا و مطالبات‌شان، بر این دسته‌بندی در میان زنان پرولتر/ بورژوا تأکید مضاعف کرد و آن‌ها را کسانی می‌دانست که حتی در صورت اعطای حق رأی، مانند بره‌های سر به راه در اردوی ارتجاع محافظه‌کار و مذهبی به هرز می‌روند و حتی آن‌ها را انگل‌های بدنه‌ی اجتماعی قلمداد کرد که خواهان یک زندگی خشن‌تر و هارتر از مزدوران سلطه و بهره‌کشی طبقاتی‌اند.

«زنان طبقات مالک همیشه متعصبانه از بهره‌کشی و بردگی کارگران دفاع می‌کنند، چراکه وسیله‌ی تداوم حیات اجتماعی بی‌مصرف خود را غیرمستقیم از آن‌ها دریافت می‌کنند. زنان طبقات استثمارگر، از نظر اقتصادی و اجتماعی، بخشی مستقل از جمعیت را تشکیل نمی‌دهند و تنها عملکرد اجتماعی آنان، تکثیر طبقات حاکم است. در مقابل زنان پرولتاریا از نظر اقتصادی مستقل و مانند مردان برای اجتماع مولدند.»

(گزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ، ۱۳۹۶ : ۳۱۹).

وی با استناد به جایگاه زنان در روند تولید اقتصادی، از منافع متضاد زنان پرولتر و بورژوا پرده برداشت و تأکید کرد که حتی در صورت وجود مطالبات واحد، خواست آنان از آبشخور ریشه‌های متضاد و آشتی‌ناپذیری سیراب می‌شود.

«خواست برابری زن‌ها هنگامی که از سوی زنان بورژوا مطرح می‌شود، ایدئولوژی محض گروه‌های ضعیفی است بدون ریشه‌های مادی، شبیحی است از تضاد میان زنان و مردان. اما زنان پرولتر به حقوق سیاسی نیاز

دارند، زیرا همانند کارگر مرد همان کارکرد اقتصادی را اجرا می‌کنند و به همان ترتیب برای سرمایه جان می‌کنند و خون‌شان به همان ترتیب مکیده و سرکوب می‌شوند و خواست‌های سیاسی‌شان عمیقاً در مغاک ریشه دارد که طبقه‌ی استثمارشوندگان را از طبقه‌ی استثمارکنندگان جدا می‌کند، نه در تضاد بین زن و مرد بلکه در تضاد بین کار و سرمایه. (همان، ۳۲۳)

اما اگرچه این تقسیم‌بندی زنان و مطالبات‌شان به دو طبقه بورژوا و پرولتر، و تکیه بر وجوه تمایز و تفاوت در زنان بر اساس تعلقات صرف طبقاتی‌شان، به تضاد پنهان منافع و تعارض طبقاتی انکارشدنی اشاره دارد، اما در عرصه‌ی عمل به نوعی گسست جدی و ریشه‌دار میان بدنه‌ی عظیم زنان منجر می‌شود و آن‌ها را از ائتلاف گسترده و ادغام مطالبات‌شان ناتوان می‌کند. عدم همراهی فعالان چپ در یافتن میانجی‌هایی که به‌واسطه‌ی آن بتوان به یافتن ساحتی مشترک برای مقاومت و مبارزه علیه ستم طبقاتی جنسیتی اقدام کرد، منجر به نوعی انسداد انضمامی در عرصه‌ی مبارزه و اعتراض علیه سلطه و سرکوب زنانه می‌شود. مبارزات زنان در ایران نیز از این انشقاق مبرا نیست و از همان ابتدا از منظر گفتمانی به اردوی لیبرال بورژوا متعلق بوده و با مطالبات سوسیالیستی، همخوانی نداشته است.

ریشه‌های نهضت زنان در ایران

ریشه‌ی مبارزات و نهضت زنان را می‌توان در روزهای شکل‌گیری انقلاب مشروطه جستجو کرد. رخدادی که به بیداری بخشی از بدنه‌ی زنان و آگاهی از وضعیت فرودستانه‌شان در عرصه‌ی واقعیت اجتماعی ایران انجامید.

«زنان ایران از ۱۹۰۷ به بعد، با یک جهش، مترقی‌ترین (اگرچه رادیکال‌ترین) زنان جهان شده‌اند. اگر این سخن تصورات صدها ساله را دگرگون می‌سازد، چه باک، زیرا حقیقت محض است.» این جملات از دهان مورگان شوستر، مستشار امریکایی مالیه‌ی حکومت ایران درباره سهم زنان در انقلاب مشروطه و خواست‌های مترقی آن‌ها بوده است. به عقیده‌ی او، زنان محجبه‌ی ایران که با تجربه‌ی ناچیز "یک‌شبه آموزگار، روزنامه‌نویس، مؤسس باشگاه‌های زنان و سخنگو در مباحث سیاسی شدند"، کاری کردند که نهضت زنان در غرب ده‌ها و شاید صدها سال برای آن وقت صرف کرده بود. (آفاری، ۱۳۸۵: ۲۳۳)

در واقع ریشه‌های اصلی اعتراضات زنان که حول دسترسی به آموزش، منع ازدواج دختران زیر پانزده سال و برابری سیاسی و اجتماعی با مردان بود، در نخستین انجمن‌ها، جنبش‌ها و روزنامه‌های منتشر شده از سوی زنان مطرح شد. از آنجا که بیشتر این زنان متعلق به طبقات بالای اجتماعی بودند، همین عدم نیاز مالی مستقیم به حکومت و امکان دستیابی به آموزش و پرورش بیشتر، مجال نقد وضع کنونی‌شان را پدید آورده بود. این امر اما همان‌طور که آفاری نشان می‌دهد از سوی بسیاری از مبارزان چپ به علت جایگاه طبقاتی زنان معترض و خواسته‌هایی که متعلق به گفتمان‌های لیبرال / بورژوا محسوب می‌شد، با بی‌اعتنایی یا طردشدگی روبرو شد. از طرفی، زنان رفته‌رفته به انتقاد از فرهنگ مردسالاری پرداختند و موضوع حجاب و چندهمسری مردان را به بحث و نقد کشیدند. اما بی‌شک، این اعتراضات و مطالبات زنان بیش از آنکه کنشی آگاهانه و مستقل برای کشف ریشه‌های ستم و تبعیض باشد، خصلت آگاهی‌بخشی خود را با پرداختن به معلول‌ها از دست می‌داد.

مطالبات زنان بعد از شکست مشروطه‌ی اول و برچیده‌شدن بسیاری از مجلات و مدارس زنانه، دوباره به حاشیه رفت. سید حسن مدرس، نماینده‌ی علمای نجف در ۱۹۱۱ (۱۲۹۰ ه.ش)، در پی درخواست زنان مبنی بر اعطای حق رأی و حمایت جمعی از روشنفکران و از جمله وکیل‌الرعیایا، نماینده‌ی همدان در مجلس، در خصوص اعطای حق رأی به زنان، اعلام کرد که بعد از نهضت مشروطه هیچ چیز به اندازه‌ی پیشنهاد وکیل‌الرعیایا مبنی بر اعطای حق رأی او را مبهور نکرده بود:

«خداوند قابلیت در این‌ها قرار نداده است که لیاقت حق انتخاب را داشته باشند... گذشته از اینکه در حقیقت نسوان در مذهب اسلام ما در تحت قیومتند. الرجال قوامون علی‌النساء، در تحت قیومیت رجال هستند... ابداء حق انتخاب نخواهند داشت. دیگران باید حفظ حقوق زن‌ها را بکنند.» (مذاکرات مجلس، ۴ اوت

(۱۹۱۱)

مخالفت علمای دین و مذهبیون با اعطای حق برابر به زنان امری نوین و تازه نبود؛ در قرآن آمده است:

«مردان سرپرست و نگهبان زنانند و به واسطه آن برتری که خدا برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است و به خاطر انفاق‌هایی که از اموال‌شان در مورد زنان می‌کنند و زنان صالح آنهایی هستند که متواضع‌اند و در غیاب همسر خود حافظ حقوق شوهران خویش هستند.» (سوره نساء، آیه ۲۴)

حتی تاکید بر این نابرابری و حفظ سلسله‌مراتب فرودستانه/فردستانه، در قالب وصایا و توصیه‌های پیشوایان دینی گنجانده شده است. می‌توان به نامه‌ی علی‌بن ابی‌طالب در **نهج‌البلاغه** اشاره کرد، آنگاه که به جایگاه فرودستانه و نابرابر زنان در مقابل مردان اشاره و فرزند خویش را به کنترل کامل زنان توصیه می‌کند:

«ای حسن از مشورت با زن‌ها بپرهیز، زیرا عقل و تصمیم‌شان ناقص است و با حجاب چشم‌شان را از دیدن مردم باز دار. اگر می‌توانی نگذار از خانه بیرون بروند زیرا سختگیری در حجاب برایشان بهتر است و رفتن آن‌ها بیرون از خانه همانند این است که شخصی غیر مطمئن را به خانه بیاوری. اگر می‌توانی کاری کن غیر تو را نشناسند. (نامه‌ی ۳۱ نهج‌البلاغه، وصیت به فرزندش)

با این همه، پس از شکست جنبش مشروطه، مطالبات زنان به حاشیه رانده شد و در لوای انجمن‌های مخفی و نشریات و شبنامه‌ها به کار خویش ادامه داد. اما بحث تملک و تعلق زنان به گفتمانی مردسالار دچار چالشی جدی نشد و به تغییری اساسی در مناسبات اجتماعی سیاسی نیانجامید. در واقع پرداختن به معلول‌ها به جای علت‌ها و کشاندن بحث مطالبات زنان به ساحت حقوق محض، فعالان و مبارزان عرصه‌ی زنان را از پرداختن ریشه‌ای به معضل زنان بازداشت. با آغاز دوره‌ی پهلوی اول و به قدرت‌رسیدن رضاشاه، اصلاحات اجتماعی آغاز شد و مسائل مربوط به زنان تحت لوای سیاست‌های سکولار و ضددینی او رنگ تازه‌ای به خود گرفت. مهم‌ترین آن‌ها عبارت بود از اجازه‌ی ورود زنان به دانشگاه تهران، موسسات آموزشی و سایر مکان‌های عمومی مانند سینماها و کافه‌ها، و نیز کشف حجاب که در تاریخ ۱۷ دی ماه ۱۳۱۴ توسط دولت پهلوی اول صورت قانونی به خود گرفت و به دولت اجازه‌ی تصمیم‌گیری و مداخله‌ی رسمی درباره‌ی پوشش زنان داد و شکاف‌های عمیقی را بین زنان نخبه و عامی جامعه‌ی ایران به وجود آورد، اگرچه زنان هنوز در خصوص مسایل مربوط به برابری حقوقی دچار تبعیض بودند و

حتی حق رای نداشتند. در واقع مدرنیزاسیون وارداتی رضا خان بدون مدرنیته و تغییر ساختاری، نتوانست در وضعیت فرودست زنان گسست مهمی ایجاد کند و صرفاً به تغییراتی شتابزده و کوتاه‌مدت منجر شد.

در واقع با اینکه به دلیل گسترش آموزش و راه‌یافتن زنان به عرصه‌های آموزشی و قلمروهای کار، بر تعداد زنان تحصیل‌کرده افزوده شد، اما این امر به گسترش اعتراضات زنان و بالارفتن آگاهی آنان منجر نشد و به دلیل سرکوب سیاسی از یک‌سو و انجام تغییرات اجباری از بالا از سوی دیگر، جنبش زنان عملاً دچار افول شد و در خود فرو رفت. (هوران، ۱۳۷۸: ۱۵۹)

سازمان‌های زنان پس از تبعید رضاشاه و شروع دوره‌ی پهلوی دوم افزایش یافت و گروه‌های مختلفی از زنان خواستار رفع تبعیض علیه زنان و کسب برابری سیاسی و اجتماعی شدند. زنان در سال ۱۳۴۱ به‌رغم مخالفت علمای مذهبی مبنی بر عدم برابری زنان با مردان، خواستار اعطای حق رای برابر شدند و در پی اعتصابات و اعتراضات گسترده، سرانجام در ۸ اسفند ۱۳۴۱ موفق به گرفتن حق رای شدند. تعدادی از زنان در پی کسب حق رای به عنوان نماینده به مجلس راه یافتند و در واقع سطحی از برابری سیاسی را برای نخستین بار تجربه کردند. از دیگر دستاوردهای زنان در دوران پهلوی دوم می‌توان به اصلاح قانون حمایت از خانواده و افزایش سن ازدواج برای دختران که در سال ۱۳۵۴ به تصویب رسید، اشاره کرد؛ این دستاورد اگرچه به بهبود وضعیت حقوقی زنان منجر شد، اما به علت عدم توجه کافی به تغییرات ساختاری و نهادینه، با شروع تظاهرات در سال‌های ۵۶ و ۵۷ به شکل نوعی ارجاع مجدد به مذهب و ارزش‌های مذهبی تضعیف شد.

یکی از مهمترین مسائلی که در بحبوحه‌ی انقلاب به چشم می‌خورد، عدم اهمیت دادن گروه‌های سیاسی نسبت به مسائل زنان بود. در واقع بعد از پیروزی انقلاب، بعضی از گروه‌های سیاسی حتی مسائل زنان را از اولویت توجه خود خارج ساختند. هما ناطق که در آن زمان هوادار چریک‌های فدایی خلق بود، می‌گوید:

«عنوان کردن مسئله‌ی زنان در این برهه از زمان یک مسئله‌ی انحرافی است. ما نباید در این شرایط، مسئله‌ای به نام مسئله‌ی زن داشته باشیم. یک بار چیزی در مورد حجاب گفتند و بعد هم پس گرفتند. بنابراین برای این مسئله نباید درگیری ایجاد کنیم، باید با مجاهدین همراه باشیم حتی اگر روسری به سر

کنیم به شرط آنکه بدانیم به نام ما توطئه نمی‌شود و نظام شاهنشاهی برگردانده نمی‌شود.» (کیهان ۲۱)

اسفند ۵۷ شماره‌ی ۱۰۶۵۹ (صفحه ۴)

از طرفی تهدیدها و تعرض‌ها به زنان بی‌چادر از دی ماه ۱۳۵۷ آغاز شد. روزنامه‌ی آیندگان در ۲۶ دی ماه ۵۷ نوشت: «اخیراً در برخی از شهرهای میهن ما مانند تبریز، همدان، کرمان و... دیده شده که گروهی ناآگاه زنان و دختران بی‌چادر را تهدید به آتش‌زدن، چاقوکشی و اسیدپاشی می‌کنند و حتی تا آنجا از جریان انقلاب بزرگ ملت ایران به دور مانده‌اند که علت و ریشه‌ی این انقلاب را مساله‌ی آزادی زنان و راه به ثمر رسیدن آن را در چادر به سر کردن زنان می‌دانند... در شهر همدان اعلامیه‌هایی به دیوار چسبانیده‌اند که در آن تاکید شده که از رفت‌وآمد زنان بی‌چادر جلوگیری خواهد شد...»

اما مسئله صرفاً به تهدید و اعلامیه‌های مشکوک محدود نشد و در اول بهمن ۵۷ آقای خمینی در مصاحبه با روزنامه‌ی السفير گفت: «زن مسلمان چادر به سر کردن را انتخاب کرده است و این به علت آموزش اسلامی است که دیده است. در آینده زنان آزاد خواهند بود که در این باره تصمیم بگیرند. ما تنها پوشیدن لباس‌های خلاف عفت را ممنوع خواهیم کرد.» البته ایشان در آن زمان که چیزی کمتر از بیست روز به پیروزی و تصاحب قدرت مانده بود، مشخص نکردند که این عفتی که از آن یاد می‌کنند، چه کیفیتی خواهد داشت و چه کسی معیارهای عفت و خلاف آن را مشخص خواهد کرد و مرزهای آن را وضوح خواهد بخشید.

پس از پیروزی انقلاب و به قدرت رسیدن مذهب‌یون و روحانیون، آقای خمینی در ۱۶ اسفند در جمع طلاب قم و اعتراض به وضع وزارتخانه‌ها چنین گفت: «شنیده‌ام وزارتخانه‌ها همان است که در زمان طاغوت بود... وزارتخانه‌های فعلی غیراسلامی است... در وزارتخانه‌های اسلامی نباید زن‌های لخت بیایند... زن‌ها بروند اما باحجاب باشند، مانعی ندارد بروند کار کنند لیکن با حجاب شرعی باشند...»

این نخستین اظهارنظر رسمی حکومتی درباره‌ی بحث حجاب اجباری و تعیین مرزهای پوشش تن زنان توسط حکومتی مذهبی بود که اعتراض و مقاومت زنان را برانگیخت و در اولین بزرگداشت روز جهانی زن، یعنی ۱۷ اسفند ۵۷، زنان به خیابان‌ها ریختند که با انگِ ضدانقلاب سرکوب و نادیده گرفته شدند. زنان زیادی مورد ضرب و شتم قرار گرفتند و عدم حمایت بعضی از سازمان‌های سیاسی مشخص مانند حزب توده از اعتراضات‌شان و

نسبت دادن حرکات اخیر به دسیسه‌های امپریالیستی، سبب شد که مسئله‌ی زنان فرعی قلمداد و به صورت موقت خاموش شود. تشکیلات دموکراتیک زنان ایران زیر نظر حزب توده فعالیت خود را در خرداد ۵۸ از سر گرفت. این تشکیلات به پیروی از حزب توده می‌خواست «مبارزه ضد امپریالیسم آمریکا» را زیر پرچم آقای خمینی پیش ببرد و از این‌رو زن‌ستیزی بنیادگران اسلامی را نادیده گرفت. به همین دلیل فرمان حجاب اجباری آقای خمینی نه تنها با مقاومتی در «جهان زنان» ارگان آن تشکیلات روبرو نشد، بلکه واکنش اعتراضی هزاران زن کارمند و دانشجو به صراحت در برنامه‌ی تشکیلات مورد نقد قرار گرفت. بنابراین در عمل حقوق نسبی زنان که گام به گام توسط جمهوری اسلامی بازپس گرفته می‌شد، قربانی دیدگاه کمک به استقرار «حکومت ضد امپریالیستی» شد. (از مقاله‌ی ناهید نصرت، «نگاهی به تجربه‌ی تشکیلات دموکراتیک ایران»)

سکوت و عدم حمایت بعضی از روشنفکران سکولار یا معترضان به حجاب اجباری، به چنین سخنانی محدود نشد و حتی به دفاع از عملکرد حکومتی پرداختند که دستش برای اعمال تصمیمات زن‌ستیزانه و تبعیض‌آمیز بازتر شد و در نهایت با توسل به سرکوب اعتراضات و مقاومت‌های زنان و با استفاده از فضای ملت‌هت‌اجتماعی پس از انقلاب، در تیرماه ۱۳۵۹ با صدور حکم حکومتی و انقلاب اداری، ورود زنان بی‌حجاب به ادارات را ممنوع اعلام کرد، و در سال ۱۳۶۳ با تصویب قانون مجازات اسلامی، حجاب از امری دینی و فقهی به حکمی حکومتی و قانونی بدل شد و سرپیچی از آن با مجازات سنگین ۷۲ ضربه شلاق و محرومیت از تمامی امکانات و تسهیلات اجتماعی توأم شد. پس از آن مقاومت در برابر حجاب به شکل تجمعاتی در روز جهانی زن در هر سال انجام گرفت که مورد حمله و ممانعت قرار می‌گرفت. از بارزترین این اعتراضات می‌توان به تجمع زنان در پارک دانشجو در ۸ مارس ۱۳۸۳ یا در خرداد ۱۳۸۴ اشاره کرد که به شدت سرکوب شدند. پس از آن مقاومت علیه حجاب، شکلی فردی و خودانگیخته به خود گرفت که پس از جریان دختران انقلاب، در قالب شکل جدیدی از عصیان در برابر خواست حکومت به کنترل بدن زنان، این اعتراضات به خیابان و فضای رسانه‌ای کشیده شد.

اما چرا پدیده‌ی دختران خیابان انقلاب از اهمیتی به سزا برای نقد و بررسی برخوردار است؟ این پدیده که در پی اعتراض منفرد زن جوانی ایستاده بر سکویی در خیابان انقلاب و تبعیت تعدادی از زنان جوان در اعتراض به حجاب اجباری آغاز شد، نخستین اعتراض علنی زنان بعد از سرکوب‌شان در خرداد ۸۴ بود که در خیابان رخ داد؛ و

خیابان کجاست؟ خیابان همان سپهر عمومی است که همیشه روایت‌گر و شاهد شکل‌ها و لحظه‌های مختلف اعتراض اعم از تظاهرات، تحصن و مقاومت بوده است. مکانی که در آن کنش‌های مقاومت و اعتراض، از ساحت نظر و تئوری فاصله می‌گیرد و به شکل عینی و ملموس در مقابل چشم همه‌ی افراد جامعه علنی و آشکار می‌شود. این اعتراض‌ها که در سطح مقاومت‌های خرد، فردی نامگذاری شد، فارغ از اینکه برخاسته از سوژگی کنشگران و حاوی سوبه‌های رهایی‌بخش است یا اینکه صرفاً نوعی سرکشی و مقاومت فردی در برابر سلب حقی انسانی توسط حکومتی اقتدارگرا و سرکوبگر، حاوی پیامدهای مهمی در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی بوده است. طرح دوباره‌ی بحث حجاب و آشنادایی از آن به‌عنوان نماد سلطه بر بدن زنانه، مرزهای تعیین‌شده توسط حکومت را به چالش کشید و نگاه افکار عمومی را دگرباره به مرزهای تعیین‌شده توسط حکومت به مصاف طلبید و نگاه افکار عمومی را دگرباره به بحث چرایی و چگونگی تحمیل پوشش و دلایل آن سوق داد، موضوعاتی که می‌تواند زمینه‌ساز بحث‌های عمیق‌تر و مفصل‌تر در خصوص بدن و ابژگی آن در جامعه‌ی ایران شود. اما در این اعتراض‌ها که بعضی از فعالان سیاسی آنرا تحت لوای گفتمان‌های لیبرالی گنجانند، همواره نوعی تقلیل‌دهی مطالبات به خواستی صرفاً حقوقی وجود دارد که بر عدم حق انتخاب به عنوان حقی سلب‌شده در ساحت حقوق فردی نگریسته و از پرداختن ریشه‌ای به آن اجتناب کرده است.

در فمینیسم لیبرال اولویت اصلی اصلاحات حقوقی است. مخالفت نه تنها با مردان بلکه با سازوکارهایی است که تفاوت ایجاد می‌کند. در ۱۹۶۳ زنان خواسته‌هایشان را در چند بند چنین اعلام کردند: ۱. حقوق برابر، ۲. منع تبعیض شغل، ۳. حقوق اجتماعی، ۴. آموزش برابر و... در کل به دنبال بسط الگوهای مردانه به عنوان گروه اجتماعی مسلط به زنان و برابر با مردان در سپهر عمومی بودند. آنان بیشتر در پی تغییر در فهم متعارف بودند تا تغییر شناخت. (سلدن، ۱۳۷۷: ۲۶۴)

در واقع، عدم‌توجه به جایگاه فرودست زنان در شکل‌گیری طبقات و روابط مبتنی بر سلطه و استثمار بر مبنای مالکیت خصوصی و روابط سرمایه‌داری و صرفاً حمایت از اصلاحات حقوقی رونیایی، جنبش‌های زنان ایران را در ذیل گفتمان‌های فمینیسم لیبرالی جا داده است. فقدان نگاه ریشه‌ای به دلایل و ضرورت‌های تاکید مفرط حکومت بر حجاب اجباری از طرف حکومتی اقتدارگرا که از آب‌شخورهای سرمایه‌داری تغذیه می‌شود، سبب شد که

بحث حجاب اجباری صرفاً به‌عنوان یکی از شاخصه‌های اقتدار زن‌ستیزانه‌ی حکومت شیعی و همچنین به‌عنوان نماد هویت مذهبی آن مورد حمله و انتقاد قرار گیرد و آن را صرفاً به‌عنوان حقی سلب‌شده در ساحت حقوق لیبرالی بدانند، بی‌آنکه به کارکردهای ساختاری آن در بازتولید وضعیت «حاکم» بپردازند. در واقع، نگرستن به حجاب به‌عنوان پاسخ حاکمیت به ضرورت‌های دینی/ایدئولوژیکش در بنیان‌های حکومتی اسلامی و به‌عنوان شیوه‌های ابراز هویت شیعی‌اش بدون پرداختن به علت‌های ریشه‌ای آن، سبب شد که بحث حجاب و پوشش زنان دستمایه‌ی جنجال‌ها و هیاهوهای رسانه‌ای شود که از جمله می‌توان به «آزادی‌های یواشکی» اشاره کرد که توسط خانم مسیح علی‌نژاد مطرح شد و سروصدای زیادی را در رسانه‌های خارج از ایران برانگیخت، امری که به علت واکنشی و یواشکی بودنش از پرداختن به ریشه‌های تحمیل و ستم علیه زنان ناتوان بود و از این‌رو، نتوانست حاکمیت را از مرزها و خط‌قرمزهای تعیین‌شده عقب بنشانند و صرفاً به نوعی غوغای رسانه‌ای بدل شد که همواره بیم سطحی‌زدگی و پوپولیست‌شدن آن می‌رفته است. چنین هیاهویی سویه‌های ملموس و آشکار واقعیت را برای ارائه‌ی تصویری ساده از کلیت آن تاکید و برجسته می‌کند، اما از پرداختن به کارکردهای انضباطی و بازتولیدی آن طفره می‌رود. انگلس می‌گوید: «نابرابری طرفین در مقابل قانون که میراث شرایط اجتماعی گذشته است، نه علت بلکه معلول سرکوب اقتصادی زنان است.» (انگلس، ۱۳۵۷ : ۱۰۶) در واقع عدم‌توجه هواداران پدیده‌ی دختران انقلاب به تحلیل طبقاتی و ریشه‌دار تضادها و منافع منجر به آن شد که بعضی از گروه‌های چپ از همراهی با این اعتراض‌ها سر باز زنند و آن را نوعی تمایل به تقلیل اعتراض زنان به خواست لیبرالی طبقه‌ی متوسط قلمداد کنند که باعث می‌شود مسائل حادث‌مانند کارخانگی، دستمزد زنان و سایر دغدغه‌های زنان فقیر در محاق و حاشیه قرار گیرد.

در واقع تسلط گفتمان لیبرالی بر خواست‌های طبقه‌ی متوسط مانند آزادی‌های اجتماعی، رفع حجاب اجباری، برابری حقوق اجتماعی زنان و تقابل ظاهری این مطالبات با خواست‌های طبقه‌ی کارگر که ذیل گفتمان‌های مارکسیستی قرار می‌گیرند، منجر به نوعی عدم‌اتلاف بین زنان مختلف برای رفع تبعیض و ستم شده و مبارزه و تلاش هر گروه را در سایه‌ی این گسست بنیادین عقیم کرده است. از آنجا که تلاش برای تغییر و رسیدن به جامعه‌ای انسانی‌تر یکی از مهمترین اهداف هر جنبش‌رهایی‌بخش است، یافتن پلی میان مطالبات مختلف به

منظور رفع یا ترمیم این گسست ضروری به نظر می‌رسد و از این‌رو، تاکید بر این موضوع مهم است که چپ باید به خواست زنان در راستای لغو حجاب اجباری، فارغ از تعلق بخش عمده‌ای از آن به طبقه‌ی متوسط و دغدغه‌های حقوقی بورژوازی‌اش آری بگوید، و از سویه‌های پنهان آن تحت لوای مطالبه‌ای سوسیالیستی و در راستای رفع تضاد کار و سرمایه پرده بردارد.

در هر کنش اجتماعی و هر مرتبه‌ی معین سیاسی می‌توان به پرسش‌ها از منظر جایگاه پرشگران و نقش آنها در جایگاه مناسبات اجتماعی و طبقاتی‌شان پاسخ گفت. چرا بسیاری از زنان طبقه‌ی متوسط همواره از حجاب و امحای تحمیل آن سخن می‌گویند، اما زنان طبقات پایین‌تر آن را به‌مثابه ضرورت و اولویت تجربه‌های زیسته‌شان مطرح نمی‌کنند؟ حتی می‌توان پرسید که در درخواست مکرر زنان طبقه‌ی متوسط، چه میزان آگاهی به دلایل این تحمیل وجود دارد تا اعتراض از سطح واکنشی پوپولیستی و رسانه‌ای به سطح کنش آگاهانه و مقاومت جمعی سوق یابد؟

بدن زن تحت سیطره‌ی نظام‌های مردسالار، همواره عرصه‌ی مهمی برای کشمکش ارزش‌های مردانه بوده است که نتایج آن را می‌توان در ساحت‌های حقوقی، عرفی، سنتی و مذهبی و خشونت‌های مرسوم مشاهده کرد. بنابراین، در جامعه‌ای مبتنی بر روابط مردسالارانه، سلطه بر تن و بدن دلالت‌های سیاسی می‌یابد و در هم‌پوشانی پیچیده‌ای با دیگر سازوکارهای سلطه و برسازنده‌ی نظم و کنترل اجتماعی قرار می‌گیرد.

قبل از آنکه به بحث درباره‌ی چگونگی پیوند حجاب اجباری با دیگر تضادهای بنیادین اجتماعی و مناسبات کلی‌تر سلطه بپردازیم، نخست باید در پی یافتن حلقه‌ی مفقوده‌ای باشیم که پیونددهنده‌ی خواست‌های هر دو طیف از زنان باشد و از تقلیل و فروکاستن هر کدام به دیگری می‌پرهیزد.

درست است که در نگاه نخست مطالبات زنان طبقه‌ی متوسط و پرولتر، شکاف و ناهمگونی عمیقی دارند و در واقع به نظر می‌رسد که فاقد زبان مشترکی باشند، اما با نگاهی دقیق‌تر سطحی از هم‌پوشانی منافع و اهداف را با خود حمل می‌کنند که با عدم‌توجه به آن، مبارزات و همگرایی‌ها به انسداد وضعیت در برابر نیروهای بلعنده‌ی صاحب سرمایه بدل خواهد شد. از این‌روست که این متن در جستجوی یافتن تکیه‌گاهی تحلیلی است که در راستای کارکردهای ساختاری بازتولید سلطه از اهمیتی به سزا برخوردار است و تمامی امور مربوط به تولید مثل،

موالید و رابطه‌ی جنسی صرفاً به میانجی آن امکان تحقق می‌یابد، و بنابراین، «بدن» را به‌عنوان نقطه‌ی کانونی تحلیل خود انتخاب کرده است.

بدن با اینکه در دسترس‌ترین و انضمامی‌ترین سطح حیات آدمی است، همواره در میان مطالعات جامعه‌شناختی و فلسفی مغفول و سرگردان بوده است و باعث شده فهم شیوه‌ی تعریف و ساخت‌مندی آن، فارغ از انگاره‌های فیزیولوژیکی‌اش، تاریخی پر فراز و فرود را تا امروز طی کند. برایان ترنر در ویراست دوم کتاب **بدن و جامعه** (۱۹۹۶) متذکر شده است که جامعه‌شناسی غالباً به بدن توجهی نداشته است. این نظر ترنر درست است، زیرا غالباً بدن فقط به منزله‌ی سطح مشترکی بود که کنش متقابل اجتماعی در آن رخ می‌داد و این سطح مشترک غالباً به طرز نابخردانه به هنجاری غیرتفکیکی (بدن سفیدپوست، ناهمجنس‌خواه، قوی بنیه، بزرگسال و مردانه) تعبیر می‌شد. از این حیث، همه‌ی رشته‌های علمی دانشگاهی حداقل تا اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ توجهی به بدن نداشتند. (کریگان، ۱۳۹۴: ۱۷) در این میان بدن زنانه به علت جایگاه موثری که در عرصه‌ی بازتولید اجتماعی ایفا می‌کند، از اهمیت مضاعفی برخوردار بوده است.

با اینکه از اواخر قرن بیستم، بیشتر نظریه‌پردازان فمینیست، مفهوم «بدن» را کلید درک ریشه‌های سلطه‌ی مردانه و تعریف هویت اجتماعی زنان دانسته‌اند و در واقع رده‌بندی سلسله‌مراتبی قابلیت‌های انسانی و تعیین هویت زنان بر اساس کارکردهای زیستی‌شان را به لحاظ تاریخی برای تثبیت قدرت مردسالار و استثمار کار و تن زنان ضروری دانسته‌اند، اما همواره نگاهشان به نوعی تعمیم و کلیت آغشته بوده است و از واکاوی انضمامی و عینی مسائلی مانند جنسیت، تولیدمثل، وظیفه‌ی مادری، امور جنسی و اعمال خشونت نظام‌های خاص مذهبی سرمایه‌دارانه برای انضباط‌بخشی بر تن زنان و تبدیل بدن زنان به عرصه‌ای آماده برای به‌کارگیری تکنیک‌های قدرت ناتوان بوده‌اند.

نخستین سوالی که از دیرباز با چالش‌ها و اختلاف نظرهای گوناگون مواجه بوده، مسئله‌ی هستی‌شناسی بدن است، و اینکه آیا اساساً بدن وجود دارد یا ساخته می‌شود؟ در قرن هفدهم و هجدهم میلادی با سیطره‌ی گفتمان‌های پزشکی، بدن امری عام و یک‌دست و جهان‌شمول قلمداد می‌شد و فقط پس از کم‌رنگ‌شدن

گفتمان‌های مسلط زیست‌شناختی و پوزیتیویستی، دانشمندان علوم اجتماعی توانستند ادعای خود را مبنی بر اینکه بدن فی‌نفسه وجود ندارد، بلکه امری سازمان‌یافته و ساختارمند است، مطرح کنند.

در واقع، ما صرفاً با بدنی زیستی متشکل از گوشت و پوست مواجه نیستیم، بلکه با بدنمندی مواجهیم که از طریق ترکیب با لایه‌های انتزاع همچون قدرت ساخته می‌شود. بدنی که از تمامی انگاره‌های عام و جهان‌شمول خود جدا و مانند پدیده‌های متغیر، پویا و تاریخی در مواجهه با پدیده‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ساخته می‌شود و تعیین می‌یابد.

جایگاه بدن در گستره‌ی مطالعات فلسفی و تاریخی نیز با سرنوشتی مبهم و مغشوش دست به گریبان بود و بدن سال‌ها از مرکز توجه و پژوهش‌های تاریخی کنار گذاشته شد و صرفاً به وضعیتی دوگانه سوق یافت. وضعیت دوگانه‌انگاری ذهن/ بدن در تاریخ غرب که با دوگانه‌انگاری دکارتی ذهن/ بدن به نقطه‌ی اوج خود می‌رسد، همیشه در امتداد دوگانه‌انگاری ذهن/ بدن در جوامع پیشامدرن یا مذهبی قرار داشته است. نگاهی اجمالی به تاریخ فلسفی غرب و جوامع مذهبی نشان می‌دهد که در هر دو نظام، بدن همیشه در وضعیتی سلسه‌مراتبی، جایگاهی فرودست داشته است، جایگاهی که بنا به موقعیت ثانویه و نازل خویش، همواره طرد و نادیده گرفته می‌شد و بستر سرکوب تن را فارغ از زنانه یا مردانه بودنش فراهم کرده است. این مسئله به‌خصوص در سایه‌ی انگاره‌های دینی که بدن را همواره منفی و حامل غرایز و میل‌های حیوانی قلمداد می‌کنند و با قابلیت بالقوه‌ی خطا و کج‌روی مانعی در راه تعالی روح دانسته‌اند، با شدت بیشتری صادق بوده است. در واقع، گره خوردن مفهوم بدن با لذت‌های جسمانی و زمینی، آن را به دشمن و مانعی در برابر امر آسمانی و معنوی بدل کرده است.

با این حال، با زیرسوال رفتن دوگانه‌انگاری ذهن/ بدن در دوران روشنگری، فرودستی بدن در مطالعات جامعه‌شناختی نیز به چالش کشیده و بدن وارد گفتمان جدیدی از اندیشه‌ی اجتماعی شد. سرانجام، در اواخر قرن بیستم با ظهور مکاتب فمینیستی و پسا‌ساختارگرایی، بدن به یکی از مهم‌ترین عرصه‌های چالش‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بدل شد.

بدن را نمی‌توان با بدن شخصی و سپهر خصوصی یکی دانست، البته در اینجا منظور سیاست بدن است که از خلال آن تکنیک‌های سلطه و قدرت بر بدن اعمال می‌شود. در واقع بدن نه به‌عنوان امری زیستی و منزوی و نه

همچون واحد هویت‌بخش فرد و وجه تمایز او از دیگران، بلکه به‌عنوان ابژه‌ی مناسبات قدرت در زمان و مکان مشخص می‌شود.

فوکو نشان داد که چگونه تمرکز سیاسی بر بدن، بیش از هر چیز، نوعی سازمان‌یافتگی پراکنش‌یافته است که شامل قدرت متمرکز و غیرمتمرکزی است که خواسته‌های فیزیکی بدن را کنترل می‌کند و کنترل بر فضا و مکان بدن‌مندی را سهولت می‌بخشد. فوکو همچنان مدعی شد که روش‌های سلطه چنان به شکل نامرئی کنترل خود را بر سوژه اعمال می‌کنند که خود سوژه به اصلی جدایی‌ناپذیر از تاکتیک سلطه بدل می‌شود. درهم‌آمیختگی بدن و قدرت سیاسی به شکل ابژه‌ای قابل هدایت و کنترل در راستای تأمین منافع قدرت حاکم، بدن را از کلیتی انتزاعی که به صرف جهان‌شمولی خود از ریشه‌های عینی و تاریخی‌اش گسسته بود، به بدنی عینی به‌عنوان برساختی اجتماعی تاریخی تبدیل کرد و در کانون بسیاری از مطالعات جدید قرار داد.

با این همه، حتی سیر تکوین بدن غربی هم نتوانست وضعیت زن ایرانی و تنانگی‌اش را از ابهام برهاند و تحلیل‌های موجود هنوز از پاسخ به این پرسش ناتوانند: زن ایرانی به عنوان سوژه‌ی تحت استیلا که در مسیر فرآیند خود به ابژه بدل شده، با گفتمان مسلط و ابژه‌ساز خود چه نسبتی دارد؟ نکته‌ی متناقضی که در اینجا وجود دارد، از یک‌سو نامیدن کلیه‌ی زنان زیسته در یک سرزمین معین، تحت لوای یک کلیت عام زن ایرانی است و از سوی دیگر تکیه بر تفاوت‌ها و تمایزات زنان بر اساس تعلقات طبقه‌ای یا فرهنگی‌شان است. نکته این است که به‌رغم وجود تفاوت‌های فرهنگی طبقاتی و سیاسی، بدن‌ها نمی‌توانند از داغ‌ها یا نشان‌های فرهنگی و معانی جنسیتی‌تحمیل‌شده بگریزند. پیچیدگی مباحث مربوط به بدن دقیقاً از همین‌جا نشات می‌گیرد. از سویی، ما با بدن‌های بیشماری مواجهیم که هرکدام حاوی تجارب زیسته‌ی خاص خود بر اساس جایگاه طبقاتی، سیاسی و فرهنگی خود هستند، و در واقع با نوعی نگاه پست‌مدرن به امر بدن مواجهیم که از هر کلیت یکسان‌سازی می‌گریزد. اما از سوی دیگر، ما در مواجهه با قدرت با کلیتی به نام زن ایرانی فارغ از همه‌ی تفاوت‌ها و تمایزات مواجه هستیم که حدود بدن زن ایرانی و کارکردهای آن را به شکل یکسانی مشخص می‌کند.

«بدن یک دال سیال آزاد یا یک توده‌ی مادی بسیار نرم نیست، بلکه جلوه‌ی عینی کشمکش بر سر قدرت اجتماعی است. این کشمکش "بند مضاعف" بدن به خصوص بدن زنانه را به اجرا در می‌آورد که این بند خود تصاویر ذهنی بدن را نمایش می‌دهد.» (کریگان، ۱۳۹۵: ۲۸۱)

بدن زنان همواره هدف اصلی به کارگیری تکنیک‌های قدرت و کنترل بوده است. اما همان‌طور که گفته شد، نمی‌توان بدن را به‌عنوان جوهری متافیزیک یا همچون موجودی منفک و مجزا از مناسبات اجتماعی سیاسی تعریف کرد. اگر بدن را به‌عنوان هویتی انضمامی در نظر بگیریم، برای تشریح و کالبدشکافی اجزای شکل‌دهنده آن باید به تاریخ شکل‌گیری آن رجوع و قانون حاکم بر پدیدآمدنش را بررسی کنیم. یعنی این بدن چگونه به بدن فعلی تبدیل شده و بدن‌مند و رام شده است. بدن‌مند به معنای بدنی است که در مسیر مواجهه با پدیده‌های اجتماعی و سیاسی، از حیات زیستی و گوشتی صرف فاصله گرفته و به هویتی خاص دست می‌یابد. در واقع، بدن در جامعه‌شناسی به سیر تاریخی برساختن بدن به شکل فعلی‌اش تحت تاثیر فرهنگ و سیاست و اقتصاد اشاره دارد. بدون درک این قانون ما قادر به فراروی از آن نیستیم. برای عبور از همه‌ی مناسباتی که بدن را به شکل فعلی خویش تغییر داده است، راهی به‌جز مواجهه‌ی عریان با سیر تاریخی تکوین خشونت اعمال‌شده بر آن نداریم. کشف منطق بدن‌مندی نیازمند بررسی تاریخی همه‌ی عوامل تصادفی یا آگاهانه‌ای است که بر بدن و مرزبندی‌های آن تاثیر گذاشته‌اند. عواملی مانند گفتمان‌ها و مقاومت‌ها.

در ایران پس از انقلاب ۵۷ که ما با نخستین حکومت شیعی مدرن مواجه شده‌ایم، می‌توان به پایه و مبنای نهادهای سیاسی حقوقی‌ای اشاره کرد که در سایه‌ی گفتمان مذهبی شیعه مستقر شده‌اند. این نهادها بنا به ماهیت مذهبی خود همواره نظمی پلکانی و عمودی را پیش فرض خود قرار داده‌اند. هر نهاد یا دستگاه فکری که قایل به مساوات کلیه‌ی افراد بشر نبوده و مفهوم اطاعت را مبنای خود قرار دهد به نوعی نظام سلسله‌مراتبی اتکا داشته و معتقد است. کلیه‌ی نظام‌های مذهبی به علت ضرورت اطاعت از خداوند و علمای دین و رابطه‌ی عابد/معبودی به نوعی نظم عمودی و پلکانی اعتقاد دارند. اسلام نیز از این قاعده مستثنا نیست و در آیات و احادیث بسیاری به لزوم اطاعت از ولی امر و امامان به شکل سلسله‌مراتبی توصیه و تاکید کرده است. مصداق آیه‌ی «یا ایها الذین

آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم»، به اطاعت از خدا در مرتبه‌ی نخست و سپس رسول وی و امامان توصیه شده است. همین امر در جامعه‌ی مسلمین مبنای نظریه‌ی ولی فقیه و ولایت سیاسی قرار گرفته و اطاعت از ولی را بر همه‌ی مسلمین واجب کرده است.

«اگر خدایی که وجود همه چیز از اوست، کسی را برای اجرای احکام و قوانین خود معرفی کرد، او مشروعیت پیدا می‌کند و دیگر نیازی به پذیرش و عدم‌پذیرش مردم نیست. وقتی خدایی که بیشترین حق را دارد بلکه منشا همه‌ی حقوق خود اوست، حق حکومت و ولایت بر مردم را به کسی چون پیامبر، امام معصوم یا جانشین امام معصوم واگذار کند، چنین افرادی هم حق دارند احکام الهی را در جامعه پیاده کنند.» (آثار نوشتاری، پاسخ استاد مصباح یزدی به جوانان پرسشگر، ۱۶۹)

از اینرو بدن نیز که در مجاورت و هم‌آمیزی با نهادهای مستقر در جامعه شکل می‌گیرد، از این قانون مستثنا نبوده است. به همین دلیل نیز تفکیک بدن به زنانه و مردانه در جامعه‌ی ایران که بنیادهای خود را بر نوعی نظام مردسالارانه بنا کرده و ساختار خود را مدیون نظامی سلسله‌مراتبی و نابرابر است که هرگونه هم‌ارزی را از ابتدا نفی و انکار می‌کند، منجر به ایجاد جایگاهی فرودستانه به بدن زنانه شده است. در واقع، گفتمان مسلط مذهبی با قائل شدن به تقابل‌های دوتایی مرد/ زن، عقل/ غریزه، روح/ تن و انطباق و یکسان دانستن مفاهیم «مرد»، «عقل» و «روح» با یکدیگر و همسان دانستن مفاهیم «زن»، «غریزه» و «تن»، آن‌ها را در نظام پایگانی در برابر هم قرار داده و تن زنانه را به ساحتی جهت کنترل و سرکوب بیشتر بدل کرده یا صرفاً به کشتزاری جهت باروری تقلیل داده است. بنابراین، بدن زن در یک جامعه‌ی مبتنی بر ساختارهای مردسالارانه که در سایه‌ی گفتمانی شیعی و با مفصل بندی نظام سرمایه‌داری شکل گرفته، همواره با دو مسئله‌ی جدی مواجه بوده است:

(۱) ابهام و سردرگمی در تعریف ماهیت خود،

(۲) ناتوانی در تعریف جایگاه خود در عرصه‌ی مناسبات اجتماعی.

مورد اول که بحرانی هستی‌شناختی است به تعریف ماهیت تن زنانه در نظامی مبتنی بر ساختارهای مردسالارانه و مذهبی برمی‌گردد. همان‌طور که گفته شد، بدن به علت خاصیت بدن‌مندی خود، محصول نهادهای مستقر در جامعه، در مکان و زمانی مشخص است. اما نهادها نمی‌توانند اصل درونی پدیدآورنده‌ی آن‌ها را تغییر دهند. هر نهاد مذهبی مسلط در جامعه‌ی غیرسکولار که بنا به ماهیتش، در پی برابرسازی دموکراتیک نباشد، حضور و دوام خود را مدیون نوعی نظم سلسله‌مراتبی خواهد بود که همواره قسمتی از آن بر دیگری مسلط است. لازمه‌ی حیات چنین نظامی، نفی اصل برابری انسان‌ها و تکیه بر پیش‌فرض‌های نابرابری است تا بتوان این نظام سلسله‌مراتبی را تعریف و تثبیت کرد. اصل سلسله‌مراتبی یک مفهوم بالا و پایین را پیش‌فرض می‌گیرد، چراکه تنها بر پایه‌ی چنین مفهومی می‌توان نظم نردبان مراتب را مستقر کرد.

همان‌طور که در سطح کلی، بدن به‌صورت عام در جایگاه فرودستانه‌ای در برابر روح قرار می‌گیرد، در سطحی خاص‌تر نیز بدن زنانه در جایگاهی پایین‌تر نسبت به بدن مردانه قرار می‌گیرد؛ اما وضعیت فرودستانه‌ی بدن زنانه به اینجا محدود نمی‌شود و خود کلیت بدن را نیز موردحمله قرار می‌دهد. در یک نظام مذهبی استبدادی، مانند حکومت ایران که با پیش‌فرض‌های تقسیم امور به امر مقدس و نامقدس، انگاره‌های خود را تعریف و گسترش داده است، بدن زنانه نیز مستثنا نیست. در چنین نظامی، بدن زن در ساحتی نمادین تقسیم و و تمامی زائدات بدن (شامل همه‌ی آن‌چیزی که از بدن دفع و رفع می‌شود مانند آب دهان، آب بینی، ادرار و مدفوع، خون قاعدگی در زنان) و کنش‌ها و محصولات آن به دو امر مقدس / نامقدس بدل می‌شود و در واقع به تصرف گفتمان مذهبی حاکم درمی‌آید. تکه‌تکه کردن نمادین تن زنانه، مثلاً تقدس‌بخشی به رحم زنانه و مفهوم مادرانگی در مقابل نامقدسی و گنهکار خواندن آلت جنسی و لذت ناشی از آن یا نجس‌خواندن خون عادت ماهانه که بر نظامی از ارزش‌های مردسالار مانند حیا و باکرگی و نجابت استوار بوده و خود را در تمامی مناسبات خشونت‌بار تحت لوای سیاست‌های جنسیتی، صدور احکام مجازات برای تخطی تن به خارج از خطوط قرمز حکومت و تبلیغ مادرانگی به عنوان تنها وجه باارزش هویت زنانه نشان داده است، در نهایت موجب شده که بدن زن ایرانی از وحدت خویش تهی شود.

در مورد دوم، یعنی جایگاه بدن زنانه در مناسبات اجتماعی ایران، نیز با نوعی ابهام و تناقض مواجه بوده‌ایم. از یک سو در جوامعی با قدرت‌های متمرکز و استبدادی مانند حکومت اسلامی ایران، ما با رویکردی بدن‌ستیز در بطن لایه‌های قدرت مواجه هستیم، چراکه بدن به‌عنوان هویتی فردیت‌یافته همواره به‌گونه‌ای رقیب برای هسته‌ی اقتدارگرایی دولتی مطرح بوده است و حکومت را وادار می‌کند با مرکززدایی از آن و ناچیزانگاری‌اش، آن را از تشخص و قدرت تهی کند. از سوی دیگر، به علت درهم‌تنیدگی جمهوری اسلامی با نظام سرمایه‌داری، بدن زن کارکردهای متعین و مشخصی در ساختارهای اقتصادی ایفا کرده و به‌عنوان عامل بازتولید نیروی کار اهمیتی مضاعف یافته است، بنابراین در مرکز تصمیم‌گیری‌های زیستی جمعیتی و در کانون توجه قدرت قرار می‌گیرد.

در واقع در جامعه‌ی ایران، تلاقی توأمان سه حوزه‌ی یادشده، یعنی قدرت متمرکز، گفتمان دینی و سرمایه‌داری افسارگسیخته، جایگاه تن زنانه را با تناقضی چشمگیر مواجه کرده است، در نتیجه تعریف و تحلیل بدن زن ایرانی با دشواری‌ها و پیچیدگی‌های بسیاری روبرو می‌شود.

در چنین وضعیتی، به نظر می‌رسد بدن زن ایرانی در این مسیر از سوژه‌بودگی مطلوب خود تهی شده و با تبدیل شدن به ابژه، صرفاً به ابزاری در دستان قدرت بدل شده است. ابژه‌ای فرودست که همواره عرصه‌ی مناسبی برای کنش‌های سلطه‌یافته بوده و به‌مثابه متنی نمادین جهت قرائت و تبلیغ نظم سلسله‌مراتب اجتماعی، نمایش اقتدار سیاسی و نماد هویت دینی حکومت به کار گرفته شده است. از این رو، هرچند برتری توضیحی یک تحلیل طبقاتی اهمیتی به‌سزا دارد و ما را به تمایزبخشی بین ستم و استثمار وامی‌دارد، اما در اینجا به‌نوعی همپوشانی تحلیلی تاریخی معین میان تقسیم کار از یکسو و بررسی گفتمان دینی مسلط و الزاماتش از سوی دیگر نیاز داریم تا بتوانیم دلایل تقویت و لزوم هریک توسط دیگری را درک کنیم و بفهمیم چرا این دو، همواره در بزنگاه‌های حساس تاریخی به یاری هم شتافته‌اند و بدن زن را در کانون تلاقی هم‌آمیزی نامشروع خود قرار داده‌اند. در واقع باید دید سهم این دو عامل در تکه‌پارگی نمادین تن زنانه چگونه است و آیا می‌توان برای آن‌ها جایگاهی سلسله‌مراتبی قائل شد یا آنکه این دو عامل چنان درهم‌آمیخته‌اند که نمی‌توان قائل به رابطه‌ای علی‌شد؟ به نظر می‌رسد اسلام و سرمایه‌داری فارغ از رابطه‌ی علی یا سلسله‌مراتبی‌شان، علیه بدن و به‌خصوص بدن زنان به

ائتلافی مشترک دست یافته‌اند. در واقع، کنترل تن زنان و رانه‌های جنسی و کارکردهای مادرانگی تن، مینا و معیار هویت یکی و راه بقای دیگری بوده است.

در این میان سه حوزه‌ی مرتبط با بدن زن ایرانی که می‌توان در تبارشناسی خشونت به آن‌ها ارجاع داد حجاب، امرجنسی و مادرانگی از اهمیت خاصی برخوردار است. سه حوزه‌ای که به ساحت‌های کنترل بدن زنان مربوط است و هرکدام اولویتی متقدم نسبت به دیگری دارد.

1. حجاب

از آنجا که حجاب به پوشش بدن مربوط می‌شود، باید به‌عنوان نخستین ساحت و دروازه‌ی ورود به تن بررسی شود، امری که در دوران باستان و پیش از ورود اسلام حاوی فرم و محتوای متفاوتی بود. باستان‌شناسان از روی نقوش و ظرف‌ها و کنده‌کاری‌های تصاویر زنان به این نکته رسیده‌اند که حجاب و پوشش امری برآمده از اقلیم‌های متفاوت و فرهنگ بوده و پوشش زنان طبقات ممتاز جامعه، دارای شکلی متمایز با زنان طبقات فرودست دیگر بوده است. در واقع، زنان طبقات ممتاز از عریانی و برهنگی اکراه داشتند و حدی از پوشیدگی را نشانه‌ی اشرافیت و پارسایی می‌دانستند، اما زنان طبقات پایین‌تر خود را از این پوشیدگی آزاد می‌دانستند. از آنجا که دختران پارسی به مانند پسران به تعلیم و تربیت نظامی و رزمی می‌پرداختند و از حقوق برابر مردان در کلیه‌ی شئون زندگی برخوردار بودند، بحث پوشش ابداً به معنای محدودسازی یا نشانه‌ی تملک و سلطه‌ی مرد بر بدن زنانه نبوده است (ابراهیمی و بهرامیان، ۱۳۸۹: ۱۱۱-۱۲۵).

اما با ورود اسلام به ایران، خواست پوشاندن کامل بدن زن در کانون گفتمان‌های حاکم قرار گرفت. مصادیق دستور و توصیه به پوشاندن و کنترل زنان را می‌توان در بیشتر متون شیعی دید. امری که به نظر می‌رسد بیش از آنکه حامل هویتی مذهبی باشد، سعی در کنترل همه‌جانبه‌ی تن زن به‌عنوان کشتزاری برای بهره‌برداری مردان و باروری به شکل انحصار مالکیت تن آنان داشته است. در این خصوص در بخش مادرانگی توضیح بیشتری خواهیم داد.

تأکید بر پوشاندن تن و تلقی آن فقط به شکل تن - کالا در تعلق و تسلط فردی خاص به نام پدر یا شوهر، بدن زن ایرانی را به دو ساحت اندرونی / بیرونی تبدیل و دوگانه‌سازی حاصل از این امر را تشدید کرده است. امری

که به نظر می‌رسد در دوره‌ی پهلوی با اجبار به کشف حجاب و در دوران بعد از انقلاب اسلامی با اصرار به پوشیدن مجدد آن، به نقطه‌عطفی بدل می‌شود که هر یک، مبارزه‌ها و مقاومت‌های بیشماری را به‌وجود آورده است. نخستین اعتراض‌های رسمی به حجاب اجباری در سال ۱۲۸۳ از سوی مجلات و نشریات زنان رخ داد که در واقع به جنبه‌های فرمالیستی سلطه و مالکیت مردانه اشاره داشتند. آخرین مبارزه‌های غیرسازمان‌یافته نیز به جریان موسوم به دختران انقلاب در سال گذشته برمی‌گردد که به شدت از سوی حکومت سرکوب شد. از آنجا که واکاوی جنسیتی بدون واکاوی طبقاتی تقلیل‌دهنده است، در تحلیل شدت برخورد و حساسیت حکومت با سرپیچی زنان از مرزهای تعیین‌شده، نمی‌توان صرفاً به لرزیدن پایه‌های هویتی حکومت اسلامی شیعی بسنده کرد یا آن را ناشی از خدشه‌دار شدن چهره‌ی بزک‌کرده‌ی اسلام سیاسی دانست که سرکشی زنان را بر نمی‌تابد. در واقع، باید علاوه بر وجه هویتی نمادین حجاب، تضاد میان سرمایه و کار را نیز بررسی کرد تا به این سوال پاسخ داد که مالکیت مطلق بر تن زنانه در راستای پاسخگویی به کدام نیاز اقتصادی شکل گرفته است و اصولاً چرا این امر برای جمهوری اسلامی این‌قدر مهم است که به‌رغم پرداخت هزینه‌های سنگین مالی و معنوی برای کنترل آن، همچنان جزء اصول تغییرناپذیر نظام اسلامی باقی مانده است؟

۲. امر جنسی

بازنمایی امر جنسی و کارکردهای مربوط به آن در جامعه‌ی ایران، به علت تابوبودگی و پیوندهایش با خصوصی‌ترین و پنهانی‌ترین غرایز و عواطف انسانی، همواره غریب و در سایه بوده است. در بررسی تاریخی دوره‌های مختلف ایران، می‌توان پدیده‌ی شاه‌بازی، حرمسرا و چندهمسری را به‌عنوان دروازه‌ی ورود به ساحت لذت تنانه و جنسی دانست و آن‌ها را دوباره بررسی کرد. پس از ورود به دنیای مدرن نیز می‌توان به کمرنگ‌شدن عرصه‌ی اندرونی/ بیرونی اشاره کرد و بدن زنانه را به‌عنوان منشا بازنمایی لذت در تصاویر منتشرشده از کاباره‌ها، سینماها، تماشاخانه‌ها و همچنین در فضای عمومی جامعه و کوچه و بازار، به‌شمار آورد. اما این امر، آنگاه ارزش بررسی می‌یابد که ما با پدیده‌ی سرکوب رانه‌های جنسی جامعه و مهار آن از سوی حکومت اسلامی تحت لوای جدایی‌سازی‌های جنسیتی و تشدید ایجاد فضاهای به تمامی مردانه و زنانه مواجه می‌شویم که در آن می‌توان ردپای حاکمیت را تا پشت دروازه‌های تن نیز جستجو کرد. در چنین وضعیتی، تن زنانه به علت نقش پررنگش در

بازنمایی میل جنسی، از مهار و کنترلی مضاعف برخوردار می‌شود تا بدن به تصاحب حاکم درآمد و تمامی کشش‌ها و میل‌هایش، خصلتی کارکردی و هدایت‌یافته یابد. در واقع، امر جنسی زنانه به این دلیل مهم می‌شود که کنترل آن در نسبتی مستقیم با کارکردهای مولد بدن زنانه قرار می‌گیرد و معلول وضعیتی می‌شود که در آن انحصار تن زنانه تحت لوای مفاهیمی همچون غیرت، شرافت و ناموس مردانه گنجانده شده است و مالکیت انحصاری تن را پیش‌فرض می‌گیرد. حکومت به‌خوبی می‌داند بدون کنترل رانه‌های جنسی زنان، سلطه بر جنبه‌های مولد تن ناممکن است و این امر با مالکیت خصوصی و تضاد کار و سرمایه که نظام جمهوری اسلامی پایه‌های خود را بر آن قرار داده، در تعارضی آشکار است.

۳. مادرانگی

پس از حجاب و پوشاندگی و کارکرد آن در بازنمایی امر جنسی و لذت تنانه که به مقوله‌ی فرم و سطح بدن زنانه بازمی‌گردد، به محتوا و کارکردهای این بدن در جامعه‌ی ایران خواهیم پرداخت. امری که اگرچه در سایه‌ی تحلیل گفتمان سرمایه‌داری و نیاز به بازتولید اجتماعی در عرصه‌ی مناسبات تولید، اهمیت بسیاری یافته است، اما به نظر می‌رسد صرفاً پس از ورود اسلام به ایران و به‌خصوص پس از انقلاب ۵۷ و استقرار نخستین حکومت شیعی سرمایه‌دار است که مفهوم مادرانگی با امر مقدس حکومتی پیوند می‌خورد و علاوه بر یافتن جایگاهی آسمانی، در ذیل برنامه‌های سیاستی جمعیتی شامل مولد و قوانین مجازاتی مربوط به سقط جنین نیز قرار می‌گیرد، امری که با مقدس‌سازی نقش مادرانگی و تقلیل هویت زنان به آن با ساخت کلیشه‌های جنسیتی در رسانه‌ها و آموزش و پرورش به شکل‌گیری دوگانه‌ی مقدس / نامقدس تن زنانه منجر شده و بدن را به امری تکه‌تکه در ساحت نمادین بدل کرده است.

با تغییر فرماسیون اجتماعی از کشاورزی به صنعتی و ظهور بورژوازی و طبقه‌ی متوسط جدید، بدن زنان بیش از گذشته به کانون بازتولید اجتماعی بدل شده و با تقویت انگاره‌ی زن خوب / مادر خوب در مرکز معنابخشی وجود زنان قرار گرفته است. در پی تسلط این انگاره، رحم زنانه از امر شخصی به امری عمومی بدل شد تا دولت بتواند با تشویق یا منع کارکردهای تولیدمثلی، آن را به نظارت نهادهای قانونی خود درآورد و به خصوصی‌سازی / عمومی‌سازی رحم زنانه اقدام کند.

این امر که ریشه‌های آن را می‌توان تا شکل‌گیری تک‌همسری و پدیده‌ی مالکیت خصوصی دنبال کرد، بیش از آن که معلول وضعیتی نابرابر باشد، علت آن بوده است.

«یکتا همسری اولین شکل خانواده است که نه بر شرایط طبیعی بلکه بر شرایط اقتصادی مبتنی بود. یعنی بر غلبه‌ی مالکیت خصوصی بر مالکیت اشتراکی اولیه که به‌طور طبیعی به وجود آمده بود. فرمانروایی مرد خانواده، تولید فرزندی که می‌توانستند تنها متعلق به او بوده و ورثه‌ی ثروت او باشند. به این ترتیب یکتاهمسری به هیچ وجه در تاریخ به‌مثابه آشتی مرد و زن و به‌صورت عالی‌ترین شکل چنین سازشی پدیدار نمی‌شود بلکه برعکس به‌صورت انقیاد یک جنس توسط جنس دیگر و به‌مثابه اعلام تضاد بین جنس‌ها به شدتی که تا کنون در اعصار ماقبل تاریخ سابقه نداشته، ظاهر می‌شود (انگلس، ۱۳۵۷ : ۹۶).

انگلس، در ادامه به نوشته‌ای منتشر نشده از مارکس و خودش اشاره می‌کند و می‌گوید:

«اولین تقسیم کار بین زن و مرد به خاطر تولید مثل است و امروز می‌توانم اضافه کنم اولین تضاد طبقاتی که در تاریخ به وجود می‌آید، مقارن با تکامل تضاد بین زن و مرد در ازدواج یکتاهمسری است و اولین ستم طبقاتی مقارن است با ستم جنس مذکر بر مونث. یکتاهمسری یک پیشرفت عظیم تاریخی بوده ولی در عین حال همراه با برده‌داری و ثروت خصوصی عصری را آغاز کرد که تا امروز ادامه دارد و در آن رفاه و تکامل یک گروه به قیمت بدبختی و سرکوب گروه دیگر است.» (همان، ۹۶)

«در واقع پیوند نامیمون یکتاهمسری و مالکیت خصوصی و انباشت ثروت در دستان یک نفر، به‌نوعی عمومی‌سازی رحم زنان در طول تاریخ منجر شد و آن را از حوزه‌ی خصوصی به سپهر عمومی و امری تحت سلطه و کنترل بدل کرده است. یکتا همسری در اثر تراکم ثروت زیاد در دست یک نفر — در دست مرد — و از میل به باقی‌گذاشتن این ثروت برای فرزندان مرد و نه کس دیگر به وجود آمد. برای این منظور یکتاهمسری برای زن ضروری بود ولی نه برای مرد. به‌گونه‌ای که یکتاشوهری زن به‌هیچ‌وجه چندهمسری آشکار یا پنهان مرد را متوقف نکرد.» (همان، ۱۰۸)

انگلس همانطور که علل یکتاهمسری زنان و شکل‌گیری آن را توضیح می‌دهد، به ضرورت تملک بدن زنان در راستای ابقای مالکیت خصوصی و انباشت ثروت نیز اشاره می‌کند. در واقع، بدون تملک تن زنان و انحصار آن، مالکیت خصوصی ملغی و فرم‌اسیون اقتصادی جامعه دچار تغییرات بنیادین می‌شد. در دین اسلام نیز تاکید بسیاری بر مالکیت خصوصی و شرایط حفظ آن به چشم می‌خورد. میرزا علی احمدی میانجی از اساتید حوزه‌ی علمیه‌ی قم کتابی تحت عنوان **مالکیت خصوصی در اسلام** نوشته و در آن به زکات، خمس، انفال، ارث و مهریه و مجازات‌های مربوط به غضب را تحت مصادیق و ادله‌ی مالکیت خصوصی در اسلام اشاره کرده و با استناد به آیات و روایات فقهی، تاکید اسلام را بر اهمیت مالکیت خصوصی نشان داده است (احمدی میانجی، ۱۴۲۴ ق: بخش اول)

در واقع می‌توان «مالکیت خصوصی و میل به انباشت ثروت» را حلقه‌ی میانجی و مشترک میان دین اسلام و نظام سرمایه‌داری قلمداد کرد و شاید از این‌روست که در هر دو نظام بحث تملک و کنترل تن زنانه و تاکید افراطی بر تک همسری زنان چنین رایج و ضروری است. از این‌رو، پدیده‌ی حجاب اجباری به این دلیل اهمیت می‌یابد که دروازه‌های کنترل و سلطه‌ی تن زنانه محسوب می‌شود و به کنترل کارکردهای بدن زنان در ساختارهای سلطه و بازتولید آن می‌انجامد. امری که از تحلیل‌های فرمالیستی صرف و تقلیل به ساحت حقوق فردی فاصله می‌گیرد و آشکارکننده‌ی تعارض و تضاد منافع و طبقات اجتماعی محسوب می‌شود.

واکاوی دقیق علل ریشه‌های خشونت علیه زنان بیش از آنکه به پاسخ‌های درخور نیاز داشته باشد، محتاج پرسش‌هایی است که با نور انداختن بر وضعیت تاریخی زنان در ایران، در جستجوی حلقه‌های گمشده‌ای باشد که ائتلاف گسترده‌ی زنان برای پایان‌بخشی به وضعیت فرودستانه را دشوار کرده است. درک فعلی از بدن، مستلزم درک گذشته و تمام سازوکارهایی است که به آن شکل داده و آن را تعیین بخشیده است؛ چراکه تصاحب مجدد بدن از طریق فراروی از بیگانگی‌اش رخ می‌دهد که با بازبینی و زدودن همه‌ی عنصرهای بیگانه‌کننده‌ی آن مانند دین، عرف، دولت و قانون به‌وجود می‌آید.

واشکافی لایه‌های از خود بیگانگی بنیادین زنان، از ضرورت‌های جامعه‌ی امروز ایران است. امری که به علت تابو بودن همواره نادیده گرفته و به محاق رانده می‌شود. زن ایرانی همواره چون موجودی آشفته و سردرگم به خالق خود می‌نگرد تا او را تعریف و تفسیر و رموز وی را بازگشایی کند. امری که تاکنون ناکام مانده است.

شعارها و پیشنهادهای نظری اگر نتوانند به شعارها و جنبش‌های اجتماعی واقعی تبدیل شوند، ظرفیت تبدیل خود را به پیکری گوشت و استخوان‌دار از دست می‌دهند، چراکه صرفاً در تعامل و پیوند با واقعیت‌های ملموس اجتماعی و تجربه‌های زیستی واقعی است که بدن از مفهومی انتزاعی جهت واکاوی‌های نظری به بدنی انضمامی و واقعی در عرصه‌ی مناسبات اجتماعی بدل می‌شود. چپ ایران اگر نتواند از توان آگاهی‌بخشی خود استفاده کند تا از لایه‌های عمیق و بنیادین ستم و سرکوب زنان پرده بردارد که با حجاب اجباری آغاز می‌شود و به سطوح مختلف استثمار و تبعیض می‌انجامد، و در پی آن به آشکارسازی کارکردهای بازتولید و انسان‌ساز تن زنانه برای حکومتی سرمایه‌دار و مذهبی مبادرت نرزد، بدون شک از همخوانی با واقعیت تجربه‌ی زنان ایرانی بازمی‌ماند و عرصه‌ی مبارزه را به رقیب خویش یا همان فعالان لیبرال بورژوا خواهد باخت.

وظیفه‌ی فعالان چپ ایرانی است که با تمام توان تئوریک خود نشان دهند که بدن چگونه می‌تواند هم سرچشمه‌ی هویت و هم زندان باشد و از رهگذر این جراحی مفهومی و با رجوع به ریشه‌های اصلی و پنهان ستم و سرکوب بدن در طول تاریخ بدن‌مندی خویش، بدن زنانه را به‌عنوان حوزه و کانون اصلی استثمار و مقاومت، با نگاهی انضمامی تاریخی از نو بررسی کند. به همین دلیل است که بررسی پدیده‌ی دختران خیابان انقلاب، نه امری صرفاً متعلق به خواست زنان طبقه‌ی متوسط و نه چنان که بعضی فعالان سیاسی ابراز می‌کنند، پدیده‌ای سطحی و بی‌اهمیت است. نسبت حجاب اجباری با سایر سازوکارهای سلطه نه امری صرفاً حقوقی، بلکه معلول وضعیتی اقتصادی است که در آن، تن دیگر فقط یک تن نیست. اگرچه می‌توان در خصوص نیات کنشگران خیابان انقلاب و سویه‌های رهایی‌بخش یا پوپولیستی این حرکت سخن گفت و آن را مانند هر پدیده‌ی اجتماعی مورد نقد و بررسی قرار داد، اما نمی‌توان آن را از کلیت اجتماعی منتزع و به امری منفرد و جدا از مقوله‌ی استثمار و بهره‌کشی بدن زنانه متمایز کرد و به صرف تعلقش به گفتمان لیبرالی، نادیده گرفت.

از این رو، بدن را باید شکافت و از نو تعریف کرد. تغییر در نظم فعلی بدن و کارکردهایش می‌تواند بنیان‌های فعلی جامعه را دگرگون کند. هر افقی از خلال فاصله‌گذاری و بازتعریف نسبت ما با بدن نه به عنوان ابژه‌ای منفعل بلکه به عنوان سوژه‌ای کنشگر در ساحتی واقعی و انضمامی به دست می‌آید. مسئله‌ای که می‌تواند به رهایی واقعی زنان از ستم تاریخی شان منجر شود.

منابع:

- آفاری، ژانت (۱۳۸۵)، «انقلاب مشروطه‌ی ایران»، ترجمه‌ی رضا رضایی، نشر بیستون.
- آندرسن، کوین و هودیس، پیتر (۱۳۹۶). «گزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر ژرف.
- انگلس، فردریک (۱۳۵۷)، «منشا خانواده، مالکیت خصوصی و دولت»، ترجمه‌ی م. احمدزاده، انتشارات شباهنگ.
- سید رضی، شریف (۱۳۷۷)، «نهج البلاغه»، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- فوران، جان (۱۳۷۸)، «مقاومت شکننده (تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی)»، ترجمه‌ی احمد تدین، موسسه خدمات فرهنگی رسا.
- کریگان، کیت (۱۳۹۴)، «جامعه‌شناسی بدن»، ترجمه‌ی محسن نصری‌راد، انتشارات نقش و نگار.
- سلدن، رامان (۱۳۸۴)، «راهنمای نظریه‌ی ادبی معاصر»، ترجمه‌ی عباس مخبر، انتشارات طرح نو.
- ملا ابراهیمی و بهرامیان، عزت و مسعود (۱۳۸۹)، «پژوهش‌نامه‌ی زنان، سال اول، شماره‌ی دوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی».
- احمدی میانجی، علی (۱۴۲۴ق)، «مالکیت خصوصی در اسلام»، نشر دادگستر.
- مصباح یزدی، محمد تقی، «آثار نوشتاری» پایگاه اینترنتی اطلاع‌رسانی آثار حضرت آیت‌الله مصباح یزدی.

لینک کوتاه شده در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-MV>