

ویژه پدیدارشناسی و هرمنوتیک جنسیت



مطالعات جنسیت

جلد نخست؛ شماره ۱۰

هیئت تحریریه: نیما شاهد، مهرنوش میرسعیدی،

سیاوش میرباقی، نوید کرامت

ویراستاران: نوید کرامت، نیما شاهد

نشانی ها:

Email:sexuality.studies@yahoo.com

• فصلنامه علمی-تخصصی

• گروه مطالعاتی جنسیت در ایران

فهرست:

مقالات

- ۳ سرمقاله: به سوی یک پژوهش بیشتر:
 تحلیلی از مفهوم پیش-ادراک جنسی: رویکردی هرمنوتیک
 ۱۰..... مکرمه ابراهیمی.....
 اعمال بینش های هرمنوتیک فلسفی در روش پژوهش کیفی: بررسی مورد حجاب
 ۲۸..... جعفر کیانی.....

برداشت ها:

- به سوی پدیدار شناسی زندگی کوئیر ایرانی
 ۵۳..... علی اکبر سعیدی سیرجانی.....
 زیست-جهان مجازی کوئیر در ایران
 ۶۲..... نعمت صفوی.....

بررسی آثار:

- ۸۱..... مهرانوش میرسعیدی و نیما شاهد.....

سرمقاله: به سوی یک پژوهش بی‌شرم

انسان ایرانی انسانی است شرمگین. اضطراب‌های جنسی که تمامی تجربه زیست ما را فراگرفته است در هر کنش ما چه مدرن باشیم و چه سنتی وجود دارد. شرم از سخن گفتن، شرم از دیده شدن، و در مجموع شرم از برهنگی که اشکال مختلف پیدا می‌کند، در زیست ایرانی دیده می‌شود. یکی از این شرم‌ها شرم ما دانشگاهیان از بیان امر جنسی در قالب تحقیق و پژوهش است. حتی اگر رژیم سیاسی موجود مانع نباشد، شرم ما از امر جنسی مانع از چنین کنکاشی است. شرمی که در میان همکاران میشل فوکو از تحقیقات او در مورد جنسیت وجود داشت در میان ما چاشنی الاهیاتی، تاریخی و فرهنگی دارد. در حالیکه برای سنت الیهاتی در اروپا اعتراف و سخن گفتن از گناهان زمینه‌ای برای راززدایی می‌توانست باشد، برای ما ایرانیان رژیم جنسی دیگری در کار است. دین، فرهنگی و رژیم سیاسی هر سه اصل را بر اختفا گذارده‌اند و پوشاندن و حجاب بر سر تجارب جنسی افکندن اساس سیاست جنسی ماست.

اما در این زمینه سنگلاخی امروزه به مدد شکاف فضای رسمی و غیر رسمی سخن از تجارب زیسته ما روز به روز گسترده‌تر می‌شود. سخن از امر جنسی که در فضای مجازی و فضاهای شخصی نه تنها از هنجارهای رژیم سیاسی موجود که حتی از هنجارهای یک فرهنگ شرمگین نیز تبعیت نمی‌کند. پیش از این در سایت‌هایی مانند سایت رادیو زمانه در مجله «جامعه و جنسیت» و در صفحه «دگرباش» سخن از جنسیت بدون تبعیت از سنت شرم ایرانی دنبال شده است. این نوشتارها پس از ظهور و افول نشریات دیگری بود که کمتر وجه علمی داشتند اما به سهم خود جامعه شرمگین ایرانی را به دانش جنسیت مجهز کرده‌اند. نشریات سکاف، هومان، ماه، چراغ (در زمینه همجنس‌گرایی)، و سایت‌های جنسیت پرداز بسیاری که از قبل منتشر می‌شدند و امروز نیز منتشر می‌شوند تنها کارکرد ارضای نیازهای پورنوگرافیک مخاطبان را نداشته‌اند. در این میان اندیشه در مورد جنسیت پرورنده شده. به ویژه در این زمینه رسانه‌های

همجنس‌گرایان بیشترین توفیق را در تغییر برخی از شاخصه‌های جنسی فارسی‌زبانان داشته‌اند.^۱

دانش جنسیت که نیازمند پژوهشی بیشتر است تدریجاً میل جنسی را تجهیز خواهد کرد. اما شاید تا زمانی که چنین شباهی بر فراز گفتمان فرهنگی ما سایه افکند فاصله داشته باشیم. شاید تا زمانی که انسان شرمگین سلاح خود را سیقل دهد و علیه یک رژیم جنسی به کار گیرد زمان زیادی در پیش داشته باشیم. اما تدریجاً شواهد امر پیداست که دگرگونی‌هایی در کنش ما ایرانیان در زمینه جنسیت در حال وقوع است. بیمناکی رژیم جنسی از طبیعی شدن روابط جنسی میان مردم، گسترش طلاق به عنوان میزانی از گسیختگی نهاد خانواده سنتی و تحول آن به سنت خانواده‌ای دیگر، رشد اشکال پارافیلیای جنسی، رشد جراحی‌های جنسی، و شاخص‌های کمی بسیاری که هر روز آن‌ها را در جراید می‌خوانیم شاید زمینه‌های یک انقلاب در جنسیت ایرانی است. البته هنوز این تحولات تغییری عمیق در «انسان شرمگین» ایجاد نکرده است. انسان ایرانی همچنان انسانی است شرمگین که شرم او تغییر شکل داده است. اضطراب‌های جنسی در گفتار جنسی فارسی هنوز وجود دارد. اما در مقایسه با سه ده پیش یعنی همزمان با اتحاد رژیم سیاسی و جنسی با یکدیگر، ما در آستانه یک عصر جدید قرار گرفته‌ایم.

زدودن این شرم از انسان دانشگاهی ایرانی تلاشی است که ما در اینجا به عهده گرفته‌ایم. تلاشی بی‌گرفتن پژوهشی در قالب مجله‌ای تخصصی که سعی کرده است زبان جنسی فارسی را اندکی غنی‌تر سازد. تلاشی که هنوز در آغاز راه است و با نقد و ارزیابی‌های که نیازمند آئیم تقویت خواهد شد.

این فصلنامه به صورت ویژه‌نامه منتشر خواهد شد. این شماره‌ها در سایت مجله به صورت گشوده خواهد بود و مقالات بعدی که در این زمینه است به صورت روزآمد به صفحه مجله اضافه خواهد شد. اما در پایان هر فصل ویژه‌نامه مربوطه دست کم در قالب سه بخش منتشر خواهد شد. نخست مقالات نوآورانه‌ای که در این زمینه دریافت می‌کنیم. این مقالات مشخصاً در قالب

^۱. برای مثال تلاش نشریاتی مانند هومان و ماها و چراغ و البته فعالان همجنس‌گرا و جامعه همجنس‌گرایان موجب شده است که بیشتر ما از واژه «همجنس‌گرا» به جای «همجنس‌باز» استفاده می‌کنیم.

موضوع ویژه نامه خواهد بود. مقالات صورت علمی-پژوهشی دارد و قواعد مربوط به تهیه مقالات علمی-پژوهشی رعایت می‌گردد. در بخش دوم ما دیدگاه‌ها و برداشت‌های آزادی که موضوع مورد نظر را در یک زمینه عینی به کار برده است می‌پردازیم. این نوشتارها از آزادی بیشتری نسبت به مقالات علمی-پژوهشی برخوردارند اما شرط نوآوری و کارآمدی برای ما اهمیت دارند، تا مجالی برای نواندیشی در این زمینه‌ها گردند. بخش سوم معرفی یا نقد و بررسی آثار در زمینه مربوطه است. که می‌تواند به صورت کوتاه و یا بلند (یک مقاله) باشد. همچنین در هر ویژه نامه ما از مقالات ترجمه در زمینه موضوع مجله استقبال خواهیم کرد. اما ترجیحاً از میان مقالات اصلی یک موضوع برای قرار دادن در مجله استفاده خواهیم کرد.

به عنوان آغازی بر مطالعه جنسیت پدیدارشناسی و توصیف امر جنسی چنانکه هست و درک معنای آن از درون، وظیفه‌ای است که می‌تواند مقدم بر تحلیل‌های بعدی قرار گیرد. «پیش به سوی خود امر جنسی!» می‌تواند شعاری مقدم بر تحقیقات بعدی قرار گیرد. در اینجا ما چنین مقصدی را جست و جو کرده ایم. تمایز جنسیت چنانکه در تجربه جنسی هویدا می‌گردد موضوع نخستین مقاله است. در این مقاله پیش-ادراک جنسی به مثابه امری از پیش نهاده شده و مقدم بر تجربه امر جنسی طرح شده است. امری که در تجربه معاصر از جنسیت به بازی گرفته می‌شود و بداهت و داده‌شدگی آن مورد پرسش قرار می‌گیرد. در مقاله دوم نویسنده تلاش کرده است تا چشنداز روشی جدیدی برای مطالعه امر جنسی از موضع هرمنوتیک بیابد. هرمنوتیکی که ملهم از پیش فرض‌های فلسفی هایدگر است اما در موقعیت خاص ایران آن را اعمال می‌کند. حجاب به عنوان شکلی از جنسیت پردازشی و معنای این کنش موضوع این تحقیق است. در دو مقاله بعدی بینش‌های پدیدارشناختی توسط نویسندگان در قالب تجربه زندگی همجنس‌گرایانه اعمال شده است. تجربه کوییر ایرانی که زیست جهانی مخفی و دور از دسترس عموم به نظر می‌رسد در تحلیل پدیدارشناختی نویسندگان در دو قلمروی واقعی و مجازی کاوش شده است. همچنین در پایان مروری بر برخی آثار معتبر و مرتبط با پدیده‌شناسی و هرمنوتیک جنسیت انجام شده است که شامل دیدگاه‌هایی در مورد رابطه مرئویونتی، دوبوار، گادامر و دیگران با پدیده جنسیت است.

بدیهی است. اعضای نویسندگان ما محدود هستند و مجله نیاز به کمک و همیاری تمام کسانی دارد که توان تحریر در این زمینه ها را دارند. ما از همه شما عزیزان برای پیوستن به این «جهاد بیش‌تر» دعوت می‌کنیم.

مکرمه ابراهیمی، جعفر کیانی ۲/ پاییز ۱۳۹۰

^۲. جعفر کیانی و مکرمه ابراهیمی نام دو تن از افرادی است که در فهرست سنگسار جمهوری اسلامی قرار گرفته‌اند. آنها بنابر روایت رسانه‌ها در روستار آقچه‌کند از تاجیکستان در ۱۵ تیر ۱۳۸۵ سنگسار شده‌اند. بنابر قول محمد جواد لاریجانی از علاقه‌مندان به سنگسار مردم ایران، این دو به اشتباه سنگسار شده‌اند. باشد تا با یاد این قربانیان رژیم جنسی ایران مسئله‌ای در ذهن ما روشن بماند. اینکه چه کسی حق دارد دیگری را بکشد و چرا. هر یک از ویژه‌نامه‌های ما با نام یکی از این قربانیان رژیم جنسی ویراستاری خواهد شد تا یاد چنین وقایعی در خاطره مان بماند.

قواعد تحریر مقالات ۳:

۱. مقالات در قالب ویژه نامه دریافت می گردد و مجموعه ویژه نامه های یک جلد از فصلنامه پیشتر اعلام می گردد.
۲. تا حد امکان مقالات در حوزه ایران تهیه شود.
۳. مقالات علمی-پژوهشی دارای چکیده به زبان فارسی و انگلیسی و کلیدواژه فارسی و انگلیسی باشد. بخش میانه و نتیجه گیری باشد.
۴. لطفاً از روش ارجاع دهی APA روش درون متن و منابع ارجاع داده شده در پایان نوشتار استفاده شود.

یعنی:

کتابها:

درون متن: (نام خانوادگی سال انتشار، صفحه)

در کتابنامه: نام خانوادگی نویسنده، نام به صورت حرف اول نام. (سال انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک. (نام مترجم در صورتی که داشته باشد) شهر محل چاپ: ناشر.

مقالات:

درون متن: (نام خانوادگی سال انتشار، صفحه)

در کتابنامه: نام خانوادگی نویسنده، نام به صورت حرف اول نام. (سال انتشار). نام مقاله. نام مجله به صورت ایتالیک. شماره جلد (شماره مجله)، شماره صفحات مقاله.

منابع اینترنتی:

درون متن: (نام خانوادگی سال انتشار، صفحه)

در کتابنامه: نام خانوادگی نویسنده (یا تهیه کننده مطلب)، نام به صورت حرف اول نام (سال انتشار). نام اثر. نام سایت منتشر کننده به صورت ایتالیک. تاریخ بازبینی اثر در اینترنت. نشانی اینترنتی اثر.

^۳. بدیهی است ما نشریه ای متعلق به یک نهاد پژوهشی را عرضه نمی کنیم و این موارد قواعد دست و پاگیر برای رعایت یک هنجار بوروکراتیک نیست. اما از جهت رعایت یک نظم علمی و هماهنگی در عرضه محتوایی علمی این قواعد را از نویسنده درخواست می کنیم و در هر صورت مطالب ارزشمند دریافتی را تا حد امکان با این اسلوب هماهنگ می سازیم.

ویژه نامه های سال ۱۳۹۰:

جلد ۱:

۱. پاییز: پدیدارشناسی و هرمنوتیک جنسیت
۲. زمستان: سیاست و جنسیت
۳. بهار: تاریخ نگاری جنسیت
۴. تابستان: همجنس گرایی

از همه مطالبی که در قالب بخش های این مجله تهیه شده باشد پیش از انتشار مجله در فصلنامه و پس از انتشار آن به عنوان مقالاتی جدید در وب سایت مجله استفاده خواهد شد.

مجله علمی-تخصصی مطالعات جنسیت

- sexuality.studies@yahoo.com

مقالات

اشاره: در این بخش مقالات علمی-پژوهشی که در حوزه پدیدار شناسی و هرمنوتیک جنسیت تهیه شده است عرضه می گردد. این مقالات به بررسی دو مسئله در حوزه پدیدار شناسی هرمنوتیکی جنسیت می پردازند. هر دو مقاله را می توان برداشتی مبدعانه در حوزه پدیده شناسی هرمنوتیک شمرد. اگرچه برداشت هر دو مقاله یک نظریه عمومی از پدیده شناسی هرمنوتیک در حوزه جنسیت اند اما به تجربه زیسته ایران نیز توجه دارند.

تحلیلی از مفهوم پیش-ادراک جنسی: رویکردی هرمنوتیک

مکرمه ابراهیمی^۴

چکیده: تمایز میان زنانگی / مردانگی تابعی است از چارچوب پیشینی که در ادراکات حسی ما فعالیت دارد. این پیش-ادراک جنسی در هر یک از ادراکات ما مستقلاً زمینه‌ی مقوله‌بندی جنسی را فراهم می‌آورد. نوعی انتظار حسی در ادراک جنسیت وجود دارد. ما انتظار داریم که چارچوب پیشین مان با تمایزگذاری بیولوژیک جنسی میان زن و مرد تطبیق کند. اما برخی از تجارب ما حاکی از عدم انسجامی در ادراک جنسی مان هستند. تجاربی مانند خطاهای ادراکی مرتبط با جنسیت، مبدل پوشی و تکنولوژی‌های جنسی، ما را غافلگیر می‌کنند. ما نقش پیش-ادراک را در رویداد چنین تجارب تکنیکه‌ای بررسی می‌کنیم. افزایش این تکنیکه‌ی (به ویژه به جهت افزایش تکنولوژی‌های جنسی جدید) نمی‌تواند منجر به حذف چارچوب پیشین انتظار جنسی شود. اما می‌تواند پیش-ادراک جنسی ما را از پیش منعطف‌تر سازد. ما این خط تحلیلی را از طریق پدیدارشناسی هرمنوتیک پی می‌گیریم. برخی از بصیرت‌های هیدگر را استفاده می‌کنیم و آن‌ها را در تحلیل تجارب تکنیکه‌ی فوق‌الذکر به کار می‌گیریم.

کلیدواژگان: پیش‌ادراک جنسی، هرمنوتیک، جنسیت

An Analysis of Sexual Pre-Perception: A Hermeneutical Approach

Abstract: The difference between femininity/masculinity is subjected to a *a priori* framework which is at work in our sense perceptions. Such a sexual pre-perception, in every sense independently, facilitates the categorizing of sexuality. There is a sensual expectation in perceiving sexuality. We expect that our *a priori* framework is consistent with biological difference between male and female. But some of experiences show inconsistency in our sexual perceiving. Some experiences include kinds of sensual illusion related to sexuality, doing cross-dress, and using sexual technologies, surprise us. We dealt with the function of pre-perception in taking place such singular experiences. The increasing those singularity (especially because of increasing new sexual technology) couldn't withdraw the *a priori* framework of sensual expectation, but it could make our sexual pre-perception more reflexive than before. We follow this line of analyzing through hermeneutical phenomenology. We use some of Heidegger's insight and apply them to analyze singular experiences above mentioned.

Keywords: Sexual Pre-perception, Hermeneutical Phenomenology, Sexuality

^۴. نام مستعار برگرفته از نام زن سنگسار شده به تاریخ ۱۳۸۵ در تاجیکستان.

۱. مقدمه:

«توهم جنسیت»^۵ عنوان این تصویر است. در این تصویر در نگاه نخست به نظر می رسد ما با دو هویت جنسی طرفیم؛ یک دختر و یک پسر. در نگاه دقیقتر مشخص می شود این دو احتمالاً دو قلوبی با دو هویت جنسی نیستند، بلکه هر دو تصویر دستکاری شده یک فرد است که



تصویر ۱

توسط ویرایشگر رایانه ای از هم متمایز شده اند. اما چرا عموماً تصور می کنیم که تصویر سمت راست از آن یک پسر است و سمت چپ چهره یک دختر را نمایش می دهد؟ دست کم «اگر قرار باشد که یکی از این دو را مذکر و دیگری را مؤنث تشخیص دهیم» در آنصورت عموماً دچار چنین توهمی می شویم که سمت راست را مذکر و سمت چپ را مؤنث تشخیص می دهیم.

در واقع مردم در برخورد با عکس «توهم جنسیت» بر اساس تضاد نور و سایه فریب می خورند و جنسیت این دو تصویر را توهم می کنند. تصاویری هستند که خطای باصره را مثلاً در مورد شکست نور نشان می دهند. در اینگونه موارد شکست نور علت خطای باصره است و با تحلیل هندسی مشخص می شود که حکم ما در مورد تصاویر خطا است. اما در این تصویر خطای باصره ناشی از شکست نور نیست و حکم ما ماهیت جنسی دارد. افراد در برابر آنچه خطای باصره است شکل تفسیر شده خود را به آنچه بیشتر می شناسند نسبت می دهند. آیا در مورد خطای ادراک جنسی نیز پیش ادراکی وجود دارد که مرجع مقوله بندی مؤنث/مذکر است؟

روش شناسی: در اینجا ما از یک برداشت پدیدار شناختی هرمنوتیکی برای تحلیل تجربه اجتماعی امر جنسی بهره می بریم. در این روایت از قابل شهود در کنش اجتماعی استفاده می کنیم. معنای که در تجربه های روزمره جنسی ما به صورت عمومی وجود دارد. در همه فعالیت های اجتماعی ما این تجارب جنسی هست؛ وقتی برای خرید به بازار می رویم، وقتی با دیگران صحبت می کنیم، وقتی لباس می خریم، وقتی در رستوران غذا می خوریم، حتی زمانی که فکر می کنیم، پیش ادراکات جنسی ما در فرم بیان و کنش ما ممکن است نقشی ایفا کنند. بنابراین مبنای داوری ما در این نوشتار یک مهارت زیسته است نه سنجه ای اثباتی. دشواری چنین تحقیقی به جهت روش

^۵ the-illusion-of-sex اثری از ریچارد راسل [Richard Russell] از دانشگاه هاروارد است. این تصویر برنده جایزه سوم در سالانه "Illusion"

"of the Year Contest" در سال ۲۰۰۹ شده است.

شناختی نیز این است که مدعایی کلی را بیان می کند؛ مدعایی که ممکن است همیشه مورد تأیید نباشد. در هرمنوتیک امکان داوری در مورد چنین دعاوی کلی از طریق توسل به «روایتگری» میسر می شود. ما روایتی زیسته ای را که می توان با عده زیادی از انسان ها شریک شد، بیان می کنیم. در این روایتگری به تجربه عمومی متوسل می شویم. برای مثال وقتی به عنوان یک پدیدار شناس هرمنوتیک از تجربه دلشوره سخن می گوئیم. دستاویز ما تحقیقات تجربی انجام شده در مورد معنای دلشوره داشتن نیست. چنانکه هایدگر در کتاب «وجود و زمان» وقتی به این موضوع می پردازد روایتی را عرضه می کند که بنابر انتظار بیشتر تجربه کنندگان دلشوره می تواند باشد.^۶ چه شاهد تجربی، قیاسی، تاریخی و غیره می توان بر این نظریه در کتابی مانند «وجود و زمان» عرضه کرد، جز همراهی شهودی ما با بیشتر تزه های آن تا آنجا که به تجارب زیسته مشترک ما مربوط است. شیوه بیان چنین پدیدارشناسی عرضه یک روایت قابل تأیید عمومی است. هر چند در مورد هر تجربه عمومی مانند دلشوره می توان چندوچون کرد. همه ما می توانیم این شکل از عرضه تجربه زیسته را در سخنان هر روزه مان مشاهده کنیم. آنچه این شکل از بیان تجارب زیسته را شکل یک تحقیق می دهد قرار دادن روایتی هرمنوتیک از این تجارب در قالب یک نظم علمی است؛ یعنی (۱) توصیف دقیق و معتبر آنچه روی می دهد، (۲) برآورد امکانات پیچیده تری که از این تجارب ناشی می شود و (۳) ارائه امکاناتی دیگری که از طریق این روایت برای مسایل دیگر علم ممکن است به وجود آید. ما روایت خود را در قالب اشکال توهمی ادراک بیان می کنیم. در بیان یک توهم دو چیز وجود دارد که با یکدیگر مقایسه می شود: مبنایی به عنوان اصل و مشاهده ای که صورت یک آزمون عرضه می شود. در تجربه «توهم جنسیت» که ذکر آن رفت اصل روند تولید این تصویر رایانه ای است که آن را می شناسیم و تجربه مورد آزمون توهمی است که ما در مورد تفاوت جنسیت دو لنگه تصویر داریم. در روایت های ما نیز اشکال دیگری از این دوگانه عرضه می شود. اصل در اینجا برداشت مبنایی است که مردم در مورد زن/مرد بودن دارند؛ یعنی ملاک بیولوژیکی که بر مقیاس اندام جنسی انجام می شود. ما بر اساس چنین اصلی شکل گیری توهم های جنسی دیگر و یا به طور عام

^۶ در اینجا بسط موضوع روش شناسی «هرمنوتیک امر جنسی» و تطبیق آن با «هرمنوتیک» در کتاب «وجود زمان»، ممکن نبود و در جای دیگری باید این کار انجام شود. ما در اینجا چنین روش شناسی مفروضی را اجرا کرده ایم. نکته ای که در بالا ذکر شد به تحلیل تجارب زیسته در کتاب «وجود زمان» اشاره دارد. در بررسی خاصی مفهوم «Angst» [دلشوره یا چنانکه برخی ترجمه می کنند ترس-آگاهی] هایدگر به تجربه ای در مورد این آگزیشناس می پردازد که مرجع آن جز روایت عمومی انسان ها نیست. چنین تجربه ای در قالب روایتی عرضه می شود که در آن بسیاری گزاره ها به جهت همدلی ما با این روایت تأیید می شود. این امر در مورد سایر روایت های او از تجارب وجودی دازاین در این اثر صدق می کند. بنگرید به تحلیل های هایدگر در «وجود زمان» به ویژه بخش اول که به تجارب عمومی و غیر اصل برداشته است:

Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

تصورات جنسی دیگری را که در مورد افراد داریم بررسی می کنیم. بدیهی است ما مقوله بندی بیولوژیک جنسیت (زن/مرد) را طبیعی و مسلم فرض نمی کنیم. اما تضادی که میان «اصل» مورد توافق مردم و آنچه به صورت توهم به وجود می آید، نشان از بینظمی ای در ساختار فهم جنسیت دارد که در این تحقیق برای ما وجود «پیش-ادراکات جنسی» را آشکار می سازد. این پیش ادراک ها به نظر ما مقدم بر خود تجربه در ساختار فهم جنسی وجود دارد و نقش ایفا می کند. بنابراین روش شناسی ما به هیچ معنا کمکی به ساختار بیولوژیک-محوری که دگرجنس گرایی را طبیعی می شمارد نمی کند. بلکه حفره های جهان معنایی را بیان می کند که به صورت متعارف وجود دارد. جهان معنایی که تظاهر به انسجام می کند. اما در صورت در پیش گرفتن یک هرمنوتیک رادیکال این ساختار سخت، دچار ترک هایی می شود.^۷

بنابراین تحقیق ما یک مطالعه روانشناسانه ی استقرائی و پیمایشی نیست. ما از آنچه در تجربه متعارف پدید می آید استفاده می کنیم و این معنا را از طریق آزمون های ذهنی که نیاز به سنجش کمی متغیرها نداشته باشد انجام می دهیم. این آزمون های ذهنی، دشواری معنایی ای را طرح می کنند که طرح «پیش-ادراک جنسی» برای فهم این دشواری ضروری است. از سوی دیگر به تجربه های حادی مانند اجرای مبدل پوشی به عنوان شکلی از آشفتگی نظام معنایی جنسی اشاره می کنیم. به نظر می رسد که آشفتگی ناشی از چنین تجاربی با فرض وجود «پیش-ادراک جنسی» قابل توضیح هستند.

۲. عناصر ادراکی مقوله بندی جنسی

برخی از عناصر ادراکی که می توان در پدیده ی توهم جنسیت و یا انواع دیگر کژتابی های ادراک جنسی یافته شود را در اینجا مرور می کنیم. هر یک از موقعیت های ادراکی که توصیف می کنیم به خودی خود و بدون نیاز به ادراکات دیگر می توانند نقش پیش-ادراکات جنسی را آشکار سازند.

۲.۱ پیش ادراکات بصری

^۷ . ما در اینجا رویکرد هرمنوتیک رادیکال را دنبال نمی کنیم. اما به جهت طرح امکانات آتی که از این تحلیل به دست می آید می توان زمینه ای برای بحثی رادیکال تر فراهم کرد که استحکام مورد ادعا در ساختار معنایی دگرجنس هنجاری [Heteronormativity] را نقد می کند. در اینجا این امکانات آتی مد نظر بوده است.

نخست به عوامل بصری که در تشکیل پیش ادراک جنسیت نقش دارند می پردازیم. این عوامل در تصویری که در آغاز مقاله آوردیم معرفی شدند. با تمرکز بر این تصویر و تصاویر دیگری که به تکمیل این توصیف کمک می کنند به بررسی این عوامل می پردازیم.

۲.۱.۱. تضاد نور و سایه

در صورت دقیق شدن در تصویر «توهم جنسیت» که در ابتدای مقاله مشاهده کردیم، هیچ تفاوت قابل ملاحظه ای در خطوط و ابعاد چشم ها، ابروها، لب ها و گونه ها مشاهده نمی کنیم. تفاوت تنها در کنتراست نور و سایه ها قابل تشخیص است. و در صورتی که به صورت کلی به هر دو تصویر نگاه کنیم این تضاد نور و سایه در اجزاء تصویر به پدیده ای متفاوت تبدیل می شود که در قلمرو جنسیت قرار دارد اما ماهیت آن ادراکی است.

سمت چپ تصویر چهره ای است که بین خطوط چشم و گونه ها و سایه چشم تضاد نور و سایه مشخص است. تصویر حتی رنگی نیست و نیازی به ادراک رنگ ها برای تشخیص جنسیت نداریم. بر اساس حداقل مفاهیم مربوط به نور و سایه ما هویت را تشخیص می دهیم. و البته این تصویر دست کاری شده مشخص می سازد که اشتباه می کنیم. بین ادراک جنسی از پیش ساخته شده ما و واقعیت عینی لزوماً مطابقتی در کار نیست. همچون خطاهای باصره ناشی از شکست نور در اینجا نیز با یک ادراک پیشین از جنسیت در مورد تصاویر حکم می کنیم.

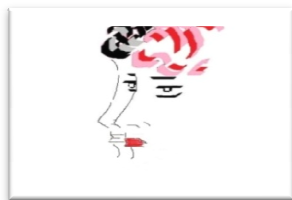
تضاد به عنوان مبنای تفاوت جنسی، نشانه مهمی در تشخیص جنسیت است. در این تضاد الگوی بدن مرد یکدستی و سادگی، عدم کنتراست نور و سایه را نشان می دهد. «مردانگی»^۸ سادگی و یکپارچگی را نمایندگی می کند. لبه خطوط از هم متمایز نیست و گویی یک تن یکپارچه را حکایت می کند. در برابر این «زنانگی»^۹ تصویر در صورتی تشخیص داده می شود که سایه و نور از طریق تضاد خطوط چشم و گونه مشخص شود. الگوی زنانگی در پیش ادراک جنسی پیچیدگی، صاف و سر راست نبودن و عمق را حکایت می کند. این ویژگی ها با روانشناسی فلسفی جنسیت تطبیق می کند که برای رفتار زن پیچیدگی و طنازی و اغواگری را شاخص می شمارد و برای مرد سادگی و یکدستی را. توهم ژرفا برای زن و توهم یکدست بودن برای مرد الگوی چشمنداز جنسی است.

۲.۱.۲. تضاد تیرگی و روشنایی رنگ ها

^۸. Masculinity

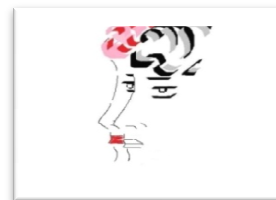
^۹. Femininity

اگر رنگ ها را نیز به میان بیاوریم باز هم نوعی تشخیص متمایز جنسیت را می توان در آن ملاحظه کرد. این امر به صورت فرهنگی (که تابع متغیرهای تجربی است و محور تحلیل پدیدار شناختی ما نیست)، به راحتی قابل تشخیص است؛ یعنی تمایز رنگ های زنانه از مردانه. معمولاً در بیشتر جهان رنگهای روشن مانند سفید و صورتی نماینده لباس های زنانه و رنگ های سرد و تیره مردانه تلقی می شود. این امر به صورت عام قابل تشخیص است که در این تقسیم جنسی رنگ ها نوعی نظم قابل تشخیص است. تضاد در این توزیع جنسی رنگ ها تقریباً در همه جا بر مبنای تضاد مرد/زن استوار است. می توان بر اساس وضعیت عمومی تری در تشخیص جنسیت گفت که اصل بر تضاد رابطه است، اعم از اینکه محتوای این رنگ ها چه باشد. این امر به صورت یک امر تجربی در میان مردم به صورت تضاد رنگ های زنانه ی روشن و مردانه ی تیره، یا زنانه ی گرم و مردانه ی سرد است. یعنی معمولاً رنگ های آبی، سیاه و خاکستری و قهوه ای برای مردان و صورتی، قرمز، سفید و زرد برای زنان دیده می شود. اما این امر به صورت یک دستور زبان عمومی و تخلف ناپذیر قابل تشخیص نیست. محتوای این تضاد محتمل و تجربی است. از یک فرهنگ به فرهنگی دیگر، از یک مرحله زمانی به مرحله ای دیگر (در قالب مُد) متفاوت است. اما به صورت یک دستور زبان عمومی این قاعده تکرار می شود که «اصل بر تشخیص متمایز رنگ های زنانه/مردانه است».



تصویر ۲

همچون تصویر «توهم جنسیت» در اینجا نیز می توان آزمایش



تصویر ۳

ذهنی را ترتیب داد که در آن تصویر تکرار شده ای به صورت یک توهم ادراکی جنسی نمایش داده شود. نتیجه بستگی به آزمون ندارد و در برداشت اولیه ادراکی ما تشخیص جنسیت مردانه و زنانه به صورت عمومی یکسان است. البته در تصویر دوم و سوم مانند تصویر حرفه ای «توهم جنسیت» چندان مبهوت نمی شویم. این دو تصویر زیبا نیستند، اما برای بحث ما کارآمداند. هر دو تصویر به صورتی طراحی شده است که خطوط و کنتراست نقشی در تعیین هویت جنسی نداشته باشند. تکرار دو تصویر می تواند به ما کمک کند تا برداشتمان را مقایسه کنیم. در برداشت نخست ممکن است به سادگی جنسیت را بر حسب رنگ بین دو نقش الف و ب تقسیم نکنیم. اما در صورتی که با این

دید به تصاویر نگاه کنیم که یکی از این دو باید زن و دیگری مرد باشد، آنچه به کمک ما می آید رنگ هاست. تصویر به صورت تکرار یک صورت انتخاب شده است. در برداشت متعارف اگر کسی در مورد تعیین جنسیت وارد چند و چون نشود، عموماً صورتی که با موهای مشکی و خاکستری نمایش داده شده را می تواند به عنوان یک مرد تشخیص دهد و صورتی که با موهای صورتی و قرمز و لب های قرمز نمایش داده شده را به عنوان یک زن تشخیص دهد. دقت کنید که در اینجا مسئله این است که آیا رنگ ها برای تقویت مرد/زن دیدن یک چهره کمک می کنند؟ در زمانی که هیچ عاملی ادراکی دیگری برای این تشخیص وجود ندارد، آیا رنگ به این پیش ادراک کمک می کند؟ زمانی که هیچ تشخیص زیست شناختی در مورد آلت تناسلی نقش ایفا نمی کند، شناسنامه شخص در اختیار ما نیست؟ کسی او را زن/مرد نمی خواند، صدای زنانه یا مردانه ی او را نشنیده ایم و غیره، عاملی مانند رنگ می تواند ما را در این خطاب (مرد/زن بودن) کمک کند؟ به نظر ما در این تصویر رنگ تیره به ما کمک می کند تا خطوطی را که هویت مبهمی دارد، با صراحت بیشتری مرد بخوانیم و صورتی که رنگ های روشن صورتی و قرمز در آن به کار رفته را زن بشماریم. چرا این اتفاق به ظاهر ساده روی می دهد؟ این امر را می توان با رنگ های مشابه تکرار کرد. ظاهراً با رنگ های خاصی مانند صورتی می توان با اطمینان بیشتری از ترکیب رنگ و فرم برای مرد/زن خواندن فیگورها و پورترها بهره برد. اما در شرایط مبهم تر مانند رنگ هایی که به یکدیگر نزدیک هستند، عموماً رنگ های تیره و روشن تضادی مناسب برای چنین تشخیصی فراهم می سازند.

تکرار این نکته ضروری است که در اینجا ما فهم متعارفی که در تجربه زیسته مان با آن آشنا هستیم این داوری های را انجام می دهیم. برای چنین داوری نیازی نیست به آزمایش های پیمایشی رجوع کنیم، شهود متعارف ما در حوزه جنسیت می تواند چنین تعمیم های را تأیید کند.

۲.۱.۱. تضاد فرم خطوط

در تصویر نمونه ما (توهم جنسیت) اساس تضاد جنسی بر مبنای تضاد نور و سایه بود. در تصویر دوم و سوم بدون در نظر گرفتن نور و سایه اساس تضاد جنسی رنگ ها بود. می توان به صورت سوم نیز قابل شد که ادراک تشخیص جنسی ما بر حسب آن مقوله بندی می کند.



تصویر ۴

تصویر چهارم نشان می‌دهد که فرم خطوط، بدون در نظر گرفتن عناصر ادراکی دیگر می‌تواند بر اساس چنان پیش ادراکی در قدرت تشخیص جنسیت اثر داشته باشد. در مورد این تصویر می‌توان بدون در نظر گرفتن تضاد نور و سایه و رنگ‌ها، تنها با اتکای به فرم نیم دایره‌ی پیشانی، انحنا‌ی بینی و موج خطوط در لب‌ها با احتمال بالایی یکی از تصاویر را نامزد مرد/زن بودن کرد. بر حسب تجربه زیسته و شهود متعارفی که از چنین اطلاقی داریم، می‌توانیم با اطمینان تصویر سمت راست را بیشتر دارای ویژگی‌های مقوله مردانگی تلقی کنیم و تصویر سمت چپ را نامزد مقوله زنانگی بدانیم. دست‌کم تا آنجا که بنا بر شهود متعارف است عموماً چنین اطلاقی شانس بیشتری دارد.

چه ویژگی‌هایی است که در خطوط برجسب‌های جنسی می‌نهد و بر اساس آن ما این مقوله بندی‌های را انجام می‌دهیم؟ به نظر می‌رسد پیش از مواجه ما چنین برجسب‌هایی را آماده داریم. همانطور که در مورد سایر ادراکات گفته شده ما چنین برجسب‌هایی را از پیش در اختیار داریم. در مورد ادراک فرم نیز چنین است. عموماً خطوطی که برجسب زنانگی بیشتر با آنها ممکن است همراهی کند (این موضوع تحقیقی پیمایشی خواهد بود)، خطوط منحنی است در برابر خطوط راست. پیش‌ترهایی خطوط عموماً زنانگی را در قوس بینی، پیشانی، گونه و لب‌ها نمایندگی می‌کند. در برابر آن به نظر می‌رسد انتظار این وجود دارد که برای پیکره یک مرد بیشتر خطوط راست و مستقیم دیده شود. تأکید می‌کنیم که «انتظار می‌رود» چنین باشد. این امر در مورد سایر ادراکات بصری نیز صدق می‌کند که احتمال بیشتر بر چنین انتظاری در ادراک جنسی ماست، هرچند در تجربه بالفعل همیشه این انتظار پاسخ مناسبی دریافت نمی‌کند و مطابق با یک هویت جنسی بیولوژیک نیست.

در مورد فرم خطوط مسئله پیچیده‌تر از رنگ است. انتظاری که در مورد انحنا‌ی فیگورها وجود دارد با اموری مانند فرهنگ آمیخته است. لاغری/چاقی، ورزیدگی/لختی، بلندی/کوتاهی و سایر دوتایی‌هایی که در فرم اثر می‌گذارند به سادگی تبدیل به مقوله‌های فرم جنسی نمی‌شوند. این امر در هر تجربه ممکن است با دیگری متفاوت باشد. اما به نظر می‌رسد که عموماً فرم‌های مستحکم و استوار در برابر فرم‌های نرم و منعطف مقوله اصلی فرم‌های جنسی باشد. انتظار اغلب این است که از طریق این دوتایی (استواری/انعطاف)، مقولات مردانگی/زنانگی قابل اطلاق باشد.

مقایسه تصاویر زیر نمونه‌هایی از اثر شاخصه‌های فراونی است که هر یک می‌تواند در تعیین زنانگی/مردانگی مهم باشد.



تصویر ۵



تصویر ۶



تصویر ۷



تصویر ۸

در تصویر ۵ چهره پسر جوانی به نظر می رسد که به جهت مدل مو می توان او را بیشتر به عنوان یک پسر شناخت. تصویر ۷ بر خلاف این چهره با مدل مویی که دارد بیشتر به عنوان یک زن جوان می تواند دیده شود. در تصاویر بعدی تفاوت تنها در مدل ابروهاست که یکی با ابروهای بسته و نزدیک به چشم و دیگری با ابروهای بازتر و دورتر از چشم دیده می شود. به نظر می رسد که بیننده می تواند تصویر شماره ۷ را به عنوان یک زن ببیند اما مدل ابروهای بسته تصویر ۸ بیشتر زمینه آمادگی دیدن یک پسر جوان را برای بیننده ایجاد می کند.

در همه این چهار تصویر ساخته شده تنها بخشی از تصویر همان چهره عوض می شود، اما این تغییر می تواند جهت ادراک جنسی را تا حد قابل توجهی تغییر دهد. می توان این دو جفت تصویر را نیز مانند تصویر «توهم جنسی» دوقلوهایی ملاحظه کرد که اگر قرار باشد بیننده تشخیص جنسی در موردشان داشته باشد عموماً بر اساس عناصری که گفته شد (مو و ابرو) یکی را دختر و دیگری را پسر می شمارند.

۲.۲. پیش ادراک جنسی لمسی

در شهود جنسی ما برای نظم دهی به اشیاء لامسه نیز نقش ایفا می کند. در این مورد تنها می توان آزمایشی ذهنی را روایت کرد که در آن عنصر بساواپی نقش ایفا می کند:

قرار است در اتاقی تاریک ما هویت جنسی دو شخص را تشخیص دهیم. یکی در سمت راست ما ایستاده است و دیگری در سمت چپ. در این آزمایش ما ویژگی های بدنی که در تشخیص هویت جنسی نقش دارد (مانند فرم باسن، آلت جنسی و غیره) را نمی توانیم لمس کنیم. تنها با لمس دست های هر کدام که تصادفاً فرم یکسانی نیز دارند باید تشخیص دهیم که کدام زن و کدام مرد است. به نظر می رسد در این وضعیت تنها با پیش ادراکی که ما در مورد نرمی/زبری داریم دست به داوری می زنیم. پس از لمس کردن بر حسب نرمی و زبری حکم می کنیم که شخص سمت راست زن و سمت چپ یک مرد است. اما پس از روشن شدن اتاق متوجه می شویم که این پیش ادراک اشتباه عمل کرده است. اما به جهت شناختی ما حداکثر دارایی خود را برای داوری درست استفاده کرده ایم؛ یعنی از پیش ادراک های جنسی مان کمک گرفته ایم. این پیش ادراک چیزی است که ما در اینجا از آن به عنوان ساختار انتظار ادراک جنسی استفاده می کنیم. این تنها چیزی است که در چنین وضعیت مفروضی می تواند به مقوله بندی ما مدد رساند. این پیش ادراک در زندگی روزمره نیز ما را برای تشخیص ماهیت جنسی افراد کمک می کند و بر حسب آن از زنانگی/مردانگی پوست افراد یاد می کنیم. هرچند در تجربه بالفعل همیشه صدق نمی کند اما ساختار انتظار ادراک جنسی ما را تشکیل می دهد.

۲.۱. پیش ادراک جنسی حرکتی

همه آنچه در اشکال ایستای ادراکی پیش می آید در صورت های حرکتی می تواند اثر داشته باشد. اما شکل خاصی از پیش ادراک جنسی در مورد اشکال حرکتی رفتار انسانی نیز وجود دارد که به طور جداگانه باید در نظر گرفته شود. رفتارهای حرکتی را می توان در قالب ژست های اندام و میمیک های صورت بررسی کرد. میمیک ها فرمهای حرکتی ای هستند که بیان عواطف پیچیده تری را از طریق چهره انتقال می دهند و ژست ها فرمها بدنی هستند که به صورت ترکیب های ایست-حرکت وضعیت بصری ویژه ای را به قصد بیان معنا بیان می کنند. ژست را در اینجا به دو معنی به کار می بریم؛ به صورت یک اجرای حرکتی، مانند شیوه راه رفتن و به صورت ایست های بدن مانند طرز ایستادن و فرم نشستن و غیره. ما هر دو شکل را در قالب ادراکات حرکتی بررسی می کنیم. در هر دو صورت جابجایی از یک موقعیت و اخذ موقعیت (ایست) یا خود روند جابجایی

(حرکت)، موضوع یک ادراک حرکتی اند. بدون در نظر گرفتن تضاد نور و سایه، بدون در نظر گرفتن تضاد رنگ های تیره و روشن، بدون در نظر گرفتن تضاد فرم های زنانه/مردانه در اینجا تنها فرم های حرکتی است که انتظار لازم را برای مقوله بندی جنسی ایجاد می کند.

۲.۱.۱. ژست ها

اشکال ایست-حرکتی زنانه/مردانه در عرف به عنوان یکی از اثر گذارترین اشکال تشخیص رفتار زنانه/مردانه است. عنوان «حالت دار» بودن یا آنچه در زبان جنسی متعارف «اوا» خوانده می شود در عرف برای کسانی به کار می رود که به عنوان یک مرد ژست های رفتاری زنانه را اجرا می کنند. این امر در مورد یک زن بدیهی است اما جابجایی این اجرای جنسی بر خلاف پیش ادراک جنسی متعارف ماست. این تلقی؛ یعنی آشفتگی که ما از بابت مشاهده رفتار جابجایی رفتار جنسی داریم، نشانه آن است که یک قالب یا ساختار انتظار برای جنسیت وجود دارد. این انتظار در شرایط حادی مانند مشاهده یک مبدل پوش و فرد ترانسکسوال دچار عدم تطبیق می شود.

ژست های حرکتی دست ها هنگام صحبت، طرز نگاه داشتن گردن و شیوه جمع کردن پاها هنگام نشستن یا شکل ایستادن، طرز قدن برداشتن و هر صورت حرکتی دیگری که در اندام وجود دارد می تواند در دو سر طیف جنسیت پردازی قرار گیرد: زنانه/مردانه. گاهی نیز به نظر خنثی و بیطرف می رسد که در آن ما انتظار خاصی از این عناوین نداریم.

۲.۱.۲. میمیک ها

صورت جایی است که معناداری کنش عاطفی پیچیده تر می شود. حالت های چشم و لب پیچیده ترین موقعیت برای تفسیر را پدید می آورند که درک آن در کنش اجتماعی به جهت مهارت های کنش عاطفی روشن، اما توضیح پدیدار شناختی آن بسیار دشوار است. اما اشکالی از این حالت های چهره که برای مقوله بندی های جنسی به کار می رود شکل ساده تری را نشان می دهد. در مورد این حالت های صورت نیز می توان وضعیت مشابهی را در نظر گرفت. میمیک هایی زنانه/مردانه شکل دیگری از مقوله بندی های ادراک جنسی هستند. هرچند پیش از مشاهده این میمیک ها ویژگی های ایستای صورت مانند تضادهای نور و سایه، رنگ و فرم است که به چشم می آید. اما در اجرای میمیک ها نیز فرم اجرایی می تواند انتظار ادراکی خاصی را برای مقوله بندی جنسی پدید آورد. مردی که حالت دار خوانده می شود یا زنی که مردانه تلقی می شود گاه از طریق میمیک های

صورتی که از نظر پیش ادراک متعارف جابجا شده است شناسایی می شود. مردم بر حسب این پیش ادراک شان چیز را در نظم ادراکی شان توضیح ناپذیر می یابند و آن را تحت یک برجسب متمایز (مانند اواخواهر) قرار می دهند. این برجسب ها ناشی از عدم تطبیقی است که میان جنسیت بیولوژیک و ظاهر یک پدیدار ادراکی پیش می آید. برای بحث ما اجرای مبدل پوش و پریشانی که از بابت این اجرا در مردم پیش می آید، کلیدی برای رسیدن به وجود چنین پیش ادراکاتی است. برانگیخته شدن مردم بنابر فرض ما ناشی از برخورد پیش ادراک جنسی ایشان با پدیدارهای توضیح ناپذیر است. انتظار ادراکی فرم و محتوای ادراکی (صدا، فرم خطوط، رنگ و غیره) مردم وقتی با انتخاب و اجرای ما مطابقت نکند، امری تکینه به نظر می رسد که باید توضیح داده شود. این مسئله را بیشتر تحلیل می کنیم.

۳. ساختار پیش-ادراک جنسی

در تصاویری که ملاحظه کردیم همیشه امکان چندوچون کردن در مورد آنچه ما به عنوان زن/مرد تشخیص می دهیم وجود دارد. هر کس می تواند ادعای ما در مورد زن/مرد خواندن تصاویر بالا را به چالش بکشد. درک متعارف امری نیست که مورد توافق همگان باشد. مفهوم شهود متعارف جنسی که ما به کار بردیم مفهومی مبهم و قابل مناقشه است. اما شیوه بیان ما به این صورت است که «اگر قرار باشد کسی از میان دو تصویر (مثلا ۷ و ۸) یکی را به عنوان زن ببیند، به احتمال قوی تصویر خاصی (مثلا ۷) را نامزد این عنوان می سازد». در این بیان ما بر دو عبارت «اگر قرار باشد» و «به احتمال قوی» تأکید داریم. این دو عبارت از این جهت به کار می روند که ما نه از صورت مطلق تجربه ممکن، بلکه از صورت عمومی تجربه سخن می گوئیم. موضوع شهود متعارف نیز همیشه چنین خصلتی دارد. به عبارت دیگر ما از آنچه انتظار عمومی برای مقوله بندی جنسی است سخن می گوئیم.

انتظارهای ادراکی در برداشت هرمنوتیکی ما قالب های پیشین زیست جنسی هستند. پیش از ورود به ادراک امور، چنین قالب هایی تکلیف بسیاری چیزها را مشخص می سازند. پیشین بودن در اینجا به معنی استعلایی یا فطری بودن این قالب ها نیست. برداشت هرمنوتیکی به ما می آموزد که چنین قالب هایی که در ساختار فهم نیز وجود دارند در فرآیند دوری میان ذهن و پدیده مورد تجربه پدید می آید. آغاز متافیزیکی برای این انتظار ادراکی نمی توان تعیین کرد، مگر با پذیرش دشواری های یک برداشت متافیزیکی در مورد ساختار تجربه جنسی. چنین کاری دست کم با مسایل مربوط به

مشروعیت چنین شناختی در مورد ساختار تجربه درگیر خواهد بود. چه مبنایی برای چنین طرح متافیزیکی از ساختار تجربه می توان عرضه کرد؟ بنابر برداشت هرمنوتیکی ما، پیش از تشکیل تجربه جنسی این قالب های مقوله بندی وجود دارد و ما در این فضای مقوله بندی شده و پیش ادراک های از پیش موجود هر تجربه ممکن از جنسیت را به دست می آوریم. به تعبیری ما «در/جهان/جنسیت/هستیم» و گویی از پیش در آن قرار گرفته ایم.^{۱۰}

جامعه، خانواده، دولت، همسالان، شریک جنسی ما، رسانه ها، همگی از قبل برای ما این قالب ها را ساخته اند. ادراک قالب هایی برای تشخیص افراد ذیل مقوله بندی جامعه از زن/مرد ایجاد می کند. این قالب ها در هر تجربه جدیدی به کار می روند و فرایند (زن/مرد) نامیدن را تسهیل می کنند. درون این زمینه از قبل مهیا شده ما همه چیز را مشاهده می کنیم. این که این چرخه از کجا آغاز می شود موضوع پدیده شناسی هرمنوتیکی نمی تواند باشد. در تجربه همه ما این امور به این معنا از پیشین، وجود دارند.

پیش ادراک جنسی تقریباً در هر کدام از ادراکات ما حضور دارد. ما از بینایی و بساواپی سخن گفتیم. این تحلیل در مورد شنوایی نیز می توانست دنبال شود. در فرم و محتوای صدا یعنی در شیوه ادای واژگان و شکل تأکید و استرس های بیان(فرم) و به علاوه آنچه صدای زنانه/مردانه خوانده می شود(محتوا) می توان آزمون هایی را برای کشف پیش ادراک های جنسی صوت عرضه کرد. اما ظاهراً در مورد چشایی نمی توان به چنین امری قایل شد. طعم مردانه/زنانه به نظر امری بعید می رسد. دست کم در بین جوامع ما که عادت به آدم خواری ندارند در حال حاضر این شکل از مقوله بندی رواج ندارد. اما در مورد سایر ادراکات می توان این مقوله بندی و پیش ادراکات مربوطه را مشاهده کرد. آنچه در این پیش ادراکات وجود دارد این است که هر یک به تنهایی و بدون در نظر گرفتن سایر ادراکات می توانند حاکی از وجود انتظارات پیشین جنسی ما باشند. هرچند در عمل ما با ترکیب مجموعه ای از این ادراکات دست به داوری می زنیم. با تکمیل همه این ادراکات در کنار

^{۱۰} . در هیدگر «در/جهان/بودن» از اولین خصایل وجودی دازاین است(Heidegger 1967, § 12&§ 13). این عبارت برای تحلیل دازاین از این جهت اهمیت دارد که نشان می دهد رابطه دازاین با جهان رابطه سوز و اویزه معرفت شناسی نیست. برخلاف چنان شکافی که در معرفت شناسی مفروض است و سوز را در برابر اویزه قرار می دهد، تحلیل تجربه روزمره انسان نشان می دهد که آدمی خود را متمایز از جهانی که در آن می زید (در آن هستی دارد) تصور نمی کند. این در جهان بودن دلالت دیگری نیز دارد و آن اشاره به داشتن ساختار فهمی است که در میان چیزها داریم و این ساختار را نیز از آغاز با خود داریم. نقطه صفری در برخورد ما و چیزها متصور نیست؛ می توان گفت ما /از قبل/ درجهان/هستیم. در مورد تجربه زیسته جنسی نیز به نظر می رسد که فاصله شناختی میان ما و امور جنسی قابل فرض نیست. ما از آغاز خود را در میان تجربه جنسی می یابیم و گویی از قبل/در جهان جنسیت/هستیم.

یکدیگر ما حدس احتمالی در مورد مرد/زن بودن می زنیم. هر کدام از آنها در بالا و پایین بودن احتمال این حدس نقش ایفا می کنند.

اما نکته این تحقیق این بود که ما با تفکیک ادراکات از یکدیگر به تنهایی دارای یک ساختار پیش-ادراک مستقل و کامل هستیم. ادراک رنگ، تضاد نور و سایه، فرم، لمس، صوت و غیره هر یک بدون وجود عنصری از دیگری برای مقوله بندی جنسیتی کفایت می کنند. این امر نشان می دهد که ادراکات بدون توسل به دیگری، مستقلاً، ساختار مقوله بندی را دارا هستند. آیا این امر در هر ادراکی مستقلاً شکل گرفته است؟ ادراکات چگونه می توانند مقوله بندی جنسیتی ایجاد کنند؟ به نظر می رسد بهترین فرضیه برای فهم این تکثیر جنسیت در ادراکات وجود ساختاری فراتر از ادراک است که ادراک تنها در قالب آن میسر می شود؛ مقوله بندی جنسیتی. این امر همانطور که گفتیم در مورد چشایی صدق نمی کرد. چرا که ما در مورد انسان ها ادراک چشایی را به کار نمی بریم. شاید اگر ما نیز در برخورد با یکدیگر ادراک چشایی را مانند سایر ادراکات به کار می بردیم (یعنی یکدیگر را می چشیدیم) در برخورد با افراد از طعم های زنانه/مردانه سخن می گفتیم. اما مادامیکه در برخورد با یکدیگر از ادراک استفاده می کنیم، هر ادراکی به تنهایی مقوله بندی را از قبل داراست. این امر به نظر می رسد حاکی از وجود ساختارهای پیشین ادراک است؛ یعنی ساختارهایی مقدم بر رخداد ادراک.

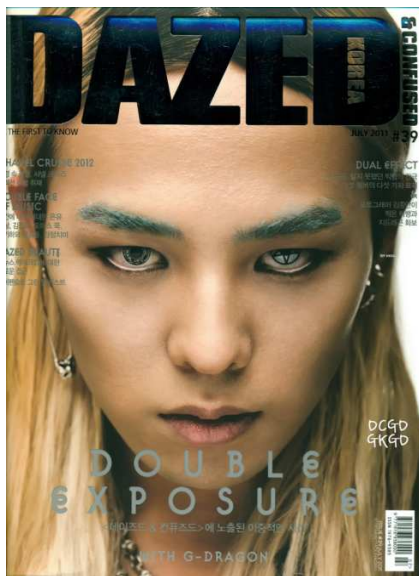
دوتایی زنانه/مردانه در ادراکات جنسی نظم معنایی دارد که در یک تحقیق معناکاوانه می تواند بیشتر بسط پیدا کند. در تحلیل های فمینیستی عموماً از محتوای این دوتایی ها برای تحلیل آثار و کنش های انسانی استفاده می شود. دوتایی هایی که با دوتایی های دیگری نسبت معنادار دارند؛ بالا/پایین، غالب/مغلوب، روز/شب، گرم/سرد و غیره. بررسی محتوای این ساختار در اینجا موضوع ما نبود. اما چنانکه دیدیم می توان برداشت معنایی از فرم، رنگ، کنتراست نور و غیره را تأویل معنایی کرد. خصلت پیشین این پدیدار شناسی اقتضا می کرد به آنچه شرط ادراک جنسی است یعنی صرف زنانه/مردانه ادراک کردن به عنوان اساس تشخیص جنسی اشاره کنیم اما می توان مسئله را به صورت محتوایی نیز پی گرفت. با اضافه کردن مسئله محتوای معنایی پیش-ادراک جنسی این تحلیل می تواند وجوه رهایی بخش نظریه های فمینیستی را نیز داشته باشد.

۴. تکنولوژی های جنسی و پیش ادراک

پیش ادراک به طور متعارف با مقوله بندی بیولوژیک جنسیت تطبیق می کند. اما همیشه به صورت طبیعی این امر رخ نمی دهد. گریم، آرایش، جراحی زیبایی، که می توان آن ها را تکنولوژی های جنسی نامید، می توانند در تشدید یا جابجایی انتظارات جنسی

نقش ایفا کنند؛ گاه از طریق تشدید این انتظار و گاه از طریق جابجایی. اولی زمانی روی می دهد پیش ادراک مورد انتظار، در حالی که چنین انتظاری وجود دارد، تشدید می شود (مانند آرایش زنانه برای زنان). اما دومی زمانی روی می دهد که این ادراک جنسی، در حالی که انتظار آن نمی رود، از طریق این تکنولوژی ها ایجاد می گردد (مانند لباس مبدل پوشان و جراحی زیبایی زنان برای مردان و مردان برای زنان). در هر دو صورت تکنولوژی های جنسی تأییدی هستند بر وجود دانشی از

پیش ادراک جنسی که به صورت عملی مورد ممارست اند.



تصویر ه

این تصویر متعلق به مجله مطالعات جنسیت کره ای است که شکل دو گانه جنسی را نشان می دهد. بر اساس آنچه در مورد پیش-ادراک جنسی گفتیم فرم نقش تعیین کننده ای در این دوگانگی جنسیتی ایفا می کند. این عکس اشاره به تکنولوژی جنسیتی دارد که می تواند دگرگونی در مقوله بندی را نشان دهد.

تکنولوژی های جنسی خاصیتی ویژه در فهم جنسی ایفا می کنند. این نقش به ویژه از طریق دستکاری پیش ادراک متعارف از جنسیت و ایجاد دگرگونی در پیش ادراک جنسی است. یعنی از طریق کارکرد دومی که به آن نسبت داده شد. از طریق چنین جابجایی در پیش ادراک جنسی آنچه روی می دهد همیشه به صورت براندازی پیش ادراک جنسی نیست. به نظر می رسد که در جنسیت آنچه دستکاری می شود در قالب یک پیش ادراک جنسی دیگر در می آید. برای مثال تغییر در فرم ابرو در میان مردان و زنان جابجایی در صورت سنتی یک فرم جنسی پدید آورده است. این امر ممکن است همراه با تغییراتی در انتظارات جنسی پدید آورده باشد. امروز ما کمتر از دوره های قبل ساختار سخت برای

پیش ادراک جنسی داریم. انعطاف بیشتری برای سورپریز شدن از قالب های جنسی داریم. اما با وجود این اصل پیش ادراک جنسی از طریق این انعطاف براندازی نشده است. مدل ابروها که پیشتر زنانه تلقی می شد امروزه در قالب انتظار جدید از فرم مردانگی وارد شده است. این انتظار نسبت به

قبل فراختر شده است، اما اصل تفکیک زنانگی/مردانگی را براندازی نکرده است. در قالب فراخ پیش-ادراک جنسی جدید این مدل های نو نیز وارد گردیده است.

۵. نتیجه گیری

پیش-ادراک جنسی در تجارب حاد جنسی مانند مبدل پوشی و در برخورد با آثاری که توهم جنسی را آشکار می سازند قابل تشخیص اند. زنانگی مردانگی به عنوان یک «معنا» پیش از در اختیار داشتن تمایز ارگان های جنسی در رفتار انسانی وجود دارد. اگرچه اساس جهان معنای ما ارگان های جنسی است و همه چیز به آنها ختم می شود، اما مادامیکه ما در صدد تشخیص آن نیستیم (و پوشش جامعه انسانی این امر را اقتضا می کند که ارگان را در پرانتز بگذاریم)، تشخیص معنای جنسیت در قالب ادراکات دیگری روی می دهد. آنچه ما به عنوان مقوله بندی جنسی و به عنوان یک معنا قصد می کنیم بدون در نظر گرفتن منبع طبیعی (ارگان جنسی) این قصد در گفتار روزمره جود دارد. ما هیچکدام در پی بررسی زیر لباس هم نیستیم بلکه نشانه های ادراکی دیگری در تجربه جنسی ما وجود دارد که جنسیت به آنها اطلاق می شود. معنای جنسیت در این سطح از نشانه ها قرار دارد.

اما بررسی این ادراکات نشان می دهد که فضای معنایی که جنسیت را شکل می دهد حاوی خطای سیستمی است که در مواجهه با تجارب حاد جنسی و دستکاری های که مواردی از آن ذکر شد، این خطا ظاهر می شود. در این موارد خاص مشخص می شود که مقوله بندی جنسی در سطح معنایی سیر می کند که همیشه شکننده و دارای اختلال است. پیش-ادراک به عنوان یک پیشداوری برای تسهیل چنین تشخیصی شکل می گیرد. اما خود می تواند تبدیل به یک پارازیت در مواجهه با دیگری شود.

انتظار این است که این ساختار پیشین با توسعه تکنولوژی های جنسی جدید و گسترش آشکارسازی گرایش های کوییر گرفتار چالشی جدی شود. این تحولات تا حد زیادی ساختار سنتی پیش-ادراک جنسی را دگرگون ساخته است. اما یک وجه محتمل این رویداد این است که شکل های منعطف تری از پیش-ادراک تولید شود که هنوز ساختار دوتایی ساز و نظام معنایی جنسیتی را حفظ کند، هرچند با خطای ادراکی کمتر. در این تحلیل آشفتهگی جنسی به خودی خود راه حل نظام سرکوب گر پیشین قلمداد نمی شود. یعنی توسل به مبدل پوشی به عنوان یک تجربه آشفتهگی جنسی و خوشبینی به اینکه تکنولوژی های جنسی در برابر نظام جنسی پیشین رهایی بخش خواهند بود.

چون موارد نقضی که به یک نظام معرفتی وارد می شود ممکن است درون نظام معنایی پیشین بازتعریف گردد و همچنان ساختار پیشین حفظ شود. در قیاس با مباحث فلسفه علم این مسئله شبیه به تضاد ابطال گرایی کارل پوپر^{۱۱} و دیدگاه برنامه پژوهشی^{۱۲} ایمره لاکاتوش^{۱۳} است. اولی معتقد است که با موارد نقض نظریه معرفتی پیشین نقض می شود. و دومی به جای نظریه از عنوان «برنامه ی پژوهشی» استفاده می کند. برنامه ی پژوهشی با صرف موارد نقض جای خود را به یک پروژه دیگر نمی دهد. بلکه تنها حاضر می شود با تغییر بخش هایی از دیدگاهش، هسته سخت پروژه ی خود را حفظ کند.^{۱۴}

این ها مسایلی است که در یک تحلیل رادیکال می توان آنها را پی گرفت. آیا پیش-ادراک جنسی ناشی از یک نظام دوتایی ساز سرکوب گر است و با آن نسبتی دارد؟ آیا آشفتگی در پیش-ادراک رهایی بخش خواهد بود؟ نحوه دگرگونی ساختار معنایی که پیش-ادراک جنسی به آن تعلق دارد چیست؟ آیا شرایط جدیدی که برای تجربه ی جنسی پیش آمده انقلابی در ساختار پیش-ادراک جنسی پدید می آورد؟ پیش-ادراک جنسی مقوله اصلی برای یک هرمنوتیک جنسی می تواند باشد که همتایی برای پیش-فهم در هرمنوتیک فلسفی است.

^{۱۱} . Sir Karl Raimund Popper, 1902-1994

^{۱۲} . Research Program

^{۱۳} . Imre Lakatos, 1922-1974

^{۱۴} . برای بررسی دیدگاه پوپر بنگرید به این اثر او :

Poper, K. (1963(2002)). *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*. London: Routledge.

برای بررسی دیدگاه لاکاتوش و نقد او بر پوپر بنگرید به این اثر از وی:

Lakatos (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers Volume 1*.

Cambridge: Cambridge University Press

Lakatos, I., & Musgrave, A. (Eds.). (1970). *Criticism and the growth of knowledge*. New York: Cambridge

Univeristy Press.

Bibliography:

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

Lakatos, Imre, and Aalan Musgrave, . *Criticism and the growth of knowledge*. New York: Cambridge Univeristy Press, 1970.

Poper, Karl. *Conjunctures and Refutations*. New york, 1962.

اعمال بینش های هرمنوتیک فلسفی در روش پژوهش کیفی: بررسی مورد حجاب

جعفر کیانی^{۱۵}

چکیده: در این مقاله به بررسی امکان اعمال بینش های هرمنوتیک فلسفی در پژوهش های کیفی علوم اجتماعی می پردازیم. بینش هایی مانند متنیت تجربه انسانی و دوری بودن فرآیند فهم مورد تأکید این مقاله است. پس از این ما مسئله تعمیم پذیری را بررسی می کنیم. با توسل به آنچه «بیان های عمومی» می خوانیم، تلاش می کنیم این مسئله را حل کنیم. «بیان های عمومی» اشکالی از کنش های گفتاری مانند ضرب المثل ها، اصطلاحات و ادبیات کوچه هستند که شکل عامی از تجربه انسانی را در یک فرهنگ خاص نشان می دهند. با تحلیل هرمنوتیکی این اشکال زبانی می توان امیدوار بود که تجربه قابل تعمیمی از کسانی که در یک گروه زبانی مشترک قرار گرفته اند را فهم کرده ایم. این رویکرد ما را از توسل به استقرا و قیاس در استعمال متدوال می سازد. ما شرایط روشی این رویکرد را برای اعمال در مسئله خاص حجاب در ایران بررسی می کنیم. به نظر می رسد که در بیان های عمومی که حول این موضوع وجود دارد نوعی اضطراب وجودی برای مصونیت از مفعول بودن وجود دارد.

کلیدواژه ها: هرمنوتیک فلسفی، روش های کیفی، بیان های عمومی، حجاب،

Applying Hermeneutical Visions in Quality Research Method: The Case of Hijab

Abstract: In this essay I examine the possibility of applying philosophical hermeneutics visions in quality research method of social sciences. We focus on the visions such as textuality of human experience and circularity of understanding process. Then we pay attention to the problem of generalizing. Appealing to what we called "universal expressions, we try to solve the problem. Universal expression are kind of speech acts such as proverb, expressions, slangs that shows universal form of human experience in certain culture. Analyzing hermeneutically those linguistic forms, we can hope to understand generalizable experiences of who are in a common language group. Such approach became us partially free from appealing to induction and deduction in common usage. We examine methodical condition of this approach to apply in certain case of Hijab in Iran. There is seemingly an existential anxiety in universal expression to immune from sexual objectivity.

Keywords: Philosophical Hermeneutic, Quality Methods, Universal Expressions, Hijab

^{۱۵} . نام مستعار برگرفته از نام مردی سنگسار شده به تاریخ ۱۳۸۵ در تاجیکستان.

مقدمه: آزمون هرمنوتیکی و آزمون های کیفی مشابه

طرح مسئله:

در زندگی روزمره همه ما مشغول به انجام شیوه مصاحبه عمیق هستیم. شیوه ای که در قالب «مصاحبه ساخت نیافته» از تکنیک های گردآوری اطلاعات در روش های کیفی و اتنوگرافیک انجامی می شود (Hall, 1996, pp. 156-160). در مقابل این شیوه عمومی، شیوه های دیگری مانند شیوه های پیمایشی قرار دارند که در آن مردم را به عنوان اوبژه های رفتارشناختی مورد آزمون قرار می دهیم. این روش ها را نیز روندهای خاصی از زندگی تجربه می کنیم. مانند آنچه در فرآیند قضاوت در دادگاه، بازجویی در کلانتری یا زندان ممکن است روی دهد. شیوه های دسته نخست مانند شناختی است که در رابطه های دوستانه ای میان ما به وجود می آید. در رابطه هایی که دو طرف به یکدیگر نگاه انسانی تری دارند، افراد یکدیگر را محاسبه نمی کنند، اعتماد متقابل وجود دارد و از طریق اسناد و مدارک، اعتماد ایجاد نمی شود. خلاصه اینکه رابطه ی انسانی تری میان ما برقرار است. اما شیوه های دسته دوم مانند شناختی است که در مناسبات حقوقی حاصل می گردد. در نوع دوم افراد بر حسب برخی اسناد و مدارک به یکدیگر اعتماد می کنند، طرفین مورد حسابرسی یکدیگرند و اجمالاً رابطه ای محاسباتی و نوعی مناسبات شیئی واره میانشان در جریان است. به جهت نوع مناسبات انسانی میان پژوهشگر و موضوع پژوهش تحقیقات کمی بیشتر شبیه به تحقیقات دسته دوم هستند و تحقیقات کیفی تلاش می کنند تا به شیوه انسانی دسته نخست نزدیک شوند.

روش های کیفی که تلاش می کنند نسبتی انسانی تر با موضوع تحقیق خود برقرار سازند محدود به روش های اتنوگرافیک و کیفی در علوم اجتماعی نمی شوند. از جهات بسیاری این شیوه بررسی تجارب زیسته با ایده آلی که در هرمنوتیک فلسفی مطرح است نزدیکی هایی دارد. در هرمنوتیک نیز تلاش می شود تا تجربه زیسته نه از چارچوب مفاهیم علمی، بلکه از زبان خود کنش گران اجتماعی روایت شود، زبان آنها به کار برده شود و از درون تجربه پرداخت نشده و آلوده نشده به مفاهیم علمی این تجارب روایت گردد. هرمنوتیک به عنوان یک روش فهم روشی است که بر حسب همین زیست انسانی روزمره می خواهد شکل بگیرد؛ یعنی تلاش برای نزدیکی به زبان دیگرانی که می خواهیم تجربه های آنها را زیست کنیم. هرمنوتیک بر اساس چنین رویکردی به تجربه انسانی یعنی

بازخوانی تجربه بدوی که در زندگی روزمره یافت می شود در آثار کسانی مانند مارتین هیدگر به کار رفته است. یعنی تلاش برای بازسازی معنایی تجربه زندگی روزمره.

با وجود این شباهت میان آنچه در هرمنوتیک فلسفی بیان شده است و آنچه در روش شناسی کیفی علوم اجتماعی اعمال می شود، پرسشی نه چندان جدید، اما قابل توجه مجدد، این است که: چه مشارکت و همکاری میان این دو روش می تواند وجود داشته باشد؟ آیا می توان از دستاوردهای هرمنوتیک فلسفی در روش شناسی کیفی علوم اجتماعی بهره برد؟ آیا هرمنوتیک فلسفی می تواند از مباحث این بخش از علوم اجتماعی چیزی بیاموزد؟

این مسئله بیشتر برای آزمون های کیفی می تواند جالب باشد. تلقی عمده در هرمنوتیک فلسفی به ویژه نسخه هیدگری آن که در اینجا مد نظر است اعتماد چندانی به روش هایی که در قالب علوم مدرن مطرح می شود ندارد. دشواری دیگر این است که هرمنوتیک به عنوان «روش شناسی» موضوعی نیست که هرمنوتیک فلسفی به ویژه هایدگر با آن میانه ی خوشی داشته باشد. تلقی روش به ویژه آنگونه که در علم جدید مطرح است برای نقدهای رادیکال هایدگر مورد حمایت نیست. در عنوان کتاب «حقیقت و روش» گادامر شاگرد او به همین جهت این تقابل و تفکیک ذکر شده است. هرچند هایدگر از عنوان روش در کتاب وجود و زمان برای هرمنوتیک استفاده کرده است (Heidegger, *Sein und Zeit*, 1967, p. 38)، اما مطابق با کلیت اندیشه اش تلاشی برای روشمندسازی هرمنوتیک دیده نمی شود. علاوه بر این اختلافات مهمی میان روش علمی و عناصر روش شناختی مانند مدل سازی با آنچه هایدگر از «تفکر» می طلب وجود دارد. امری که برای تطبیق میان هرمنوتیک هیدگر و روش در علوم اجتماعی ناامید کننده است.

این مسئله پیچیده تر از آنی است که در بخشی از یک مقاله بتوان به حل آن پرداخت. استراتژی که ما در پی می گیریم حل هایدگرشناسانه مسئله نیست. برای کاربرد ایده هایی که هیدگر در حوزه هرمنوتیک طرح کرده ما به حدی از کاربرد ایده های هیدگر و هرمنوتیک فلسفی برای روش شناسی کیفی علوم اجتماعی بسنده می کنیم. در واقع اندیشه او به عنوان یک منبع الهام برای ایجاد این رابطه به کارگرفته می شوند. از این جهت در طی این مقاله نشان می دهیم که چه بخش هایی با چه برداشتی برای غنی سازی روش شناسی کیفی استفاده خواهد شد. برای این کار روایت خود را در قالب بحث از مسئله ای در حوزه جنسیت؛ یعنی حجاب در ایران به کار می بندیم.

هرمنوتیک به عنوان روش علوم اجتماعی

طرح روش هرمنوتیک برای علوم انسانی (که می تواند شامل علوم اجتماعی نیز بشود) همزمان و همراه با طرح تفاوت میان روش علوم انسانی و طبیعی بوده است. موضوعی که با ديلتای شروع می شود. او روش علوم انسانی یا علوم فرهنگی را به جهت آنکه با «فهم» سر و کار دارد از روش علوم طبیعی که با مناسبات «علی-معلولی» سروکار دارد متفاوت می شمارد (Dilthey, 1996, p. 239). اینکه فهم روش علوم انسانی است مسئله اخیر را به اعمال روش هرمنوتیک که برای ديلتای با فهم پیوند دارد مربوط می سازد.

این مسئله با برخی انتقادات همراه بوده است. برخی از کاربرد یا انحصار روش علوم انسانی در قالب هرمنوتیک انتقاد کرده اند. این ایده به ویژه با تلاش پوزیتیویست ها بسط یافت است که تحت عنوان «وحدت روش علمی»^{۱۶} از اعمال روش طبیعی در علوم انسانی دفاع می کردند. نسخه جدیدتر این ایده را کارل پوپر پی گرفته است. او به جای روش استقرائی اثبات گرا روش فرضی-قیاسی را مطرح می کند که به نظر او روش علوم طبیعی است و برای علوم انسانی نیز قابل اعمال است.^{۱۷} این مدعا را می توان در اثری از مانتزاوینوس^{۱۸} یافت که در کتاب «هرمنوتیک طبیعی گراپانه» از یکسانی روش در علوم انسانی و علوم طبیعی دفاع می کند و روش علوم اجتماعی را نیز روش طبیعی می شمارد. به نظر او این مدعا که موضوع و روش میان علوم انسانی از علوم طبیعی متفاوت است، بی معنی است. آنچه در روش فرضی-قیاسی وجود دارد برای دعاوی که هرمنوتیک مطرح می کند مانند «دوری» بودن شناخت انسان، کفایت می کند و نیازی به طرح روش هرمنوتیک برای علوم اجتماعی و انسانی نیست (Mantzavinos, 2005).

پیرو خط فکری وحدت گرایی در روش، ولفگانگ اسپون معتقد است که تفاوت مورد ادعای میان علوم انسانی و روش در علوم طبیعی تفاوت میان روش هرمنوتیکی و روش علمی نیست. بلکه تفاوت اینها تنها در هنجاری بودن روش علوم انسانی است. این ادعا که زبان به عنوان واحد اساسی مطالعه علوم انسانی امری نیست که بتوان به روش علمی آن را فهمید، به نظر اسپون قابل خدشه است. در مورد ماهیت زبان تعبیر طبیعی نیز می توان داشت. این در حالی است که طرفداران هرمنوتیک ویژگی خاصی برای زبان انسانی قایلند که بر اساس آن نمی توان زبان را به صورتی که

^{۱۶}. Unity of Scientific Method

^{۱۷}. روش فرضی-قیاسی به جای این دگمای پوزیتیویستی که تحقیق بدون پیش فرض آغاز می شود و در فرآیند تجربه نظریه ساخته می شود از نظریه-بار [Theory-laden] بودن تجربه دفاع می کند. بر اساس این روش تحقیق با فرضیه ای درست-ساخت آغاز می شود که به شکل قیاسی موجه می شود و در فرآیند آزمون در صورت ابطال کنار گذاشته می شود و در غیر این صورت موقتاً تا یافتن موارد نقض جدید، حفظ می گردد. . برای مطالعه ی این مسئله در پوپر و پوزیتیویست ها بنگرید به (Gorton, 2006, p. 52).

^{۱۸}. C. Mantzavinos

ویژه رویکرد علوم طبیعی است بررسی کرد. تلقی ای که دیویدسون^{۱۹} در مورد زبان دارد و آن را به صورت رفتارگرایانه تعبیر می کند و رویکرد طبیعی سازی که گرایس^{۲۰} در فلسفه زبان دنبال می کند، نمونه هایی از ناکارآمدی این تلقی از روش هرمنوتیکی برای علوم انسانی است. و این تفاوت بر اساس روش (هرمنوتیک به عنوان روش ویژه علوم انسانی) دقیق نیست (Spohn, 2011, p. 243).

این انتقاد از سوی بسیاری از طرفداران یکپارچگی روش علوم (به نفع روش علوم طبیعی) دنبال شده است. اما مسئله ای که مدافعان کمتر از اصل مسئله تفاوت دنبال کرده اند چگونگی اعمال روش هرمنوتیکی است که ادعا می شود ویژه حوزه های انسانی است.

این موضوع به دو شکل مورد بحث قرار گرفته است. از یک سو در سطح روش شناسی و در جامعه شناسی نظری موضوع داغی در مباحث ماکس وبر، یورگن هابرماس، آنتونی گیدنز، سیگمونت باومن^{۲۱} بوده است. این جامعه شناسان عموماً به معنای عام هرمنوتیک؛ یعنی رویکرد معناکاوانه به پدیدارهای انسانی، توجه داشته اند و آن را برای جامعه شناسی نظری به کار برده اند. الگوی آنها در این سطح خاص به کاربردن است. از سوی دیگر برخی تلاش کرده اند که در سطح روش و جامعه شناسی تجربی هرمنوتیک را وارد کنند^{۲۲}. این موضوعی است که کمتر توسط نام های بزرگی که برشمرديم دنبال شده باشد. اما تحقیقاتی جدی ای را به خود اختصاص می دهد.

در گروه نخست ماکس وبر و گئورگ زیمل در آغاز قرن بیستم زمینه سخن از جامعه شناسی تفسیری را فراهم کردند. ایده ای که به معنای عامی از هرمنوتیک متوسل می شود اما موضوع آن با هرمنوتیک فلسفی که توسط دیلتای و بیشتر هیدگر وارد علوم انسانی شده است، نسبتی ندارد. به این معنا هابرماس نیز که از منتقدین هرمنوتیک فلسفی است از روش تفسیری بهره می گیرد^{۲۳}. اما

¹⁹ . Donald Davidson (1917-2003)

²⁰ . Herbert Paul Grice (1913-1988).

²¹ . باومن مسئله را در قالب جامعه شناسی معناکاوا و به صورت یک مسئله نظری دنبال کرده است. بنگرید به:

Bauman, Z. (1978). *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding*. London: Routledge.

²² . خواننده فرهیخته تفاوت میان روش شناسی [Methodology] و روش [Method] را به خوبی می شناسد. اما برای تذکر باید اشاره کنیم که اولی به عنوان بخشی از فلسفه علم به مباحث کلی نحوه حصول شناخت در علم می پردازد و مباحثی مانند مسئله استقرار، نقش تجربه در شناخت، و در این مورد خاص (هرمنوتیک) تفاوت تبیین و فهم، تفاوت روش در علوم انسان و طبیعی را بررسی می کند. در حالیکه در دومی ما به طور کاربردی این مباحث را در حوزه علوم مطرح می کنیم مانند اینکه فرآیند پیشمایش اجتماعی چیست و چگونه به کمی سازی مفاهیم اجتماعی و کاربرد آمار در پدیده های انسانی بپردازیم، تکنیک های گرد آوری و داوری چیستند و غیره. در این سطح اخیر است که این مقاله تلاش می کند میان هرمنوتیک فلسفی و علوم اجتماعی پیوندی را بیابد.

²³ . هابرماس سه قلمرو برای علایق انسانی قابل است: فنی-کاربردی-رهایی بخش. مطابق آن نیز سه قلمرو شناختی قابل است: ابزاری-کاربردی-رهایی بخش. لایه دوم این تقسیم مطابق است با حوزه کار هرمنوتیک؛ یعنی قلمرو فهم و تفسیر است. البته او برای جامعه شناسی انتقادی قلمرو سوم را بسط می

معنایی خاص تر گیدنز نیز در جامعه شناسی از هرمنوتیک استفاده می کند. گیدنز از هرمنوتیک دوسویه^{۲۴} یاد می کند (Giddens, 1987, p. 18) که در واقع بیان دیگری از دور هرمنوتیکی است^{۲۵}. او معتقد است که برخلاف روش علوم طبیعی که در آن رابطه یک سویه ای میان ما در فهم چیزها وجود دارد و تنها ماییم که آنها را می فهمیم، در علوم اجتماعی فهم افراد از آنچه ما می فهمیم در فهم ما از آنها تأثیر می گذارد. برای مثال ما می دانیم که دانش جامعه شناسی یک دانش خشتی نیست و در تغییر رفتار مردم می تواند اثر داشته باشد. بنابراین با علم به این مسئله ما نظریه پردازی خاصی را دنبال می کنیم. این امر یک هرمنوتیک دو سویه است که در آن موضوع مطالعه نیز در فهم ما اثر می گذارد. زیرا نه با یک شیء بلکه با یک انسان دیگر طرفیم^{۲۶}. در هرمنوتیک این امر به صورت دور بیان می شود. یعنی یک بار مسئله «تفسیر متن» و بار دیگر مسئله «تفسیرخویشتن» است^{۲۷}. اولی موضوع مستقیم برخوردار ماست و دومی در حین این برخوردار خود را وارد می کند. آنچه ما از پیش داریم در فهم آنچه می خواهیم بررسی اش کنیم دخالت می کند (Ricoeur, On Metaphor, 1974, p. 95).

اما در سطح دوم (جامعه شناسی تجربی و سطح روش)، برخی از پیشنهادات و تأملات کاربردی را پل ریکور و جان تامسون در کتاب «هرمنوتیک و علوم انسانی» مطرح کرده اند. به ویژه از جهت پرداختن به مسئله متنیت به عنوان مفروضی که هرمنوتیک به آن متعلق است، این اثر مسئله کاربردی را برای اعمال در روش علوم اجتماعی پیش نهاده است. همانطور که نویسندگان متذکر شده اند زبان که واحد بررسی در این علوم است به دو صورت گفتاری و نوشتاری می تواند بررسی شود. استراتژی ریکور در اینجا این است که به جای این دو از واحد بزرگتری به نام گفتمان^{۲۸} استفاده

دهد و از قلمرو دوم فراتر می رود. یعنی سه قلمرو دانش معادل وجود دارد: دانش بوزینیستی-دانش تفسیری-دانش انتقادی. در مورد مباحثات هابرماس و گادامر بر سر هرمنوتیک بنگرید به: Mendelson, J. (1979). Habermas-Gadamer Debate. *New German Critique*, 44-73.

^{۲۴} Double Hermeneutic.

^{۲۵} گیدنز همچنین اثری در مورد نقش هرمنوتیک در نظریه اجتماعی دارد که در سطح نظری این رابطه را بررسی می کند:

Giddens, A. (1984). Hermeneutic and Social Theory. In G. Shapiro, & A. Sica, *Hermeneutics: Questions and Prospects* (pp. 215-230). University of Massachusetts Press.

^{۲۶} البته این دوسویه بودن رابطه سوژه-اوبژه در فیزیک کوانتوم به صورتی دیگر بیان می شود. در مسئله «اصل عدم قطعیت» برای مثال در آزمایش «گره ی شروینگر». در این آزمایش سوژه شناسایی در رخداد و کیفیت رخداد آزمون اثر گذار است. اما این مطابقت چندان دقیق نیست چرا که در مورد رابطه ما با پدیده کوانتومی ما آگاهی ای از محتوای آگاهی پدیده فیزیکی نداریم. در مورد امور انسانی می توانیم دوسویه بودن را بر اساس درکی که از محتوای ذهن دیگری داریم بیان کنیم. اما در مورد اینکه چرا چنان دوسویگی در پدیدار کوانتومی وجود دارد چنین دستمایه نظری وجود ندارد.

^{۲۷} پل ریکور این دوسویه فهم را که دو سویه دور هستند در معرفی ماهیت هرمنوتیک استفاده می کند. این دو سویه عبارت اند از "text-

interpretation" و "self-interpretation". ما در طرح ایده مان از این دو سویه بیشتر استفاده کرده ایم.

^{۲۸} Discourse.

کند. گفتمانی که ریکور طرح می کند بر اساس قصد^{۲۹} شکل می گیرد. جایی که میان نیت مؤلف و معنایی که در سطح بیرونی اثر یعنی در جامعه کسانی که زبان را به کار می گیرند، مشترک است. این بحثی است که تا حد زیادی ریکور را به نظریه کنش های گفتاری پیوند می دهد و ریکور برای بیان منظور خود ناچار از آن بهره می گیرد. بنابراین می توان به شکل موازی از رویکرد کنش گفتاری که در کار کویتین اسکینر استفاده شده است نیز به عنوان صورتی از کاربرد هرمنوتیک در علوم انسانی (در مورد اسکینر تاریخ) سخن گفت. اگرچه او بیشتر به ویتگنشتاین و آستین وابسته است، اما به روشنی شکلی از هرمنوتیک را در حوزه کارش تاریخ اندیشه اعمال می کند اگرچه نام «هرمنوتیک» را بر آن نمی گذارد. در واقع او بیشتر از سنت فلسفه تحلیلی برای این گونه هرمنوتیک کاربردی الهام می گیرد. هرمنوتیک کاربردی اسکینر بیشتر در حوزه تاریخ اعمال شده است. اما تا حد زیادی مستعد استفاده و الهام بخشی به علوم اجتماعی می تواند باشد. وی به جای تأکید بر متن محوری یا احاله متن به زمینه عینی تلاش می کند بر کنش های گفتاری که در یک حوزه اجتماعی گفتمان اندیشه ها را تحدید می کند به دنبال معنا بگردد. این کار رویه تحقیق او را با بسیاری مسایل عینی جامعه (به جای صورت محض متن) درگیر می کند. به تعبیری او به دنبال کنش متن (پراگماتیک) است تا معنای سمانتیکی آن^{۳۰}.

همچنین اثری خاص در حوزه طرح هرمنوتیک در روش مطالعات میدانی و اتنومندولوژی از میچرینا و ریچاردز به چاپ رسیده است که تلاش می کند برای دانشجویان علوم اجتماعی هرمنوتیک را به مثابه نظریه ای برای تحقیقات کیفی در آورد (Michrina & Richards, 1996, p. 3). به همین جهت هرمنوتیک را به عنوان یک پارادایم انسان گرایانه در برابر پارادایم علمی قرار می دهد تا تفکیک نگاه هرمنوتیکی از علمی را نشان دهد. این اثر از این جهت که به مسئله محوری این مقاله پرداخته است اهمیت دارد؛ اینکه مهمترین شیوه اعمال بینش هرمنوتیکی یعنی تحقیقات کیفی

^{۲۹}. ریکور از عبارت خاصی در زبان فرانسه استفاده می کند: Vouloir-dire. همانطور که می نویسد این عبارت معادل است با meinen در زبان آلمانی و to mean در زبان انگلیسی. همه اینها «قصد» و «معنا» را به هم مربوط می سازند. (Ricoeur & Thompson, Hermenutics..., 1981).

^{۳۰}. می توان به چند اثر از اسکینر که در آن به مسایل فوق در چارچوب موضوعی روشی و روش شناختی پرداخته است اشاره کرد. به ویژه بنگرید به مهمترین مقاله مورد ارجاع او در زمینه مطالعه تاریخ اندیشه: Skinner, Q. (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History of Ideas*, 8 (1), 3-53. او در این اثر به یک فقدان نظری در روش تفسیری اش بر می خورد که بر اساس آن باید اصلاحاتی در نظریه کنش های گفتاری جان آستین ایجاد کند. برای مشاهده این برداشت اصلاحی اسکینر بنگرید به: Skinner, Q. (1970). Conventions and the Understanding of Speech Acts. *The Philosophical Quarterly*, 20 (79), 118-138. برای بررسی اثری از اسکینر که این متد را به کار برده است و همچنین بحث های نظری دیگری که در این زمینه دارد بنگرید به: Skinner, Q. (2004). *Visions of Politics, Volume II: Renaissance Virtues*. University Press. Cambridge: Cambridge

چگونه به هرمنوتیک مربوط می شوند، تا کجا این دو یکی هستند و تا کجا از هم جدا می شوند. اما این اثر به جهت سبک ورودش به این مسئله این پرسش ها را برجسته نمی سازد و در حد یک اثر آموزشی به لایه های عمیق تر این مسئله نمی تواند وارد شود.

آثاری که در بالا به آنها اشاره شد برخی از مهمترین بینش های درگیر در روش علوم اجتماعی را مورد اشاره قرار می داد. مسایلی مانند (۱) زبان مندی تجربه انسانی و متنیت، (۲) دوری بودن فهم، (۳) رویکرد انسانی هرمنوتیک در برابر رویکرد شیء سازی که در رویکرد علمی وجود دارد و خصلت هایی که در چنین دامنه ای قابل طرح و تصور است. آنچه برای بحث ما بیشتر مهم است ورود این تحقیقات به صورتی از روش علوم اجتماعی است که ضمن حفظ بینش های خاص هرمنوتیکی، قابلیت پاسخ به نیازهای روشی علوم اجتماعی را نیز داشته باشد. به عبارت دیگر خلائتی که تلاش می کنیم به آن بپردازیم تحقیقی در روش هرمنوتیکی است که تنها در سطح روش شناسی و مسایل کلی شناخت علمی باقی نمی ماند و از سوی دیگر به همان روش شناسی کیفی موجود نیز تقلیل پیدا نمی کند و بینش های خاص هرمنوتیک فلسفی را نیز می تواند تا حدی نمایندگی کند.

هرمنوتیک و روش های کیفی

در اینجا تلاش می کنیم که برخی از وجوه تمایز و اشتراک روش آزمون کیفی در اتنومتدولوژی را با پیش فرض های اساسی هرمنوتیک فلسفی مقایسه کنیم و بر پایه روش های کیفی مذکور این پیش فرض ها را استوار کنیم. به این صورت می توان *امیدوار* بود به تلفیق معتبری در این زمینه دست بیابیم که هم نگرانی های علمی را پاسخ می دهد و هم حساسیت های فلسفی را ارضا می کند.

مثال ساده تری از اینکه اعمال روش هرمنوتیکی به چه چیزی شبیه است و بر چه چیزی متمرکز است مقایسه کار هرمنوتیکی در عرصه کنش اجتماعی با زبان آموزی است. در زبان آموزی چنانکه برای یک کودک روی می دهد دنیای اطراف با فهم و به کارگیری زبان دیگران کشف و فهمیده می شود. زبان که رابطه ما با یکدیگر را مشخص می سازد به کودک، فرهنگ، نحوه رابطه های انسانی، توصیف احساسات و حتی فهم جهان پیرامون را نیز می آموزد. از طریق زبان کودک یا یک زبان آموز به دنیای دیگران نزدیک می شود و یگانه راه فهم دیگران از جهان، انسان ها و رابطه میان ایشان زبانی است که این رابطه ها را بر قرار می سازد. هرمنوتیک با چنین پیش فرضی در مورد هستی مبنای خود را از تفسیر جهان بر تفسیر زبان قرار داده است. اتفاقی که در مورد کشف جهان دیگران از طریق زبان آموزی نیز می افتد.

مشابه چنین فرآیند شناختی، به لحاظ فرم و ساختار گفت و گوی های معناکاوانه، در مصاحبه های اتنوگرافیک و شیوه های مصاحبه عمیقی که خاص روش های کیفی است روی می دهد. نخستین چیزی که در این شیوه های علوم اجتماعی با هرمنوتیک متفاوت است فقدان پیش فرض های فلسفی است که هرمنوتیسین ها در مورد فهم هر امر انسانی دارند؛ اتنوگرافست ها لزوماً جهان را جهان متن نمی بینند. آنها در پی فهم کنش های انسانی می روند و کار خود را از این جهت با پیمایش گران متفاوت می یابند که روش آنها کمیت پردازی در مورد کنش های انسانی نیست. بلکه گفت و گوهایی است برای فراهم ساختن داده های کیفی. داده هایی که باید یا بر حسب روش های کمی تحلیل شود و یا اینکه نتیجه گیری های کیفی از آن به دست آورد. او لزوماً جهان فلسفی یک هرمنوتیست که زبان را خانه وجود می داند و به متنیت جهان زندگی قایل است نمی نگرد. این اولین وجه تمیز هرمنوتیست ها و اتنومتدولوژیست ها، تغییرات عمده ای را به جهت محتوای روشی و برنامه مصاحبه می تواند به بار آورد. روش های کیفی مصاحبه عمیق معمولاً تقسیم می شود به (۱) مصاحبه های ساخت یافته که بیشتر متناسب با کار پیمایش گری است، (۲) روش های نیمه ساخت یافته که روشی با برنامه ریزی کم و ولی برنامه ریزی در مورد مصاحبه است، (۳) روش های غیر ساخت یافته که اساساً جز مسایل کلی برنامه ریزی دیگری در مورد مصاحبه ندارد.^{۳۱} در این روش ها باید درک مصاحبه کننده از دنیای زندگی کشف گردد و محصول آن به صورت پاسخ هایی عمیقتر نسبت به پیمایش و در واقع در امتداد همان شیوه گردآوری، حاصل شود. در حالیکه پیمایشگر اطلاعاتی را به دست می آورد که کد گذاری آن ساده بود برای اتنوگرافی کد گذاری کمی پیچیده تر می شود. اما در هر دو صورت کد گذاری بر روی کنش یا رفتار انجام می شود. امری که حاضر است و مشاهده می شود و ثبت می گردد. در روش های کیفی آنچه از مصاحبه ها به دست می آید اطلاعات یا دیتاهایی است که باید به تحلیل آنها پرداخت. این دیتا ها را باید تقلیل داد، اطلاعات تقلیل یافته را نمایش داد و در مورد آن نتیجه گیری کرد (Hall, 1996, pp. 189-190).

اما برای هرمنوتیسین رفتار فرد به عنوان امری کدگذاری شده مطرح نیست. او در کلیت تجربه عمومی مشارکت می جوید. این کلیت نخست در خود او به عنوان یک انسان وجود دارد. حداقل عناصر معنایی که خود او دارد آغاز گذر به دیگری است. در فرآیند دور میان «فهم خویشتن-فهم دیگری» این عناصر ابتدایی را تکمیل می کند. هرمنوتیسین از آنجایی که در آن هست و چیزی که از پیش دارد آغاز می کند. اما آن را به فهمی که در افق دیگری به دست آمدنی است قرار می دهد. این

^{۳۱} . برای بررسی این موارد بنگرید به: Hall, D. &. (1996). *Practical social research*. London: Macmillan press.

درهم ریزی افق ها از طریق فرآیند گفت و گویی به دست می آید که در آن هرمنوتیسین خود را با آن هماهنگ می سازد.^{۳۲} برای مثال هیدگر در وجود و زمان به تجارب زیسته ای می پردازد که برای کلیت انسان ها، نه تک تک آن ها، قابل تعمیم است.^{۳۳} اما همیشه فردانیت هایی وجود دارد و هرمنوتیسین به همین جهت باید از طریق دور هرمنوتیکی، فهم به دست آمده را تکمیل کند. اما در هر صورت زبانی که تجربه فرد در آن بیان می شود پیش از او ساخته شده است و او در پیوند با امری اجتماعی قادر به بیان تجارب فردی خویش است. بنابراین در این دور این سوژه است که باید دگرگون شود. فهم در این تعبیر عبارت است از دگرگونی سوژه فهم کننده به صورتی که به موضوع بررسی خود شبیه شود. شبیه از این جهت که بتواند در افقی نزدیک به او تجربه ی مربوطه را داشته باشد. این تعبیر از اصل دور در روش مطالعه می تواند گسست جدی از پارادایمی باشد که روش های کیفی هنوز در قالب آن اعمال می شوند. پارادایمی از شناخت که شناسایی را به صورت نفوذ سوژه در اوبژه می شناسد. تعبیری فاعل محور که گونه ای قهر و غلبه بر چموشی های موضوع شناخت را می طلبد. در تعبیر ما این دگرگونی سوژه از طریق اوبژه است که ایده آل است. به تعبیر دیگر فرآیند فهم فرآیند تغییر سوژه است از طریق شناخت اوبژه. هرمنوتیسین از آغاز کاری جز این ندارد که خود را هر چه بهتر در اختیار اوبژه قرار دهد تا پیش فهم های اولیه او را در یک فرآیند دوری دگرگون سازد و به افقی که او در آن است نزدیک سازد. در این برداشت از فهم دیگر سوژه، سوژه (فاعل) نیست و اوبژه نیز اوبژه (مفعول) نخواهد بود.

البته این مسئله ای نظری است که مرز تفاوت و شباهت این دو افق کجا قرار دارد، اما به لحاظ مسئله ای روشی اصل بر این است که به چنین در هم ریزی افق هایی نزدیک شود. به تعبیر کانتی این یک اصل تنظیمی است و مسایل متافیزیکی مربوط به این رویداد موضوع ما نیست.

هرمنوتیک این بینش اضافه را نسبت به روش های کیفی دارد که معنا همیشه از طریق گفت و گویی ناتمام برای ما حاصل می شود و بنابراین در دوری میان فهم نخستین و فهم های بعدی است که ما باید دست به شناسایی دنیای زیسته دیگران بزنیم. دور هرمنوتیکی به شکل روشی اش آزمونی ناتمام را پیشنهاد می کند که طی آن روش های نیمه ساخت یافته مورد اشاره در اتنوگرافی و یا

^{۳۲} عنوان فهم گفت و گویی و «درون ریزی افق ها» بیشتر با آثار هانس گئورگ گادامر شناخته می شود. اما در اینجا ما بیشتر به روایت هرمنوتیک هایدگر متوسل شده ایم.

^{۳۳} هایدگر و سایر هرمنوتیسین ها مانند گادامر و ریکور از سطح عمومی معنایی که قابل اشتراک گذاری است آغاز می کنند و شیوه روایتی را بی می گیرند که مانند نقد اثر هنری از طریق مشارکت در تجربه عمومی انسان اعتبار و روایی خود را به دست می آورد نه برحسب استقراء یا قیاس. این موضوعی روش شناختی است که در ادامه مقاله به آن می پردازیم؛ اینکه در میان استاندارد های تعمیم، تعمیم هرمنوتیکی چه وجهی دارد.

روش های غیر ساخت یافته می توان چارچوب آن باشد. در آزمون هرمنوتیکی مورد نظر شکل نیمه ساخت یافته آزمونی را توصیف می کند که در آن هرمنوتیسین درکی اجمالی از دنیای زیسته را مایه و مبنا قرار می دهد تا بر حسب آن راهی را برای مصاحبه مشخص سازد. در شکل غیر ساخت یافته نیز همین آگاه ها جهت هایی را برای هدایت مصاحبه فراهم می آورند، با این تفاوت که آزادی ای که در این شکل از آزمون وجود دارد به شکل طبیعی گفت و گوهای روزمره ی انسانی (که مطلوب هرمنوتیک است) نزدیک تر است. بنابراین دور هرمنوتیکی به صورت دوره هایی از آزمون معنای اولیه و تصحیح در می آید که می توان بر حسب شرایطی که برای پایان یک دوره آزمون معین می کنیم، به اتمام برسد یا دوباره آغاز گردد.

علاوه بر مسئله دوری بودن فرآیند اجرای یک تحقیق هرمنوتیکی نکته مهم دیگر اهمیت کانونی زبان در فهم معنای کنش هاست. هرمنوتیسین دنیای تجربه انسانی را به صورت متنی ملاحظه می کند که در قالب زبان ساخت یافته است. بنابراین متعلق بیواسطه ما در تجارب انسانی زبان است. هیچ درک بیواسطه ای از ناپدیداری به نام «کنش» انسانی نمی توان فرض کرد. در قالب آزمون های کیفی هنوز متعلق بیواسطه ما خود کنش های انسانی و معنای آن است. نقد فلسفی در مورد این که چگونه می توان بدون واسطه زبان به معنای کنش دست یافت در مطالعات روش شناسی کیفی مطرح نشده است و جایگاه ویژه ای برای زبان به عنوان واسطه درک این معنا وجود ندارد. اما بر حسب آموزه های هرمنوتیک فلسفی زبان جایی است که این تجارب در آن بیان می شوند و می توان با رجوع به آن تجربه مورد ادعا را فهم کرد. چنانکه در تحلیل متون هرمنوتیسین خود متن را مورد توجه خاص قرار می داد (اعمم از اینکه هرمنوتیکی مؤلف محور، متن محور یا مخاطب محور باشد) در مورد مصاحبه نیز بر متنی که ساخته می شود (محصول مصاحبه) و متنی که بازخوانی می شود (دنیای زیسته مصاحبه شونده) متمرکز است و روش های تحلیل هرمنوتیکی متن را در مورد آن ها نیز به کار می گیرد.

دو نوع دیگر از مصاحبه که ویژه روش های کیفی است و هرمنوتیسین می تواند آن را به کار گیرد مصاحبه گروهی و مصاحبه مشارکتی است.^{۳۴} اولی که امروزه مورد پسند مطالعات بازاریابی است به جهت کارآمدی اش در فهم ذائقه مشتریان مورد توجه ویژه است. فرد مصاحبه کننده در میان جمع قرار می گیرد و ایده های آن ها را آنگونه که در گروه شکل می گیرد ارزیابی می کند. این کار به او

^{۳۴}. برای مطالعه این روش های بنگرید به: Hall, D. &. (1996). *Practical social research*. London: Macmillan press.

کمک می کند تا شیوه شکل گیری افکار را در قالب گروه بررسی کند. فرد در گروه رفتاری دیگر از خود ممکن است به نمایش بگذارد. در مورد هرمنوتیسین نیز اجرای چنین آزمونی همچنان با پیش فرض زبانی نگاه کردن به تجربه انسانی اهمیت دارد که در این مورد به شکل گروهی این تجربه به وجود می آید و در قالب یک همسخنی گروهی معنای تعین یافته ای پیدا می کند. زبان که ممکن است به صورت فردی دلالت ها یا برداشت های فردی پیدا کند در شکل مشارکت گروهی نشان دهنده ی توافق عمومی در مورد یک تجربه زیسته است. توافقی که فرد در قالب آن تجارب فردی خود را بازخوانی می کند و با آن هماهنگ می سازد. این شکل از مصاحبه نیز می تواند دوره های هرمنوتیکی مورد اشاره را تجربه کند و به تجدید آزمون جهت تکمیل سیر معناکاوای خود دست بزند.

اما مصاحبه نوع دوم (مشارکتی) به فرآیند فهم در زندگی واقعی بسیار نزدیک است. مانند زندگی در یک قبیله و تعهد به الزامات آن برای فهم معنایی که در یک آیین توسط آنها درک می شود؛ فرآیندی که به فهم معنای کنش ها در زندگی روزمره خود ما بسیار شبیه و نزدیک است. این روش نیز می تواند روشی معناکاوانه باشد با این قید که درک چنین معنایی برای هرمنوتیست بازهم متن محور است و خوانش این متن در گرو فهم زبانی رویدادی است که با آن مشارکت می شود. بدون چنین پیشفرضی در مورد مواجهه با رویداد مشارکت تفاوتی میان مشارکت یک قوم نگار با هرمنوتیسین نخواهد بود مگر آنکه برخی پیش فرض های تحلیلی پس از چنین مشارکتی به میان آید. یعنی مرحله داوری نشانه های معنایی که پس از این گردآوری مطرح شدنی است.

بنابراین قدم دوم در مشخص کردن ماهیت آزمون هرمنوتیکی مشخص کردن مرحله تحلیل معناست. در گام نخست که مرحله گردآوری و شیوه مواجهه با تجربه های انسانی بود، تمرکز بر زبانی دیدن تجربه دیگران و به مثابه ی متن مشاهده کردن آن و استفاده از دور هرمنوتیکی ویژه گی های خاص تکنیکی ما بود. پس از این بازخوانی معنایی که مشاهداتی برای آن فراهم شده است گام دوم را تشکیل می دهد. در این گام اتنوگراف به تحلیل معنای کنش ها می پردازد و هرمنوتیست معنای زبانی متن را می خواند.^{۳۵} هرمنوتیسین بر حسب زبان آموزی که در گفت و گوی خود به دست آورده است و بر حسب زبان مشترک (تجربه و معنای زیسته ای که در تجربه زندگی خود دارد) کنش های مشاهده شده خود را بازخوانی معنایی می کند. در این بازخوانی او نیز مانند هر کار

^{۳۵} این گام می تواند پیش از هر دور جدید هرمنوتیکی انجام شود و پس از آن مرحله تجربه هرمنوتیکی یعنی گفت و گو با فرد دوباره تجربه می شود.

علمی برساخته ای معقول از معنای متن به دست می دهد^{۳۶} و آن را به مشاهدات مربوطه پیوند می زند. محصول کار فهمی است که باید دوباره به آزمون هرمنوتیکی گذارده شود. اما در مورد اتنوگراف همچنان مسئله کد گذاری کار خود برای جامعه پژوهشگرانی است که از او انتظار کاری تجربی و قابل تأیید را دارند. کار هرمنوتیسین در این مرحله مانند کار منتقد ادبی است که به بازخوانی معنایی متن و برساختن معنایی آن اقدام می کند. تأیید پذیری مورد انتظار چنین جامعه ای از پژوهشگران (منتقدان ادبی) نیز الزاماتی دارد. ولی این تأیید پذیری لزوماً در قالب های پوزیتیویستی انجام نمی شود. در مورد اتنوگراف انتظارهای تجربه گرایانه و پوزیتیویستی وجود دارد. به همین جهت درگیری های اساسی میان طرفداران روش های کمی با طرفداران روش های کیفی در مورد «تعمیم پذیری» در می گیرد. به جهت چنین انتظاری است که برخی از طرفداران روش های کیفی مانند مورد پژوهی از تعمیم پذیری مطالعات کیفی مانند مطالعات کمی دفاع می کنند و از کاربرد کمیت پردازی در آن سخن می گویند. برای مثال میشل از طرفداران روش های مورد پژوهی در برابر استنباط آماری که در روش های کمی وجود دارد از استنباط منطقی در روش مورد پژوهی یاد می کند (Mitchel, 1983, pp. 199-200). استنباط منطقی که میشل می گوید عبارت است از داشتن دیدگاهی پیشین در مورد پدیده مورد بررسی که از طریق نمونه پژوهی آن را تدقیق می کنیم و صحت آن را نشان می دهیم. این دیدگاه پیشین از طریق فرضیه سازی دقیق به دست می آید که بدون نیاز به پیمایش های آماری می توان آن را منسجم و درست شمرد و برای صدق آن باید نمونه ها را تحلیل کرد.

رویکرد هرمنوتیکی با تأکید بر زبانی دیدن تجربه انسانی می تواند از دریچه دیگری وارد شود. به نظر ما در این مقاله چالش تعمیم در روش های کیفی در رویکرد هرمنوتیکی با استمداد از تجربه های زبانی به صورت نسبی قابل حل است^{۳۷}. استراتژی تعمیمی ما این می تواند باشد که بر کاربرد عمومی بیان های تجربه زیسته متوسل شویم. این موضوعی است که باید بیشتر به آن پردازیم.

رویکرد هرمنوتیکی و تعمیم زبانی

^{۳۶}. موجه سازی (Plausible) یعنی ساختن صورتبندی موجه از کنش مورد مطالعه که بر حسب معنای زیسته خود و آنچه از موضوع مورد مطالعه آموخته است به دست می آورد و سپس آن را بر حسب مشاهداتش تأیید پذیر می سازد. روشن است که این روش شناسی پیشنهادی ما شبیه به مراحل روش شناسی است که مطالعات فرضی-قیاسی توصیه یا توصیف می شود. در مورد رویکرد هرمنوتیکی نیز مراحل فرضیه سازی و آزمون می توان چارچوب مناسبی برای تبیین باشد هرچند هرمنوتیک در اینجا با بینش های خود تغییراتی در شیوه انجام آن و در دآوری در مورد پدیده ها دارد. در مورد تفاوت و ها و شباهت های هرمنوتیک با روش فرضی قیاسی باید در جای دیگری سخن گفت. اجمالاً ما روش فرضی-قیاسی را به عنوان چارچوب تبیینی می پذیریم.

^{۳۷}. نسبی از آن جهت که برخی محدودیت ها برای این رویکرد نیز وجود دارد که در انتهای بخش بعد به آن اشاره می کنیم.

تجربه‌هایی انسانی به عنوان اموری قابل اشتراک به صورت «بیان‌های زبانی عمومی» در می‌آیند. تجربه انسانی که یک جامعه در قالب ضرب‌المثل، اصطلاحات و واگویه‌های قومی دارد، نمونه‌های از بیان‌های عمومی است که این اشتراک تجارب را بیان می‌کند. اعتماد به زبان به عنوان واسطه‌ای برای تعمیم‌داری تجارب انسانی را در رویکرد زبانی مارتین هایدگر می‌توان ملاحظه کرد. او توسل به شکل خاصی از بیان در تجربه‌هایی مانند «حقیقت»، «زیبایی»، «وجود» و غیره را دلیلی بر تعمیم‌پذیری یک تحلیل گرفته است. برای مثال زمانی که از توسل یونانیان به واژه «Aletheia» سخن به میان می‌آید، انتظار هایدگر این است که تجربه عمومی را بیان کند که آشکارکننده تجربه یک دوره [epoch] و مرحله تاریخی است.^{۳۸} بدیهی است که اطلاق ویژگی‌ای به یک دوره تاریخی مستلزم تعمیمی کلی برای آن است. این کار برای هایدگر در قالب توسل به یک واژه و شیوه بیان تجربه (در اینجا حقیقت) انجام می‌شود. تحلیل معنایی «Aletheia» معنای حقیقت در گفتمان گروهی از مردم را بیان می‌کند. شکل تعمیم این برداشت از حقیقت به این گروه تنها در گرو توسل به زبانی است که تجربه مردم را گرد می‌آورد. پیش فرض این تعمیم این است که زبان در تجربه زیسته، ساخته‌ی بشر نیست. بلکه زبان خود تجربه بشر را شکل می‌دهد. یونانیان، رومیان و انسان دوره مدرن هر کدام از دریچه این زبان و اقتضائات آن قادر به لمس پدیده‌ها هستند. به تعبیر هایدگری زبان اوبژه نیست بلکه خود فاعلیت دارد یا «زبان سخن می‌گوید» (Heidegger, Poetry, Language, Thought, 1971, p. 190). در این تعبیر او بر خلاف رویه معمول زبان را نقش فاعلی می‌دهد. چنین امری در رویکرد هایدگر به صورت فاعلیت زبان در شکل‌گیری تجربه انسانی قابل تفسیر است. توسل به معنای تاریخی که در این واژگان قرار گرفته است موضوعی است که هایدگر در مورد تمام مسایل مورد تحلیلش به کار می‌گیرد.

علاوه بر خصلت تعمیم در رویکرد هایدگر انتظار دیگری نیز از واژگان وجود دارد. هایدگر واژگان را مانند کسپول‌های معنایی می‌نگرد که پس از هزاران سال هنوز تجربه زنده بشری را در خود حفظ کرده‌اند. واژه «تکنیک» هنوز میراث معنایی را دارد که در «تخته» وجود داشته است و با فرض این میراث می‌توان امیدوار بود که راه نجات از مشکلات تکنولوژی در رجوع به تخته یافته شود. چون هنوز طنین باستانی معنایی که از تخته (به عنوان ریشه تکنولوژی وجود دارد) در تکنولوژی

^{۳۸}. باید متذکر شد که هایدگر در اینجا مدعی مسئله‌ای که ما به آن می‌پردازیم نیست. او مسئله عمومیت تجربه را بررسی نمی‌کند اما شیوه‌ای را در پیش می‌گیرد که تعمیم‌پذیری مدعا را از طریق واژگان و زبان پیش فرض گرفته است. این نکته‌ای است که موجب می‌شود به هایدگر به عنوان پیش‌تاز این روش رجوع کنیم تا نزدیکی و دوری‌تر مورد ادعا را نشان دهیم.

قابل حصول است^{۳۹}. اما ما برداشت دیگری از این توسل به واژگان و عبارات را پیشنهاد می‌کنیم. به جای توسل به اثر گذاری طولی در زمان به سراغ نسبت عرضی واژگان در زمان می‌رویم. واژگان تبارهای دیرین خود را ممکن است از دست بدهند و رویکرد تبارشناختی هایدگر به لحاظ زبان شناختی مشکوک بیاید. اما دست کم در یک حوزه همزمان تاریخی مردمی که زبان را به کار می‌گیرند در تجربه ای مشابه شریک می‌شوند. این امر پیش فرض ما در توسل به زبان به عنوان مبنای تعمیم گزاره های تفسیری است.

برداشت کاربردی تری از این بحث می‌توان عرضه کرد. برخی از تجارب انسانی در قالب «بیان‌ها عمومی» آشکار می‌شوند. این بیان‌های عمومی مورد اشاره می‌تواند شامل این اشکال شود: ضرب المثل‌ها، اصطلاحات، فحش‌ها، شیوه‌های تحسین یا تنبیه زبانی، یا هر شکل عمومی دیگری از بیان زبانی، مادامیکه حاکی از تجربه انسانی و برداشت مشابهی در موردی خاص باشند. تجربه ای مانند جنسیت در این مورد گویا است. برداشت‌های هوموفوبیک قومی که در میان انسان‌ها عمومیت دارد، در بیان‌هایی مانند ضرب المثل‌ها قابل مشاهده است. با تحلیل این مثل‌ها و متل‌ها، فحش‌ها و ناسزاهای آنچه در بالا «بیان‌های عمومی» خوانده شد، می‌توان رد پای تجربه عمومی از جنسیت را مشاهده کرد. تجربه ای که لزوماً حاکی از میل عموم نیست. چون زبان همیشه حاکی از تمیاز فردی ما نیست. اما قطعاً حاکی از تلقی عمومی که در اهل یک زبان وجود دارد و میل را نظارت می‌کند هست.

تحلیل این بیان‌های عمومی می‌تواند نشان دهد چه برداشت معنایی در یک عرف، یک قومیت یا زیست جهان زبانی از یک تجربه وجود دارد. وجه تعمیم پذیری تحلیل هرمنوتیکی توسل عمومی است که در مورد این بیان‌های عمومی وجود دارد. ادعای این که این تجارب عمومی است، تنها با توسل به موقعیت خاصی که این بیان‌های عمومی در یک گویش دارند، شدنی است. مردمی که اصطلاحی را مانند «عزب» برای فرد مجرد می‌سازند، بیان مشترکی از جایگاه پایین فرد مجرد در جامعه خویش دارند. وجود چنین انگ‌ها یا ناسزاهایی شکلی عمومی از نگاه تحقیر آمیز به فرد مجرد را نشان می‌دهد. با تحلیل چنین واژگانی نیازی نیست تا عده ای از مردم یک جامعه را به عنوان جامعه آماری مورد سنجش قرار دهیم. یا فردی را به عنوان یک مورد بررسی کرده و تعمیم مورد پژوهانه ای را به دست دهیم. تنها کافی است بیان‌های عمومی مانند ضرب المثل‌ها، فحش‌ها

^{۳۹}. بنگرید به رساله پرسش از تکنولوژی که در آن هایدگر این امید را دارد و آن را دنبال کرده است (Heidegger, Die Fragen Nach der Technik, 1962).

و سایر اشکال مورد اشاره را تحلیل معنایی کنیم. این تحلیل در صورت معتبر بودن (با رعایت شرایط تفسیر معتبر هرمنوتیکی) می تواند مبنایی برای تعمیم هرمنوتیکی باشد.

روشن است که این رویکرد به تعمیم پذیری محدودیت هایی دارد. نخست اینکه به گویش ها محدود می شود. بسیاری از بیان های زبانی در محدوده ی گویشی خواص مطرح شدنی هستند. در زبان فارسی، زبان عربی، زبان آلمان ی غیره. بنابراین زبان در برداشت هرمنوتیکی لزوماً گویش است نه زبان به معنا عام اش. محدودیت دوم این است که آزمون هرمنوتیکی به این ترتیب برخی از تجارب فردی را نمی تواند پوشش دهد. در آزمونی که به «بیان های عمومی» متوسل نمی شویم، هر تجربه فردی و بیان نشده ای را می توان مورد مشاهده قرار داد. چون روش تعمیم بیان های عمومی شکل یافته نیست. اما در مورد تجاربی که هنوز «بیان های عمومی» آن را در اختیار نداریم یا این «بیان های عمومی» کثرت مورد نیاز برای تفصیل و بسط موضوع را نداشته باشند، رویکرد ما قابل اجرا نخواهد بود.

تحلیل هرمنوتیکی حجاب در ایران

سه سطح برای طرح مسئله زبان در ایران می توان سراغ گرفت. سطح مذهبی که برخی با قید الزام دینی از حجاب سخن می گویند. سطح سیاسی که حجاب پیش و پس از انقلاب به عنوان یک نماد سیاسی برای رد یا تأیید یک نظام سیاسی به کار گرفته شده است. سطح فرهنگی که در آن حجاب به عنوان یک ابزار در مناسبات جنسی برای نظارت و کنترل بر میل به کار گرفته می شود. در این سطح حجاب تنها یک پوشش برای بدن نیست و به صورت پوششی در گفتار نیز به کار می رود؛ یعنی نظارتی بر علایم و نشانه های جنسی که در گفتار ظاهر می شود نیز به عنوان ضمیمه ای بر پوشش بیرونی مطرح است. مانند زمانی که از آنچه ناموس خوانده می شود سخن می گوئیم.

تمرکز تحلیل ما در اینجا بر این سطح اخیر است و تا آنجاییکه در مسئله نظارت بر میل و اضطراب های جنسی ناشی از مواجهه با میل مطرح است، دست به معناکاو می زنیم. ما برخی از «بیان های عمومی» را که در مورد حجاب به معنای اخیر مطرح است را مورد تحلیل قرار می دهیم. در اینجا پرسش های بسیاری برای ارائه یک تحلیل منسجم علمی پیش می آید که در یک تحقیق مستقل باید بررسی شود. قصد ما تنها این است که نشان دهیم اعمال بینش های هرمنوتیکی چگونه می تواند به تحقیقی در حوزه جنسیت در ایران کمک کند. بنابراین از طرح منظم فرضیه، گردآوری داده ها و

تحلیل صرف نظر کرده و در مورد «بیان‌ها عمومی» سخن می‌گوییم که در مورد حجاب در جامعه ایران به دست آمدنی است و به کار تحقیقی هرمنوتیکی می‌آید.

مورد حجاب بر حسب برداشتی که از روش هرمنوتیکی عرضه شد می‌تواند در قالب سه رهنمود کلی مطالعه شود. نخست اینکه در مرحله گردآوری باید به تجربه زیسته ای که فرد محجب دارد توجه شود و از بیرون و به صورت یک رفتار صرف‌آنگونه که در روش‌های کیفی وجود دارد به سراغ این موضوع نرویم. امری که البته با روش‌های کیفی مشابه در علوم اجتماعی پیش فرض مشابهی دارد. اما دو نکته دیگر این ورود به تجربه زیسته فرد را متفاوت می‌سازد. نخست این که در فرآیند دگرگون‌سازی که برای سوژه روی می‌دهد، باید بر متنیت تجربه تأکید کند و در پی بیان‌های زبانی این تجربه و به طور خاص «بیان‌های عمومی» برود که تجربه حجاب را شکل می‌دهد. مانند شیوه‌های متدوال سخن در مورد حجاب. دوم اینکه این تجربه از حجاب را دائماً در چرخه فهمی قرار دهد که تکمیل می‌شود. چرا که بنا بر فرض ما فرآیند آزمون هرمنوتیکی فرآیند دگرگون‌سازی سوژه از طریق موضوع‌شناسایی است، نه نفوذ سوژه در او بژه.

«بیان‌های عمومی» داده‌های آزمون هرمنوتیکی هستند. این داده‌ها می‌توانند بر اساس دو استراتژی تحقیقاتی منظم شوند. می‌توان به صورت استقرائی پیش رفت و با گردآوری بیان‌هایی که در حول مسئله حجاب مطرح است دست به تحلیل و فرضیه‌سازی زد. استراتژی دوم این است که از آغاز فرضیه خوش‌ساختی را عرضه کنیم که داده‌ها برای آزمون این فرضیه به کار می‌روند. شکل سومی که پیشنهاد می‌کنیم این است که نخست در میان «بیان‌های عمومی» مرتبط نخستین حلقه دور هرمنوتیکی را سیر کنیم. پس از آن به فرضیه رقیبی برای آزمون برسیم که این فرضیه ممکن است دایره بیان‌های عمومی مورد نیاز را توسعه دهد و به عرصه‌های تجربی دیگر ببرد یا آن را محدودتر سازد. پس از آن سیر هرمنوتیکی می‌تواند تا زمانی که به چشم انداز افراد تجربه‌کننده نزدیک می‌شود ادامه یابد. دشواری استراتژی استقرائی در مورد آزمون هرمنوتیکی این است که مشخص نمی‌سازد چه بیان‌های عمومی می‌تواند مرتبط باشد. این امر مستلزم چشمندازی از قبل موجود است. اما از سوی دیگر استراتژی قیاسی نیز برخلاف پیش‌فرض‌پدیدارشناختی هرمنوتیک عمل می‌کند که مدعی است باید در مرحله گردآوری بر تجربه‌های جدیدی که برای سوژه مطرح نیست گشوده باشد. فرضیه معقولی که در روش قیاسی از پی ساخته می‌شود با گرایش تجربه‌گرایانه هرمنوتیکی سازگار نیست. این فرضیه نخستین را هرمنوتیسین از طریق پیش‌فهمی که در یک حوزه تجربی دارد به دست می‌آورد اما تلاشی برای معقول‌سازی آن پیش از مواجهه با امری

زیسته نمی توان کرد. پس از آن است که فرضیه رقیقی برای آزمون هرمنوتیکی مجدد می توان ایجاد کرد.

در این جا ما حجاب را به عنوان لباس و تنها برای زنان در نظر نگرفته ایم. شکل تجربه زیسته ما می تواند نشان دهد که در فرهنگ ایرانی پوشاندن به عنوان یک دلالت جنسی تنها در مورد لباس روی نمی دهد و فراتر از مورد لباس برای ایرانیان مطرح است. بنابراین گستره بیان های عمومی را فراخ تر باید دید. پس فرض ما این است که مخفی کردن و به سکوت برگزار کردن امر جنسی نیز بخشی از فرآیند محبوب سازی است که در فرهنگ ایرانی روی می دهد. در شکل بارز آن ما شاهد مسئله حجاب به صورت یک پوشش بدنی برای زنان هستیم. این امر تنها شامل مورد حاد حجاب زنان نمی شود و در واقع گستره ای از حساسیت به پوشاندن را شامل می شود. باید توجه داشت که در اینجا ما به معنای عمومی پوشاندن که در همه مردم دنیا یافت می شود نمی پردازیم. بلکه بر اشکال خاص فرهنگی متمرکزیم که در ایران وجود دارد و به صورت یک مسئله قابل اشاره است.

با توجه به این تذکر به نظر می رسد تجربه حجاب در ایران با تصویری از آسیب پذیری همراه شده است. تصویری که در یکی از بیان های عمومی مشهور حجاب یعنی «حجاب مصونیت است» قرار دارد. این بیان اگرچه یک بیان سیاسی شده است اما حاکی از نوعی نگرانی فرهنگی که حجاب را مورد دفاع قرار می دهد نیز هست. استدلالی که بسیاری از طرفداران آن برای توجیه می آورند در این بیان یافت می شود. این تصور از آسیب پذیری در کلمه «عورت» عربی که مبنای پوشیدگی در دین اسلامی است بیان می شود. در این کلمه بر حسب برداشت سمانتیکی که در زبان عربی می توان برای آن داد مسئله حفظ از آسیب پذیری است.^{۴۰}

در مواجهه با این تجربه از حجاب فرضی که تقویت می شود این است که در تجربه حجاب همبستگی میان «جایگاه جنسی» و «آسیب پذیری» مورد ادعا وجود دارد که تنها به زنان نیز محدود نمی شود. این امر به ویژه در ایران که تجربه ای از اشکال بچه بازی را در تاریخ مناسبات اجتماعی خود داشته است صدق می کند. این پوششی است که برای پسران نابالغ نیز وجود دارد و به ویژه در مورد نسل های پیشین ایرانی چنین حساسیتی نیز بیشتر قابل مشاهده است. برخی از این موارد به

^{۴۰} مطهری در دفاع از حجاب به این واژه پرداخته است. در این برداشت عورت به معنی امری است که در معرض تعرض و آسیب است این اطلاق هم برای مال و اموال ممکن است به کار رود و هم برای اشخاص و متعلقات انسانی مانند زن و فرزند. و همینطور در مورد اندام خود شخص. بنگرید به مطهری، مرتضی، مسئله حجاب، ۴۴. تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵، صص. ۲۴۴-۲۴۵.

صورت حساسیت کنشی مشاهده می شود. مانند نهدی کردن پسران نابالغ از معاشرت با مردان بزرگتر که گاه به صورت «بیان های عمومی» نیز قابل مشاهده است. مانند ناسزاهایی که برای پسران نابالغ یا زیبارو در زبان عرف به کار می رود تا به موقعیت آنها به عنوان مفعول های بالقوه اشاره کند. برای مثال عنوان «زالال» در زبان کردی کرمانشاهی. عنوانی که البته امروزه کمتر شنیده می شود نمونه ای از «بیان های عمومی» است که به آن اشاره کردیم. این عنوان به پسرانی که به طور بالقوه قادر به داشتن چنین موقعیتی در عرف بچه باز هستند، اطلاق می شود و این موقعیت را به ایشان متذکر می گردد.

سیر هرمنوتیکی که تا اینجا ممکن است برای ما دست دهد ما را به فرضیه ای نزدیک می سازد. اینکه حجاب و جایگاه جنسی رابطه مستقیمی دارند. کشف این رابطه می تواند با بررسی «بیان های عمومی» مشخصی دنبال شود. در این گام می توان به سراغ بیان های مختلفی رفت. یکی از اشکال زبانی که در اینجا می توان به آن اشاره کرد «شیوه های خطاب قرار دادن محارم» برای مردان است؛ یعنی کسانی که در جایگاه جنسی مفعول تصور می شوند. در این بیان ها نوعی اضطراب و به همین جهت پوشش و مخفی سازی محارم را می توان ملاحظه کرد. کسانی مانند زن، مادر، خواهر و وابستگان زن دیگری که به یک مرد وابسته هستند در خطاب به صورتی ویژه نامیده می شوند. با بررسی اشکال خطاب قرار دادن در میان ایرانیان می توان چنین سکوت و مخفی سازی را ملاحظه کرد. در مناطق شمالی در زبان گلیکی به ویژه افراد مسن و قدیمی عنوان «می ورِ خانه آدم» را برای کسی استفاده می کرده اند که ما «همسر» می نامیم. این خطاب عنوان «زنم» یا «همسر» را هم می پوشاند و به جایی بسیار دور حتی خارج از خانه اشاره می کند؛ کسی که دوروبر خانه است. عنوانی مشابه در زبان های دیگری در فلات ایران مشاهده می شود. در خراسان به صورت های مختلفی این خطاب انجام می شود. در برخی مناطق به صورت «مادر بچه ها»، یا به نام «مادر [نام پسر بزرگتر]» (شمال خراسان)، در میان غریبه ها خطاب می شود. عنوان «خانه» برای همسر در زبان کردی کرمانشاهی به کار می رود. همچنین عنوان «مال» که به معنی خانه است نیز برای همسر استفاده می شود. یا عنوان فرزندان را به جای نام همسر در منظر عمومی استفاده می کنند. یا به عنوان «بچه ها» او را خطاب می کنند.

عنوان «خانه» یا «منزل» در زبان فارسی عمومیت بیشتری دارد. در میان تهرانی ها، خراسانی ها، اصفهانی و شیرازی ها و سایر فارسی زبانان ایران مرکزی می توان این عنوان را به جای اشاره مستقیم به همسر شنید. این اشکال خطاب قرار دادن در عرف در میان سنتی های ایرانی بیشتر رواج

دارد. هرچند امروزه دگرگونی در نامیدن همسر و مادر برای افراد ذکور خانواده ایجاد شده است، اما هنوز هم می توان صورت هایی از اضطراب در مورد اشاره به زنان خانواده از سوی مردان خانواده را مشاهده کرد. هنوز در میان برخی از نسل جدید استفاده از عنوان «مادرم» یا «مامانم» مایه تحقیر پسری می شود که آن را به کار می برد. این البته نشانه دیگری در عرف جنسی است و مستقیماً به دلیل اشاره به جایگاه مفعولی مادر این تحقیر نصیبش نمی شود. استفاده از عنوان «مامانم» موجب می شود او را توسط یک بیان عمومی دیگر «بچه سوسول» بخوانند. این عنوانی است که خود موضوع تحلیلی در مورد مسئله جنسیت در ایران می تواند باشد. اشکال دیگری از بیان های عمومی در مورد جنسیت هست که جایگاه مردانگی را در برابر زنانگی تقویت می کند و تلاش می کند نشانه های مفعولیت زنانه را از مرد نفی کند. چنین بیان های جنسی در یک تحقیق هرمنوتیکی دیگر می تواند برای فهم مسئله هوموفوبیای و مردسالاری جامعه ایرانی به کار آید.

در زبان جنسی ایرانی نوعی شرم در پسرانی که خواهر یا مادرشان را در میان دوستان خطاب می کنند، به ویژه در محیط های سنتی تر و در شهرستان ها کوچک، وجود دارد. گاه این شرم «بیان های عمومی» نیز پیدا می کند که جای بررسی مردم شناختی بیشتری دارد. برای مثال در شهر کرمانشاه در محیط های بسته، چنین پسری مادر یا خواهرش را به نام خطاب نمی کند و در برابر دیگران از همان عنوان «خانه» استفاده می کنند.

در همه این انواع نامیدن، اشاره به شخصی دیگر، جایی دیگر، یا حتی شیئی دیگر مشاهده می شود. در عنوان منزل و خانه آنچه شنیده می شود نقش کسی که خانه نشین محسوب می شود وجود دارد. کسی که جایگاهش خانه است؛ عنوانی تحقیر آمیز برای مردان. این عنوان موقعیت کسی را که مورد اشاره است روشن می کند. این ابهام در زبان ضمن اشاره به جایگاه حقیر زن، نشان دهنده تلاش برای پوشاندن و شرم از نامیدن را بیان می کند. فرد با فاش کردن نام او احساس شرم می کند. به نظر می رسد پیش از آنکه حجاب به عنوان پوششی بر سر و روی زنان خانواده ضرورت یافته باشد، حتی در غیاب آن ها شرم از آشکار شدن ایشان برای مردان خانواده احساس می شود.

اشکال دیگری از اشاره به کسانی که نقش مفعولیت دارند وجود دارد. حرمت بردن نام محارم (می توان هر جا در این مقاله عنوان محارم برده می شود، به عنوان کسی که جایگاه جنسی مفعولی دارد تصور گردد)، توسط دیگران به ویژه در محیط های سنتی موجب خشم مردان یک خانواده می شود. این امر به صورت شوخی در فیلم های ایرانی به کار برده می شود.

اشکال سکوت کردن در مورد زنان به عنوان افرادی مشخص و اشاره به دور، به اشیا یا کلیتی بی نام مانند عنوان «همشیره» برای خواهر می تواند هراس از تعین و تشخیص پیدا کردن و واقعیت جزئی پیدا کردن این افراد را نیز نشان دهد. گویی نام های کلی، نام های نامربوط و غیر قابل مفعولیت مانند «خانه» و غیره، خطر بالقوه ای که از فاعلیت دیگر مردان احساس می شود را کاهش می دهد. این تلقی از رابطه با غریبه ها به عنوان یک خطر در گفتارهای اسلامی قابل مشاهده است. مانند اینکه محمد پیغمبر مسلمانان از استعاره «تیر» برای نگاه نامحرم استفاده می کند.^{۴۱}

می توان این بیان های جنسی را با کاربرد اجتماعی حجاب برای زنان پیوند داد. در پوشش حجاب جزئیات و تشخیص زن سلب می شود و اندام او را به یک کلیت اشاره ناپذیر تبدیل می کند. چادر به همین جهت می تواند «حجاب برتر» خوانده می شود. «چادر حجاب برتر است» در چارچوب کلیت بخشی به وجود اجتماعی زن قابل فهم است. در مورد مانتو هنوز این تشخیص اندامی زن قابل تمیز است. اما چادر این مزیت را دارد که تقریباً هیچ برجستگی برای تشخیص پیدا کردن زن باقی نمی گذارد. کلیتی بی نام. در این شیوه زن تعین ندارد و به همین جهت موضوع نگاه خیره مردانه نمی تواند قرار گیرد. این امر یعنی کلیت سازی از زن تلاشی برای پیش گیری از اثر پذیری جنسی می تواند فهمیده شود. یک نماینده مجلس که برای دفاع از این پوشش در تلویزیون ظاهر شده است در دفاع از چادر مشکی استدلال به ظاهر مضحکی را بیان کرده است که برای فهم ذهنیت این قشر اهمیت دارد. لاله افتخاری نماینده زن مجلس نهم در مورد برتری رنگ مشکی چادر گفته است این رنگ ابهت و شکوه دارد و «در یک دایره سفید می شود نوشت، اما در دایره سیاه نمی شود»^{۴۲}. به تعبیر دیگر رنگ مشکی امکان اجرای مفعولیت را ندارد و اثر مردان به صورت یک لکه بر آن نقش نمی بندد. اما سفید زمینه ای برای اثر گذاری مردان غریبه است. این استدلال نمادین حاکی از درکی از مصونیت است که این گروه از مدافعین به آن متوسل می شوند. هرچند این فرد بهتر است نماینده دیدگاه حجاب سیاسی تلقی شود، اما این دفاعیه های سیاسی بر باورهای فرهنگی و اضطراب های جنسی عرف استوار است که ترس از اشاره به جایگاه مفعولی و تابوی مفعولیت دارد.^{۴۳}

^{۴۱} «النظر سهم من سهام ابليس فمن تركها خوفاً من الله اعطاه الله ايماناً يجد حلاوته في قلبه» (بحارالانوار، ج ۱۰۴، ص ۳۸، ح ۳۴، ب ۳۳) و نمونه مشابهی از امام ششم شیعیان: نگاه کردن به نامحرم تیری است زهرآلود از ناحیه شیطان و چه بسیار نگاههایی که حسرت و تأسف طولانی را به دنبال خود می آورد. در «وسائل الشیعه»، ج ۱۴، ص ۱۲۸.

^{۴۲} بنگرید به گزارشی از گزارشی از سایت آفتاب نیوز: افتخاری، ل. (۱۳۹۰، شهریور ۱۱). نماینده مجلس: چادر مشکی از بحث هسته‌ای برای ما مهتمتر

است. بازیابی در شهریور ۱۱، ۱۳۹۰، از سایت آفتاب نیوز: <http://aftabnews.ir/vdcezx8zzjh8xvi.b9bj.html>

^{۴۳} پرسشی مهمی که در این مورد مطرح می شود این است که با فرض چنین فویبایی در مورد مفعولیت چگونه نقش و جایگاه زن برای زنان در فرآیند رشد اجتماعی درونی می شود. این تصویری ناپیچاست که گمان کنیم نوعی بیزاری ذهنی و روانشناختی در همه زنان نسبت به پذیرش جنسیت زنانه در

این کلیت بخشی نه تنها در مورد وجه بصری زن که در مورد وجه صوتی او نیز صادق است. امری که در مورد شیوه سخن گفتن زن نیز توصیه می شود مانند این توصیه که هنگام «در زدن غریبه ها باید دستمالی روی دهان بگذارد» تا صدای زنانه اش شناخته نشود.

بخش دیگری از بیان های عمومی جنسی را می توان در ناسزاها یافت. جایی که همه بر آزاردهنده بودن واژگان توافق دارند و آن را به عنوان فحش موجب آزدگی خود می شمارند. اغلب در فحش های فارسی می توان نشانی از اولویت فاعل مرد بر مفعول زن را یافت. فحش های جنسی فارسی عموماً تحقیر از طریق نسبت دادن به مفعولیت است. به زن مفعول، مرد مفعول، کسی که این مفعول را جابجا می کند، کسی که با این مفعول نسبت خانوادگی دارد، و غیره. در فحش های جنسی زبان های دیگر نیز می توان تأکید را بر یکی از این موارد یا چیزی مانند فقدان اصالت از طریق «زنزاده» خواندن او مطرح باشد. اما در تداول زبان جنسی فارسی می توان مشاهده کرد که بیشترین تمرکز این ناسزاها بر موقعیت مفعولیت و نسبت پیدا کردن با این موقعیت است. از طریق تحلیل این بیان های جنسی که اضطراب های جنسی دیگری را نشان می دهد، می توان بخش دیگری از فرضیه به دست آمده را آزمود و احتمالاً تقویت کرد. اینکه اضطراب جدی از موقعیت و جایگاه مفعولیت و نسبت یافتن با آن وجود دارد که میل به پوشش در مورد محارم یا نشانه های مفعولیت را تقویت می کند.

سیر هرمنوتیکی ما می تواند در برداشتن این گام ها گاه به پیش رود و همبستگی های دیگری را مورد توجه قرار دهد یا گاهی به پس بردارد و چیزی را در برداشتی که به دست آورده است اصلاح کند. این امر بر حسب رابطه ای که با موضوع برقرار می کنیم روشن می شود.

یکی محدودیت های این شکل از پژوهش کیفی، محدود بودن به یک گویش مشخص است. در مورد زبان فارسی این محدودیت از آنجایی بیشتر حس می شود که در زبان فارسی گردآوری بیان های عمومی به ویژه در مورد تجربه جنسی فارسی زبانان بسیار محدود است. امری که به عنوان یک تابو مانع از پیش برد چنین تحقیقاتی است. فهم جنسیت به شکل هرمنوتیکی آنگونه که این مقاله

جامعه ای مانند ایران وجود دارد. اگرچه با وجود تبعیض های جنسیتی جامعه ایرانی، معقول است که میزان چنین بیزاری در ایران از جوامع دیگر بیشتر باشد. اما به نظر می رسد نوعی سازوکار کاهش هزینه مفعولیت در فرهنگ مفعول هراس ایرانی وجود دارد که تعادلی در پذیرش نقش های جنسی ایجاد می کند. سازوکاری که با مراسم و آیین ازدواج، اطلاق واژه های مفعولیت زدایی مانند «خانم»، «همسر» و غیره بار منفی که از نقش بیولوژیک مفعولیت تصور می شود را کاهش می دهد و هزینه پذیرش این جایگاه را پایین می آورد. از سوی دیگر با بیان های دیگری مانند «فاحشه»، «زن صیغه ای»، و غیره متذکر تمایز میان این دو نقش می شود. این نوعی اجرای خاص معنایی است که بررسی آن نیاز به تحلیل مجزایی در مورد اشکال کاهش هزینه نقش مفعولیت در جامعه ایران دارد.

قصد کرده است مستلزم وجود داده های پرداخت شده ای مانند دانشنامه های مرتبط با فولکلور جنسی است. چنین مجموعه هایی می تواند داده های مورد نیاز تحقیقات کیفی به ویژه این نوع از تحقیق را فراهم سازد.

نتیجه گیری:

بینش های هرمنوتیکی مانند نسبت انسانی برقرار کردن با موضوع مورد پژوهش، دوری بودن فرآیند شناخت و گشودگی بر افق های دیگری که به مطالعه او می پردازیم، زبانی دانستن تجربه انسانی و تلاش برای بررسی تجربه های انسانی به عنوان متن، خصلت های متمایزی به تحقیق اجتماعی می بخشند. این امر تفاوت های عمده ای با روش های کیفی متداول ایجاد می کند. این تفاوت نه تنها به جهت شیوه اعمال پژوهش بلکه در قالب و تکنیک های گردآوری و داوری نیز می تواند منعکس شود. علاوه بر این تأکید بر «بیان های عمومی» که تجربه انسانی در قالب آن ظاهر می شود امکان متفاوتی برای توجیه مسئله تعمیم به دست می دهد که با رویکرد کیفی و کمی متفاوت است. یعنی توسل به اشکال تجربه عمومی که در زبان به صورت مثل ها، ناسزاها، و دیگر اشکال کنش گفتاری مانند «خطاب کردن» وجود دارد و بدون نیاز به استمداد از استقراء و قیاس به جهت عمومیت این اشکال زبانی می توان به عمومیت تحلیل امیدوار بود.

ما در روایت فشرده ای از مورد حجاب سعی کردیم چگونگی اعمال این بینش ها را در شکل و محتوای مطالعه نشان دهیم. در پرتو ذکر بیان های عمومی مانند «حجاب مصونیت است»، مفهوم «عورت»، اشکال خطاب قرار دادن محارم مانند «خانه»، «منزل» و غیره، تلاش کردیم امکانات تحلیلی این بیان ها را برای تشکیل فرضیه تفسیری و بازسازی آن در یک دور هرمنوتیکی نشان دهیم. چنین تحقیقی می تواند از طریق اعمال بینش هایی که گفته شد هدایت شود و بر حسب آن ها^{۲۲}، به ایده پدیدار شناسی هرمنوتیکی که دگرگونی سوژه فهم در فرآیند تماس با انسان های مورد مطالعه است، دست یابد.

^{۲۲} که البته به عنوان خط کش هایی تخلف ناپذیر به آنها نباید نگریست و در هر کاربرد از روش هرمنوتیکی می توان در آن ها مجدداً اجتهاد کرد.

منابع:

- Bauman, Z. (1978). *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding*. London: Routledge.
- Burgess.R.G. (1984). *In The Field*. London: Allen&Unwin.
- Dilthey, W. (1996). *Hermeneutics and the Study of History*. (R. Makkreel, & R. Fridhjo, Eds.) Princeton: Princeton University Press.
- Giddens, A. (1987). *Social theory and modern sociology*. Stanford: Stanford California Press.
- Gorton, W. A. (2006). *Karl Popper and the social sciences*. New York: State Univeristy of new York Press.
- Hall, D. &. (1996). *Practical social research*. London: Macmillan press.
- Heidegger, M. (1962). *Die Fragen Nach der Technik*. Verlag Günther Neske Pfullingen.
- Heidegger, M. (1971). *Poetry, Language, Thought*. (A. Hofstadter, Trans.) New York: Harper& Row.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Mantzavinos, C. (2005). *Naturalistic Hermeneutics*. (D. Arnold, Trans.) New York: Cambridge University Press.
- Michrina, B. P., & Richards, C. (1996). *Person to Person : Fieldwork, Dialogue, and the Hermeneutic Method*. New York: State University of New York Press.
- Mitchel, J. (1983). Case and situation Analisis. *Sociological Review* , 31 (2), 187-211.
- Ricoeur, P. (1974). On Metaphor. *New Literary History* , 6 (1), 95-110.
- Ricoeur, P., & Thompson, J. B. (1981). *Hermeneutics and the human sciences*. New York: Cambridge University Press.
- Spohn, W. (2011). Normativity is the Key to the Difference Between the Human and the Natural Sciences. In D. Dieks, W. J. Gonzalez, S. Hartmann, T. Uebel, & M. Weber, *Explanation, Prediction and Confirmation* (pp. 241-252). New York: Springer.

مطهری، م. (۱۳۷۵). *مسئله حجاب* (نسخه ۴۴). تهران: انتشارات صدرا.

برداشت ها:

اشاره: در این بخش برداشت های در چارچوب روش شناسی پدیدارشناسی را نشان می دهیم. در این برداشت ها تحقیق علمی به صورت یک تحقیق آکادمیک دنبال نشده است. اهمیت این برداشت ها روایت منظمی از تجربه زیسته و تحلیل این تجربه بر اساس این متد است. این دو برداشت که در اینجا آورده شده است هر دو در قالب تجربه زیست کوپیر انجام شده است. نویسنده تلاش کرده است مسئله را آنگونه که در یک حوزه زیست جنسی روی می دهد روایت کند. این دو مقاله به جهت شکل اجرای تحقیق از مقالات پیشین که خصلت پژوهشی بیشتری داشت متمایز شده است. اما به سبب مفید بودن برای اجرای یک متد پدیدارشناختی آن ها را در اینجا قرار دادیم.

به سوی پدیدار شناسی زندگی کویر^{۴۵} ایرانیعلی اکبر سعیدی سیرجانی^{۴۶}

چکیده: این مقاله مقدمه ای مختصر برای تحلیل پدیدار شناسانه از کویر ایرانی است. تحلیل های متخصصین غیر کویر از جنسیت کویر دچار این مشکل است که همیشه شناخت خود پدیدار را فدای تحلیلی می کند که جامعه علمی برای حفظ انضباط اجتماعی به آن نیاز دارد و تمامی عواطف کنش جنسی که کویر ایرانی احساس می کند را در قالب بندی های نظری نمی تواند بیان کند. این مقاله نمونه کویر ایرانی را بر حسب دوره بندی تاریخی که پیشتر از آن استفاده کردیم شرح می دهد و معنایی را که خود در کنش اجتماعی اش از ساختار هوموفوبیایی جامعه احساس می کند روایت می کند. ما معتقدیم که با این پدیدار شناسی آشکار می شود که کنش جنسی کویر تحت قالب های دگرجنس گراباور ممکن می شود و این فضای سرکوب هویت خاصی را برای کویر ایرانی شکل می دهد.

^{۴۵} Queer در ادبیات اینترنتی به صورت «دگرباش» ترجمه شده است. اما در این متن با توجه به مشکلات این ترجمه و گستردگی معنایی که این واژه در نظریات جنسیت دارد ترجیح دادیم از واژه لاتین آن به صورت فارسی استفاده کنیم.

^{۴۶} این نام مستعار را به جهت یادآوری اتهام سعیدی سیرجانی به «همجنس بازی» برگزیدم. کسی که احتمالاً همجنس گرا نبود اما جمهوری اسلامی به مدد شرم مردم از چنین نامی دست خود را به خون او آلود.

مقدمه:

پدیدار شناسی در علوم اجتماعی به عنوان علم زندگی روزمره توصیف شده است (Luhmann 1983). این پدیدار شناسی توصیف تجربه ی زندگی روزمره و پدیده ها ی آن است بدون پیش انگاره هایی که توصیف دقیق چیزها را مختل می سازد. این امر در مورد توصیف زندگی کوئیر ایرانی مستلزم یافتن پیش انگاره هایی است که از جهان غیر کوئیر وارد تجربه این جهان زیست می شود. مشخصاً پیش انگاره های هوموفوبیک تقلیل هایی را در شناخت درست این زیست جهان ایجاد می کنند که درک دقیق معنای کوئیر بودن ایرانی را مختل می سازد. ما این کار را در قالب پدیدار شناسی تجربه کوئیر بودن بررسی می کنیم. این پیش انگاره ها و نقد آنها در مقالات پیشین آنجا که به مورد روشنفکران ایرانی پرداختیم مورد اشاره قرار داشتند. در اینجا تلاش می کنیم نگاهی دقیقتر به روش شناسی بیاندازیم که می تواند با میزان کمتری از این تقلیل های جنسی به درک معنای کوئیر در زیست جهان ایران کمک کند. بنابراین پدیدار شناسی مورد نظر ما یک گام به پس برمی دارد و پیش از دانشمندی که می خواهد دست به آزمون فرضیه هایش بزند قرار می گیرد.^{۴۷}

هوموفوبیای ایرانی

من در اینجا به بررسی تجربه ی کوئیر بودن برای مردان همجنس گرای ایرانی می پردازم. برای پدیدار شناسی زندگی کوئیر در ایران احتمالاً بیش از هر جای دیگری باید به تابوهای سیاسی، فرهنگی و دینی در شکل گیری گفتمان جنسی توجه کرد. تابوهای دینی با نظارت بر بدن ها از طریق قواعد مربوط به پوشش، تماس ها و ارتباطات، مرزها را معین و تاوان سختی را برای گذر از آنها مشخص می کنند، سیاست این قواعد را اجرا می کند و احیاناً بر اثر زیبایی شناسی جنسی قانون گذاران و سیاست مداران آن ها را تقویت یا دگرگون می سازد و فرهنگ نیز با وجود تابوهای دینی و سیاسی و زیبایی شناسی جنسی افراد این مرزها را در قالب نظم گفتمانی اعمال می کند.

^{۴۷} سارا احمد در کتابی تحت عنوان «پدیده شناسی کوئیر: جهت یابی ها، اشیاء، دیگران» (2006) به مضمونی مشابه پرداخته است. آنچه این دو کار را از هم جدا می سازد تفاوت در تمرکز بر پدیده شناسی در کار او و استفاده ابزاری ما از روش توصیف پدیده شناختی برای شناخت زندگی کوئیر در اینجاست. او در صدد است تا پدیده شناسی مناسب کوئیر بودن فراهم کند ولی ما به خود پدیده شناسی و توسعه ی آن توجهی نداریم.

تجربه کوییر بودن در مرز این تابوها روی می دهد. کنش های عاطفی و همه حالات روانی که در زندگی کوییر ایرانی مطرح است؛ دوست یابی، سکس، زندگی مشترک و حضور کوییر در قلمرو ها غیر کوییر همیشه معطوف به این سه فاکتور روی می دهد.

مانند دیگر کشورها گفتمان هوموفوبیای ایرانی به سختی کوییر بودن را تاوان می دهد. در ادبیات عامه واژگان هوموفوبیایی مانند مزلف، مخنث، ابنه ای، کونی، امرد و غیره حتی در میان کوییر ها نیز بر محاورات سیطره و خاصیت طرد کنندگی دارد؛ طرد از گروه هنجارمند، طرد از افراد نجیب و محترم. واژگانی مانند gay در انگلیسی و Schwul در آلمانی پس از به کار رفتن در میان جنبش های رهایی بخش همجنس گرا دیگر به دشواری می توانند مانند قبل تازبانه ای برای نوازش کوییر ها باشند. اما در زبان فارسی به جهت فقدان چنین حرکت هایی این واژگان همچنان دست نیافتنی و عقوبت آفرین اند.

عنصر اساسی کسب احترام در گفتمان هوموفوبیای ایرانی پیوسته بودن به هنجار های تولید مثلی است. در این گفتمان حتی فرد مجرد هم از سرنوشت بهتری برخوردار نیست. وضعیت او کمی بهتر از کوییر هاست. مجرد با واژگانی مانند عموقلی، عزب قلی، پیر دختر یا پیر پسر مشخص می شود. این توهین نرم فرد را از گروه افراد محترمی که به هنجار تولید مثل گردن نهاده اند جدا می کند. این وضعیت در موقعیت غیر زبانی نیز وجود دارد و رویه های جدا سازی میان مجرد و غیر مجرد به شدت رعایت می شود. بدن مجرد موضوعی برای جدا سازی در محیط های متأهلی است. مجرد مانند بیماری در میان تندرست ها به سر می برد که هم از آن هاست و هم طرد می شود. تجرد هویتی آشکار است و به همین جهت بهتر از هویت پنهان شده کوییر می تواند اندیشه های تولید مثلی گفتمان هوموفوبیای ایرانی را مشخص کند. تجرد در این گفتمان وضعیتی تهدید کننده است. مجرد تهدید کننده ناموس افراد متأهل است؛ غریبه ای در میان متأهلانی که گفتار سکسی خود را در برابر هم آشکار می سازند.

آنچه مجرد ها و کوییر ها را به هم نزدیک می سازد اختلالی است که هر دو در نظم تولید مثلی ایجاد کرده اند. وضعیت افراد مجرد تنها از این جهت از کوییر ها بهتر است که آنها زیبایی شناسی سکسی دیگران را آشفته نساخته اند. هر چند اطمینانی در این مورد نیست و چه بسا مجرد کوییر باشد، اما در این گفتمان به جهت تمایل هویت کوییر ها به همیشه پنهان ماندن احتمال اینکه فرد مجرد از زیبایی شناسی آنها پیروی کند تقریباً صفر است. بنابراین فضای بازی برای فرد مجرد فراهم

می شود که او را میان گروه و بیرون گروه حفظ می کند. اما پیوستن فرد به زیبایی شناسی سکسی کوییر همان و هبوط و طرد از بهشت همان. زیبایی شناسی تولید مثلی که رابطه ی مرد-زن شرط آن است و تمام سلسله مراتب حاکم بر آن. بنابراین دو عنصر طرد در گفتمان ایرانی هوموفوبیا را تشکیل می دهد اختلال در نظم تولید مثلی و اختلال در زیبایی شناسی سکس مرتبط با آن.

فضای اصلی شکل گیری ارتباطات کوییر ایرانی به سختی از قلمرو گفتمان هوموفوبیایی می تواند دور شود. این گفتمان مجال زیادی به شکل گیری گفتمان های کوییر نمی دهد. از طریق انکار تمایز کوییر و غیر کوییر شکل گیری گفتمانی آلترناتیو در برابر گفتمان هوموفوبیایی ایرانی بسیار دشوار است. بنابراین بدیهی است که نگرش کوییر ها به خود به عنوان هویتی متمایز نیست زندگی او مانند تبهکاری است که زندگی مخفی دارد درون زندگی اجتماعی که نمی خواهد یا نمی تواند از آن بگریزد. بنا براین او مانند بیگانه ای در کشوری خارجی نیست که ریشه در جایی داشته باشد. بلکه بیخانمانی است که وضعیتی دو گانه دارد؛ میلی که او را به امر ممنوعه می کشاند، و جامعه ای که او را به هنجار های نجابت ارجاع می دهد. هویت کوییر برای او در حد یک شیطنت و امر ممنوعه باقی می ماند. او ممکن است ازداج کند و به شیفتگی اش به کوییر بودن به عنوان هوس های زور گذاری بنگرد که در حد امر ممنوعه وجود می تواند داشته باشد؛ یک اختلال یک پارازیت در نظم حتمی و طبیعی جامعه.

در شرایط سنتی که من در میان آن زیسته ام نمی توان به درستی تمایل جنسی پسر ها به هم را به عنوان گی بودن از شیطنت پسر بچه ها در سن بلوغ متمایز کرد. آنها دست به تجربیاتی می زنند و آن را در دوره بلوغ خود به عنوان یک خطا و تصادفی در فرآیند رشد تلقی می کنند. ادامه این فرآیند نشانه ای از شهوت رانی مهار نشده است. کسی که به امر ممنوعه علاقه مند است به عنوان یک موجود متفاوت زندگی نمی کند او ناتوان از درست و محترمانه زندگی کردن است. در تصور عمومی یعنی کسانی که به این مقوله به عنوان یک هویت مشروع و موجه در جامعه نمی اندیشند، گی بودن ناشی از وفور شهوت است.

پسر بچه ایرانی برخلاف همجنسان خود در کشور های پیشرفته تمایز های جنسی هم جنس خواهانه-دگر جنس خواهانه را در گفتمان جنسی اش ندارد. بنابراین حالتی دو گانه در پیش می گیرد از طرفی آزادی در بیان عواطف همجنس خواهانه و رفتار های هومو اروتیک دارد. می تواند معشوقش را ببوسد، نوازش کند و از عواطفش تا حدی سخن بگوید. اما از طرفی دیگر او قادر به

تشخیص تمایز خود در انتخاب های جنسی اش نیست؛ ازدواج را محتوم می داند و نزدیک شدن به همجنس را تهدید کننده ی جایگاه اجتماعی، اخلاقی و دینی که لواط را طرد می کند.

تصور مرد بالغی که هنوز تمایلات گی داشته باشد در میان همسالان و برخی شریکان جنسی دوره ی نوجوانی اش هم دشوار است. مرد بالغی که نشانه های گی بودن در او باشد و تمایلی به سکس با همجنس نشان دهد برای زیبایی شناسی جنسی هوموفوبیای ایرانی به مراتب مضحک تر است تا نوجوانی که رفتار همجنس خواهانه اش تحت عنوان شیطنت فراموش می شود. مرد بالغ گی بزرگترین نفرین گفتمان هوموفوبیا را نصیب خود می کند. تصور پسر بچه ای که تمایز زیبایی شناختی میان رفتار و اندامش با جنس مخالف اندک است، به عنوان مفعول کنش همجنس خواهانه کمتر دشوار است تا مرد بالغی که نشانه های زیبایی شناختی مردانگی در او ظاهر شده است. این وضعیت در این گفتمان چیزی را آشکار می کند؛ اینکه شکل گیری هویت های جنسی در قالب های ژنتیکی زن-مرد در این گفتمان گریز ناپذیر است. ممکن است فضایی برای بازی بلوغ و شیطنت های نوجوانی و حتی جوانی داده شود؛ هرچند تنها به عنوان اموری تصادفی که تکرار نخواهند شد، اما زمانی می رسد که باید وارد تولید مثل و پذیرش نقش های اجتماعی-بیولوژیکی شد.

کویر بودن در فضای توسعه شهری

جامعه ی کشاورزی ایران بیش از/شخص آزاد به/افرادی در خدمت تولید نیاز داشته است. کسانی که در کنار واحد تولیدی خانواده تولید می کنند. و بار مسئولیت های پدر را بر دوش می کشند. مردانگی نشان می دهند و در برابر خانواده های دیگر از منافع خانواده دفاع می کنند، در جای پدر قرار می گیرند و مردانه کار می کنند، در برابر نامحرمان مردانه از ناموس خانواده حراست می کنند و خلاصه مردانگی شان را در همه جا به همه نشان می دهند. این ها نقش ها اقتصادی-فرهنگی پسری است که امکانی برای رها کردن میل ندارد و شخصیت او در چارچوب ساخت اقتصادی-فرهنگی جامعه کشاورزی الزاماً دگرجنس گراست. هنوز هم این رویه اساس فرهنگ هوموفوبیای ایرانی است.

اما رشد جامعه شهری و دگرگونی ابزار تولید تدریجاً جایی را برای تداوم تجرد، تداوم تجربه شخصی و تنها زندگی کردن فراهم کرد. حالا چند سالی است که ما گروهی از مجرد ها را تشکیل می دهیم در شهر های بزرگ که می توانیم مجرد باشیم برای خودمان. تنها زندگی کنیم و در این

فضای آزادی که پیش آمده هویت های کویبر خود را داشته باشیم که تا حدی از فشار های گفتمان هوموفوبیایی دور است. اوضاع در شهر های کوچکتر به همان منوال پیش می رود اما دگرگونی هایی اساسی ظاهر شده است. ما تبهکارانی را تشکیل داده ایم که بیش از قبل امکان زندگی برایمان فراهم شده است. با واژه تبهکاران تلاش می کنم موقعیت خود را از آنچه در کشوری توسعه یافته وجود دارد جدا کنم. در این کشور ها تظاهر اجتماعی امری بسیار گسسته از زندگی خصوصی نیست. می توان گی بود و آن را اظهار کرد. اما تظاهر اجتماعی در ایران چیز دیگری است. در اینجا حتی در شهر بزرگ تهران نیز که ما گروه های مجرد را تشکیل داده امکان زندگی کویبر از طریق توسعه شهری فراهم شده است نمی توان دست به آشکار سازی زد. آنچه فراهم شده امکان بازی «حوزه خصوصی» است که برای کویبر بودن نیز خوب است اما «کویبر بودن» قلمرو فراختری را می طلبد. ما هنوز مانند تبهکاران زندگی پنهانی خود را داریم هرچند به موقعیتی بهتر دست یافته ایم.

کافه ها، پارک ها و برخی پاتوق ها وجود دارد که برخی گی ها با یکدیگر برخورد می کنند. پاتوق هایی برای شکار پسران زیبا توسط کسانی که بیوسکسوال یا هموسکسوال اند یا میل بچه بازی خود را از طریق پسران کم سن سال گی ارضا می کنند. تقریباً در هر شهر بزرگی پاتوقی از این گونه را مردم می شناسند. مبادله نماد ها در این پاتوق های سال هاست که تحت گفتمان سنتی هوموفوبیا جریان دارد. شکارچیان و قربانیان خود را کونیانی می دانند که مفعول مردانگی مهاجم آن ها هستند. کسانی که تحقیر این کار را می پذیرند چون اینچنین اند، چون احتمالاً فاقد نجابت و احترام و شایستگی های اجتماعی اند. آنها مادر زاد همین اند شاید نقصی در زاد و ولد آن ها است شاید حرام زاده اند، شاید... موقعیت روشنی نیست. شکارچیان اغلب برداشت دقیقی نمی توانند از چرایی این عمل قربانیان داشته باشند مگر اینکه پای پول به میان بیاید. پول می تواند وجه روشنی به کار قربانیان بدهد. اما آن دسته ی دیگر چه؟ علاوه بر این آیا فروشندگان سکس نیز از کار خود لذت نمی برند. ابهام در فهم دنیای یک گی مانند فهم دنیای یک فاحشه برای شکارچیان سکس همیشه مجهول می ماند یا اینکه آن را با تحلیل های هر روزه و در چارچوب گفتمان هوموفوبیای ایرانی تفسیر کنند. شکل گیری یک گفتمان هوموفوبیایی همیشه واکنش طبیعی یک سیستم دگرجنس گرا در برابر مجهول و بلکه رازی است که سکسوالیته های حاشیه ای مانند فاحشه ها و گی ها برای اکثریت دگرجنس گرا ایجاد می کنند. دم دست ترین پاسخ های این گفتمان حاکی از تعجیل ذهنیت جمعی در فهم راز یا حل معمای گی ها و فاحشه هاست. اما بسته به اینکه شکارچیان تا چه حد به

هویت کوئیر نزدیک باشند بیشتر در پاسخ هایی که گفتمان هوموفوبیایی سنتی برایشان فراهم می سازد تردید می کنند.

هوموفوبیا سنتی حتی در این شبه کلپ ها هم حاکم است. اما تقریباً یک دهه است که موج سوم در زندگی کوئیر ها شروع شده است؛ یعنی از دوره ای که ایران در جامعه کشاورزی به سر می برد و امکان زندگی خصوصی وجود نداشت تا دوره شهری شدن، بازی «حوزه ی خصوصی» و پاتوق های شهری. حالا ده سالی است که وارد فضای مجازی ای شده ایم که به طرق مختلف گفتمان هوموفوبیا را به چالش کشیده و فضای بازی گفتمان ضد کوئیر را بسط داده است.

کوئیر بودن در فضای مجازی

فشار تابو های سخت سیاسی، فرهنگی و دینی از یکطرف و فضای بازی که شهری سازی از سوی دیگر برای کوئیر بودن فراهم ساخت تضادی آشتی ناپذیر را پدید آورد. بنابراین دیالکتیک میان گفتمان هوموفوبیایی ایرانی که هنوز به سختی کوئیر بودن را مجازات می کند و نتایج ضروری شهری سازی که به کوئیر بودن فضای بازی می دهد، برقرار است. تنها صورت رفع این تضاد تکنولوژی دیگری است که به کوئیر بودن در گفتمان سنتی ایرانی مجال می دهد؛ فضای مجازی که در آن بسیاری ابزار های نظارت اجتماعی، سیاسی و قانونی هوموفوبیایی ایرانی وجود ندارد. در این فضا رشد بازی آزاد مجرد ها، فراسکس گرایان؛ کسانی که مایل به ارضاء جنسی خارج از نظم متعارف اند، و سایر هویت های غیر متعارف دیگر فراهم شد. در حال حاضر فهم زندگی کوئیر ایرانی در قالب ادبیات این فضا باید مطالعه شود. اگرچه هنوز فضاهای سنتی همجنس گرایی در شهر های کوچک وجود دارد و می توان از کوئیر بودن دوره شهری سازی ایران سخن گفت اما تدریجاً گفتمان جدیدی بر ارتباطات کوئیر حاکم می شود.

پدیدار شناسی کوئیر بودن در ایران ناچار نخست باید از بررسی شکل گیری ارتباطات در این فضا آغاز کند. فضای عمومی مبنای پدیدار شناسی دنیای زندگی است و در اینجا این فضای عمومی در خیابان و محافل واقعی به دست نمی آید بلکه در محافل مجازی و فضاهای شخصی حاصل شدنی است؛ جایی که فارغ از تابو های سخت سیاسی، دینی و فرهنگی هویت های کوئیر ایرانی شکل می گیرد. فقدان وجود کلپ ها و پاتوق های آزاد باعث می شود نخست به سراغ آنچه اینک فضای عمومی کوئیر های ایرانی است برویم.

منابع:

Niklas Luhmann (1983) *Social Forces*, Vol. 61, No. 4. (Jun., 1983), pp. 987-998. *Insistence on Systems Theory: Perspectives from Germany-An Essay*

Ahmed, Sara (2006) *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Duke Univ. Press.

زیست-جهان مجازی کویر در ایران

نعمت صفوی^{۴۸}

چکیده: در این مقاله در ادامه بحث از پدیدار شناسی دنیای کویر ایرانی فضای معنایی که در اینترنت ساخته می شود را بررسی می کنیم. این توصیفی همه جانبه از کویر بودن ایرانی در اینترنت نیست اما سعی می کند به این پرسش پاسخ دهد که در این فضای معنایی سکس و رابطه جنسی به چه صورتی ساخته می شود و رابطه های جنسی بر اساس چه مبادله معنایی روی می دهد. به همین جهت ما بر حسب مهمترین شکل ایجاد ارتباط در کویر مجازی ایرانی که پوزیشن بندی است بحث را انجام می دهیم. اگرچه این مدل مفهومی مناسبی برای شناخت کلی از زندگی مجازی کویر ایرانی نیست اما به عنوان یک پدیدار شناسی معناکاوا ما بر اساس شیوه اجرای معنا در این کنش چارچوب تحلیلی پدیدار شناسانه خود را بر اساس همان شیوه ای انجام می دهیم که این کویر ها آن را اجرا می کنند. ما معتقدیم که بر حسب تحلیل کنش های پوزیشن بندی شده می توان به مرزهای جنسیتی که دائماً به هوموفوبیای اجتماعی نزدیک می شود پی ببریم. اگرچه برخی هویت ها رادیکالی نیز هستند که به طور جدی از این مرزها می گریزند. در نهایت قایلیم به اینکه پوزیشن بندی صورت ثابتی از جنسیت کویر را نشان نمی دهد و این پوزیشن ها دائماً شکسته می شود.

^{۴۸} . نام مستعار برگرفته از نام یکی از قربانیان حکم لواط در ایران که حکم اعدام او در سن شانزده سالگی صادر شد و در دادگاه تجدید نظر نقض شد. او یکی از کسانی که بخت این را داشت که زنده بماند اما شاهدهی است بر وجود قانونی که از خون کودکان نیز نمی گذرد.

مقدمه:

امروزه در ایران گروه‌های زیادی از گی‌ها و لژیبن‌ها، سادو-مازوخیست‌ها، ترانس سکسوال‌ها و هایپرسکسوال‌ها از طریق اینترنت شریکان خود را می‌یابند. بنابراین پیش از ارتباط واقعی در فضای مجازی دست به هویت‌سازی می‌زنند، قاعده‌های زبانی و مقوله‌هایی را برای توصیف تجربه‌ی خود می‌سازند و آن‌ها را مبنایی برای زندگی در دنیای واقعی خارج از اینترنت قرار می‌دهند. بدیهی است این تقدم امر مجازی بر امر واقعی تبعات خاصی برای شکلگیری تجربه‌ی کویر بودن دارد؛ رهایی‌غرایز جنسی در اینترنت موجب فراگیر بودن خودارضایی و پیامد‌های روانی آن که رها‌سازی بخش‌هایی از ناخودآگاه و فانتزی‌های ارضا نشده است، می‌شود. هویت‌های حادی مانند سادومازوخیست‌ها و فانتزی‌دوستان؛ کسانی که به غیر متعارف‌ترین شکل از سکسوالیته علاقه مند می‌شوند در فضای مجازی نخست مجال برای عرضه و شریک‌یابی پیدا می‌کنند و سپس ممکن است در دنیای غیر مجازی تحقق می‌یابند. بنابراین واقعیت آنچنان سایه‌هنجار‌های خود را بر فضای کویر سنگین نمی‌سازد چراکه نخست در فضای امن مجازی ناخودآگاه فراسکس‌گرایانی مانند فانتزی‌دوستان و سایر هویت‌های کویر شجاعت این را به دست می‌آورند که خود را عرضه کنند و احتمالاً در دنیای واقعی خود را چنانکه می‌خواهند عرضه کنند.

تقلیل‌های پدیدارشناسی کویر

در اینجا برای آنکه هنجارهایی در توصیف خود از این پدیده داشته باشیم اصولی را در نظر می‌گیریم و بر اساس آن تلاش می‌کنیم پدیدارشناسی مورد نظر را انجام دهیم. این اکیسوم‌های روش شناختی میزان‌هایی به ما می‌دهند که بر اساس آن می‌توانیم ادعا کنیم که نهایتاً مأموریت پدیدارشناسی که فرض گرفته بودیم را انجام داده ایم یا نه.

لغزندگی فضای مجازی بستری از معنا‌های جنسی را پدید می‌آورد که از طریق نزدیکی به مشارکت‌کنندگان می‌توان به آن دست یافت. در صورتی که پدیدارشناسانه فرضیه‌های تبیینی که ذهنمان را پر کرده است کنار بگذاریم می‌توان به بازسازی معنایی صرف این فضای معنایی دست بیابیم. برای این کار باید به خاطر داشته باشیم که برخی پیشفرض‌هایی مخمل در فهم معنای جنسی در چنین فضایی را کنار بگذاریم.

آنچه ما اصول می‌نامیم تقلیل‌های پدیدار شناختی است که در مقایسه با تقلیل‌های پدیدار شناسی فلسفه آگاهی هوسرلی گامی در جهت حذف دیدگاه طبیعت‌گرایانه است. همانگونه که فرونهادن دیدگاه طبیعت‌گرایانه به پدیدار شناس کمک می‌کند تا چشم‌انداز اونتولوژیک و پوزیتیویستی نداشته باشد تقلیل‌های جنسی مورد اشاره ما کمک می‌کند تا پیش‌فرض‌های هوموفوبیایی که آن را منحل برای شناخت درست جنسیت می‌شماریم نداشته باشیم. هوموفوبیا در اینجا معادلی برای پوزیتیویسم در پدیدار شناسی است.

۱. کنار نهادن نفرت از هر گونه میلی که در فضای مجازی شریک جنسی مطالبه می‌کند،
۲. کنار نهادن پیشفرض‌های تبیینی که به دنبال علت این گرایش‌هاست و معنایی که کنشگران قصد می‌کند را ندیده می‌گیرد
۳. کنار نهادن بازسازی‌هایی که صرفاً از تجربه شخصی ناشی می‌شود اما از نوع گرایش و میل کنشگرانی که توصیف می‌شوند نیست.

در مورد اصل اول این امر روشن است که نفرت‌های ما چه به عنوان دگرجنس‌گرا و چه به عنوان همجنس‌گرای همیشه در داوروی در مورد گرایش‌ها و پوزیشن‌های جنسی که با آن نزدیکی نداریم پیش از شناخت معنای کنش در پی دلیل و تبیینی می‌گردد که ما را از موضع سوژه از چنین امر نفرت‌انگیزی خلاص سازد. کنار نهادن این نفرت برای همه ما دشوار است تقریباً هیچکس همه این گرایش‌ها را با هم ندارد و با آنها همدلی نمی‌تواند بکند بنابراین هر محقق باید در خود نفرتی را کشف بکند که ممکن است در حین توصیف چنین فضایی داشته باشد و در نزدیک شدن به زیست جنسی این کنشگران مانع ایجاد کند.

این امر به اصل دوم نیز مربوط است نفرت‌های ما منشأ برخی صور تبیین است. تصویر یک همجنس‌گرا برای فردی هوموفوبیایی نخست‌کره است اما برای فایق آمدن بر این ناخوشی که از مواجهه با همجنس‌گرایی ناشی می‌شود باید علتی برای فهم این عمل بیابد تا او از طریق این تبیین فاصله‌شناختی‌اش را با چنین اویژه نفرت‌انگیزی حفظ کند. در واقع تبیین و علت‌یابی در اینگونه موارد به کار این می‌آیند که فاصله ما و اویژه‌ها را حفظ کند. به ویژه چنین تبیینی به هویت جنسی ما مصونیت می‌دهد و ما را از کابوس آنکه چنان باشیم مصون می‌سازد. ترس‌های هویتی در واقع همیشه نیازمند به تبیین‌هایی اینچنینی‌اند.

اصل سوم در واقع شکل دیگری از دو اصل نخست است که در هر دو پرهیز از داوری های بر اساس نفرت را طرد می کند. اما گاه نفرتی را احساس نمی کنیم و تصور می کنیم چیزی را در این گرایش ها درک می کنیم که شبیه به آنچه‌ای است که ما داریم. بسیاری از دگرجنس گرایان دارای همدلی با همجنس گرایان از موضع میل های مشابهی که دارند یا داشته اند موقعیت یک همجنس گرا را تصور می کنند. برداشت قطبی سازی فاعل مفعولی از نخستین پیشفرض هایی اینچنینی است که در گفتمان دگرجنس گرایان تازه وارد در مسئله همجنس گرایی می توان شنید. شاید نخستین پرسشی که در ذهن دگرجنس گرای کنجکاو ما می آید زمانی که با دو زوج همجنس گرا مواجه می شود این باشد که: خوب فاعله و کی مفعول؟ چنین تلقی ناشی از برداشت از جنسیت است که در کنش جنسی خودش دارد و در مورد کنش جنسی که می تواند از اساس دیگرگون باشد دچار سوء برداشت ها بی پایان است.

چت روم ها:

مهمترین چت روم برای کوییر های ایرانی در حال حاضر چت روم یاهو است. علاوه بر این می توان از موتور های چت دیگری که مثلاً سایت های دوست یابی مانند منجم [Manjam] ارائه کرده اند یاد کرد. ما توصیف خود از اشکال کوییر مجازی ایرانی را در چت روم یاهو دنبال می کنیم.

طیف های گرایش جنسی:

رسماً این اتاق ها در یاهو به عنوان اتاقی برای گی، لزبین و بیوسکسوال ها طراحی شده است که در حال حاضر سایر سکس گرایان حتی از گونه ی هتروسکسوال آن نیز در آن به شکلی گسترده دوست یابی و چت می کنند. حضور هترو های ایرانی به آن ها این امکان را می دهد که با ذائقه های سکسی دیگری آشنا شوند. شخصاً اطمینان ندارم که این آشنایی سوء تفاهم آفرین نباشد. احتمالاً بیشتر آنها زمان خروج از این اتاق ها همانقدر از کوییر بودن می فهمند که هنگام ورود به آنها؛ یعنی تقریباً هیچ^{۴۹}. حضور دگرجنس گرایان در کنار میزبانان اصلی این چت روم ها طیفی از

^{۴۹} . بخشی از این دوستان هوشمند را من دیده ام وقتی از آنها در مورد این پرسیده ام که پوزیشن شما چیست در پاسخ می گویند ما تاپ هستیم و تاپ به نظر ایشان یعنی کننده. حالا این کننده، گی هست یا نه؟ پرسشی است که آنها پاسخ ها عجیبی به آن می دهند؛ آنها فکر می کنند فقط «می کنند» و همجنس گرا یا حتی «دو جنس گرا» نیستند. شاید این تأثیر هوموفوبیایی را نشان می دهد که تضاد میان میل به کنش جنسی همجنس گرا و حفظ شأن اجتماعی که هوموفوبیک است را با چنین دفاعیه زبانی رفع می کند.

گرایش های جنسی را تشکیل داده است که از دگرجنس گرایان محض تا کوییرها را تشکیل می دهند. برخی از دگرجنس گرایان در برابر ترک خوردن هویت سخت جنسی شان مقاومت نشان می دهند. اما بخش دیگری از آنها که تردید های وجودی در انتخاب دگرجنس گرایی دارند مسلماً دست خالی از آنجا بازنخواهند گشت. در کنار هم قرار گرفتن هویت های هوموفوبیایی و هویت های آزاد از هوموفوبیا و فضای به ظاهر امن اینترنت^{۵۰} ترک ها جدی را برای آنچه جامعه به مثابه دگرجنس گرایی طبیعی و سخت تلقی می کرد ایجاد می کند. بازار سکسوالیته در این اتاق ها آنچنان تنوع دارد که هر شخص مرددی را دچار تردید های جدی در مورد توصیه های جنسی محیطش می سازد. طیف های ظریفی از سکسوالیته وجود دارد که برخی از این افراد را تدریجاً متمایل به زیبایی هایی در کوییر بودن می سازد؛ برخی در هوای دگرجنس گرایی به ترانسکسوال ها و ترانسوستایت ها علاقه نشان می دهند که زنانه ترند و برخی با کمی دز همجنس گرایی قوی تر از همجنسان کوچک سال خود در هوای زیبایی های زنانه لذت می برند. و برخی از همجنسان همسال خود که لطافت بیشتری دارند و برخی که ممکن است حالت بیوسکسوال داشته باشند، آشکارا به همجنس خود با بدنی تنومند و مردانه علاقه مند می شوند. همه اینها طیفی از زنانگی بیشتر تا مردانگی بیشتر را شامل می شود. حتی ممکن است این دگرجنس گرای فرضی در خود میل جدی تری به همجنس را کشف کند و در کنار همجنس گرایانی قرار گیرد که برای پیدا کردن شریک جنسی خود وارد می شوند؛ یعنی میزبانان اصلی ضیافت. لغزندگی میل جنسی در فضای مجازی هر معجزه ای را برای افرادی که وارد آن می شوند ممکن می سازد. در کنار اشکال همجنس گرایانه صورت های دیگر دگرباش مانند سادومازوخیست های دگرجنس گرا و فانتزی گرایان نیز زمینه های جنسی خود را کشف می کنند؛ حادسکس گرایان؛ علاقه مندان به شریک شدن در سکس زوج ها، سکس خانوادگی و سکس گروهی نیز مشتریان و فروشندگان این بازار جنسی اند.

در اینجا تجربه حضور در چنین فضایی را بازسازی معنایی می کنیم. پدیده مورد نظر را آنطور که به تجربه آمدنی است بازگو می کنیم و چشمنداز شخصی خود را آنگونه که می توان آن را به سایر تجربه کنندگان به اشتراک گذارد بازمی گوئیم.

پوزیشن بندی:

^{۵۰}. اگر نظارت ها بر هزینه دولت ایران را بر فعالیت های اینترنتی ندیده بگیریم.

من سعی دارم نخست دسته بندی موقتی را برای بررسی گرایش های چت روم ارائه کنم. نهایتاً ادعای هر گونه دسته بندی را رد خواهم کرد و نشان خواهم داد که چیزی به نام پوزیشن [position] را نمی توان به درستی به کار برد. اما برای شروع توصیف خود باید از جایی آغاز کرد.

باتم و تاپ:

آغاز برای من آن گرایش هایی است که در مرز همجنس گرایان و دگرجنس گرایان قرار دارند. یعنی کسانی که به شکل لغزنده ای در دسته بندی های کوپیر می توانند قرار گیرند. منظور من آن مردان و زنان مرددی است که به عنوان یک انسان سالم و عاقل و رو به راه وارد چت روم می شوند و با وجود رفیق بد و سکس خوب ترک هایی در هویت سخت جنسی شان پدید می آید و گاه این ترک ها سر باز می کنند. اجازه دهید داستانی را پی گیریم که با ورود این فرد نجیب به چت روم آغاز می شود. با پی گیری داستان او لغزندگی مرز های هویت را نیز می توان مشاهده کرد. همه چت بازان از آغاز تبهکار نیستند شاید پدر یا مادر خانواده ای اند که از سر کنجکاوی و برای آنکه بدانند فرزندشان را از چه چیز هایی باید بر حذر دارند وارد یکی از این مراکز فساد می شوند تا پیش گیری کنند. اکثر اعضاء حرفه ای این روم ها اغلب پیش از لحظه ی ورود به فضای مجازی در کنار خانواده بسر می برده اند و ادبیات سایر نجیب زادگان را به کار برده اند. برخی از دگرجنس گرایی که تعداد آن ها کم نیز نیست برای یافتن شریکان جنسی زن وارد اتاق می شوند و متوجه کمیابی این کالا می شوند آنها تدریجاً با نمونه های المثنی آشنا می شوند؛ پسرانی که Bottom اند یعنی کسانی که به عنوان مفعول عمدتاً خود را در اختیار پوزیشن Top قرار می دهند. شاید او بی میل به دگرجنس گرایی که همین نقش را می تواند بازی کنند نباشد. این نسخه المثنی می تواند جایگزینی موقتی برای فرد دگرجنس گرای فرضی باشد؛ کسی که هنوز این کنجکاوی خود را به عنوان یک هویت نمی نگرد.

فرد نجیب مورد نظر که حالا یاد گرفته که المثنی هایی برای کنش جنسی وجود دارد جسارت آشکار شدن به مثابه دیگری را می آموزد. در صورتی که میلی به کنش جنسی دیگرگونه نیز در او باشد، ممکن است با مشاهده ی جسارت دیگران در باتم بودن هیبت فویبای دگرجنس گرایی در ذهنش ترک بردارد. فضای خصوصی زندگی شهری بزرگ تر از آنست که هر کس با آشنایش برخورد کند و فضای مجازی توده وار اینترنت نیز که در آن همه گمنام و بی نشانند ممکن است به فرد مورد نظر بیاموزد که می توان تجربه های دیگری داشت. او دست به آزمون می زند و می بیند

که می تواند در امنیت به جز آنی باشد که بیشتر بود. و حتی میل دارد به آنکه با دیگران پوزیشن های مفعولی را بیازماید. به نظر می رسد ممکن است برای بسیاری از باتم های نجیب که خود را تابع هنجارهای نجابت جامعه دگرجنس گرا تلقی می کردند چنین سرنوشتی پیش آمده باشد.

این دو عنوان یعنی باتم ها و تاپ ها الگوهای اصلی پوزیشن بندی در مورد گی ها هستند. در مورد لزبین ها نیز از تلقی فاعل مفعولی استفاده می شود؛ اکتیو و پسیو، که در چت روم فارسی استفاده کمی از آن می شود. بنابراین در مورد گی ها بیشتر ادبیات دگرجنس گرایانه وجود دارد. بخشی از این اهمیت پوزیشن بندی که بر اساس فاعل و مفعول مشخص می شود در چت روم های ایرانی ناشی از حضور فعال کسانی است که هنوز تلقی دگرجنس گرایانه ای دارند که نمی تواند بدون قطب بندی به سکس بیاندهد.

در مورد برخی از کسانی که خود را تاپ می دانند و عنوان گی را برای خود به کار نمی برند این قطب بندی هوموفوبیایی جدی تر است. این دوستان نجیب تلقی شان از سکس این است که آنها چون فاعل اند گی نیستند. عنوان گی در فهم آنها از همجنس گرایی به کسی گفته می شود که تن به مفعولیت می دهد و کسی که تنها فاعل است هنوز آنقدر نجیب است که گی تلقی نشود. جالب تر از این هوموفوبیای درونی شده باتم هایی است که این تصور را می پذیرند. در گفت و گویی با یکی از کسانی که فانتزی گراست متوجه شدم که به رغم آنکه تمایل مازوخیستی به مفعول بودن دارد اما از گی بودن بیزار است و کسانی را که فاعل وی می شوند را گی تلقی نمی کند بلکه افرادی می داند که او را هتک می کنند چون ارزش بیشتری از او دارند. تلقی هوموفوبیای شده این مازوخیست ناشی از آن بود که سکس یک کنش شیء ساز است که فرد غالب با ورود در آن نجابت اجتماعی اش را حفظ می کند اما فرد مغلوب به رده کسانی می پیوندد که مورد توهین اجتماعی قرار می گیرند. اینها گونه هایی از سکسوالیته هوموفوبیایی را نمایندگی می کنند که سکس را به مثابه تحقیر می شناسد. بنابر چنین تصویری قطب بندی فاعل مفعولی در شکل تحقیر کننده و تحقیر شونده عرضه می شود. صورت هایی از فانتزی گرایان نیز از همین قبیل تمایلات دارند که بعداً به آنها اشاره می کنیم.

اشکال باتم بودن نیز طیفی از تلقی های هوموفوبیایی بالا تا کسانی را شامل می شود که تلقی فرهیخته تری از خود دارند. کسانی که میل جنسی شان به مفعول بودن شبیه به تلقی های هوموفوبیایی نیست. شخص دیگری که گفت و گو های زیادی با او انجام دادم میل به باتم بودن را

از عشقی منشعب می دانست که به یک تکیه گاه دارد. کسی که به او اجازه می دهد به او تکیه کند و او نیز همه مردانگی او را در بر می گیرد. اگرچه آشکارا تلقی زنانه از مفعولیت در او وجود دارد و مرد را مردی دگرجنس گرا می بیند که با او وارد مبادله قدرت شده است با وجود این تلقی او این مبادله را مبادله ی قدرت بین تحقیر کننده و تحقیر شونده نمی داند. بلکه آن را مبادله قدرت نگاهدارنده و نگاهداری شونده می بیند. اولی رابطه ی با فاصله ای را حفظ می کند که در شکل حادثش به عنوان یک سادیست دست کش به دست دارد مبادا به مفعولش آلوده شود، اما دومی او را در بر می گیرد تا از او پاسداری کند. در نهایت هر دو صورت هایی از سکوالیته دگرجنس گرا را نشان می دهند اما شکل اخیر تلقی غیر طبیعی بودن گرایش جنسی را ندارد و هوموفوبیایی که جنسیت را به ارگان زیستی تقلیل می دهد را ندارد. چون هر دو نقش جنسی خود را می پذیرند و بدیهی می شمارند و جنبه نمایشی در آن مشاهده نمی شود، در حالیکه به لحاظ ارگانیک دو قطب مکمل نیستند. شخص مورد اشاره من مشخصاً از اینکه در باتم بودن مورد تعدی کسی قرار می گیرد و شیء شود پرهیز می کرد و تصور تحقیر آمیزی که برخی صور مازوخیستی باتم دارند را نمی فهمید. برای او صور تحقیر آمیز و شیء ساز باتم بودن و هر کنش جنسی که چنین معنایی داشته باشد لذت بخش نبود. اورال سکس برای او تحقیری علیه اورال کننده نیست چنانکه خودش روایت می کند اورال برای او ستایش و در بر گرفتن عضوی از دیگری است که به دیگری لذت می بخشد.

صورت فاعلانه تری از باتم ها را نیز می توان مشاهده کرد که اساساً در کنش جنسی شان نقش یک مفعول را ندارند. اشخاصی که زنانگی در رفتارشان نیست و کنش جنسی برایشان هیچ مدلول فرهنگی در بر ندارد. بلکه صرف ارضای ارگان جنسی یعنی مقعد است. یکی از این دوستان برای من از کنش جنسی خود به صورت یک کنش کاملاً مردانه یاد می کرد که در آن هیچ نشانه ای از اغواگری زنانه و مفعولیت وجود ندارد بلکه حتی میزان بیشتر از فعالیت را او انجام می داد. بدنی مردانه و آلتیک داشت و پیشنهاد دهنده سکس و انجام دهنده و خاتمه دهنده او بود. از مردانی شبیه خود لذت می برد و هیچ تغییری در شکل مردانگی اش نمی داد. در این مورد دوم مرد باتم که تنها به جهت نیاز به سکس مقعدی جنسیت را آشفته ساخته است زیر سایه هیچ فرهنگ دگرجنس گرا و هوموفوبیایی کنش خود را انجام نمی دهد او نیاز خود را چنان بدیهی و روشن یافته است که تردیدی در کنش جنسی اش راه ندارد. نه از جهت رفتار مرزبندی های کنش جنسی را رعایت می کند و نه از جهت ظاهرش. یعنی نه زنانگی در رفتارش دارد تا سکس مفعولی خود را به رفتار زنانه ضمیمه کند و نه پوشش و ظاهر زنانه را به عنوان ضمیمه ای بر کنش جنسی مفعولی اش به دنبال می کشد.

در واقع او پیوستگی رفتار و ظاهر به کنش جنس را به هیچ می گیرد. چیزی که در مورد برخی از صور باتم بودن مشاهده می شود.

به نظر می رسد چنین پیوستگی میان جنسیت و ضمیمه های فرهنگی مانند رفتار و ظاهر وجود دارد که عمومیت بیشتری دارد. بهترین نمونه اجرای این ضمیمه فرهنگی در مورد پوزیشن باتم ترانسوستایت ها هستند، کسانی که مبدل پوشی را به عنوان ضمیمه ای بر کنش جنسی مفعولی به دنبال می کشند تا از طرف کسانی که میل دگرجنس گرا دارند یا مفعولیت را به صورت فرهنگی اش به ضمیمه های فرهنگی مانند لباس و ظاهر زنانه پیوند می زنند مورد پذیرش قرار گیرند. در برابر فرد پیشین که تنها مقعدش پوزیشنش را تعیین می کرد و توجهی به نگاه فرهنگی شریک جنسی اش نداشت این دسته از باتم ها در گفتمان فرهنگی که جنسیت را نهایتاً زنانه/مردانه تلقی می کنند هنوز قرار دارند. دوست آلتیک ما در برابر این میزان فرهنگ به نظر یک موجود وحشی می رسد. آنچه او را وحشی نشان می دهد آزاد سازی جنسیت از فرهنگ است.

در مورد کسانی که اوا خواهر تلقی می شوند و نیز در مورد ترانسکسوال ها نیز ذهنیت اصلی پیوستگی ایشان از طریق لباس و ظاهر به زنانگی است. طیف جنسی در میان ایشان نیز وجود دارد. از ترانسکسوال ها که ظاهر زنانه تری دارند تا ترانسوستایت ها و اواخواهر ها ضمیمه فرهنگی از شکل بدنی به ضمیمه های فرهنگی تر آن بدل می شود. اما در مورد ترانس ها نیز هنوز ضمیمه های زنانگی فرهنگی است چون بدن زنانه ایشان نیز اغلب از طریق تکنولوژی های جنسی مانند آرایش ضمیمه های جنسی را به دست می آورد. صورت های ارگانیک این زنانگی شمیمیل ها هستند که ضمیمه های زیستی را به عنوان ارگان ها زنانه دارند. شمیمیل ها نیز مانند باتم آتلیک مورد اشاره هیچ نمایش فرهنگی را اجرا نمی کند باتم بودن او از طریق ارگان جنسی اش فهم می شود نه ضمایم فرهنگی.

با بررسی این نمونه های متنوع از وضعیتی که ما آن را باتم بودن می نامیم می توان درک کرد که اساساً چیزی جز مقعد به عنوان ارگان جنسی میان ایشان مشترک نیست. در مورد ترانسوستایتی که صرفاً به نمایش باتم بودن علاقه مند است و استریپر است نیز اگرچه مقعد لمس نمی شود اما کنش جنسی او اشاره مداومی به مقعد و باسن دارد. از جهت کنش که آنها آن را اجرا می کنند معنایی که قصد شده است جلب نظر دیگری به مقعد است اما گاه این مقعد یک ارگان است و گاه این ارگان به امری فرهنگی مبدل می شود که در ضمیمه های فرهنگی مانند لباس و یا در رفتار و در واقع در

تمامیت حضور اجتماعی او منتشر است. این معنا چیزی جز معنی اجتماعی هموفوبیک است که باتم بودن را به عنوان یک نیاز جنسی نمی‌نگرد. مقعد را حذف می‌کند و شیطان را در جلد او می‌نشاند. فرهنگ؛ چیزی است که بینش هموفوبیایی از کنش باتم می‌بیند. اجرای باتم اجرایی است که ساختار فرهنگ دگرجنس گرا را به شدت تکان می‌دهد و بنابراین مرکز معنای کنش از ارگان جنسی به جایی دیگر منتقل می‌شود. گویا ارگان جنسی حقی طبیعی را برای کنشگر فراهم می‌سازد و باید این ارگان را از او گرفت تا چنین حقی مطالبه نشود. مقعد جایی نیست که در فرهنگ دگرجنس گرای هموفوبیک بتوان به آن اشاره کرد. به عنوان یک مرد نمی‌توان به مقعد خود اشاره کرد. نمی‌توان از نیاز مقعد سخن گفت. مقعد جایی برای تحقیر و شرم است. مقعد را «فراموش کنید لباس هایتان را بپوشید».

ورساتایل:

دوتایی باتم و تاپ همزمان با هم بررسی می‌شوند و چنانکه گفتیم این دو الگوی اصلی پوزیشن بندی محسوب شده‌اند. اما ممکن است ماجراجوی روایت ما در فضای مجازی متوجه شود که به هر دو این پوزیشن‌ها مایل است. کسانی هم هستند که در میانه این دو پوزیشن قرار دارند؛ ورساتایل ها (Versatile): مختلط، تطبیق پذیر، همه کاره، که صورت کاملش اختلال آمیز ترین شکل زیبایی شناسی جنسی را نمایش می‌دهد؛ وضعیتی که در آن نه فاعلیت و نه مفعولیت مشخصی در قالب یک اخلاق شخصیتی وجود دارد. در واقع چنین اخلاقی به عنوان یک عامل اجتماعی یا این-یا آن نیست او هم این و هم آن است و به همین دلیل وضعیتی اختلال آمیز است. او کسی است که تن به سلسله مراتب نمی‌دهد و موقعیت سیالی دارد، به چنگ نمی‌آید و منجمد نمی‌شود. در این وضعیت میانه شکل‌های از باتم یا تاپ بودن می‌تواند داخل شود کسانی که موقعیت ورساتایل را با اولویت باتم یا تاپ انتخاب می‌کنند^{۵۱}؛ V more B, V more T.

شاید شکل کلاسیک ورساتایل‌ها در دوره شهری سازی به صورت هموفوبیکش ناشی از این بود که هر کدام برای آنکه بهانه‌ای به دست دیگری ندهند مبادله پایاپای می‌کردند تا هر دو شریک راز دیگری باشند. اشاره‌های شمیسا در تاریخ همجنس گرایی نشان می‌دهد در دوره‌ای از تاریخ شاهد

^{۵۱} . بر اساس ادبیات به کار رفته در گفتمان این اتاق‌ها از کلمات اختصاری این پوزیشن‌ها همانگونه که هست استفاده می‌کنیم.

بازی شاهد بودن به طور جدی توهین محسوب می شده است. این در حالی است که فاعل این ماجرا خود را مصون از توهین می دیده است. در واقع او مانند آن تاپ نجیبی که به او اشاره کردیم گمان می کند فاعل سکس همجنس گرا همجنس گرا نیست. بنابراین کنش ورساتایل های این دوره ممکن است هویتی جنسی نبوده باشد بلکه استراتژی برای مصونیت از افشای راز بوده. در لطفیه های جنسی فارسی نیز معمولاً کنش جنسی غیر از بچه بازی به صورت معامله پایاپای صورت می گیرد که هر یک به نوبت کننده اند و گاهی یکی از تعهدش جا می زند و الخ.

اما در فضای مجازی در کنار این شکل از ورساتایل بودن صورت هویتی از ورساتایل هست که این پوزیشن را باور دارد و صورت های دیگر را همجنس گرا نمی شمارد. دوستان من در این پوزیشن کسانی اند که میل به همجنس را میل به همه چیز او می شمارند. تاپ ها را صورت دیگری از دگرجنس گرایان تلقی می کنند و باتم ها را شکلی از ترانسکسوالیته یا زنانگی می دانند. این صورت حاد ورساتایل که به مرز ایدئولوژیک شدن نزدیک است خود را هویتی اصیل می شمارد که قلب همجنس گرایی است و در مرز و حاشیه های آن قرار ندارد. تاپ ها ممکن است به بایسکسوالیته بلغزند یا دگرجنس گرایی و باتم ها به ترانسکسوالیته و زنانگی اما ورساتایل بودن اصیلترین شکل از همجنس گرایی است. این مفهوم ایدئولوژیک را در یکی از همجنس گرایان مشاهده کرده ام. او که مردانگی را می ستاید بیشترین تمایل را به صورت های جنسی که صرفاً ارگان جنسی مرکز سکسوالیته ایشان است نزدیک است. او نیز برایش ارگان جنسی مهمتر از نمایش زنانگی یا مردانگی است. مقعد و آلت بدون ضمیمه های فرهنگی. این فقدان ضمایم فرهنگی البته در همه ورساتایل ها مشترک نیست اما عموماً اشکال تیپیک آن مردانگی را در خود و دیگری مطالبه می کنند و ارگان جنسی را بر فرهنگ ترجیح می دهند.

سافت:

عنوان دیگری که در تجربه جنسیت مجازی می توان تجربه کرد صورت سکسی است که به نام سافت (Soft) شناخته می شود. گرایشی که از یک سکس هارد لذت نمی برند. در مورد گی ها این گرایش صورتی از تقدیس و لذت از مردانگی دیگری بدون دخول است. ممکن است این گرایش نیز در خود اولویت های بالا را داشته باشد یعنی کسی که پوزیشن تی را در سافت انتخاب می کند و یا کسی که پوزیشن بی را انتخاب می کند یا هر دو را (وی)؛ لذت لمس سطح بدن ها که شاید از

ترس سایه یک گناه اجتماعی، یا زیبایی شناسی لطیف تری که سکس هارد را شایسته نمی داند و یا دردناکی آن به نوازش و هم‌آغوشی پناه می برد.

کسی که سافت می کند به نظر می رسد مرز دگرجنس گرایی و همجنس گرایی را آنقدر مختل نکرده است، او هنوز می تواند به هنجارهای نجابت پایدار مانده باشد. بنابراین این پوزیشنی است که برای هویت های مرزی یعنی تازه وارد ها مورد توجه بیشتری است اما طرفداران حرفه ای نیز در میان همجنس گرایان مرد برای آن وجود دارد؛ گونه ای خود ارضایی در آغوش دیگری. شاید ترس از لواط، ترس از کونی شدن یا کردن، ترس از ایدز و یا ترس از دردهای ناشی از آنال سکس باعث تمایل به سافت باشد اما دوستانی نیز هستند که سافت را به جهت لذت تماس به جای لذت فالوسی ترجیه می دهند. این تلقی از هموسکسوالیته نیز مانند تلقی باتم آلتیک و ورساتایل متعصبی که گفتیم تلقی کوپیر و رادیکالی از هموسکسوالیته می تواند تلقی شود که در آن فرد سکس را از فرهنگ فالوس محور به سکس تمامیت بدن با بدن مبدل کرده است. شریک جنسی من کسی است که این تمایل را به صورت رادیکالش به نمایش می گذارد او بدن مرد را بدون مرکز می بیند و تمامیت بدن را در قابل لمس تجربه می کند. لذت از کلیت بدن بدون مرکز لذتی غیر سلسله مراتبی است از نظر او که در آن از طریق هیچ ارگانی به فرهنگ وصل نمی شویم و ارگان های فرهنگی شده ای مانند باسن یا آلت دیگر سرنوشت رابطه جنسی را مشخص نمی سازند. در مورد برخی دیگر از سافت ها نیز میل به سافت چیزی بیش از ترس های مورد اشاره است. سافت امکان این را فراهم می سازد که شریکان جنسی در کنشی نوازشگرانه میل جنسی و میل به نوازش را در هم بیامیزند. به ویژه سافت هایی که میل به نوازش از طریق همجنس دارند سافت را به عنوان شکل کنش جنسی بر هارد ترجیح می دهند.

برخی از اشکال باتم بودن که نمایش سکس را بر اجرای ارگاسم ترجیح می دهند از سافت لذت می برند و مبدل پوشی که استریپ می کند نیز ممکن است از سافت به مثابه امتداد نمایش لذت ببرد و مسئله ترس های سکس که اشاره شد در او نیز مطرح نیست.

فانتزی گرایان:

نجیب زاده داستان ما شاید با خود می اندیشد گذر از مرز های تعیین شده نجابت در یک فضای مجازی که در آن گزینه رها شده است از نجابت او نمی کاهد. اما ممکن است در همین فضای مجازی باقی بماند و از آن بیرون نیاید. او به همین خودارضایی درون فضای مجازی عادت کند و

آن را ترجیح دهد به رسوایی که ممکن است بیرون فضای مجازی انتظارش را می کشد. یا به دلیل جذابیت های ارضای مجازی در همین قلمرو هویت های جنسی را بسازد. ممکن است جذابیت او و دیگران در این مجازیت بیشتر از واقعیت باشد. پسر مازوخیستی که هوموفیبایی دورنی داشت و به او اشاره کردم از جمله این فانتزی دوستان بود که همیشه در فضای مجازی باقی می ماند و به جهت ترس از رسوایی و هوموفوبیای دورنی شده اش ارضای مجازی را ترجیح می داد. فرد نجیب داستان ما مانند این پسر شاید برای خود وضعیتی انعکاسی را در نظر گرفته باشد که موقتاً در این فضا می تواند به عهده بگیرد. همه چیز برای او احتمالاً با یک سکس چت آغاز می شود؛ فانتزی سکسی که هر کس پوزیشنی را به عهده می گیرد. سکس چت تخیلی رها شده است با مشارکتی که بر مدار پوزیشن ها تعیین می شود. سهم هر کس را قالب های مورد اشاره در بالا مشخص می سازد. فانتزی اساسی ترین عنصر برای تعیین ذائقه نجیب زاده داستان ماست. در این فانتزی ممکن است او متوجه شود که سهم خود را به عنوان یک باتم یا ورستایل یا سافت دوست دارد. فانتزی لذتش را از خود ارضایی کسب می کند که در این لحظه مهم بین چت کننده ها روی می دهد. چت کننده نجیبی را می شناسم که این فانتزی را هر روز دنبال می کند و هر وقت که فانتزی او را به سرحدات لذت می رساند آماده می شود تا در جهان واقعی وضعیت خود را به عنوان یک باتم محقق سازد. اما هر بار میل به نقش سنتی خود به صورت یک پسر آلت به دست او را باز می دارد و باز هر شب هوس اینکه در دنیای واقعی در مقابل دیگران چنین نقشی را داشته باشد او را رها نمی کند. او می داند که در برابر دوستان خود یک پسر، یک فاعل و یک سوژه غالب است، حتی دوست دختر و دخترانی هستند که فاعلیت او را عملاً تجربه کرده اند او نمی تواند این کارنامه درخشان را رها کند اما میل به تحقق فانتزی که در چت روم وی را دچار تناقض ساخته نیز دست بردارش نیست. سوژه های آشفته ی ما گاهی برخلاف این دوست ما دل به دریا می زنند و تدریجاً جهان فانتزی را به جهان واقعی وصل می کنند. در این رابطه های واقعیت یافته عموماً رابطه جنسی تابع آرزو های جنسی فانتزی است. فانتزی در سکس چت آن ها را به سمت این واقعیت سوق داده است و بنابراین برای تحقق چنان آرزو های جنسی دنبال می شود. فانتزی به صورت خاطره ای در آینده در می آید که با تحقق آن در واقعیت دوباره یادآوری می شود. تجربه کسی را می توانم بازگو کنم که در سکس چت هایش شیفته رؤیاهای دوستش بود. لحظه دیدار تنها یادآوری خاطره ی فانتزیشان بود. هر لحظه از تجربه با هم بودن جست و جوی خاطره هایی بود که آنها در دوستی مجازی خود ساخته بودند، کنش و واکنش ها از پیش طراحی شده بود و حالا باید همه چیز به خاطر آورده شود. واقعیت بر ملاک ایده آلی فانتزی چت ارزیابی می شد و تصمیم در مورد آینده رابطه بر اساس

دوری و نزدیکی به آنچه در آن فضای مجازی تخیل شده بود انجام می شد. این حالت به ویژه وقتی ممکن است روی دهد که در فانتزی همه آرزو ها بدون تصویری از تحقق آن دنبال شده باشد. زندگی مجازی پیش از زندگی واقعی تجربه شده و ظرفیت های این زندگی تا آخر مصرف شده باشد. و در پایان این زندگی تحقق عینی این آدم ها آنها را باز در برابر هم قرار می دهد.

فانتزی گرایان عمدتاً شامل کسانی می شود که به سکس چت مایلند. این اصطلاح به معنی پرداختن داستانی در مورد کنش جنسی میان ایشان است. کنشگری جنسی در اینجا بر مبنای خودارضایی روی می دهد. در اشکالی از این سکس چت بازان اعتیاد به چنین داستان هایی حتی بدون خودارضایی انجام می شود؛ کسانی که داستان پردازی جنسی بیشتر از رویداد ارگاسم یا عدم آن اهمیت دارد. از این شکل بیگانه شده سکس چت که بگذریم صورت اصلی فانتزی گرایی بر مبنای خودارضایی شکل می گیرد. در این مورد با هر پوزیشنی نقش های بدنی که بیشتر میان کنشگران توصیف شد بازسازی زبانی می شود. چنین بازسازی در بر دارنده همه وجوه کنشی بدنی است که هر پوزیشن که اشاره کردیم داراست.

سادومازوخیست ها:

گرایش های از همجنس گرایان و دگرجنس گرایان که به رفتارهای سادو-مازوخیستی تمایل دارند در فضای اینترنتی شاید برای نخستین بار شریکان جنسی را رسماً پیدا کرده اند. این در حالی بود که ما در تاریخ ایران همیشه پاتوق هایی برای همجنس گرایان و دگرجنس گرایان داشته ایم اما رسماً کسی در مورد مازوخیست بودن خود سخن نمی گفته و شریک جنسی مطالبه نمی کرده است. فضای اینترنت نخستین امکان این شریک یابی را برای ایشان فراهم ساخته است.

در ایران این مفهوم در صورت سادیستی اش شاید از شیوه سنتی سکس که به صورت فالوسی اش تحقیر دیگری است قابل استنتاج باشد اما رفتار یک مازوخیست موردی نیست که در فرهنگ جنسی ایرانیان قابل فهم باشد. البته صورت مازوخیستی عشق شکل کلاسیک عشق در زبان فارسی است اما صورت مازوخیسیم نمایشی به عنوان یک گرایش امر کاملاً نوری است که اینترنت طرفداران اندکی برای آن پدید آورده است. بنابراین باید نمونه های اندکی از آن را می توان یافت که با ادبیات این شیوه جنسی آشنا باشند.

در مصاحبه ای که دانشجویی ایرانی مقیم آلمان در رادیو زمانه انجام داده است نکاتی را در مورد سادو-مازوخیسم نمایشی بیان می کند که مهم است.^{۵۲} او دائماً تأکید می کند که سکس سادومازوخیستی یک نمایش ارادی است. تلقی او این است که از طریق این تأکید از سادومازوخیسم به عنوان یک بیماری جرم زدایی می کند و عامه مردم را قانع می سازد که این نیز یک شیوه زندگی جنسی است. در اینترنت مهمترین مشکل از این بابت را مازوخیست هایی دارند که در میان افرادی که خود را ارباب می نامند کسی را بیابد که درک کند مازوخیست شیء بیجانی نیست که صرفاً کتک بخورد بلکه به جنبه نمایی این تحقیر نیاز دارد و گرنه به دردش رضایت نمی دهد.

صورتی از مازوخیسم هست که می توان آن را رهایی بخش دانست. اگر گمان بر این باشد که سادو-مازوخیسم نوعی اجرای سرکوب است این شیوه فانتزی سادو-مازوخیستی اتفاقاً یک کنش رهایی بخش از سرکوب است. در این صورت از مازوخیسم تحقیر تثبیت سلسله مراتب قدرت را تثبیت نمی کند، بلکه قدرت دیگری را به حدی از ارضاء از طریق تحقیر می رساند که دیگر مرزی برای آن قابل تصور نباشد. در این فضای تهی هیچ دیواری برای انعکاس قدرت نمی ماند و هیچ مقاومتی در این حالت گویی قدرت و تحقیر خنثی می شود. فرض کنید که در گفتاری اینترنتی ارباب به بنده اش توهین می کند. مرزی برای این توهین قرار داده می شود. او می تواند توهین را به خود بنده محدود کند. به محض اینکه ارباب دامنه توهین را به خانواده او می کشاند نمایش لغو می شود. در اینجا ارباب حوزه مقاومتی را برای تخریب می شناسد که تخریب واقعی و غیر نمایشی می تواند در این قلمرو روی دهد. بنابراین هر لحظه ممکن است نمایش تحقیر که خسته کننده و تکراری است به یک واقعیت مبدل شود و بنده به طور واقعی تحقیر شود. در این رابطه مرزهایی مقاومت، رابطه ی سرکوب را حفظ می کند. بنده نمی تواند خطایی داشته باشد چون یک عقوبت واقعی انتظارش را می کشد. همیشه گربه سیاهی در کار است که سرکوب را واقعیت می بخشد.

حال اگر بنده در غالب کسانی قرار گیرد که توهین برایشان مرزی ندارد ارباب تصور می کند که مرزهای بیشتری برای درنوردیدن دارد اما این گشودن مرزها او را به دامی می اندازد که گمان نمی کند. نمایش تکراری حالا هیچ دیواری برای مقاومت ندارد. او هر مرزی از توهین را پشت سر می

^{۵۲} در تهریزپور.م، (۱۳۸۹) "گفت و گو با یک سادومازوخیست ایرانی". رادیو زمانه، بازیابی در ۳ آبان/۱۳۸۹، نشانی:

http://zamaaneh.com/morenews/2008/02/print_post_880.html

گذارد تا اینکه متوجه می شود دیگر در این فضای مجازی هیچ مقاومتی سرکوب او را معنی نمی کند. چراکه به هیچ دیواری برخورد نمی کند. گفتن یا نگفتن این توهین ها برای کسی که این مرزها را باز گذاشته است یکسان می شود. دیگر هیچ گربه سیاهی برای تبدیل شدن این تحقیر مجازی به تحقیر واقعی وجود ندارد. ارباب در فضایی بیکران رها می شود و در این بیکرانگی هیچ راهی برای معنی دار کردن تحقیرش ندارد.

این صورت از تحقیر مازوخیستی که در فانتزی گرایان روی می دهد تنها به مدد امکانات فضای مجازی به دست می آید. دوستی مازوخیست تعریف می کرد که در پایان این چت ها سرآخر که هر توهینی انجام می شد و دیگر جایی برای توهین باقی نمی ماند او شروع به توهین کردن به اربابش می کرد!

بیزاری های هویتی:

فضای مجازی دربردارنده همه انعکاس های دنیای واقعی جنسیت به اضافه اشکالی است که در این فضا حادث شده یا تغییر شکل داده اند. در این فضا همان فویبا های جنسی دنیای واقعی را می توان در اشکال مرزبندی های جنسی یافت. بیزاری از مردان در لربین ها و بیزاری از زنان در گی ها (در صورت گی بودن) در آشنایی های اینترنتی آشکار است. علاوه بر این نفرت از اواخواهر ها و کسانی که میل به نوجوان ها دارند در میان گی ها به ویژه ورساتایل ها، حتی تحقیر ترانس سکسوال ها در میان گی ها و بر عکس مرزبندی های هویتی را درون این هویت ها پدید آورده است.

یکی از موارد اختلاف انگیز میان طیف هایی که وارد چت روم می شوند کسانی است که اصطلاحاً در پی افراد مؤدب و عاطفی می گردند و از هرزگی در چت روم نالانند کسانی که در دسته دیگر قرار دارند و در پی سکس چت یا سکس گذرا هستند. تحلیل این دو دسته پیچیده ولی مهم است. چه الگویی این دو را هدایت می کند؟ دسته دوم درکی از اینکه دسته اول چه می خواهند ندارند و دسته اول نمی توانند همیشه شیوه دسته اول لذت ببرند. الگوهای هوموفوبیایی چه نقشی در این دو دسته شیوه زیست گی روم دارد؟

مورد جالبی که در هویت های چت روم وجود دارد تأثیر نگرش هوموفوبیایی است که در خود هویت های کویر دیده می شود. تلقی حاد فانتزی گرایان همجنس گرا از این نگرش در کسانی که آنها را تحقیر آمیز مورد خطاب های جنسی (مانند کونی و غیره) قرار می دهند دقیقاً اشاره به همان

ادبیات هوموفوبیایی دارد که فانتزی گرایان آن را می‌طلبند تا به حادثترین شکلی به ارگاسمی سادو مازوخیستی برسند. نوع دیگری از این هوموفوبیا را می‌توان در بیزاری برخی ترنس سکسوال‌ها از همجنس‌گرایی دید. آنها ترس از فروافتادن خود در هویت همجنس‌گرایی را دارند که جامعه آنها را به این هویت متهم می‌کند. این تی‌اس‌ها در پی همین تابو هوموفوبیایی اجتماعی برای چسباندن خود به امر نجیب اجتماعی بیزاری هوموفوبیایی را در خود بازپروری می‌کنند و برای تنزیه خود و حفظ خود در میان افراد نجیب دیگر از آن ابراز براهت می‌کنند. این مراسم دینی براهت در میان ایشان به همان شکلی است که یک مؤمن باید بر شیطان لعنت بفرستد تا صف خود را از اشرار جدا سازد. هر دو این هویت‌ها یعنی حاد فانتزی گرایان که به شکلی سادو مازوخیستی ادبیات هوموفوبیایی را برای ارگاسم دوست دارند و ترانس‌هایی که این ادبیات را در جهت تنزیه خود و الصاقشان به جامعه نجبا به کار می‌برند در دو سطح هوموفوبیا را می‌پذیرند. دسته اول در سطح ارگاسم و انزال جنسی به عنوان فانتزی برای بازی و دسته دوم به طور آگاهانه در سطح عمل اجتماعی و در جهت حفظ منافع آتی خود و نه یک ارگاسم آنی. بدیهی است که دومی از جهت اخلاقی بیشتر مورد شماتت است اما در اصل ماجرا اختلافی نیست هر دو هوموفوبیا را عمیقاً جذب کرده‌اند.

اینکه ورساتایل‌ها را از بایسکوال‌ها به عنوان آدم‌های دمدمی مزاج و از ترانس سکسوال‌ها به مثابه زنانگی اغراق شده و از کسانی که شریک کم سن دوست دارند به مثابه بچه باز بیزاری می‌کنند مرکز معنایی دارد و آن مفهوم کنش همجنس‌گرا به مثابه میل به شبیه به خود است. تضاد پوزیشنی که مفروض دیگر پوزیشن‌ها و گرایش‌هاست برای ایشان همجنس‌گرایانه نیست بلکه به مرزهای دگرجنس‌گرایی می‌لغزد. ترس از این لغزش با آنکه هسته اصلی نگهدارنده معنای کنش همجنس‌گراست خود انضباطی فرهنگی است که میل را در میدان جاذبه خود نظارت می‌کند. به نظر ما این نظارت نیز از گونه نظارت هوموفوبیایی برا نگاهداری از میل در میدان جاذبه خویش است. هوموفوبیای دگرجنس‌گرایان این میدان معنایی و کنش جنسی را قطب‌سازی مطلق جنسی قرار می‌دهد: زنانه/مردانه. و همجنس‌گرایی ایدئولوژیک ورساتایل‌ها و سافت‌ها نیز این مرکز را نگاتیو می‌سازد و مرکز نظارت بخش دیگری را می‌سازد.

اگر اجازه داشته باشیم از گزارش‌های تفسیری وارد حوزه نقد شویم، باید اضافه کنیم این شیوه تعیین مرکز معنایی برای کنش جنسی خاصیت کویر ندارد. بیزاری اساس نظارت‌های اجتماعی است یکبار به صورت هوموفوبیای دگرجنس‌گرا و یکبار به صورت فوبیای همجنس‌گرایانه از شیوه

های مرزی لذت (مرز همجنس گرایی و دگرجنس گرایی؛ یعنی ترانسکسوال ها، ترانسوستایتها، بایسکسوالها و غیره). کوپیر بودن بر مرز های این فوبیا از رهایی میل به سود لذت دفاع می کند.

سیالیت پوزیشن بندی:

کسانی که یکی از این پوزیشن ها را اخذ می کنند عموماً و در تجربه واقعی تعهدی در برای اخذ این پوزیشن ها ندارند. بیشتر کسانی که در زندگی واقعی دست به تجربه زندگی کوپیر می زنند به عنوان کوپیر بیش از آنکه به پوزیشن تعهد داشته باشند به لذت متعهدند. این شکل کوپیر زندگی جنسی است که به جای دسته بندی ها به لذت خود متعهد باشیم. صورت هایی سرکوب گری که درون کوپیر بودن هستند بهترین صورت های پوزیشن مند اند. یکی از دوستان نزدیک من که به ورساتایل بودن تعصب می ورزد نمونه ای از این پوزیشنمندی است که در کنار بیزاری از دیگر پوزیشن ها به این پوزیشن متعهد است. به نظر می رسد این دو متغیر یعنی (۱) فوبیا از دیگر تمایلات جنسی غیر از خود و (۲) چنین تعهدی به پوزیشن، همبستگی دارند. پوزیشن ها به تعبیر یکی از دوستان کوپیر من هم سیالند و هم در موقعیت شکل می گیرند. منظور از این موقعیت مندی تعیین رابطه جنسی در برابر دیگری است. اینکه این دیگری توانایی اخذ چه پوزیشنی را داشته باشد و یا مایل به کدام باشد. در این صورت پوزیشن یک نقش نمایشی است که در سکس به مثابه نمایش اجرا می شود. در همه آن پوزیشن هایی که گفتیم همیشه مواردی از استثنا وجود دارد که بیان می گردد. ما صورت های الگویی که عمدتاً دیده می شود را بیان کردیم اما از تقلیل واقعیت جنسی به این الگوها باید پرهیز کرد. دنیای جنسیت کوپیر از آنجا که به لذت متعهد است از چنگ این قالب بندی ها بیش از هر جای دیگری می گریزد.

نتیجه گیری:

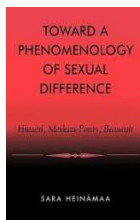
در این مقاله ما از دسته بندی هایی که در گفتار روزمره جنسی در فضای مجازی مطرح است استفاده کردیم و تقلیل های پدیدار شناسانه ای که الگو قرار دادیم را پی گرفتیم. با این شیوه گزارش از امر جنسی در فضای مجازی به نظر می رسد فضای مجازی جدید برای تعیین هویت متفاوتی از همجنس گرایی در ایران است که در آن در کنار فوبیاهای کلاسیک از جنسیت که در دنیای واقعی شکل یافته است برخی تمایلات رادیکالی نیز شکل می گیرند که فوبیاهای مکانیزم های طبیعی تلقی شده آن را به چالش می کشد. کنش جنسی ورساتایل

ها، باتم هایی که سکس را متمرکز بر ارگان جنسی می کنند و مازوخیست هایی که تحقیر را از کار می اندازند، در کنار سایر شکل های لذت کویری، حادثترین صورت های به چالش کشیدن رژیم جنسی دگرجنس گراست. رژیمی که بر حسب نرم های نجابت افراد را در جای خود می نشاند. اما افراد با استفاده از امکانات مجازی سازی از جایگاه تعیین شده شان رها می شوند و به این تربیت می توان گفت مجازی سازی نرم های رژیم جنسی دگرجنس باور را بی خاصیت می سازد.

بررسی آثار^{۵۳}:

اشاره: بررسی چند کتاب در حوزه پدیده شناسی جنسیت در اینجا موضوع ماست. این آثار به صورت یک نقد و بررسی تفصیلی بررسی نشده اند اما در بردارنده معرفی و اشاراتی به محتوای اثر هستند که از جهت آشنایی علاقه مندان و متخصصان به این موضوع ضمیمه آثار این شماره شده اند.

^{۵۳} . مجموعه این نوشتار به کمک مهنوش میر سعیدی و نیما شاهد تهیه شده است.



به سوی پدیدار شناسی تفاوت جنسی: هوسرل، مرلوپونتی، دوبووار. سارا هاینما. آکفسورد: انتشارات راومن و لیتل فیلد، ۲۰۰۳.

Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir. Sara Heinämaa, Oxford: Rowman&Littlefield Publishers 2003.

مسئله ای که هاینما اثرش را با آن آغاز می کند به وجه فلسفی سیمون دو بووار باز می گردد. به نظر بسیاری او از لحاظ فلسفی دنباله رو سارتر است. هاینما بر خلاف این دیدگاه معتقد است که دوبووار دیدگاه فلسفه مستقلی دارد که بیشتر در مسیر پدیدار شناسی هوسرل قرار دارد تا سارتر. این اطلاق فلسفی نبودن کار دوبووار بیشتر در ترجمه های انگلیسی روی داده است و تحت تأثیر عبارتی است که او در مصاحبه با «مطالعات فمینیستی» گفته است: «سارتر فیلسوف است اما من، من فیلسوف نیستم». بر اساس این جمله بسیار از مفسران چنین برداشت کرده اند که دوبووار فلسفه را به سارتر واگذار کرده است. این امر به نظر هاینما پنداری نادرست است. دوبووار با گفتن این جمله از اندیشه نظام مند سارتر خود را جدا کرده است و در واقع او دیدگاه فلسفی که با سارتر شناخته می شود را کنار گذاشته است. در عوض او بسیار به دیدگاه ضد نظام ساز کیرکه گارد نزدیک است که تجربه زنده انسانی را قابل مفهوم پردازی فیلسوفانه نمی داند و در برابر کلیت پردازی های هگلی قرار می گیرد. این امر به ویژه به جهت وامداری سارتر به هگل و دیالکتیکش قابل درک است.

اما این نکته هاینما را وارد بررسی دیگری از دوبووار می کند که او را در مسیر پدیدار شناسی هوسرل و مرلوپونتی قرار می دهد و سهم هر یک از این ها به ویژه دوبووار را به موضوع جنسیت و تفاوت جنسی نشان می دهد. هرچند اطلاق پدیدار شناسی به کار دوبووار امری نادر نیست. جودیت باتلر نیز در اثری به ورود فمینیستی دوبووار به پدیدارشناسی پرداخته است.^۴ اما هاینما

^۴ بنگرید به :

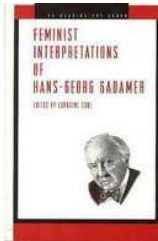
Butler, Judith. "Variations of Sex and Gender: Beauvoir's The Second Sex," Yale French Studies 172(1986)

باتلر خود در مقاله ای به وجوه پدیدار شناسی برای نظریه فمینیستی پرداخته است. بنگرید به:

تلاش می کند تا پدیدارشناسی را رویکرد عمده دوبوواری تشخیص دهد و ضمناً سهم او را در این رویکرد بیان کند. او در فصل های این اثر نقش ناقص هر یک از پدیدار شناسان در موضوع جنسیت و نقش ممتاز دوبوواری را نشان می دهد. هوسرل به عنوان بانی پدیدار شناسی مدعی بود که فلسفه نیز مانند ریاضیات از گرد آوری تجارب و تعمیم نتایج، نظریه های خود را به دست نمی آورد. بلکه با تمرکز بر روی تجارب خاص می تواند به نتایجی دست پیدا کند. این امر موجب می شود رابطه ای میان تخیل و تحلیل فلسفی پدید آید که تحلیل پدیدار شناسی را با ادبیات مرتبط می سازد. هوسرل به ما می آموزد که وقتی برای مثال در مورد مرگ سخن می گوئیم کار ما این نیست که بگوئیم: «مرگ چیست؟» بلکه باید پرسیم «مرگ چگونه تجربه می شود؟». به همین ترتیب در مورد جنسیت نیز باید پرسیم که «چگونه تفاوت جنسی تجربه می شود؟». این شیوه پرسش را دوبوواری به کار می گیرد. به همین دلیل می توان از نوعی پدیدار شناسی جنسی در دوبوواری سخن گفت.

«فلسفه و نویسنده» که به بحث فلسفی بودن کار دوبوواری مربوط می شود فصل نخست اثر است. فصل دوم «بدن زنده» نام دارد که به بحث از پدیده شناسی هوسرلی، دیدگاه های جنسیت در پدیدار شناسی مرلوپونتی، لویناس و دوبوواری می پردازد. در این بخش رویکرد طبیعی به بدن و جنسیت بر اساس روش پدیدار شناسی مورد نقد و بازرسی نظری قرار می گیرد. «بدن های جنسی و اروتیک» فصل بعدی است که باز هم بر اساس پدیدار شناسی هوسرل به خوانش دیدگاه دوبوواری در مورد موقعیت جنسی بدن می پردازد. «مسایلی در مورد زنان» فصل چهارم اثر است که به شیوه پرسش پدیدار شناختی دوبوواری در مورد «زنانگی» و «زن بودن» می پردازد. به نظر هاینما سوال از زنانگی در دوبوواری سوالی از ماهیت انتیک زن بودن است که کار او را به شیوه تحقیق پدیدار شناختی مربوط می کند. چنین رویکردی در فصل پنجم تحت عنوان «تبار شناسی تابعیت» دنبال شده است. در اینجا هاینما به ماهیت تجربه سلسله مراتب جنسی در جامعه می پردازد در روایت دوبوواری در کتاب «جنسی دوم» می پردازد. رویکردی که با نقد رویکردهای طبیعت گرایانه و تقلیل گرایانه دیگر برای دوبوواری حاصل می شود. در کتاب «جنسی دوم» دوبوواری به سطره پردازی های مربوط به جنسیت پرداخته است که هاینما فصل نهایی را به این مبحث در دوبوواری اختصاص داده است. در این جا نیز بر حسب دیدگاه دیدار شناسی که تا این جا به دوبوواری نسبت داده شده است از تجربه دیگری زن به عنوان یک دیگری مطلق سخن می گوید که چگونه در تجربه جنسیت ساخته می شود.

“Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory”. *Theatre Journal* 40 (1988).



تفاسیر فمینیستی از هانس-گئورگ گادامر. ویراسته ی لارن کد، پارک

دانشگاه: دانشگاه دولتی پنسیلوانیا، ۲۰۰۳.

Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer. edited by Lorraine Code, University Park: Published by The Pennsylvania State University Press, 2003.

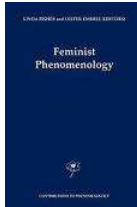
این اثر از مجموعه ای گرانقدر در مورد تفاسیر فمینیستی از اندیشمندان جهان است، به سرویراستاری نانسی تاونا. مجموعه این آثار و ایده گردآورندگان آن جداگانه باید بررسی شود. این مجموعه در بردارنده بررسی های فمینیستی در این متفکران است: افلاطون، سیمون دو بووار، هانا آرنت، هگل، ماری ولستونکرافت، میشل فوکو، ژاک دریدا، کانت، سورن کیرکه گور، ارسطو، فردریش نیچه، رنه دکارت، ژان پل سارتر، دیوید هیوم، ماری دالی، امانوئل لویناس، جان دیویی، لودویک ویتگنشتاین، و ژان ژاک روسو.

اما در این مجلد خاص مجموعه آثار مهمی که به خوانش فمینیستی از گادامر پرداخته است را می توان در اختیار داشت. کتاب دو فصل دارد:

فصل نخست «پروژه های هرمنوتیکی، تفاسیر فمینیستی: جنسیتی سازی مباحث گادامری» است. در این فصل امکان بحث از جنسی سازی آنچه در گادامر مطرح شده است توسط محققانی گادامر شناس عرضه می شود. نخستین مقاله مقدمه کلی ای بر عنوان فصل است: «جنسیتی سازی دیالوگ میان گادامر و تفکر فمینیستی» از کاتلین رایت. مقاله دوم از گئورگیا وارتهکه «هرمنوتیک و هویت های تقویم شده» به زمینه مشترک میان هرمنوتیک و ساختار جنسی هویت ها می پردازد. مقاله سوم از سوزان -جودیت هافمن: «هرمنوتیک فلسفی گادامر و پروژه های فمینیستی»، زمینه کلی دیگری از رابطه برقرار کردن میان اندیشه هرمنوتیکی گادامر و رویکردهای عمده فمینیستی را بررسی می کند. مقاله بعدی چالشی فمینیستی را بر اساس شیوه هرمنوتیک گرفت و گویی گادامر بررسی می کند. چالشی که به شنیدن صداهای فمینیستی دیگر مربوط است. چگونه می توان در دیالوگ با این صداها به شکلی موجه وارد فرآیند فهم شد. نویسنده، ماری فلمینگ، این مسئله را در مقاله «بحث گادامر: آیا دیگری صدایی دارد؟» با گادامر بازخوانی می کند. «گسترش وجوه هرمنوتیک» از گما کردادی فیومارو مقاله دیگری است که زمینه های کلی سخن از هرمنوتیک در فمینیسم را جست و جو کرده است. او در حول موضوع «پرسش» در گادامر بحصی فمینیستی را دنبال می کند. «هرمنوتیک پست مدرن: به

سوی یک هرمنوتیک انتقادی» مقاله ای از ورنیکا واسترلینگ، و «به سوی یک هرمنوتیک انتقادی» از رابین پاپاس و ویلیام کولینگ دو مقاله دیگری هستند که در این فصل زمینه طرح فمینیستی از هرمنوتیک گادامر را مهیا می سازند. این فصل مقاله ای دیگر از سوزان هکمن به نان «دگرگونی وجود شناختی: گادامر و فمینیسم» دارد که در راستای ایده فصل یعنی زمینه اصلی سخن از هرمنوتیک و فمینیسم در گادامر گام بر می دارد.

اما در فصل دوم در مقالاتی وجه فمینیستی سخنان گادامر سنجیده می شود. «معرفت شناسی فمینیستی گادامر» از لیندار مارتین آنکوف، « بحث هرمنوتیک به عنوان مدلی معرفت شناختی» از سیلیا فرویدنبرگر، «افق ناتالیه: گادامر، هیدگر و تنگناهای وجود [Existence]» از گریس ام. جانسن، «پرسش از اقتدار» از پاتریشیا آلتنبرند جانسن، «جنسیت، نازیسم و هرمنوتیک» از رابین می شات، سه مسئله در [vulnerability] زبان شناختی؟: گادامر، بن حیب و باتلر از میلی استیل، «سه کاربرد از هرمنوتیک گادامر: فلسفه، ایمان، فمینیسم» نوشته ای خطابی-تحقیقی از لاورا دان کاپلان، مجموعه آثاری هستند که این فصل را بسط داده اند.



پدیدار شناسی فمینیستی. لیندا فیشر و لستر ا. امبری، دردرشت: انتشارات

آکادمی کلور، ۲۰۰۰

Feminist phenomenology. By Linda Fisher, Lester E. Embree. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.

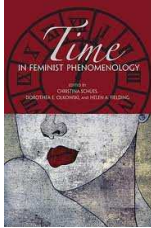
مقالاتی که در این مجموعه گردآوری شده است عمدتاً توسط نظریه پردازان سرشناس فمینیستی نوشته شده است که وارد بحث از پدیدار شناسی شده اند. لیندا فیشر به عنوان یکی از ویراستاران از فمینیست های سرشناسی است که به طور خاص در رویکرد به پدید شناسی شناخته می شود.^{۵۵}

مسئله ای که این اثر بر حسب آن بحث ها را به پیش می برد این است که چگونه بین پدیده شناسی که به ویژه در نوع هوسرلی اش رویکردی ذات گراست و فمینیسم به ویژه در موج سوم که رویه ای ضد ذات گراست می توان توافقی ایجاد کرد. این پرسشی است که لیندا فیشر در فصل نخست کتاب؛ یعنی «پدیدار شناسی و فمینیسم: در مورد مناسباتشان» به عنوان مقدمه دنبال کرده است. فیشر دشواری های هماهنگ سازی پدیدار شناسی و فمینیسم را متذکر می شود. دشواری هایی که منتقدین فمینیست بر ساختار مردانه پدیدار شناسی وارد کرده اند. برای مثال پدیدار شناسی در پی کلیت گرایی است در حالیکه فمینیست ها بر اساس تفاوت و جزئیت به مسئله تجربه جنسی وارد می شوند. رویکرد ذات گرایانه پدیدار شناسی این کلیت و مطلق گرایی را اقتضا می کند در حالیکه برای فمینیست تجربه زنانه از امور با تجربه مردانه متفاوت است و این اساس کلیت زدایی از تجارب را پدید می آورد. هرچند کسانی مانند آیریس ماریون یانگ تلاش کرده اند میان این دو وفاق ایجاد کنند اما دشواری ها به ویژه از جانب ساختار مردانه پدیدار شناسی سر جای خود باقی است. فیشر تلاش می کند تا مسئله را با توصیف فمینیسم کسانی مانند باتلر و یانگ و شیوه پدیدار شناسانه مرلوپونتی حل کند. به نظر او یک پروژه فمینیستی وجود دارد که در آثار این نظری پردازان در پی حل مشکلات مربوط به پیوند این دو حوزه بوده است.

^{۵۵} به تازگی (۷ مارس) سخنرانی از او در دانشگاه اروپای مرکزی در مورد پدیدار شناسی صوت زنانه برگزار شده است که نوعی از پدیدار شناسی ادراکات جنسی است. رویه ای که دنباله پدیدار شناسی ادراک مرلوپونتی است. (بنگرید به سایت دانشگاه در نشانی <https://20.ceu.hu/node/20779>).

رویکرد نویسندگان نوعی برخورد با دشواری‌هایی است که فیشر در مقدمه ذکر می‌کند. برای مثال در مقاله دوم لیندا مارتین آلفوف خوانشی فمینیستی از پدیدارشناسی ارائه می‌کند. زیرا به نظر او برای حل موضع مردانه‌ای که در ساختار پدیدارشناسی وجود دارد چنین خوانشی به کمال این رویکرد کمک می‌کند. مقاله دوم؛ «از هوسرل تا دوبووار: جنسیت پردازی سوژه ادراک‌کننده» دوبووار برگرفتن چنین امکانی را در خوانش پدیدارشناختی دوبووار از فمینیسم دنبال می‌کند. مسئله‌ای مشابه را کریستانا آرپ تحت عنوان «صداهاى مختلف در سنت پدیدارشناختی: سیمون دوبووار و اخلاق مراقبت» پی‌گرفته است.

در مقاله و فصل بعدی ماریانا بانچتی-روبینو به نقد اثری در حوزه پدیدارشناسی فمینیستی می‌پردازد؛ کتابی به نام «زن: یک دیدگاه معاصر» از ف. بویتندیک. نویسنده مقاله معتقد است که تز اساسی این اثر قابل بررسی انتقادی است؛ این تز که می‌گوید: «یکسری وضعیت‌های غیر قصدی در آگاهی وجود دارد» که این وضعیت‌ها به عنوان «زنانگی» و «مردانگی» قابل توصیف‌اند. موقعیت‌هایی که پیوند جنسی دارند. به نظر نویسنده این تز ذاتی را فرض گرفته است (زنانگی و مردانگی)، که به عنوان اشیاء مشاهده‌ناپذیر متافیزیکی به کار گرفته شده‌اند. بانچتی-روبینو به همین جهت این دیدگاه را که مدعی است در توازی دیدگاه پدیدارشناختی دوبووار توانسته است پیش رود، ناموفق ارزیابی می‌کند. در فصلی دیگر تحت عنوان «گوش فرادهید، و شما خواهید شنید: تأملی بر مصاحبه‌گری از چشم‌انداز فمینیست پدیدارشناختی» نویسنده، لوئیس لوسک-لوپمن به بررسی شکل تحقق‌یافته یک دیدگاه فمینیستی پدیدارشناختی می‌پردازد که می‌تواند در تحقیقات تجربی علوم اجتماعی وارد شود و به کار گرفته شود. او برخی از مفاهیم پدیدارشناختی مانند تجربه زیسته را به عنوان چارچوبی برای مصاحبه به کار می‌گیرد. چنین کاربردی را مقاله دیگری از «آن جانسون» به نام «فهم باورهای جنسی کودکان» دنبال می‌کند. او مسئله مهمی برای فمینیست‌های روانشناس در مورد جنسیت در کودکان را بر اساس دیدگاه و رویکرد پدیدارشناسی تحلیل می‌کند. بازخوانی یک فمینیست دیگر که رویکردی پدیدارشناسانه داشته است موضع مقاله دیگری در این مجموعه است از ویراستار دوم کتاب یعنی لستر امبری با عنوان «پدیدارشناسی در و از درسگفتارهای جنسیت دوبرا تانن». سایر مقالات نیز عموماً بحثی خاص در حوزه پدیدارشناسی را برای غنا بخشیدن به مطالعات فمینیستی برگزیده و در چارچوب تحلیل‌های پدیدارشناسانه آن را بسط داده‌اند. «تضاد دوتایی به عنوان اصل هدایت‌گر در اندیشه انسانی (مردانه؟)»، «دوستی، عشق و تجربه»، «ادیت اشتاین، زن و ذات»، «اصالت، فمینیست و روان‌درمانی رادیکال» و «خودآیینی و ارتباط» دیگر مقالاتی است که این مجموعه سیصد صفحه‌ای را تشکیل می‌دهد.



زمان در پدیدار شناسی فمینیستی، کریستینا شوسه، دوروتئا ای. اولکوسکی، هلنا فیلدینگ

Time in Feminist Phenomenology, By Christina Schües, Dorothea E. Olkowski, Helen Fielding. Bloomington: Indiana University Press, 2011

این اثر وجود پدیدار شناسی فمینیستی را مورد بحث قرار نمی دهد و آن را مفروض می گیرد و با فرض وجود فمینیست های پدیدار شناس یا پدیدار شناسان فمینیستی مانند لوس ایریگاری و دوبووار این مسئله را طرح می کند که مفهوم زمان در تحلیل فمینیسم پدیدار شناس چه نقشی دارد. این پرسشی است که به نظر او در تحقیقات فمینیسم پدیدار شناس مغفول مانده است.

مفهوم زمان، که بحثی کهن در تاریخ فلسفه است، نقشی اساسی در تشکیل هویت جنسی ایفا می کند و این امر برای فمینیست ها اهمیت اساسی دارد و از سوی دیگر می تواند تحلیل پدیدار شناسی را در بر داشته باشد. به نظر نویسنده چنین امری برای فمینیست های پدیدار شناس مطرح است. کتاب در دو بخش این موضوع خاص را پی می گیرد. در بخش نخست به پدیدار شناسی زمان از چشمنداز فمینیستی می پردازد و بر مفاهیم و روش هایی که در نظریه جنسیت پدید آده است می پردازد. در این بخش مفهوم زمان در تشکیل هویت جنسی مورد بحث قرار می گیرد. بخش دوم به پدیدار شناسی زمان از وجه اخلاقی و سیاسی می پردازد. مفاهیمی اساسی در نظریه فمینیستی مانند تغییر و سیوروت، حالات متمایز تجربه، و مسایل مرتبط زمان با پدیدار شناسی زمان موضوع بخش نخست است و به جهت اهمیت مسئله زمان در سلسله مراتب جنسیت فصل دوم موضوع زمان را در مناسبات قدرت جنسی مورد بررسی کرده است.

Phenomenology and Hermeneutic of Sexuality



Sexuality Studies

Sexuality Studies Group's
Magazine

Editors:

*Nima Shahid, Mehrnoush
Mirsaeedi, Siavash Mir Baghi,
Navid Keramat.*

Address:

Email: sexual.studies@yahoo.com