

زنانِ حرم‌سرای دولت

رها حسینی



عکس برگرفته از تصویر جلد کتاب *rêves et dérives* اثر رضا و منوچهر دقتی

۱. آغاز

وضعیتی که بر زنان ما حادث شده و ملموس‌تر از هر زمان پدیدار گشته، حول مفهوم حجاب شکل گرفته است. حجاب که در لغت به معنای پرده است میان چیزها می‌افتد، چه میان بدن‌ها باشد و چه میان فضایی که بدن‌ها اشغال کرده‌اند. اما گویی این پرده‌نشینی صرفاً زنانه است زیرا آن‌هنگام که پرده را بکشیم، زن را می‌بینیم که در عرصه‌ی خصوصی قرار گرفته، نهان شده و از واقعیت جدا افتاده است. فهم چنین لحظه‌ای که زنان را به انقیاد می‌کشاند و پدران را خارج از خانواده در انتظار تنبیه پدید می‌آورد، نیازمند شکی تاریخی در دوگانه‌ی جافتاده سنت-مدرنیته است.

حجاب و معنای آن ابتدا در فضا رخ داد و به گفته‌ی مرنیسی حائلی میان دو مرد برقرار کرد - و نه میان یک زن و یک مرد. مردی که پیامبر باشد و مرد دیگری که از خانه‌ی پیامبر برون نمی‌شود. آیه‌ی حجاب^۱ که اولین آیه‌ای است که در آن لفظ «حجاب» به کار رفته، هیچ ارتباطی به جدایی میان فضای مردانه و زنانه ندارد. شأن نزول آیه به شب عقد پیامبر با زینب برمی‌گردد. «آیه‌ی حجاب در حجله‌ی خواب شب عروسی برای حفظ خلوت و ممانعت از ورود فرد سوم نازل شد» (مرنیسی، ۱۹۴۱، ۱۵۴). این آیه علاوه بر «بعد فقدان آداب‌دانی مهمانان در مهمانی عروسی» سعی دارد به اختلافات و درگیری‌های پیش‌آمده نیز پاسخ دهد، درگیری‌هایی چون تهدید چندباره‌ی پیامبر توسط مردان مدینه برای ازدواج با همسران او. از این‌رو، در پایان آیه از مسلمانان خواسته می‌شود پس از وفات پیامبر زنان او را به نکاح خود درنیاورند. چنین جنبه‌ای در متون قابلیت تعمیم آن به همه‌ی زنان را می‌گیرد. همچنین ادغام اتاق‌های همسران پیامبر در مسجد نیز نشان‌دهنده‌ی این است که «او تقسیم‌بندی زندگی اجتماعی و خصوصی را فضیلت نمی‌شمرد» (همان، ۱۸۳).

لیلا احمد نیز بیان می‌کند که هر جا در روایات عبارت «او در حجاب شد» به کار رفته، به معنای «او به همسری پیامبر درآمد» است (احمد، ۱۹۹۲، ۵۵). معروف‌ترین آیه‌های حجاب همسران پیامبر و زنان مسلمان را در نظر دارد در حالی که هیچ حکمی

^۱ آیه‌ی ۵۳ از سوره‌ی احزاب

بر کنیز نبوده و کاملاً می‌توان جنبه‌ی طبقاتی حجاب را مشاهده کرد. احمد در تبیین فراگیری حجاب، چنین وضعیتی را ترسیم می‌کند: «فتح مناطقی به‌دست مسلمانان که در آن‌ها حجاب در میان طبقات بالا رواج داشته، سرازیر شدن ثروت و به‌دنبال آن بهبود وضعیت اعراب، و احتمالاً الگو قرار دادن همسران پیامبر، همه با هم پذیرش عمومی حجاب را باعث شدند» (همان، ۵۷). شأن نزول آیات ۳۰ و ۳۱ نور به زمانی برمی‌گردد که مردان، در کوچه‌های مدینه، به زنان پیامبر تعرض می‌کردند. بهانه‌ی این مردان نیز نبودن تفاوتی میان زنان پیامبر و کنیزان بود. پس این آیه به تمایزگذاری‌ای توصیه می‌کند که بر اساس آن، بتوان میان زنان اشراف و کنیزان فاصله‌ای قائل شد.

مرنیسی اخلاقیات ضعیف مدینه و اصرارهای عمر بر شکل‌گیری نظام مردسالارانه را مقصر می‌داند. او در واقع کنترل و نظارت را غیرضروری و خشونت را نامشروع می‌داند. «اسلام محمد نفی‌کننده‌ی تفکر نظارت یا سیستم پلیسی کنترل است. به همین دلیل در اسلام مقام رسمی روحانی (مانند مسیحیت) وجود ندارد و همه‌ی مسلمین به‌کوشش شخصی برای فهم قرآن تشویق شده‌اند» (مرنیسی، ۱۹۹۲، ۲۷۱). در مطالعات اسلامی معمولاً تأکید بر خود متون مقدس است و فرهنگ واقعی منتج‌شده از خوانش‌های متفاوت را مبنا نمی‌داند. این درحالی است که نمی‌توان گفت روند «سنت شدن» حجاب، طبقاتی شدن و یا هر نوع زیست واقعی حجاب ارتباطی با «اسلام» به‌مثابه‌ی یک کلیت ندارد. همچنین نمی‌توان ادعا کرد که این اسلام واقعی یا حجاب واقعی نیست؛ زیرا این نوع از حجاب می‌تواند واقعی‌ترین نوع باشد چراکه پایش را به تمام عرصه‌های واقعیت باز کرده و با ستم نظام‌مند همراه شده است. «حجاب در فقه مرسوم مهم‌ترین دغدغه‌ی اسلامی بودن یک زن مسلمان است» (عقیقی، ۱۳۹۸، ۲۳۱). هرچند که باز هم دیدگاه‌های فقهای متقدم متعادل‌تر از فقهای امروزی است؛ چنان‌که از دید فقهای متقدم نیازی به پوشش موی سر (سترالشعر) نیست و تنها پوشش سر (ستر الرأس) واجب است.^۲

^۲ ذکر چنین بحثی با توجه به کتاب پیشین محمد موسوی عقیقی صورت گرفته است. جلد دوم کتاب، با موضوع محوری حجاب، «فقه سنتی و حجاب جدید»، در دست انتشار است.

تکیه‌ی کار مرنیسی بر متون و احادیث است، به‌نحوی که همواره عمر را ملامت می‌کند؛ به‌اصطلاح «انحراف»‌های شکل‌گرفته‌شده در اسلام را از سوی او می‌بیند و سعی در درک روابط پیامبر و الگو قرار دادن زندگی او دارد. می‌توان فعال بودن سکسوالیته‌ی زنان و نیروی جنسی آن‌ها در نظر مرنیسی را نیز پی گرفت، اما چنین خوانشی نفی‌کننده‌ی زیست تاریخی زنان مسلمان نیست.^۳

۲. قصه‌ی حجاب

(پرده بر متن، پرده بر زبان)

ورود مدرنیته به جهان اسلام در معنای ویکتوریایی خود بوده است؛ ورودی همراه با طرح زنانگی و شعایر مرتبط با زنان در دوره‌ی ویکتوریایی. تصویری که فوکو از ابتدای سده‌ی هفدهم و جهان پیشاویکتوریایی می‌دهد نشانگر نوعی رک‌گویی و متداول بودن است که کلمات، بدون توداری افراطی و شرم خاصی به کار برده می‌شدند. در واقع «در مقایسه با قوانین سده‌ی نوزدهم، قوانین درمورد چیزهای موهن، جلف و رکیک، کاملاً گل‌وگشاد بودند. در این دوران رفتارها صریح بود، گفتارها بی‌حجب‌وحیا، تخطی‌ها آشکار، بدن‌ها عریان می‌شد و به‌سادگی با هم می‌آمیخت. کودکان بی‌حیا، بی‌ملاحظه و بدون شرم در میان خنده‌های بزرگ‌ترها وول می‌خوردند: بدن‌ها جلوه‌نمایی می‌کردند» (فوکو، ۱۹۷۶، ۹).

پس مدرنیته دست‌نزنه خود را بر چیزها می‌کشد و از «بربریت» آن‌ها کم می‌کند. فرهنگ و تمدن را پیشنهاد می‌کند که خود، اصلاح خود به دست گرفته، حتی در حیطه‌ی زبان. وضعیت پیشامدرنی که فوکو در نظر می‌آورد تا حدی درباره‌ی ایران پیشامدرن نیز درست است. نجم‌آبادی در مقاله‌ی خود، «گفتمان باحجاب، بدن‌های بی‌حجاب» از مدرن شدن زبان زنانه صحبت می‌کند. در واقع هنگامی که مدرنیته قدم

^۳ با درک حجاب به مثابه‌ی پرده که همواره بر تک‌تک لحظات زندگی ما کشیده می‌شود می‌توان متوجه اهمیت حیاتی جدایی فضاهای مردانه و زنانه در جمهوری اسلامی شد که کاملاً در منطق حجاب فهم می‌شوند.

بر جهان ما می‌گذارد، امکان دگرجنس خواه شدن فضای عمومی را برقرار می‌کند و زنان را به جهانی که پیش‌تر مردانه خوانده می‌شد راه می‌دهد. اما زنان چگونه راه خود را به این فضا پیدا می‌کنند؟ گویی که زنانگی حجاب است، زنانگی درک منطق حجاب است، فاصله است، سانسور است، تن نیست، تن نیست و در همان حین تن است. تنی که مدام در اضطراب پوشیدگی است.

صدای پیشامدرن زنانه صدایی شفاهی است. صدایی برای شنیدن، به‌ندرت برای نوشتن و برای چرخیدن دهان‌به‌دهان. مخاطب‌های این صدا، همان زنان فرض می‌شدند و به‌ندرت مردان محرم هم جزوشان بودند. در دوره‌های زنانه نمایش‌ها و شعرها - که عمدتاً بسیار جنسی بودند - قرائت می‌شدند. اما زمانی که مدرنیته با صنعت چاپ پا به ایران گذاشت، این تصور به وجود آمد که امکان فراتر رفتن زبان زنانه از این دایره‌ی کوچک خود هست. در این مسیر، زبان برای یافتن مخاطب‌های مرد و زن خود نیازمند دگرگونی خاصی بود.

«از آن جایی که زبان پیشین زنانه به‌طرز وسیعی جنسی بوده است، نشانگرهای جنسی به‌مرور از گفتمان مدرن ضعیف و «گندزدایی» شده است» (Najmabadi 1993). به‌مانند واژه‌هایی مانند سینه و باسن که گویی از کلمات پیشین خود تمیز شده‌اند. «زبان زنانه و به‌طور کلی‌تر، زبان مدرن، حجاب خودش را با حذف و جایگزینی واژگان صراحتاً جنسی تولید کرد» (همان).

درواقع پیش از آنکه حجاب عینی دور انداخته شود، با حجابی استعاری که قابل‌دیدن نبود جایگزین شد. پیش‌تر، صدای زنان که صدایی خصوصی‌شده بود، بسیار گسترده و بی‌پرده بود. حجابِ عفت نه در مقام یک شیء یا پارچه، که نسبت به تن زنانه بیرونی است، بلکه پوششی که باید از طریق آموزش مدرن فراگرفته شود، به وجود می‌آید و در مقام کیفیتی درونی عمل می‌کند تا خودی مدرن را شکل دهد. خودی که سکسوالیته‌ی زن را پنهان می‌کند و حضور جسمانی‌اش را محو می‌کند. این تحصیل مدرن البته تنها برای زنان نبود؛ همان‌طور که نیاز بود زنان بدون این که احساس شرم کنند با کلمات خنثی در فضای عمومی حرف بزنند، مردان نیز نیاز داشتند بیاموزند که می‌توانند بدون سکسوال دانستن صدای زنان به آنان گوش بدهند.

پس با دگرجنس خواه شدن جهان، با صنعت چاپ و انتشار که امکان یکسان‌سازی به دست می‌دهد، حتی زبان زنانه پرده به دست می‌گیرد. نوشتار و سواد که امری مردانه است، هنگامی که به زن می‌رسد، تیغ اصلاح را به دست می‌گیرد و به تن متن می‌کشد. زن به متن می‌رسد، خم می‌شود حجابش را سر می‌کند - پرده را بر زبان خود می‌کشد - و می‌نویسد. متن ظریف، متن تمیز، متن سربه‌زیر و باادب. متن مطیع، متن زنانه، متنی که شورش نمی‌کند و متنی که «ضد‌عفونی شده است». در این معنا، چگونه مدرنیته می‌تواند به کمک «سنت» آید و قدرت را تقویت کند؟

۳. (پرده‌ای که بر جهان می‌افتد)

«انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ یک بازگشت کلی به گذشته نبود. در عوض، دولت جدید نوع خاصی از جنسیت واپس‌گرا و پرکتیس‌های فرهنگی^۴ را بااختراع کرد، توسعه داد و آن‌ها را چنان‌که فوکو "رژیم حقیقت" نامیده است، از طریق فناوری‌های مدرن قدرت به نمایش گذاشت» (Afari2009).

برای بنیادگرا خواندن جمهوری اسلامی باید در نظر داشت که بنیادگرایی نظر به گذشته‌ای واقعی ندارد. بنیادگرایی در طلب آینده است، آینده‌ای دل‌خواه. «آینده‌ی ایدئولوژیک برگرفته از گذشته و سپس استدلال این معنا که آنچه در گذشته صورت گرفته، در آینده نیز امکان تحقق دارد.» در واقع در بنیادگرایی کنونی وجود ندارد و تنها گفت‌وگویی میان آینده و گذشته است. «حضور گذشته در این محور آن‌چنان قدرتمند است که تا آینده امتداد دارد و آن را شامل شده است» (جابری، ۲۰۰۴، ۲۳). گذشته‌ای که جمهوری اسلامی طرحش را از آن می‌گیرد گذشته‌ای است که می‌خواهد وجود داشته باشد. این گذشته تنها از راه خوانشی خاص از گذشته ممکن می‌شود؛ خوانشی که در آن گذشته‌های دیگر نفی می‌شوند و امکان بررسی ندارند. تاریخ همان است که این دولت‌مملت برای خود تعریف کرده تا آینده‌اش را برپایه‌ی آن بچیند. تفسیر متون مقدس همان است که جمهوری اسلامی می‌گوید. در این مسیر، رهبر انقلاب

4 cultural practice

اسلامی نیز، مدعی شد که «جمهوری اسلامی ایران از همه‌ی جوامع اسلامی پیش از خود، حتی از خلافت حضرت رسول، در جا انداختن اسلام راستین در همه‌ی ابعاد زندگی، چه در تأمین مایحتاج و چه در ابعاد معنوی آن برتر است» (Khomeini, 1982).

اما اگر بنیادگرایی را به معنای به‌کارگیری قوانین سخت ابتدای اسلام و جدایی آن از مدرنیته بدانیم، چنین نگاهی درست نمی‌آید. جمهوری اسلامی در انضباط بدن‌ها و فهم از جنسیت فراگیر عمل می‌کند و از تکنیک‌های مدرن بهره می‌برد؛ همچون خود قوانین که همواره با نظارت‌های پلیسی همراه هستند.

«قوانین مربوط به حجاب در قرآن یافت نمی‌شود؛ بلکه ریشه در سنت‌های پس از دوران پیامبر دارد و حتی برخی از آن‌ها را نیز می‌توان در سنت‌های عصر جاهلیت یافت... شاهد مثال این است که هنگامی که برخی از نمایندگان مجلس در رابطه با برخی قوانین مالیاتی، چون وچرای شرعی کردند، حجت‌الاسلام رفسنجانی، رئیس وقت مجلس شورای اسلامی که یکی از نزدیک‌ترین یاران خمینی بود، خشمگینانه پاسخ داد: "در کجای تاریخ اسلام شما پارلمان، رئیس‌جمهوری، نخست‌وزیر و هیئت دولت می‌بینید؟ در حقیقت هشتاد درصد چیزی که ما داریم در تاریخ اسلام سابقه ندارد"» (آبراهامیان، ۱۹۹۳، ۳۹).

بعد از انقلاب اسلامی، قوانینی چون پایین آمدن سن ازدواج، اجازه‌ی پدر برای ازدواج، چندهمسری و... روی کار آمدند که نمی‌توان صرف طلب خوانش متفاوت از اسلام، ستم به وجودآمده را نادیده گرفت. اما باید معترف بود که نوعی از «سهل‌انگاری در نسبت با امر نامشروع» که فوکو به آن اشاره می‌کند، در تاریخ وجود داشته است که وجود عینی و بروز بیرونی (هرچند نامشروع) میخانه‌ها و فاحشه‌خانه‌ها در گذشته نشان‌دهنده‌ی آن است. حال، این نوع از سیاست مدرن می‌تواند با تمرین و مراقبت‌های پیوسته‌ی شهروندی نهادینه و درونی شود؛ چنان‌که افراد خود را مؤظف به بازتولید این ایده‌ها می‌دانند. از مهم‌ترین نهادهای مدرن برای مصرف جمهوری اسلامی در تولید سیاست‌های جنسی خود، مدارس و دانشگاه‌ها هستند که در انضباط تن‌ها می‌کوشند.

درواقع بحث بر سر بهره و استفاده‌ی جمهوری اسلامی از تکنیک‌های مدرن برای تقویت قدرت است.

خوانش‌های پسااستعماری از حجاب سعی در درک حجاب به‌عنوان امری فرهنگی دارند که زنان خود باید بتوانند آن را بر سر کنند و یا از سر درآورند. اما مسئله‌ی اصلی زمانی به وجود می‌آید که خطرهای درونی خنثی دیدن اسلام را در نظر نمی‌گیرند. زیست هر لحظه‌ای در ایران همواره با زور همراه است. زنان به‌واسطه‌ی زن بودن (حتی با وجود دین و ملتی متفاوت) لچک بر سر می‌کنند و صحبت از حجاب، جز در مفهومی که جمهوری اسلامی مدنظر دارد، قدغن است. گویی که حجاب یونیفورمی ناسیونالیستی در جهت State شدن اسلامی محلی است؛ به‌معنای آنکه فرایند اجباری و همگانی شدن حجاب را در جهت سیاست‌های دولت-ملت‌سازی می‌توان فهم کرد. در اینجاست که شاهد نوعی مدرنیزاسیون دولت هستیم زیرا به نظر می‌آید سنت توانسته است که از مدرنیته در پیگیری ارتجاعات خود بهره ببرد.

منابع

- مرنیسی، فاطمه. ۱۹۹۷. *زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن‌پوش: برداشتی نوین از حقوق زن در اسلام*. ترجمه‌ی ملیحه مغازه‌ای. ۱۳۸۰. تهران: نشر نی.
- احمد، لیلا. ۱۹۹۲. *زنان و جنسیت در اسلام: ریشه‌های تاریخی جدال امروزی*. ترجمه‌ی فاطمه صادقی. ۲۰۱۲. لندن: نشر زنان و قوانین در جوامع مسلمان.
- موسوی عقیقی، محمد. ۱۳۹۸. *زنان در آرای فقهی: پژوهشی گزارشی پیرامون نگرش فقه اسلام به هویت زنان*. تهران: مؤلف.
- فوکو، میشل. ۱۹۷۶. *اراده به دانستن*. ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. ۱۳۹۰. تهران: نشر نی.
- جبری، محمدعابد. ۲۰۰۴. *میراث فلسفی‌مان: خوانشی نوین از فلسفه‌ی فارابی و ابن‌سینا*. ترجمه‌ی سید محمد آل‌مهدی. ۱۳۸۷. تهران: نشر ثالث.
- آبراهامیان، پروانه. ۱۹۹۳. *خمینیسم: جستارهایی درباره‌ی جمهوری اسلامی*. ترجمه‌ی کسری امیرشاهی. ۲۰۱۹. هلند: انتشارات روناک.
- Khomeini, R. 1982. *Iran Times*. Speech, Dec 4, 1982.
- Najmabadi, Afsaneh. 1993. *Veiled Discourse- Unveiled Bodies*. *Feminist Studies* 19, No. 3 (Autumn): 487-518.
- Afari, Janet. 2009. *Sexual Politics in Modern Iran*. New York: Cambridge University Press.