

فهم همجنس‌گرایی ایرانی

«تحلیل‌هایی در باب معنا، ساختار و
زمینه‌های تکوین میل همجنس‌گرایی در ایران»



فهم همجنس گرایی ایرانی

زمینه، معنا، ساختار

نوشته مهدی طائف



انتشارات گیلگمیشان

تورنتو، کانادا ۲۰۱۳

طائف، مهدی، ۱۳۶۷

فهم همجنس‌گرایی ایرانی - مهدی طائف --- تورنتو: نشر

گیلگمیشان تاریخ ۲۰۱۳ / ۱۳۹۲

تعداد ۱۴۲ ص. جامعه‌شناسی. اندیشه کویر.

طرح جلد: شروین پاشایی

کتابخانه ملی کانادا. شماره ثبت [978-0-9869020-7-9](#)

فهم همجنس‌گرایی ایرانی

نوشته‌ی مهدی طائف

چاپ اول: بهار ۱۳۹۲ - کانادا، نشر گیلگمیشان

ISBN [978-0-9869020-5-5](#)

Gilgamishaan Publishing
Gilgmaishaan – 2013

باور کن آغوش گرم ما ارزش زیستن دارد، و ارزش
جنگیدن،
و شاید مردن!

فهرست عناوین

- ۱ - مقدمه
- ۲ - معنای همجنس‌گرا بودن در گفتمان جنسی ایران
- ۳ - نقد کتاب «شاهدبازی در ادبیات فارسی» از موضع دگرباش
- ۴ - هوموفوبیای پنهان روشنفکران ایرانی
- ۵ - زیبایی‌شناسی همجنس‌ستایانه و هویت همجنس‌گرا: نگاهی به پارادوکس همجنس‌گرایی و فاشیسم
- ۶ - به‌سوی پدیدارشناسی زندگی کویر ایرانی
- ۷ - زیست‌جهان مجازی کویر در ایران
- ۸ - نتیجه: دیالکتیک همجنس‌گرایی

مقدمه

جمله‌ای که در آغاز این اثر آمده است جمله‌ای است که خطاب به یکی از دوستان همجنس‌گرای خود گفتم، زمانی که هیچ جمله‌ی امیدبخشی برای او که انسانی تنها بود، معنایی نداشت؛ برای کسی که از دوره‌ی بلوغ تا کنون بارها و بارها دست به خودکشی زده بود. تقریباً هیچ راهی، هیچ طرفندی برای حل آنچه او مشکل می‌پنداشت وجود نداشت و در پایان هر راه حلی جمله‌ی قصار گفتن از آغاز بی‌معنی بود.

در طول دوره‌ی فعالیت‌ام برای همجنس‌گرایان شاهد خودکشی، خودزنی، افسردگی‌های عمیق و انواع عدم تطبیق‌های روانی همجنس‌گرایان بوده‌ام. انسان‌هایی که در وطن خود همیشه زیر سایه‌ی طناب دار زیست می‌کنند و اگر خوش‌شانس باشند و به کشوری دیگری پناه ببرند، در شرایط جدید نیز مبتلا به مشکلات روحی دیگری می‌شوند و مصیبت‌های متفاوتی را تجربه می‌کنند.

برای جامعه‌ی ایرانی که در آغاز فهم همجنس‌گرایی به عنوان یک گرایش زیستی است، درک چنین فاجعه‌های انسانی، بسیار انتزاعی است. طلب هر نوع ترحم و دلسوزی از هموطنان فرهیخته‌مان، در شرایطی که فرهنگ ایرانیان به‌شدت همجنس‌گراهراس است، هنوز زود به‌نظر می‌رسد. اگرچه برای

برانگیختن مردم برای هر اقدامی هم همیشه دیر است. پیش‌تر این فجایع رخ داده‌اند. لاجرم در زمانی دیر و ازدست‌رفته باید سخن از فهم همجنس‌گرایی ایرانی زد. در اوضاعی که دین، فرهنگ و رژیم سیاسی حاکم دست به دست هم داده‌اند که اساساً شرایط چنین فهمی به وجود نیاید و در این زمان که دیر است، پیش از هر کاری نوشتن در مورد همجنس‌گرایی کاری است که می‌توان کرد.

این اثر مجموعه‌ی مقالاتی است که پیش‌تر در نشریات همجنس‌گرا و یا رسانه‌های حامی حقوق همجنس‌گرایان منتشر شده است. وجهی که این تحقیقات و تحلیل‌ها را به یکدیگر پیوند می‌زند، تلاشی است که در هر یک برای معرفی ساختار، زمینه و معنای همجنس‌گرا بودن در ایران وجود داشته است. در اینجا صرفاً مجموعه‌ی مقالات مرتبط خود را کنار یکدیگر گذاشته و تلاش کرده‌ام تا به نحوی معنادار آن‌ها را استنتاج کنم. در نظم جدیدی که به این مقالات داده شد، برخی مقالات و برخی تصحیحات انجام شده و سیاقی دیگر برای آنها پی گرفته‌ام.

در مقاله‌ی نخست که به شیوه تحقیقات فوکو در مورد جنسیت نزدیکی دارد، شرایط تاریخی تحقق آنچه امروزه در ایران می‌توان همجنس‌گرایی خواند را تعقیب کرده‌ام. این مقاله مدعی است که همجنس‌گرایی در ایران امروز پدیده‌ای معاصر است که آن را نمی‌توان با انگاره‌های جنسی پیشین آمیخت. لاجرم باید شأن دیگری از گرایش جنسی قایل باشیم که در طی تطوّر مادی تاریخ معاصر به همجنس‌گرایی کنونی منجر شده است.

در مقاله‌ی دوم فتح بابی برای نقد کوییر از آثار را دنبال کرده‌ام. در این نقد بر حسب تجربه زیست کوییر آنچه پیش فرض‌های

هوموفوبیک کتاب «شاهدبازی در ادبیات فارسی» بوده است را استخراج کرده و بررسی کرده‌ام. سیروس شمیسا نویسنده‌ی این اثر، یکی از نخستین آثار مستقل در مورد تاریخ میل همجنس‌گرا را در زبان فارسی نگاشته است. این مقاله او را به‌عنوان محقق‌ی معرفی می‌کند که با پیش‌فرض‌های هوموفوبیک، قاصر از بررسی محققانه مساله بوده است. اگرچه این امر در جهت غنی‌تر کردن ادبیاتی است که در این زمینه نگاشته می‌شود.

در مقاله‌ی سوم در ادامه‌ی نقد آثار از موضع کویبر این بار بیان‌های منفردی را از روشنفکران ایرانی برگزیده‌ایم که می‌تواند به تنهایی نشانه‌ای از وجود انگاره‌های هوموفوبیک ایشان باشد. این روشنفکران عموماً مورد احترام جامعه دگراندیش ایرانی‌اند و اغلب هزینه‌ای جهت مبارزات سیاسی خود داده‌اند. امید این نوشته این است که این نقد زمینه‌ی روشنگری و خودانتقادی بیشتری در میان روشنفکران را فراهم سازد و برخی از بیان‌های منفرد و گاه باورهای راسخ و آگاهانه‌ای که در آثار ایشان نشانه‌های بیزاری از همجنس‌گرایان است، همچون سایر ارزش‌های منفی حقوق بشری، کنار نهاده شود.

در مقاله‌ی چهارم تلاش کرده‌ام در عنوان همجنس‌گرا تمایزی را وارد سازم که بر اساس آن بتوان میل مدرن همجنس‌گرا را از آنچه در گرایش‌های فاشیستی و بنیادگرا به صورت یک مردستایی مطرح می‌شود، جدا سازم. من پیشنهاد کرده‌ام این نوع همجنس‌خواهی را به صورت «همجنس‌ستایی» مشخص کنیم که در آن بیزاری از زنانگی و ظرافت به سود یک مردستایی و زیبایی‌شناسی مردانگی قربانی می‌شود. زیبایی‌شناسی‌ای که میان

فاشیست‌ها و بنیادگرایان اسلامی عموماً به‌طور مشترک یافت می‌شود. این زیبایی‌شناسی زمینه‌ی ارضای میل همجنس‌خواه و اشکال مبهمی از هومواروتیسیسم است و از همجنس‌گرایی به مثابه یک جنبش مدرن رهایی‌بخش در مفهوم متمایز است.

در مقاله‌ی بعدی طرحی از یک توصیف پدیدارشناسانه از همجنس‌گرایی ارائه می‌شود. طرحی که در مورد جامعه همجنس‌گرا در فضای مجازی بیشتر بسط پیدا کرده است. در این رویکرد تلاش شده است تا آنچه در مقاله نخست به صورت یک پدیده معاصر عرضه شد، بیشتر تحلیل شود و معنای همجنس‌گرایی آنگونه که در زیست جهان جدید ایشان وجود دارد را آشکار سازد.

در مقاله‌ی ششم و تحلیل نهایی برای مقالات پیشین از شکل دیالکتیکی که در تاریخ تکوین مفهوم همجنس‌گرایی ایرانی وجود داشته است، سخن گفته‌ام. این تحلیل نشان می‌دهد که نوعی فرآیند معنادار از تحقق سوژه‌ی همجنس‌گرا در تاریخ جنسیت ایرانی وجود دارد که در آن، تضاد میان میل و فرهنگی که در پی خود دارد، نوعی روند رهایی را حکایت می‌کند که در صورت جدید هویت کوییر تحقق پیدا می‌کند. هویتی که هنوز در حال شدن است. پیداست که این نگاه خوشبینانه‌ای نسبت به هویت کوییر است اما نه به جهت خوشبینی نسبت به فرآیند عقلانیت تاریخی بلکه تنها به جهت خوشبینی به پیش‌روندگی میل همجنس‌گرا.

در سراسر این نوشتارها به جهت محدودیت نویسندگان در شناخت دنیای همجنس‌گرایان مرد، محور توصیف‌ها و تبیین‌ها شواهد و تجربیات زیسته در میان همجنس‌گرایان مرد بوده است. هرچند اشاره‌هایی به داده‌های مربوط به همجنس‌گرایان زن نیز

وجود دارد، اما تجربه‌ی همجنس‌گرایان مرد محدوده‌ی اجرای این تحقیق است.

این نوشتار در صدد نشان دادن این است که اولاً همجنس‌گرایی در ایران مانند سایر پدیده‌های ایرانی خصلت منطقه‌ای دارد. اگرچه تحولات آن متأثر از تحولات این مفهوم در جهان بوده است، اگرچه ما در ایران همجنس‌گرای مدرن را نیز تجربه می‌کنیم، اما حتی در مدرن‌ترین و پیشروترین شکل آن نیز این همجنس‌گرایی باید در زمینه‌ی خود شناخته شود. چنین کاری مستلزم شناخت همجنس‌گرایی ایرانی از درون است و چنین مأموریتی مستلزم کنار گذاشتن رویه‌های شبه عملی و تقلیل‌گرایانه‌ای است که قاصر از شناخت تجربه‌ی زیسته‌ی همجنس‌گرایان است. پیش از آنکه هر تعمیم و تحلیلی انجام شود، شناخت این حوزه مستلزم کاربرد روش‌های تاریخی و کیفی و در مجموع تفسیری است. ثانیاً فهم همجنس‌گرایی ایرانی نیاز به فرض تمایزهایی مفهومی دارد که بر حسب آن باید اشکال مختلف میل همجنس‌خواه را از یکدیگر بازشناخت. همجنس‌ستایی، همجنس‌گرایی، شاهد دوستی و شاهد بازی و نیز کویر بودن، اشکال یکسانی از این میل نیستند و این هویت‌های مختلف هر یک در ظرف تاریخی و مادی مشخصی شکل گرفته‌اند.

در پایان مایل‌ام از نقد و بررسی‌های برخی از دوستان‌ام از این اثر تشکر کنم که قادر به ذکر نام‌شان در اینجا نیستم. این مجموعه به جهت گردآوری برخی مقالات در کنار یکدیگر قادر به ایجاد انسجامی که به جهت نظری انتظار می‌رفت نبود. نقدهای دوستان صاحب نظر و صاحب تجربه‌ی من نیز دایر بر این نکته بود که

چنان انسجامی که تلاش برای رسیدن به آن وجود دارد، اثر حاصل نشده است. این نکته‌ای است که در جای خود باید بیشتر بررسی گردد. به‌ویژه ماهیت چندروشی که در این مقالات وجود دارد، ممکن است چنین عدم انسجامی را به چشم آورد.

من در مجموعه‌ی این مقالات تلاش کرده‌ام چنین پروژه‌ای را دنبال کنم. هرچند تنها گام کوچکی برای این حوزه‌ی دانش در زمینه جنسیت در ایران برداشته‌ام و نیاز به تلاش‌های بلندپروازانه‌ای برای بارور شدن زمین این مطالعات است. بنابراین این تحقیق با وجود تخصصی بودن مطالبی که مطرح می‌کند، ادعای تمامیت ندارد، اما دستِ کم تلاش شده است سندی آبرومندتر از تاملات نظری‌ای که در بخشی از اعضای این جنبش وجود داشته است، عرضه کند.

ایران، پاییز ۱۳۹۰

نیما شاهد^۱

^۱ این مجموعه را به نام یکی از کسانی که به جرم لواط در ایران اعدام شده است؛ یعنی مهدی طائف منتشر می‌کنم. به گفته وکیل تسخیری وی در گفتگو با حسین علیزاده از آیکلهرگ، وی در سال ۲۰۰۷ به اتهام تجاوز جنسی به همجنس، با وجود آن که شاکی شکایت خود را پس گرفت، اعدام شد.

معنای همجنس‌گرا بودن در گفتمان جنسی ایرانیان^۱

در این مقاله مروری تاریخی بر روند دگرگونی میل همجنس‌گرایانه در ایران داریم. پرسش اساسی این مقاله این است که چه ویژگی‌های شاخصی سه گونه از همجنس‌خواهی را در ایران از هم جدا ساخته است. ما میان «شاهد» دوره کلاسیک، «همجنس‌بازی» دوره شهری‌سازی ایران و «همجنس‌گرایی» دوره‌ی اخیر، تمایز قایلیم. به نظر ما ترس از همجنس‌گرایی یا هوموفوبیا مرزهای سخن از همجنس‌گرایی را مشخص می‌کند. بنابراین در ایران نیروی منفی هوموفوبیا همواره هویت همجنس‌گرا را معین ساخته است. ما رابطه‌ی متقابل سرکوب هوموفوبیا و میل همجنس‌خواهانه^۲ را بررسی می‌کنیم. در این رابطه‌ی متقابل مشخص می‌شود «هر جا سرکوب هست مقاومت نیز وجود دارد»^۳. از درون

^۱. این مقاله در صفحه دگرباش رادیو زمانه

(http://www.zamaaneh.com/degarbash/2009/09/post_8.html) به چاپ

رسیده است.

^۲. به جهت وجود واژه‌های مشابه‌ای مانند همجنس‌باز، همجنس‌گرا و دگرباش و دوره‌های خاصی که هریک از این‌ها معنا پیدا می‌کنند، برای اشاره کلی به گرایشی که این واژگان را می‌تواند وحدت بخشد، از عنوان «همجنس‌خواه» استفاده می‌کنیم. بنابراین مدلول آن کلی‌تر از این واژگان است.

^۳. این ایده‌ی فوکو در تاریخ جنسیت است که رابطه‌ی متقابلی میان سرکوب و جنسیت وجود دارد که به راحتی نمی‌توان از غلبه‌ی سرکوب در آن سخن گفت.

این رابطه‌ی متقابل هوموفوبیا و میل است که هویت همجنس‌گرایانه را در هر دوره می‌توان مشخص ساخت. به‌جهت تفاوت محتوایی کنش همجنس‌گرای مردانه و زنانه و بنابراین پیش‌گیری از اطلاعاتی کلام، تمرکز این مقاله بر همجنس‌گرایی مردانه خواهد بود.

مقدمه

دوستی برایم تعریف می‌کرد که در خانه‌ای قدیمی در شیراز (خانه ضیایی) کاشی‌کاری نصب شده است که در آن سه تصویر قرار دارد: در بالا تصویر شاه، در وسط تصویر غلام و در پایین مالک یا صاحب‌خانه. بیننده‌ی معاصر این آثار در مورد معنای چنین کاری متحیر می‌شود؛ چه معنایی دارد که غلام خانه تصویرش از ارباب بالاتر قرار گیرد؟ ما در دوره‌ای به این آثار می‌نگریم و سردرگم می‌شویم که معنای تاریخی جنسیت در فرهنگ ما دگرگونی‌های اساسی را از سر گذرانده است. ما بخشی از حافظه‌ی تاریخی جنسیت‌مان را از یاد برده‌ایم. این سلسله مراتب قرار گرفتن تصاویر، خاطره آن دوره‌ای را در خود حفظ کرده که در ایران غلامان به عنوان شاهدان نزد صاحبان‌شان ارزشی مشابه پادشاهان داشتند و عاشقانه ستایش می‌شدند. این تصویری است که در فرهنگ شاهد دوستی ایرانیان با شواهد بسیار مورد اشاره بوده است (برای مثال بنگرید به شمیسا، ۱۳۸۱). اما بیننده که در دوره‌ی معاصر از فرهنگ همجنس‌خواهی تنها واژه‌ی «همجنس‌بازی» را شنیده باشد، چنین خاطره‌ای را به یاد نمی‌آورد. در کنار این تصویر شاعرانه از شاهدان که معشوق‌های همجنس‌خواهان دوره‌ی کلاسیک ما هستند، در دوره شهری‌شدن و توسعه‌یافتگی تصویر

دیگری از همجنس‌خواهی را می‌توان سراغ گرفت^۱ که نمونه‌ی شاخص آن در برخی پارک‌ها در شهرهای بزرگ پیدا می‌شود؛ پاتوق‌هایی برای گشت‌زنی و شریک‌یابی کسانی که این‌بار همجنس‌باز نامیده می‌شوند؛ عنوانی که اختراع دوره‌ی شهری‌شدن ایران است. دوره‌ای که در آن نه فرهیختگی همجنس‌خواهانه‌ی عصر کلاسیک ما وجود دارد و نه دست‌کم شرافت و صراحت

^۱. ما در اینجا با الهام از اصطلاح‌شناسی میشل فوکو از دوره‌ی کلاسیک یاد کرده‌ایم. دوره‌ای که در اینجا دوره‌ی کلاسیک خوانده‌ایم زمانی است که از آغاز سخن از همجنس‌گرایی در دوره‌ی غزنوی تا دوره‌ی توسعه شهرنشینی و تغییر مناسبات اقتصادی از کشاورزی به صنعتی فرآهم می‌شود؛ یعنی از اواخر دوره‌ی قاجار که تدریجاً مناسبات سیاسی و اقتصادی جدید در ایران نمایان می‌شود. ما از به‌کاربردن واژه‌ی شهری‌سازی به‌جای صنعتی‌شدن استفاده کرده‌ایم که دو جهت دارد. نخست اینکه از شکل متدوال صنعتی‌شدنی که در غرب روی داده است، این پدیده را جدا کنیم چرا که همه ساز و کار توسعه صنعتی در ایران مستقر نشده است. اما از سوی دیگر نوعی از مدرن‌شدن روی داده است که به شکل توسعه شهرنشینی و مرجعیت الگوی زیست‌شهری نمایان می‌شود. همچنین این اصطلاح در فوکو به صورت شهری‌سازی در درس‌گفتارهای «امنیت، قلمرو، جمعیت» در کالج دو فرانس استفاده شده است. در این اثر قصد او از شهری‌شدن فرآیند است که با توسعه‌ی شهری و استقرار نهاد پلیس در جامعه همزمان است. این رویداد تا حدی در مورد وضعیت شهری‌شدن در اواخر قاجار و اوایل پهلوی مشابه است. در یک معنای کلی دوره‌ی کلاسیک مورد اشاره‌ی ما، دوره‌ی پیشامدرن و دوره‌ی شهری‌سازی دوره مدرن شدن ایرانیان است. هرچند برای کاربرد ما تطبیق این دو ضرورتی ندارد. برای بررسی بیشتر این واژه در فوکو بنگرید

به:

foucault, M. (2005). *Security, Territory, Population*. (F. Ewald, A. Fontana, Eds., & A. I. Davidson, Trans.) macmillan: palgrave.p.237.

مدرنیته‌ای که حقوق برابری برای زندگی انسان‌ها با هر گرایش جنسی قابل است. اما حالا کمتر از یک دهه است که تدریجاً مفهوم جدیدی جسورانه در گفتمان جنسی ما به کار می‌رود: همجنس‌گرا. اصطلاحی که در حال حاضر همچون شبی در دخمه‌های آکادمیک محبوس است و انتظار آن می‌رود که روزی این شب تمامیت گفتمان جنسی ما را در نوردد و جایگزین «شاهد» دوره‌ی کلاسیک و «همجنس‌باز» دوره‌ی شهری شدن بشود. اما هنوز ما تا کمال این گفتمان فاصله داریم. حتی در میان برخی روشنفکران ما نیز این واژه هنوز عادت نشده است.

ما در این مقاله به تاریخ شکل‌گیری این گفتمان در ایران می‌پردازیم و سمت و سوی آن را مورد تحلیل قرار می‌دهیم. الگوی تحلیل ما برخی پیش‌فرض‌های تحلیل گفتمان فوکویی را دارد. ما آنچه «بیان»^۱های تشکیل‌دهنده گفتمان فوکویی است را در دوره‌ی کلاسیک از ادبیات و هنر و در دوره‌ی شهری‌سازی از فرهنگ روزمره و در دوره‌ی متأخر بیشتر از فرهنگ مجازی که بستر ایجاد مفهوم همجنس‌گرا و دگرباش بوده است، اخذ می‌کنیم. قواعد گفتمانی در تحلیل ما تابع عقلانیت تولید و مناسبات مادی است که زمینه تحقق گفتمان جنسی است. به همین مناسبت از سه دوره‌ی کشاورزی، صنعتی یا شهری‌سازی و مجازی‌سازی برای بررسی بستر عینی که قواعد گفتمانی را شکل می‌دهد یاد می‌کنیم. در دوره‌ی نخست همجنس‌خواهی، در فضای فراغت حاصل می‌شود که تنها فرهیختگی و اشرافیت می‌تواند آن را ایجاد کند. خارج از این فضاها

¹ . statements

به جهت الگوی تولید مثلی جنسیت، همجنس‌خواهی به شدت محدود می‌شود. در این دوره دربار شاهان یا مدارس جایی است که در آن شاهد دوستی نرج می‌گیرد اما با عمومیت یافتن‌اش در جامعه، گرمابه‌ها و قهوه‌خانه (در انتهای این دوره) نیز فضایی برای مراودات همجنس‌گرایانه می‌شود. در دوره‌ی دوم دگرگونی‌های اساسی به زیر بنای مادی فرهنگ وارد می‌شود؛ فضای خصوصی که در دوره کلاسیک کمتر یافتنی بود، تدریجاً برای میل جنسی مجالی فراهم می‌کند که از طریق آن میل همجنس‌گرایانه امکان رشد می‌یابد. اما از سوی دیگر در سطح نخبگان و تدریجاً جامعه ارزش‌های شاهد دوستانه‌ی کلاسیک با نفرت از «همجنس‌بازی» جایگزین می‌شود. در این دوره فضای عمومی قهوه‌خانه‌ها جای خود را به پارک‌ها و گاهی استخرها می‌دهد و حوزه‌ی خصوصی توسعه یافته در روند مدرن‌سازی فضای جدیدی برای زندگی همجنس‌خواهان مهیا می‌کند. در دوره‌ی سوم فضای مجازی به‌عنوان جایی که الگوی تولید مثلی به تعلیق در می‌آید مجالی برای رشد فانتزی‌های جنسی غیرمتعارف و ایجاد الگوی دیگری از جنسیت پدید می‌آورد.

بررسی گفتمان همجنس‌خواهانه در این سه دوره مستلزم توجه به مرزهایی است که میل به همجنس را طرد می‌کند. چنین مرزی را هوموفوبیا پاسداری می‌کند؛ یعنی ترس از لواط، زنانگی، نقض و تخطی از تولید مثل و خانواده و خلاصه هر عنصری در الگوی دگرجنس‌گرایانه‌ی ایرانی که همجنس‌گرایی را تهدید می‌داند. هوموفوبیا در هر یک از این سه دوره به گونه‌ای دور زده شده است. در گفتمان کلاسیک شاهدخواهی از لواط جدا شده است. چنانکه

افلاطون و سقراط این هوموفوبیا را با تمایزگذاری میان عشق واقعی و شهوت دور می‌زدند و هنوز عاشق پسران زیبارو بودند، در این دوره نیز لواط از چنین عشقی جدا شده است تا مجالی برای میل همجنس‌خواهانه باقی بماند. در دوره‌ی دوم توده‌ای شدن دنیای زندگی مجالی برای مخفی شدن هویت‌هایی فراهم آورده است که میل به کنش جنسی خود را در این فضای خصوصی، در شهرها، ارضا کنند و تبهکارانه، جایی که چشم هوموفوبیای جامعه نابیناست، بسر برند. در دوره‌ی مجازی‌سازی نیز فضای مجازی به خوبی جایی امن برای مخفی شدن از فضایی عمومی است که هنوز به شدت هوموفوبیک است. بنابراین در تاریخ این میل همیشه هوموفوبیا یک نیروی منفی در تعیین هویت همجنس‌گرایانه بوده است.

ما با بررسی این سه دوره، به این پرسش‌ها پاسخ خواهیم داد: هوموفوبیای ایرانی در هر دوره چه شکلی دارد؟ چه عقلانیتی تولید این گفتمان هوموفوبیایی را ایجاب کرده است؟ بر همین اساس، چه فضای ممکن برای میل همجنس‌خواهانه وجود دارد؟ چه زمینه‌ی عینی این مجال را ممکن ساخته است؟

«شاهد دوستی» در عصر کلاسیک جنسیت

واژه‌ی شاهد را شمیسا در تحقیقی برای توصیف میل همجنس‌گرایانه ایرانیان از دوره غزنویان تا عصر حاضر به کار برده است (شمیسا، ۱۳۸۱) تا اشکال مختلف همجنس‌خواهی را در ادبیات نشان دهد. نقد این اثر که از جهت شواهد غنی و از جهت تحلیل ضعیف و حتی معیوب و به شدت هوموفوبیایی است، در

جای دیگری باید پیگیری شود.^۱ اما آنطور که وی نیز نشان می‌دهد آغاز سخن از شاهد دوستی در ادبیات فارسی حکایت عشق محمود غزنوی به ایاز است. این دوره تا مدرن‌سازی جامعه‌ی ایرانی که از اواخر دوره صفویه و قاجار شروع می‌شود مرحله‌ای است که جامعه‌ی کشاورز ایرانی چارچوب جنسی دگرجنس‌گرایی را برای تولید مثل اقتضا می‌کند. در این نظام تولیدی جز اشخاصی که از چرخه‌ی تولید بیرون قرار می‌گرفته‌اند، همه درگیر تولید هرروزه‌اند. این شیوه‌ی تولید، اقتصاد جنسی‌ای را اقتضا می‌کند که در آن تولید مثل و استفاده از کثرت نیروی انسانی، مستلزم تقویت نهاد خانواده است. چنین اقتصاد جنسی بر هنجارهای تولید مثلی مبتنی است. رژیم جنسی پدرسالار تکلیف جنسیت ایشان را مشخص می‌سازد و جای هیچ سرپیچی از جنسیت بیولوژیک و اجتماعی وجود ندارد. رفتار زنانه برای پسران در یک نظام کشاورزی محال به نظر می‌رسد و مردانگی نشان دادن اصل رفتاری پسران است. به صورت نظری و هیچ جایی برای رفتار همجنس‌خواهانه در سطح رفتاری ممکن نیست و سرکوب ابزارهای عملی بسیاری برای رفتار زنانه‌ی مردان دارد. سازمان کار اجتماعی هیچ جایی برای دگرسان بودن جنسی نمی‌گذارد. بنابراین زنانگی از کسی نمی‌تواند سر بزند.

اما عملاً این نظام حفره‌هایی را برای جنسیت باز می‌گذارد که از مجرای آنها رفتارهای دگرسان مجال بروز پیدا می‌کنند. اگرچه سازمان اجتماعی کار که به تولید مثل نیاز دارد، جایی برای نیروی کار نمی‌گذارد تا دگرسان زندگی کنند اما کسانی که به دلایلی در

^۱. در مقاله‌ی بعدی به این مساله خواهیم پرداخت.

این نظام تولیدی از چرخه‌ی تولید کنار گذاشته می‌شوند، امکان پیدا می‌کنند تا از شکل‌های دیگر جنسی بهره‌برند. نخست در سران و پادشاهان و سپس نخبگانی که گرد آنها هستند. به همین جهت محمود غزنوی، مسعود غزنوی و سایر درباریان غزنوی، سلجوقی، تیموری، مغول، صفوی و قاجار مهمترین داستان‌های مربوط به این میل را از خود به جا گذاشته‌اند. شمیسا حجم بیشتر روایت خود را به نخبگان جامعه‌ی ایران در این دوره اختصاص داده است که نظرباز و شاهد دوست یا شاهدبازند. مرزهای فاعلیت ایشان البته محدود است. چنانکه در «تاریخ جنسیت» فوکو در مورد یونان باستان توضیح می‌دهد (foucault 1990 p. 188) در ایران دوره‌ی کلاسیک نیز نمی‌توان از «همجنس‌گرایی» [homosexuality] سخن گفت. بیشتر گونه‌ای دوجنس‌گرایی [bisexualism] وجود دارد. مردان مورد اشاره در دوره‌ی کشاورزی مانند یونانیان هم به پسران عشق می‌ورزند و هم تولید مثل می‌کنند. تولید مثل ضرورتی است که خط قرمز رژیم جنسی این دوره را مشخص می‌سازد. حفره‌هایی وجود دارد اما نه آنقدر عریض که بتوان از آن با تخطی از تولید مثل عبور کرد. بنابراین نوعی دوگانگی میل را مشاهده می‌کنیم که هر چند نظم تولید مثلی را رعایت می‌کند اما به هوموفوبیای این رژیم جنسی نیز پشت می‌کند. برخلاف اصراری که شمیسا در بچه‌باز نشان دادن و رواج همجنس‌خواهی همگانی دارد، بخشی از ادبیات این دوره نیز به داستان‌های دگرجنس‌گرایانه‌ی لیلی و مجنون، خسرو و شیرین و غیره اختصاص دارد. همه‌ی آن کسانی که به

شاهد دوستی متصف شده‌اند نیز زندگی زناشویی دارند و به هنجارهای تولید مثلی جامعه تن داده‌اند.^۱

در این دوره سه بخش عمده را می‌توان از هم تفکیک کرد. در بخش نخست که اندیشه‌های عرفانی سیطره بر ادبیات ندارد، شاهد بازی به شکل برهنه‌اش بدون تنزیه و عرفانیزه کردن مطرح است. فرخی شیفته‌ی «سَرین سفید» شاهدان خویش است و سنایی که آغاز دوره‌ی عرفانی ادبیات فارسی است، هنوز به صراحت از پسری اغواگر سخن می‌گوید که او را سرکیسه کرده است (شمیسا، ۱۳۸۱، ص. ۸۰).^۲ و سوزنی که خود به جهت عشق به پسری سوزن‌گر به شغل سوزن‌گری روی آورده، در یکی از هزلیاتش به توصیف باسن شاهدش پرداخته است (شمیسا، ۱۳۸۱، ص. ۷۸).^۳ در بخش دوم با عرفانیزه‌شدن ادبیات عشق نیز بیان رمزی پیدا می‌کند که در آن از محتوای دنیایی و به تعبیر ایشان مجازی تنها به عنوان مجاز می‌توان یاد کرد و عشق حقیقی در نفی افلاطونی این محتوای دنیایی به دست می‌آید. بنابراین در شعر مولوی بیان عرفانی از عشق به ایاز به دست داده می‌شود و در اشعار حافظ و سعدی نیز تا حد زیادی این شاهد، قدسی می‌گردد. عشق در این بخش

^۱ . تنها به نمونه‌های کمی مانند فخرالدین اوحید مستوفی می‌توان اشاره کرد که به جهت دنیایی بودن

نگاه زنان به زندگی تن به ازدواج نمی‌داده است (شمیسا، ۱۳۸۱، ص. ۱۱۸)

^۲ . دی بدان رسته صرافان من بر در تیم پسری دیدم تابنده‌تر از در یتیم

رفتم و چشمگکی کردم و شد بر سر کار کودک جلد بد و زیرک و دانا و فہیم...

گفتم او را که سه بوسه دهی ای جان پدر گفت خواهی شش، بگشای در کیسه‌ی سیم

^۳ . ز سیم ساده یکی کوه دیده‌ام به دو نیم دو نیمه کوه که دیده است کان بود از سیم

همچنان به جنس مذکر تعلق می‌گیرد و اغلب معشوق مذکر است.^۱ با وجود این جنبه‌های صریح عشق همجنس‌خواهانه‌ی قرن پنجم با بیان‌های استعاره‌ی این دوره جایگزین می‌شود. در بخش سوم که شکل برجسته‌اش در دوره‌ی صفویه و قاجار شاهدبازی شکل فرهیخته‌ی خود را گویی از دست می‌دهد و تدریجاً «شاهد‌بازی» جای «شاهد پرده‌نشین» را می‌گیرد. بنابراین بیان کنایی این میل کمتر می‌شود. این صراحت در تاریخ بیان میل همجنس‌گرا تا دوره‌ی مدرن‌سازی پیش می‌آید و هوموفوبیای جامعه‌ی کشاورزی همجنس‌گرایی را به‌عنوان شکلی مبتذل از عشق در می‌آورد که در آن حماسه‌های عاشقانه روی نمی‌دهد. ابتذال در این نوع میل برای مفهوم همجنس‌بازی دوره‌ی شهری شدن جا باز می‌کند.

دور زدن هوموفوبیای جامعه‌ی کشاورزی در سایه‌ی سه عنصر اساسی در این سه بخش از دوره‌ی کلاسیک میسر بوده است. نخست از طریق آنچه فاعلیت سیاسی و فرهنگی حاکمان ترک (غزنوی، سلجوقی، صفوی و قاجار) ممکن ساخته بود تا میل همجنس‌گرا مجال بیابد. دوم در سایه تطهیر و عرفانیزه کردن این میل جنسی در بخش دوم از این دوره که با ادبیات رمزی مولوی، حافظ و سعدی برای دیگران جا باز کرد تا شاهد دوستی جنبه موجهی بیابد. سوم در سایه‌ی آشفتگی حقوقی که با سیطره‌ی ترکان و مغول‌ها برای سیستم فقه اسلامی پدید آورد تا میل جنسی حفره‌هایی را برای ارضای خود، هرچند در سایه‌ی گزند هوموفوبیای اجتماعی، بیابد.

^۱ حتی در داستان کنیزک مثنوی مولوی نیز که داستانی دگرجنس‌گرایانه است معشوق مرد است.

اما نیروی هوموفوبیایی جامعه نیز از سوی دیگر فعال بوده است. در طول زمان شاهدان که به اراده شاه یا استادان و فرهیختگان در میان مردم می‌توانستند سر بلند کنند، تدریجاً به‌عنوان مأبون و مفعول مورد هتک قرار گرفتند. معشوق که زمانی ایاز بود و از وجاهتی برخوردار بود تدریجاً منفور واقع شد (شمیسا، ۱۳۸۱، ص. ۱۸۰) و زمینه برای هتک دوره‌ی جدید فراهم گردید.

«همجنس‌بازی» دوره‌ی شهری‌سازی

دوره‌ی دوم که صنعتی‌شدن و شهری‌شدن شاخصه‌ی آن است و نیروی کار نیاز به آن دارد که تولید مثل کند اما فضای خصوصی ایجاد شده امکانی را برای شکل‌های غیر تولیدی جنسی مانند تجرد فراهم ساخت. در این دوره که مدرن‌سازی هر چیزی را به موضوعی برای خرید و فروش مبدل ساخته است به طور وسیع‌تری به خرید و فروش همجنس‌خواهانه دامن می‌زند. رابطه‌های بازاری که در حول مفهوم همجنس‌بازی در این دوره ساخته شده است، از الگوی گفتمانی تبعیت می‌کند که در پاتوق‌ها ساخته شده است، جایی که برای مبادله بدن‌هاست. فرهیختگی دوره‌ی کلاسیک جای خود را به بازار جنسی داد که حداقل فضای فرهیخته‌ی همجنس‌خواهی سنتی را نیز نابود کرده بود. فرهنگ اشرافی کلاسیک باعث می‌شد تا ادبیات همجنس‌خواهانه نگاهی ابزاری و مصرفی به رابطه با شاهد نداشته باشد. شاهد در این دوره ظاهر به این جهت «شاهد» نامیده می‌شد که شاهی برای زیبایی الهی بود (شمیسا، ۱۳۸۱، ص. ۹۹-۹۸). فرهیختگی اشرافی این دوره میل جنسی را به‌صورت تنزیه شده‌ای در آورده است که در آن

همجنس‌خواهی نه مورد انکار است و نه مورد تقبیح. اما با توده‌ای شدن این میل از طریق فضای خصوصی و فراختی که مدرن‌سازی برای شهر پدید آورده است، ادبیات کوچه، که آن‌چنان فرهیختگی در آن نیست، میل همجنس‌خواهانه را به صورت یک کنش ممنوعه و بی‌بندوبار عرضه می‌کند. البته شواهدی از وجود امردخانه‌هایی در دوره‌ی کلاسیک هست، چنانکه این امردخانه‌ها حتی در دوره‌ی سلجوقی نیز یافته می‌شده است (شمیسا، ۱۳۸۱، ص. ۹۳) یا در دوره‌های بعدی قهوه‌خانه‌ها پاتوق شاهدبازان بوده است و «شاهد بازاری» اصطلاحی مربوط به دوره‌ی کلاسیک است، اما رویه‌ی عمده‌ی عرفانیزه کردن و تنزیه شاهد دوستی رویه‌ای مهم در میان شاعران و نخبگان آن دوره بود که تدریجاً در دوره‌ی شهری شدن کم کم محو می‌گردد. چنانکه پدیده «پلشت شدن زبان»، به تعبیر شمیسا، از دوره‌ی صفویه به بعد در زبان ادبی ظاهر می‌شود. ایرج میرزا مهمترین شاعر شاهدباز این دوره است که به خوبی گفتمان جنسی همجنس‌گرایانه این عصر را به ما نشان می‌دهد. او از ادبیات صریح دوره قاجار برای بیان عواطف همجنس‌خواهانه‌اش بهره می‌برد و به همین جهت شیوه‌ی نگاه ابزاری شاهد دوستانه دوره‌ی خود را نیز نمایش می‌دهد. در شعر او شاهد اگرچه هنوز مجبوییتی ویژه دارد اما پرهیز و فاصله‌ی قدسی که در ادبیات کلاسیک نسبت به شاهد اخذ می‌شد، در اینجا دیگر یافت نمی‌شود.^۱ همراه با

^۱ . نمونه‌هایی از این پرهیزهای افلاطونی و سقراطی را ابن جوزی در تلبیس ابلیس از عرفای

شاهد دوست نقل کرده است. بنگرید به (ابن جوزی، ۱۳۸۲)

قداست‌زدایی از دنیای زندگی، از شاهد نیز قداست‌زدایی می‌شود و به سطح نیازهای روزمره‌ی مردم نزدیک می‌گردد. این قداست‌زدایی همراه است با گسترش تلقی هوموفوبیای مردم کوچه و بازار از میل همجنس‌گرا. با از بین رفتن جایگاه اجتماعی اشرافیت سنتی که هواخواه شاهدگرایی بود، در جامعه‌ی مدرن شده‌ی ایران، میل همجنس‌گرایانه پایگاه خود را از دست داد و همچون جامعه‌ی غرب نوعی از همجنس‌گرایی‌زدایی فرهنگ را تجربه کرد. در غرب مدرن همزمان با صنعتی‌شدن و تبدیل‌شدن همه‌ی بخش‌های جامعه به نیروی تولید، ارزش‌های نخبگان کلاسیک جای خود را به ارزش‌های توده‌ای داد. در ایران نیز طبقه اشراف و ارزش‌های ایشان تدریجاً از بین رفت. شاهد کلاسیک بیخانمان شد. ملیجک که در دربار ناصرالدین شاه هم احترام و هم محبوبیت داشت، در دوره‌های بعد به جهت سابقه و حرمت ناصرالدین شاه تنها محترم بود ولی دیگر جایگاه و نقش خود را تماماً از دست داد. غربت ملیجک که تا دوره‌ی پهلوی زنده بوده است، نمادی از غربت فرهنگ کلاسیک شاهد دوستی است در دوره شهری‌سازی فرهنگ.

اما میل جنسی همجنس‌خواهانه اگر مجرای عبور نیابد راه‌های دیگری را جست‌وجو می‌کند. قداست‌زدایی از دنیای سنت و ارزش جنسی آن موجب محو میل جنسی نمی‌گردد. همجنس‌گرایی به صورت مبتذل شده‌ای در بازار جنسی باقی ماند و با عنوان تحقیر شده‌ی «همجنس‌بازی» ظاهر گردید. همجنس‌باز چه فاعل چه مفعول و چه صورت‌های دیگر آن، به‌عنوان رفتاری طرد شده معرفی گردید. این طرد از رفتارهای جنسی در این دوره همراه است با تحقیر میل همجنس‌گرا در ادبیات روزمره از جمله در شوخی‌ها و

لطیفه‌های جنسی در مورد قزوینی‌ها. اما دگرگونی الگوی جنسی به سمت سرکوب میل جنسی همجنس‌گرا در شهری‌سازی فرهنگ ایرانی همراه است با نطفه‌ی یک تضاد؛ توسعه حوزه‌ی خصوصی و فردی که پیشتر وجود نداشت. میل جنسی سرکوب‌شده در این مدرنیزاسیون به پست‌وخانه‌ی حوزه‌ی خصوصی منتقل می‌شود و در آنجا شروع به تغییر شکل و هویت یابی می‌کند. هوموفوبیای جدید جامعه‌ی مصرفی همراه با خصوصی‌سازی حوزه‌های کنش فردی، هویت همجنس‌گرای دیگری را ایجاد می‌کند. این همجنس‌گرایی از جهت هوموفوبیا خشن جدید به شدت منزوی و ریاکار است. زندگی مخفی و تبهکارانه‌ای را در پیش می‌گیرد و از برخی فضاها برای امن زندگی شهری برای ادامه حیات خود بهره می‌برد. به جهت خصوصی‌سازی ضعیف در ایران امکان آشکارگی کمی دارد. اما از حداقل‌های این حوزه خصوصی استفاده می‌کند. پارک‌ها مکانی جدید برای پاتوق این «همجنس‌بازان» شهری است. خانه‌های مجردی و زندگی مجردی نیز امکانی برای زندگی همجنس‌گرایانه جدید است. امکان به تعویق انداختن ازدواج در این دوره میسر شده است، چیزی که در دوره‌ی کلاسیک مجالی برای همجنس‌خواهی نمی‌گذاشت. مجرد نیز به عنوان محصول شهری شدن دنیای زندگی به هویت جدید همجنس‌گرایان شکل دیگری داده است. اگر در دوره‌ی کلاسیک ازدواج به عنوان راهی گریزناپذیر میل همجنس‌گرا را به صورت یک دوجنس‌گرایی در می‌آورد، در دوره‌ی شهری شدن هویت خالص همجنس‌گرایانه امکان بروز پیدا کرده است. هویت شاهد دوره‌ی کلاسیک بیشتر به صورت میل بزرگتر به کوچکتر یا رابطه‌ی پدر و پسر بود و شاهد

عموماً «بی‌ریش» یا «ساده»^۱ نامیده می‌شد^۲ اما در این دوره فضای خصوصی و زندگی تبهکارانه‌ای که جامعه برای میل جنسی همجنس‌گرا ساخته است، تدریجاً در کنار میل دوجنس‌گرا و بچه‌بازان به همجنس‌گرایی مدرن امکان رشد می‌دهد، همجنس‌گرایی‌ای که به «بچه‌بازی» و «ساده‌بازی» کلاسیک فروکاستنی نیست.

بنابراین در انتهای دوره‌ی پهلوی زمینه‌ی سخن از همجنس‌گرایی پیش آمد. برخی روشنفکران و هنرمندان علناً به همجنس‌گرایی شناخته شدند و در سطح گفتمان خصوصی ایشان سخن از همجنس‌گرایی تا حدودی از هجوم هوموفوبیای جدید مصون ماند. با وجود این حوزه‌ی خصوصی تنها در سطح زندگی فرهیخته‌ترین قشرهای اجتماعی مانند دانشجویان و روشنفکران همجنس‌گرا می‌توانست چنین هویتی را ایجاد کند. اما در سطح گفتمان عمومی جنسی هوموفوبیایی شکل گرفت که به نظر می‌رسد سایه‌ی سنگین آن را باید همچنان سال‌ها در ایران شاهد باشیم. در دوره‌ی جمهوری اسلامی که صورت سختی از هوموفیای اجتماعی با شکل بنیادگرایی اسلامی درهم آمیخته بود، شرایط دشوارتری برای میل همجنس‌گرا پدید آمد. شیوه‌ی زندگی جدید که شاهدگرایی و تسامح جنسی دوره‌ی کلاسیک را نابود کرده بود، وقتی به تعصبات

^۱. به جهت آنکه در صورت شاهد ریش در نیامده بود، او را ساده می‌خوانده‌اند. لذا شاهدبازی را

گاه ساده‌بازی می‌نامیده‌اند (شمیسا، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۷).

^۲. در برخی موارد اینگونه نبود، برای مثال در منظومه‌ی دلکش «ناظر و منظور»، دو همجنس هم‌سال شیفته‌ی یکدیگرند.

بنیادگرایانه پیوند خورد، آلیاژ مقاومی از هوموفوبیا برای تاریخ جنسیت ایرانی پدید آورد که هر گونه زمینه‌ی سخن جنسی همجنس‌خواهانه را نابود کرد. وقتی به متون ادبی دوره‌ی کلاسیک می‌نگریم تسامحی عجیب نسبت به میل همجنس‌گرا دارد، اما ناگهان در دوره‌ی جدید نفرت از شاهدگرایی کلاسیک و هر گونه میل همجنس‌گرا را ملاحظه می‌کنیم. ظاهراً با مسأله‌ای توضیح‌ناپذیر روبرویم. چه رویدادی ناگهان چنین گسست گفتمانی را پدید آورده است که معنای همجنس‌گرایی شاهدگرایان کلاسیک برای ما غیرقابل فهم شده است؟ بر اساس آنچه در بالا گفتیم، دو علت اساسی می‌تواند عبارت باشد از تغییر دنیای زندگی مردم به صورتی که ایده‌ی تولید مثلی جدید بر آن حاکم است و شاهدگرایی جایگاه سیاسی خود را که نخبگان و دربار و اشراف بود از دست داده است. از سوی دیگر همزمان با رشد تفسیر قشری از دین از دوره‌ی صفویه به بعد زمینه‌ی نگاه بنیادگرا به همجنس‌گرایی پدید آمده است. روایت‌های قشری که پیش‌تر نیز در دوره‌ی کلاسیک بیان می‌شد^۱ پس از رشد اخباری‌گری در دوره‌ی صفویه و فهم تنگ فقهاتی ایشان از زندگی، بهانه‌ای برای طرد همه‌جانبه‌ی میل همجنس‌گرا فراهم آورد. این در حالی بود که در دوره‌ی کلاسیک روایت عرفانی این نگاه دینی را دور زده بود. در جمهوری اسلامی

^۱ برای مثال بنگرید به این جوی که هر تسامحی در قبال شاهدگرایی را ردیابی و طرد می‌کند:

ابن جوزی، ا. (۱۳۸۲). *تلبیس ابلیس*. (ع. قراگوزلو، مترجم) بازیابی در ۵۳، ۱۳۸۸، از کتابخانه عقیده: http://www.aqeedeh.com/ebook/view_book.php?rowID=217.

نگاه تنگ فقهاتی که از قبل در حاشیه فعال بود به عنوان قرائت رسمی و دولتی در آمد و شلاق و تازیانه به آن داده شد. همه این دلایل سرکوب فراهم شد تا رد پایی از این میل باقی نماند. اما چند سالی است که تاریخ جنسیت راه نشت میل همجنس‌گرا را همچون همه‌ی این سال‌ها پیدا کرده است.

«همجنس‌گرایی» در دوره‌ی مجازی‌سازی

در دوره‌ی سوم، اینترنت و فضاهای مجازی بستر مادی گفتمان جنسی دگرباشان است. در این دوره که ما درون همین گفتمان سخن از همجنس‌گرایی و دگرباشی می‌زنیم، فضای مجازی بستر اصلی تشکیل قواعد گفتمانی است. در حالیکه زیبایی‌شناسی و تولید مثل در هوموفوبیای کلاسیک و دوره‌ی شهری سازی حاکم است و اجازه نمی‌دهد که نگاهی مستقل به این میل ایجاد شود در این دوره تدریجاً به همجنس‌گرایی به عنوان یک میل مستقل نگاه می‌شود که نه ناشی از تمایلات اشرافی است که در کنار آن خانواده مشروعیت داشت و نه ناشی از اضافه‌میلی است که در شهری‌سازی به صورت یک شیطنت و مخفی‌کاری وجود دارد. ما آماده می‌شویم برای دوره‌ای که در آن به صورت جدی‌تری هویت‌های مستقل همجنس‌گرا خود را معرفی می‌کنند. میلی که دیگر خود را ملزم به قرار گرفتن در کنار نهاد خانواده و ارزش‌های تولید مثلی نمی‌داند. و علاوه بر این دارای کنشی سیاسی است؛ از هویت مستقل جنسی خود سخن می‌گوید، مبارزه برای حقوق‌گی‌ها می‌کند، بیانیه صادر می‌کند و در کنش‌های سیاسی دیگری مشارکت می‌جوید که هنوز پاسداران هوموفوبیا باید منتظر آن کنش‌ها باشند. در واقع تعبیر

جدید تنها صورت خالص همجنس‌گرایی در گفتمان جنسی است که به مدد فضای مجازی اینترنت توانسته است در گفتمان جنسی ایرانی بازسازی شود. هویتی که به شکل متفاوت خود به عنوان یک هویت آگاهی دارد و به تعبیر هگل یک هویت «در خود» و «برای خود» است.

فضای مجازی به ما رخصت داده است تا از زمین سخت مناسبات تولیدی که هنوز به دوره شهری‌سازی مربوط است جدا شویم و در عرض دنیای مدرن‌سازی‌شده‌ای که هنوز باردار گفتمان هوموفوبیایی دوره‌ی پیشین است، گفتمانی را شکل دهیم که در صورت همه‌گیر شدن این فضای مجازی تغییری را در کلیت این گفتمان می‌تواند ایجاد کند. زمین سختی که به اشغال رژیم جنسی جامعه‌ی مدرن و بنیادگرایان در آمده بود اینک ترک می‌شود و در فضایی فراسوی این زمین سخت امکان سخن از همجنس‌گرایی دیگری فراهم می‌گردد. اگرچه ما هنوز در گفتمان «همجنس‌بازی» قرار داریم و حتی در بخشی از فضای مجازی نیز معنای همجنس‌گرایی را همین گفتمان مشخص می‌سازد. در برخی کلپ‌های مجازی موجود مانند مَنجَم، چت‌روم‌های یاهو، پال‌تاک، و سایت‌های جنسی که فضای ارتباط همجنس‌گرایان را فراهم می‌سازند، هنوز سخن از همجنس‌گرایی در قالب ادبیات «همجنس‌بازی» رواج دارد. اما تدریجاً در این فضا در غیبت نیروی هوموفوبیا، کنشگران جدیدی که فراتر از «شاهدبازی» و «همجنس‌بازی» سخن از «همجنس‌گرایی» می‌زنند می‌توانند بر نیروی منفی هوموفوبیا ایرانی غلبه کنند. تضاد سرکوب و میل جنسی که به فضای مجازی کشانده شده است، نبرد جدیدی را

برای هوموفوبیا رقم می‌زنند. در این فضا که نیروی منفی هوموفوبیا نظارت اجتماعی خود را کمتر از پیش دارند، زمینه‌ی رهایی پتانسیل‌های بیشتری از میل همجنس‌گرا پدید آمده است. در مورد این روند، بیشتر می‌توان با نگاهی آینده‌نگر یا نورماتیف سخن گفت اما حاصل فعالیت کنشگران سیاسی گی و لزبین که چند سالی است آغاز شده است، تدریجاً می‌تواند تغییرات اساسی را نخست در میان روشنفکران دگرجنسگرا و سپس در میان مردم بسط دهد.

نتیجه

سیر معنایی کنش همجنس‌گرا همیشه در قالب شرایط عینی قدرت قابل فهم است. اگر معنایی برای کاشی‌کاری آن خانه‌ی قدیمی در شیراز بتوان در نظر گرفت، تنها با نقد پیش‌فرض‌های هوموفوبیای معاصر در خود و نگاه دوباره به آن اثر ممکن است. در طول این تاریخ مشخص می‌شود که نیروی سرکوب‌گر هوموفوبیا، در هر شرایطی به ابزاری مسلح است و در برابر آن میل همجنس‌گرا نیز راه‌های دیگری را برای دفع خطر می‌جوید. سرکوب میل همجنس‌گرا هیچ‌گاه به موفقیت ختم نشده است و این نشان می‌دهد که میل همجنس‌گرایی یک جعل و تصنع، فرهنگی وارداتی یا وابسته به تصمیم یک دسته و باند نیست. آنچه دوم می‌آورد، حتی بر اساس فلسفه قرون وسطی هم اگر بیاندیشیم، نمی‌تواند انحراف تلقی شود.

در دوره‌ی جدید با فضای مجازی می‌توان این انتظار را داشت که روشنفکری در تلاش کنش‌گران گفتمان جنسی جدید مشارکت جوید و نخست به نقد انگاره‌های هوموفوبیای کهن در خود بپردازد.

بر اساس چنین خودانتقادی است که هم روشنفکران و نویسندگان مدرن می‌توانند به گفتمانی عادلانه و انسانی‌تر دست یابند و هم یکی از عناصر سرکوب در فرهنگ ایرانی که در سایه‌ی هوموفوبیا دوام آورده نقد خواهد شد. این مقاله خود مشارکتی در همین جهت بود.

منابع:

شمیسا، س. (۱۳۸۱). *شاهد بازی در ادبیات فارسی*. تهران: فردوس.

M. (1990). *History of sexuality*. (R. Hurley, foucault Trans.) new York: Vintage books.

نقد کتاب «شاهدبازی در ادبیات فارسی» از موضع دگرباش^۱

این مقاله به نقد «شاهدبازی در ادبیات فارسی» سیروس شمیسا از موضع دگرباش می‌پردازد و عناصر هوموفوبیای پنهان آن را بررسی می‌کند. از موضع پدیدارشناسی کار شمیسا این نقص روشی را دارد که پیش از بررسی موضوع مورد بررسی که نسبت جنسی با آن ندارد، دست به دسته‌بندی، گزارش و گاهی تحلیل زده است. بنابراین در بررسی معنای متون از موضع رفتارگرایانه‌ای معیوب فراتر نرفته است. رفتارگرایانه به این دلیل که به معنای درونی این میل توجهی نداشته است و معیوب به این سبب که نگاه رفتارگرایانه‌ی او تنها به معنای درونی بی‌توجه نبوده است، بلکه علاوه بر این، باردار از معنای دیگری از جنسیت است که عبارت است از هوموفوبیای نویسنده.

مقدمه

شاهدبازی در ادبیات فارسی یکی از جسورانه‌ترین آثاری است که در تاریخ ادبیات پس از انقلاب ایران به چاپ رسیده است و البته نویسنده‌ی آن تاوان این جسارت را پرداخته است.

^۱. این مقاله در صفحه دگرباش رادیو زمانه

(http://www.zamaaneh.com/degarbash/2010/05/post_37.html) به چاپ

رسیده است.

دشواری‌هایی که برای دکتر شمیسا روی داد خود شاهی از نفرت کوری است که یک رژیم جنسی نسبت به سخن از همجنس‌گرایی از خود نشان می‌دهد. جسارت شمیسای عزیز در سطح سیاسی قابل همه‌گونه ستایش است. اما با وجود این، این اثر ارزشمند باید مورد نقادی قرار گیرد تا همچون هر اندیشه‌ای راه را برای ارتقای دانش باز کند. اگرچه شمیسا قربانی هوموفوبیای سیاسی است که پاسداران رژیم جنسی ایران از آن حفاظت می‌کنند، خود این اثر نیز قربانی هوموفوبیای فرهنگی است که این نویسنده نیز مانند بسیاری آن را داراست.

پرسشی که در مورد هر اثر مربوط به تاریخ جنسیت باید پیش چشم داشت، این است که چه نسبتی میان نویسنده‌ی اثر و آنچه از آن سخن می‌گوید، وجود دارد. به عبارت دیگر از موضع پدیدارشناسی امر جنسی، پرسش این است که آیا نویسنده توانسته است نسبتی مشارکتی با دنیای زیست این موضوع برقرار کند یا خیر. در مردم‌شناسی آغاز قرن بیستم، زودتر از نقدهای پدیدارشناختی بر علوم انسانی این پرسش مطرح شد. در کارهای مردم‌شناختی و سپس در جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه مساله این بود که آیا توصیف‌گر و گزارش‌دهنده توانسته است به معنای کنش کنش‌گران اجتماعی که در موردشان سخن می‌گوید نزدیک شود؟ پرسشی که برای طرفداران تمایز علوم انسانی از علوم طبیعی و دانشمندان هرمنوتیک پیش از قرن بیستم نیز پیش آمده بود. این شیوه‌ی نگاه به روش‌شناسی به ویژه زمانی اهمیت دارد که مشخص می‌شود با وجود پیشداوری‌های فرهنگی اشتباهی که در مورد

موضوع داریم توصیف و به همین مناسبت، تبیین ما نسبتی با آنچه در موردش سخن می‌گوییم ندارد.

نسبت شمیسا با موضوع همجنس‌گرایی در ادبیات فارسی نسبت یک دانشمند رفتارگراست که از بیرون به آنچه در کنش‌های اجتماعی می‌گذرد می‌نگرد. او به معنای کنش‌ها آنگونه که برای خود کنش‌گران مطرح است نمی‌پردازد. پروایی نیز از این بی‌تفاوتی ندارد. شمیسا در نهایت در پی ارایه‌ی تزی متن‌شناختی است برای تفسیر که بر اساس آن بتوان جنسیت طرفین عشق در ادبیات فارسی را مشخص کرد. در واقع با چنین پرسشی خود را بی‌نیاز از این می‌دانسته است که به معنای خود این عشق نزد کنش‌گران مورد اشاره پردازد. این مشکل شمیسا به سادگی با بررسی قرائن و شواهد بیرونی و درونی متون حل‌شدنی است. در بررسی این قرائن مشخص می‌شود که عموماً جنسیت این عشق مذکر است. اما در روند کشف این تزی تفسیری کار شمیسا در احاطه‌ی پیشداوری‌های جنسی است که بر اساس آن همجنس‌گرایی یک انحراف و امری تصنعی است. این پیش‌داوری دیگر همچون رفتارگرایی شمیسا بی‌خاصیت نیست، بلکه باردار از هوموفوبیای فرهنگی اوست.

ما نقد کتاب شمیسا را از چنین موضعی بررسی خواهیم کرد. نخست اینکه شمیسا نسبتی باز با میلی که در این تاریخ ادبیات ظهور آن را در متن دیده‌ایم برقرار نکرده است، امری که بیشتر در برداشت شمیسا از معنای شاهد مشخص می‌شود. علاوه براین در تحلیل شمیسا از مساله‌ی همجنس‌گرایی، به دلیل آنکه چنین میلی اساساً فرض نشده است، دیدگاه شمیسا باردار از ترس و نفرتی فرهنگی است که دگرجنس‌گرایان از میل همجنس‌گرا دارند.

معنای شاهد و همجنس‌گرایی:

کاربرد این واژه بنابر تعبیر عرفانی فروزانفر این است که شاهدان گواه و دلیل بر زیبایی حق تلقی می‌شده‌اند (شمیسا، ۱۳۸۱، ص. ۹۹-۹۸). از تعبیر فروزانفر که شمیسا آن را به کار برده است چنین برمی‌آید که این واژه باید ویژه‌ی آن دوره از تاریخ جنسیت باشد که شاهد در ادبیات عرفانی مورد تفسیر قرار گرفته است. در اشعار دوره‌های پیش از این، یعنی در شعر سده‌ی چهارم و پنجم به نحو وسیعی این واژه به کار نرفته است یا اساساً دیده نمی‌شود. اما شاهد با وجود آنکه به معشوق پسر و عمدتاً جوان و نوجوان اطلاق شده است، دایره‌ی معنایی آن به وسعتی که شمیسا به کار برده است نیست. شمیسا ذیل تاریخ شاهدبازی در ادبیات فارسی هم از لواط سخن می‌گوید و هم از بچه‌بازی و انواع همجنس‌خواهی که در متون دیده می‌شود. بنابراین شمیسا واژه‌ای را به همه تاریخ جنسیت سرایت داده است که ویژه‌ی یک دوره از این تاریخ است. در ابتدا واژه‌هایی مانند امرد، ساده و پسر به کار می‌رفته است و تعبیر عرفانی شاهد در دوره‌های بعدی بیشترین کاربرد را دارد. یعنی زمانی که دیگر معشوق پسر یک بچه یا مفعول صرف نیست بلکه در رابطه‌ای عاطفی جایگاه فاعلی یافته است و مقام مقدسی را در زبان ادبی اشغال کرده است.

شاهد در این اثر بنابر ترجمه‌ی انگلیسی که برای آن انتخاب شده است معادلی برای Sodomy است که بیشتر معنی لواط، سکس با حیوانات و بچه‌بازی به کار می‌رود. واژه‌ای که در انگلیسی از واژه عبری سدوم آمده به معنی شهری که در آن لوط سکنی داشت و مردمانش به سکس با مردان علاقه داشتند. با چنین پیش‌داوری از

شاهدبازی، به نظر می‌رسد نویسنده به میل همجنس‌گرا که هم جنبه‌ی جنسی دارد و هم عاطفی اشاره نمی‌کند. بنابراین باید انتظار داشت که شمیسا هر گونه نشانه‌ای از جنبه‌های عاطفی همجنس‌خواهی را ندیده گرفته باشد که چنین نیز هست. او شاهدبازی را اغلب به میل به لواط و بچه‌بازی تقلیل می‌دهد.

علاوه بر این، نگاه عرفی به میل همجنس‌گرا، در کاربرد این کتاب، شمیسا شاهدان را بیشتر بر اساس متون ادبی به‌عنوان بچه یا ساده به کار می‌برد و از معادل ساده به جای شاهد استفاده می‌کند (شمیسا، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۷). این معادلی است که برای کودک بدون ریش به کار می‌رود. یعنی پسر نوجوانی که هنوز نشانه‌های مردانگی در او ظاهر نشده است. چنین معشوقی که بی‌ریش نیز خوانده می‌شود، هنوز در فرهنگ‌های سنتی مانند افغانستان وجود دارد. گزارشی در مورد کسانی که در افغانستان «بچه بی‌ریش» دوست دارند، نشان می‌دهد که در فرهنگ بچه‌بازی سنتی این دیار که شاید بازمانده‌ی همان سنت همجنس‌خواه کلاسیک است، عنوان شاهد کاربردی ندارد و به جای آن سخن از بچه بی‌ریش است (جلالزی، ۲۰۰۷). در این عنوان‌ها عموماً به نقش مفعولی پسر بچه‌هایی اشاره می‌شود که هرچه زنانه‌تر باشند بیشتر به ذائقه‌ی مشتریان نزدیک‌تر می‌شوند. چنین تمایلی سنتی قدیمی در شمال افغانستان است که هنوز وجود دارد. از این گزارش چنان بر می‌آید که میل به بچه‌های بی‌ریش میلی دگرجنس‌گرا است که بر حسب آن بچه‌ها را زنانه می‌سازند و رفتارهای زنانه از ایشان می‌طلبند. آنچه امروزه همجنس‌گرایی خوانده می‌شود از اساس با چنین میل جنسی متفاوت است. این بیشتر به سوء تفاهمی در مورد همجنس‌گرایی

شبيه است كه مردم از ميل همجنس گرا دارند. ميل دو هم سال به يكديگر يا ميل دو بزرگسال به هم ذيل چنين ميل دگرجنس گرا گونه ای مقوله بندی نمی شود. اما شايد در بيشتر بخش های تاريخ جنسیتی كه شمیسا بايد آن را روايت كند، چنين ذائقه های جنسی غلبه دارد. چنانكه در مورد گزارش فوق از افغانستان نيز اين ميل دگرجنس گرا گونه شكل عمومی اش بچه بازی است. اما شمیسا اين شكل غالب را تعميم می دهد و از ميل همجنس گرا جز به صورت ساده بازی و به تعبیری بچه بازی یاد نمی كند.

جالب اينجاست كه با وجود غلبه چنين معنایی از شاهدبازی در كتاب او، نشانه های متفاوتی از ميل همجنس خواه نيز يافت می شود. ميل محمود به اياز ميل به يك بچه بی ريش نيست، دست كم به اين دليل كه اياز يك فرمانده لشكر است. چنانكه توصيف شده است امیری رشيد است كه از كشته پشته می سازد (شمیسا، ۱۳۸۱، ص. ۴۶).^۱ شاهد لشكري بچه ی زنانه و مفعول و كم سن و سالی نمی تواند باشد كه بچه بازان به آنها ميل دارند. شمیسا به جهت تمايل ذهنی خود به زنانه كردن و لطيف سازی زیبایی اياز به روايت چهار مقاله عروضی و مولوی و سعدی از اينكه اياز چندان هم لطيف صورت نبوده است نيز اعتماد نمی كند و تلاش می كند تا ميل به صورت های زنانه و لطيف كه زیبایی شناسی دگرجنس گرا به آن كخش دارد را در روايت خود از تاريخ جنسيت حفظ كند. بنا براین به روايت فرخی از اياز باز می گردد كه اياز را بسيار زیبا توصيف می كند چنانكه زنان شوهردار ميل به او دارند (شمیسا، ۱۳۸۱، ص.

^۱ . نماز شام را چندان نخواييد كه دشت از كشته شد با پشته هموار

۴۳). نخستین مساله این است که شاعران معاصر محمود غزنوی لزوماً روایت‌گر دقیق‌تری از چهره‌ی ایاز نیستند، چرا که همزمان با سلطان محمود بوده‌اند و نمی‌توانستند چیزی جز زیبایی به ایاز نسبت دهند و دوم اینکه مطلوب زیبایی‌شناسی زنان لزوماً آن‌چیزی نیست که مردان می‌پسندند. لطافت و ظرافتی که شمیسا سعی می‌کند به ایاز نسبت دهد، مطلوب زیبایی‌شناسی مردانه است نه زنانه. این‌گونه توصیف مردِ زیبا که آلوده به چشم‌انداز دگرجنس‌گراست، آدم را به یاد سریال دولتی یوسف از صدا و سیمای جمهوری اسلامی می‌اندازد که یوسفِ کودک را به صورت مطلوب بچه‌بازان و برخی دگرجنس‌گرایان ساخته بود، یعنی با لب‌های آرایش‌شده‌ی زنانه و تپل و گوشتی! باید توجه داشت آنچه یک همجنس‌گرای معاصر از آن می‌تواند لذت ببرد، یعنی بدن‌های برنزه و مردانه، برای یک دگرجنس‌گرا مطلوب نیست. این نوع زیبایی در مورد ایاز و بعدها در مورد ملیجک نیز یافتنی است. یعنی بدن‌های سبزه و نمکین اما نه لطیف و زنانه. راوی دگرجنس‌گرا در فهم مطلوبیت چنین صورت‌ها و بدن‌هایی سرگردان است. یا در مورد روایت تاریخی شک می‌کند یا اصل رابطه را عرفانیزه می‌کند.

علاوه بر این همیشه رابطه‌ی پدر و پسری که در مورد بچه‌بازان معمول است، در رابطه‌هایی که شمیسا به آنها اشاره کرده است مطرح نیست. چنانکه در مورد منظومه‌ی ناظر و منظور رابطه‌ی دو هم‌سال است (شمیسا، ۱۳۸۱، ص. ۲۲۲).

تحلیل مساله‌ی «شاهدبازی» از دید شمیسا:

تحلیل‌های شمیسا در مورد منشأ میل همجنس‌گرایانه‌ای که او آن را بیشتر به بچه‌بازی تقلیل می‌دهد، این است که ترکان و یونانیان سرچشمه‌ی این تمایل‌اند. سوال این است که چرا شمیسا باید در پی یک علت خارجی برای این میل بگردد؟ آیا همجنس‌گرایی در سنت بین‌النهرین که در گیل‌گمش دیده می‌شود، از سرزمینی دیگر به آنجا رفته است؟ آیا یونانیان از جایی دیگر این میل را کسب کرده‌اند؟ در مورد ترکان چه می‌توان گفت؟ شمیسا از آنجایی که فرض را بر آن گذاشته که اساساً این تمایل تصنعی و خارجی است، نمی‌تواند آن را به‌عنوان یک «میل» در نظر بگیرد. بنابراین آن را همچون یک فرهنگ بررسی می‌کند که از جایی آن سوی مرزها آمده است. به همین جهت فقدان آثار و نشانه‌ها از وجود این میل در دوره‌های پیش از ترکان دلیلی است که ترکان منشأ این فرهنگ بوده‌اند. فقدان این پیش فرض که میل همجنس‌گرا در کنار میل دگرجنس‌گرا می‌تواند وجود داشته باشد، باعث می‌شود تا شمیسا به دشواری بیافتد. تاثیر ترکان در آزادی چنین میلی روشن است. در فرهنگ کشاورزی که در آن خانواده تقدیس می‌شود، یعنی الگویی که از دوره‌ی پیش از اسلام در ایران نفوذ داشته است، چنین میلی عرصه‌ی تحقق نمی‌بیند اما حجیت و فاعلیت اجتماعی پادشاهان ترک، زمینه‌ای بوده است تا چنین میلی مجال بیابد. اما شمیسا با فرض تصنعی بودن میل همجنس‌گرا، نه می‌تواند نشان دهد که چگونه در دوره‌های بعدی هنوز این میل وجود دارد و نه می‌تواند در مورد منشأ این میل در آن فرهنگ‌هایی که آنها را خاستگاه شاهدبازی می‌شمارد توضیحی بدهد.

علاوه بر این از دیدگاه نقد دگرباش پیش داوری فوق ناشی از هوموفوبیایی است که در فرهنگ دگرجنسگرا برای پاک کردن مساله‌ی همجنس‌گرایان وجود دارد. از چشم‌انداز دگرباش، چنین تحلیلی کارکردی سیاسی دارد که بر حسب آن میل جنسی که همجنس‌خواهانه است به‌عنوان یک شیخ (در برابر یک موجود واقعی)، یک عَرَض (در برابر جوهر) یا یک برساخته (در برابر امری اصیل) است که باید آن را زدود. بر پایه‌ی چنین پیش‌داوری است که تلقی بیمارشناختی از همجنس‌گرایی وجود دارد و آن را یک مرض و ابتلا تلقی می‌کند. باز بر پایه‌ی چنین پیش‌داوری است که نفرت از اقلیت‌های جنسی مشروعیت کسب می‌کند. نفرتی که این تلقی از میل همجنس‌گرا به‌وجود می‌آورد ریشه در آن زیبایی‌شناسی دارد که از علاقه‌ی دو همجنس احساس اشمئزاز می‌کند. امروزه در نقد دگرباش میان این نفرت و سایر نفرت‌های اجتماعی مانند نفرت‌های نژادی، جنسی، طبقاتی و قومی پیوند برقرار می‌شود (Marion Young, 1990).

نمونه‌هایی از نفرت هوموفوبیایی که در متن کتاب وجود دارد را ملاحظه می‌کنیم:

۱. در شرح داستان سرخک کرباس فروش که به‌نظر شمیسا عشقی راستین است با ابراز تاسف از همجنس بودن شخصیت‌های داستان می‌نویسد: ... عاشقانی بوده‌اند که از فرط عشق، جور معشوق را در حکم لطف می‌دیدند و نعره‌ی هل من یزید می‌زدند و از بن دندان معتقد بودند که «فحش از دهن تو طبیات است» منتها شرایط اجتماعی به حدی / سفناک بود که این معشوق پرستیدنی همجنس آنان بود... (شمیسا، ۱۳۸۱، ص. ۱۹۵)

پرسشی که باید از شمیسا پرسید این است که چرا باید چنین عشقی میان دو همجنس مایه‌ی شرم شما باشد؟ چرا باید چنین متناقض سخن گفت؟ یا این عشق عشقی راستین است یا ناشی از آلودگی. اضطراب در تایید چنین عشقی تنها ناشی از عدم انسجام در زیبایی‌شناسی هوموفوبیایی است که نمی‌توان میان مفهومی که آن را می‌ستاید (خود عشق) و مصداقی که از آن بیزار است (عشق دو همجنس) به تعادل برسد. چنین دیدگاهی نیاز به تصفیه و پالایشی روانشناختی دارد اگر نگوییم مرض‌شناختی.

۲. نمونه جالب‌تری از تعارض زیبایی‌شناسی هوموفوبیایی شمیسا در برخورد به عشق همجنس‌گرایانه‌ی وحشی بافقی ظاهر می‌شود. می‌نویسد: حتی وقتی به عشق شورانگیز و پاک محتشم برخورد می‌کنی، نمی‌توانی توجیهی بیاوری جز اینکه مرد در اینجا قائم‌مقام زن است. اگر اوضاع اجتماعی چنان نبود این عشق پاک به صورت به‌هنجارش باید نصیب یک زن می‌شد (شمیسا، ۱۳۸۱، ص. ۲۱۰). ظاهراً شمیسا فرض را بر این گذاشته که یا این عشق، همجنس‌خواهانه است که ناپاک است، یا اینکه پاک است که نمی‌تواند همجنس‌خواهانه باشد. بنابراین وقتی به موردی برخوردیم که مفهوماً (خود عشق) پاک به نظر می‌رسد باید در مصداقش (دو همجنس) مناقشه کرد. این اصل تفسیری باعث نجات زیبایی‌شناسی دگرجنس‌گرای شمیسا می‌شود. اما به جهت روشی روشن است که این تبصره‌زدن در تفسیر امور، ناشی از ایدئولوژی پنهانی است که نقادانه بررسی نشده است. باید صراحت داشت یا عشق به‌عنوان عشق زیباست یا اینکه باید روشن کرد که چرا مصداق (دوهمجنس) باید محور تفسیر ما باشد. روشن است که ترس از

همجنس‌گرایی و تابوهای دینی است که نقش محوری را در این نظام تفسیری ایفا می‌کند.

تناقض این نظام تفسیری آنجا مشخص می‌شود که شمیسا کمی بعد، در مورد توصیف معشوق زن در شعر محتشم سخن می‌گوید. جالب اینجاست که محتشم نیز میل به شاهدان دارد و دگرجنس‌گرا نیست اما بر خلاف ایده‌ی شمیسا، ظاهراً تابویی در سخن از زن در شعر این دوره وجود نداشته است. پس فرض جامعه‌شناختی که شمیسا برای نشان‌دادن منشأ این گونه تمایل به کار می‌برد، یعنی اینکه زن در خانه است و سخن از او نمی‌توان گفت، بلافاصله نقض می‌شود. البته ممکن است چنین دشواری‌ای برای میل دگرجنس‌گرا وجود داشته باشد که سخن از زن به میان آورد، هر چند محتشم چنین کرده است اما در این صورت هم نمی‌توان آن را اصلی قرار داد برای آنکه هر عشق صادقانه‌ای را به نفع دگرجنس‌گرایی مصادره کرد، مگر اینکه امر دیگری در میان باشد؛ ترس ما از آنکه میل همجنس‌گرایی در کار باشد که این آثار را پدید آورده است.

۳. تلقی هوموفوبیایی و بیمارشناختی او از میل همجنس‌گرا در نهایت کتاب مشخص‌تر است آنجا که شادمان می‌گوید: زبان فارسی مذکر و مؤنث ندارد و از معشوقی مبهم سخن رفته است و با توجه به اینکه معشوق اکثر شاعران فارسی مذکر است، این خاصیت زبان باعث شده «صدمه اساسی» به زبان فارسی وارد نشود! یعنی اگر زبان فارسی مذکر و مؤنث داشت، آبرومان رفته بود. این ایده به نحو عجیبی شرمگینانه است. شرم شمیسا شرم فرهنگی است که

هراسناک از میل جنسی همجنس خواهانه روشنفکران خود، از ابهام جنسی زبان‌اش، شنگول و سرخوش است.

نتیجه‌گیری

اما شمیسا با وجود آنکه همچون پدران و مادران ما باردار از چنین نفرتی است، دست کم صراحت بیشتری در سخن از معنای جنسی عشق در ادبیات، نشان داده است که قابل همه گونه تقدیر است. یک نمونه از پیشرو بودن او که در کتاب نیز آمده است شرم دکتر همایی از ذکر بیتی در شعر مشهوری از وحشی بافقی است با این مطلع: *دوستان شرح پریشانی من گوش کنید ... همایی از شرم همجنس خواهانه بودن معنای عشق در این شعر بیتی را که قرینه جنسی مرد در آن آمده است را حذف کرده است: ای پسر چند به کام دگرانت بینم...* باشد که وجدان جنسی فارسی‌زبانان آشفته نشود از اینکه چنین شعر دوست‌داشتنی برای یک همجنس گفته شده است. شمیسا بر خلاف پیشینیان ادبیات فارسی صریح‌تر از این میل در ادبیات فارسی سخن گفته است، اما او نیز مرحله‌ای از تاریخ جنسیت‌نویسی است که باید از آن عبور کرد. مرحله‌ای که در آن هرچند معنای جنسیت آشکارتر از پیش است اما هنوز هوموفوبیایی است.

منابع:

I. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Marion Young
Princeton University Press.

جلالزی، م. (۲۰۰۷، دسامبر ۲). پسرک رقصنده‌ی افغان مورد
تجاوز جنسی قرار گرفت. بازیابی در ۳ ۲۴، ۲۰۰۸، از کابل پرس:
<http://www.kabulpress.org/my/spip.php?article605>
شمیسا، س. (۱۳۸۱). شاهدبازی در ادبیات فارسی. تهران:
فردوس.

هوموفوبیای پنهان روشنفکران ایرانی^۱

در این مقاله به بررسی شکلی از هوموفوبیا می‌پردازیم که در ایران دامنگیر نخبگان است. ترس از همجنس‌گرایی که گاه به صورت عبارت‌های توهین‌آمیزی مانند همجنس‌باز ظاهر می‌شود، نمونه‌ای از این هوموفوبیا است. هرچند در کنار این، گاه به وضوح بیزاری از همجنس‌گرایی که یک زیبایی‌شناسی جنسی را شامل می‌شود، در استدلالات روشنفکران ظاهر می‌گردد. در این مقاله مروری بر چند نمونه خواهیم داشت. فهرست ما نمونه‌هایی را در خود دارد که می‌تواند همچنان افزوده شود. ما در اینجا به نقدی در ادبیات روشنفکری می‌پردازیم که می‌توان آن را نقد از موضع کویبر نامید. برای نسل آینده‌ای که تاریخ روشنفکران امروز ما را مطالعه می‌کند، نسلی که معیارهای مردسالار امروز را ندارند، چنین فهرستی، فهرست شرم خواهد بود. امیدواریم که روشنفکران نیز پیشدستانه چنین شرمی را در خود احساس کنند. بدیهی است که تعداد دیگری از روشنفکران مانند آرش نراقی و اکبر گنجی در

^۱. این مقاله در اخبار روز (شنبه ۲۷ آذر ۱۳۸۹ - ۱۸ دسامبر ۲۰۱۰)

<http://www.akhbar-rooz.com/article.jsp?essayId=34267> و در نشریه چراغ

(<http://blog.irqo.org/?p=1492>) با نام یکی از همجنس‌گرایان اعدام شده: مهدی طائف،

منتشر شده است. مهدی طائف، به گفته‌ی وکیل تسخیری وی در گفتگو با حسین علیزاده از آیکلهرگ، در سال ۲۰۰۷ به اتهام تجاوز جنسی به همجنس، با وجود آن که شاکی شکایت خود را پس گرفت، اعدام شد. این شیوه به کاربرد نام مستعار اعدام‌شده‌ها کنشی است که این نویسنده نیز با برخی دیگر از همکاران خود در جنبش همجنس‌گرایان استفاده کرده است.

برابر تبعیض علیه همجنس‌گرایان موضع معترض داشته‌اند که باید در جای دیگری به این گروه پرداخته شود.

از اقسام هموفوبیا یا چنان که ترجمه می‌کنند «همجنس‌گرا هراسی» یا «همجنس‌گرا ترسی»، یکی هم هموفوبیای پنهان روشنفکران است. این امر نشان دهنده‌ی نوعی عقب‌ماندگی در فهم زندگی معاصر است که ایده‌ی «برابری گرایش‌های جنسی» در آن بخشی از ارزش‌های انسانی است. ترس و بیزاری مردم عوام، سنت‌گرایان، بنیادگرایان و سایرین را به نحوی می‌توان به نظام ارزش‌هایی نسبت داد که این بیزاری و ترس را توجیه می‌کند اما در مورد این دسته اخیر چه می‌توان گفت؟ تأخر و عقب‌ماندگی نظام ارزش‌هاشان، تناقض در نظام فکری و ارزشی‌شان؟ به هر صورت در تاریخ اندیشه می‌توان یافت نمونه‌هایی از این تأخر فرهنگی را که همیشه توجیهی برای آن وجود داشته است. مثلاً کانت در رساله‌ی «در باب پرسش از روشنگری» زنان را ناتوان از به کار بردن عقل خویش همچون مردان می‌شمارد، یا برخی ایده‌های مبهم منسوب به نازیسم ممکن است از کار هایدگر استنتاج شود، اما همیشه گفته شده است که باید درکی از تفاوت سطح ارزش‌های زمانه این اندیشمندان با ارزش‌های جاافتاده کنونی داشت. بدیهی است که انتظار نمی‌رود کانت همچون ما از برابری زن و مرد سخن بگوید یا ارزشمندی دموکراسی نزد ما برای فارابی قابل تشخیص باشد. هرچند انتظاری هست که می‌توان از روشنفکران کنونی خود داشت. در زمانه‌ای که هموفوبیا به یک داغ ننگ برای همه تبدیل می‌شود و زمانی که ایده‌ی معاصر حقوق بشر، حقوق اقلیت‌های

جنسی را در کنار سایر حقوق می‌نشانند، رگه‌های هموفوبیای آشکار یا پنهان نویسندگان قابل تأمل است.

به شکل‌های مختلفی می‌توان این رگه‌ها را نشان داد. برای مثال برخی واژگان که باردار چنین بیزاری‌اند مانند «همجنس‌باز» که در کنار سایر واژگان تحقیرآمیز «بچه‌باز»، «زن‌باز» و غیره آهنگی ناخوشایند را نزد فارسی‌زبانان دارد، می‌تواند حاکی از تصویر ذهنی باشد که در آن همجنس‌گرا یک فرد هوس‌باز و مجرم تلقی می‌شود. ضمن آنکه با نقد مدافعان دگرباش این واژه در برابر واژه‌ی «همجنس‌گرا» امروز به‌عنوان یک واژه‌ی هموفوبیک شناخته می‌شود. یا در کنار هم نشان دادن همجنس‌گرایی با صورت‌های زیبایی‌شناختی که در عرف زشت تلقی می‌شود: مانند شیطان‌پرستی و جرم، می‌تواند نشانه‌ای از بیزاری یا هراس کسانی باشد که از همجنس‌گرایان سخن به میان می‌آوردند. البته دامنه‌ی این واژه امروزه چنان فراخ شده که صرف نپذیرفتن حقوق برابر همجنس‌گرایان، برچسب هموفوبیا را در پی دارد و به این معنی نیز کسانی که آشکارا هرچند به زعم خود با دلیل مخالف حقوق همجنس‌گرایان‌اند نیز به هموفوبیا منسوب می‌شوند.

در اینجا ما فهرستی از دوست‌داشتنی‌ترین روشنفکران هموفوبیک خود را عرضه می‌کنیم. بدیهی است که بسیاری هموفوب‌های نفرت‌انگیزی در جامعه‌ی ما تنها که در برابر همجنس‌گرایی قرار ندارند بلکه دشمن بشریت‌اند (سران جمهوری اسلام). اما ما طرف سخن‌مان کسانی‌اند که امید تغییر می‌توان از آنها داشت، اگرچه برخی‌شان در میان‌مان نباشند. آنچه ما را شگفت‌زده می‌کند تعلق برخی ازیشان به ایده‌های رهایی‌بخش است مانند احمد

شاملو. هرچند این خوشبینی با این توجیه باید کنار گذاشته شود که روشنفکران ما که این چند تن نمونه‌های آنند، خود محصول ارزش‌های دوره‌ای از مدرنیته در ایران‌اند که با تمام قدرت رژیم جنسی، مذهب و ساختار اقتصادی، دگرجنس‌گرایی و ترس از همجنس‌گرایی را نفی می‌کرده است. روشنفکرانی که همه به لحاظ سن و دوره رشد به عصر پهلوی تعلق دارند. رشد ارزش‌های معاصر حقوق بشری طبعاً مناسبتی با زمانه و زمینه‌ی رشد این روشنفکران نداشته است اما امید می‌رود که شاهد دگرگونی در موضع روشنفکران تدریجاً هم‌آواز با زمانه‌ی خود باشیم.

برای نمونه احمد شاملو که به‌خاطر بسیاری از اشعارش، به‌خاطر شخصیت صادق و انسان‌دوست‌اش و به‌خاطر کتاب کوچه‌اش، قدردان او هستیم. مساله تنها این است که ذهنیت و زیبایی‌شناسی جنسی که شاملو به آن متعلق است دیگر به زمانه‌ی ما مربوط نیست. یعنی ذهنیتی که همجنس‌گرایی را به مثابه یک ارزش زیبایی‌شناسانه‌ی پلید و پلشت می‌شناسد. او در «ققنوس در باران» می‌گوید:

به هنگامی که همجنس‌باز و قصاب

بر سر تقسیم لاشه

خنجر به گلولی یکدیگر نهادند

من جنازه‌ی خود را بر دوش داشتم

و خسته و نومید

گورستانی می‌جستم^۱.

^۱ . <http://www.shamlou.org/index.php?q=node/155>

این شعر به جهت فضا، توصیفِ زیبایی‌شناسی نکبت، فقر و رذیلت انسان‌ها را دنبال کرده است. در این بخش از شعر، شاعر به‌نوعی در یک اوج، عدم تعلق خود را به این فضا نشان می‌دهد. اگر از واژه «همجنس‌باز» بگذریم که متعلق به دوره‌ی پله‌وی و عصر بیزاری‌های مدرنیزاسیون از همجنس‌گرایی است و امروز هنوز در زبان هوموفوبیک ما شنیده می‌شود، نکته مهم‌تر همردیف کردن «همجنس‌باز» با «قصاب» بر سر لاشه است. «لاشه»، «تعفن»، «ستیزه و نفرت»، «خنجرهایی که بر گلوی یکدیگر نهاده‌اند»، این‌ها عناصر زیبایی‌شناختی همسانی است که برای بیزاری به‌کار رفته است. در کنار این بیزاری، عنوان «همجنس‌باز» نشانده می‌شود. پیداست که شاملو نقد روشنفکرانه‌ای برای رفع تبعیض از وضعیت همجنس‌گرایان ندارد و امروز این شعر با توجه به این ارزش‌های جدید، ممکن است خوش‌آهنگ به نظر نرسد.

سید جواد طباطبایی به ما چیزهای زیادی از تاریخ اندیشه‌ی سیاسی معاصرمان آموخته است، به روشی خستگی‌ناپذیر و به دور از سهل‌انگاری اما زیبایی‌شناسی هوموفوبیک او نکته‌ای است که او را در این فهرست جا داده است. او ضمن به تضمین گرفتن شعر بالا از شاملو در بخشی از کتاب «تأملی بر ایران، جلد نخست» (طباطبائی، تأملی درباره‌ی ایران؛ دیپاچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ۱۳۸۰، ۴۰۱) که خود حکایت از ارزش ویژه‌ی این تصویر از پلشتی و نکبت برای او دارد، در جلد دوم به مناسبت طرح مساله نفوذ دربار که شامل زنان حرمسرا و خواجه‌گان می‌شده است از دو عنوان

«عجایز» و «مخشان» بهره می‌گیرد (طباطبائی، تاملی درباره‌ی ایران؛ مکتب تبریز ۱۳۸۶، ۱۳۶-۲۰۶). واژه‌ی نخست اشاره به زنان دربار دارد که او آنها را عجوزه می‌خواند و دومی معادلی برای لواط‌کار، کونی، دوجنسه، زنانه‌پوش و غیره در زبان عربی و فارسی است و طباطبائی آن را به خواجگان نسبت می‌دهد. این دو گروه برای طباطبائی منشأ نکبت و عقب‌ماندگی ایران بوده‌اند. تصویر کاملی از هموفوبیا را می‌توان در متن کتاب او در صورت چنین دقت‌هایی یافت.

سیروس شمیسا بیش از نویسندگان دیگر راهی را برای مطالعه تاریخ همجنس‌گرایی ایرانی گشوده است و جای تقدیر دارد که کسی بر خلاف تابوهای زمانه امکان سخن از تمایلات همجنس‌گرایانه را در ایران‌شناسی فراهم ساخته است اما چنانکه در جای دیگری این مساله نشان را نشان داده‌ایم^۱ او نیز مانند سلف خود، باردار از هموفوبیای روشنفکران است. در «شاهدبازی در ادبیات فارسی» می‌توان همزمان تلاش او برای طرح یک نکته‌ی تفسیری جدید (مذکر بودن معشوق در ادبیات فارسی) و بیزاری و هراس از همجنس‌گرایی را ملاحظه کرد. در نقد این گرایش او در این کتاب تفصیل بیشتری در مقاله مورد اشاره داده‌ایم و در اینجا تنها به ذکر قطعه‌ای از پایان کتاب او اکتفا می‌کنیم:

زبان فارسی مذکر و مؤنث ندارد و از معشوقی مبهم سخن رفته است و با توجه به این که معشوق اکثر شاعران فارسی مذکر است

^۱http://www.zamaaneh.com/degarbash/2010/05/post_37.html

این خاصیت زبان باعث شده «صدمه اساسی» به زبان فارسی وارد نشود!

شمیسا که پیشتر از این فرضیه است که معشوق ادیبان مذکر است، شادمان است که با ابهام ضمیر مذکر و مؤنث در فارسی آبرویمان نرفته است و چنین امری را صدمه‌ای برای زبان ملاحظه کرده است.

در میان برخی دیگر از نویسندگان و روشنفکران فارسی زبان نیز نشانه‌های بیزاری از همجنس‌گرایان یافتنی است که این اثر ممکن است در آثار ایشان پراکنده باشد و یک واکنش مشخص و مورد اشاره را در بر نگیرد. برای مثال کاربرد واژه‌ی همجنس‌باز، لواط‌کار، لاطی و غیره که برخی قدیمی‌تر است و برخی مانند همجنس‌باز شکل مدرن کاربرد همان فحاشی‌های قدیمی است که هنوز در میان برخی نویسندگان یافت می‌شود. برای مثال در کتابی از عبدالعلی دستغیب چندین بار به این واژه زمانی که می‌خواهد در مورد مساله‌ی میل همجنس‌گرای برخی نویسندگان مانند آندره ژید اشاره کند، برمی‌خوریم. این واژه در چنین کتابی لزوماً ناشی از دستگاه سانسور جمهوری اسلامی نیست و زمانی که هنوز جمهوری اسلامی آگاهی نظام‌مندی در مورد چنین تفکیک‌ها و حساسیت‌هایی ندارد، کاربرد همجنس‌گرایی به جای همجنس‌بازی کسی را فوراً متهم نمی‌کند اما برخی مانند دستغیب را دست‌کم در فهرست روشنفکران بد قرار می‌دهد.

اما سروش روشنفکری است که از او انتظار معقولیت بسیار می‌رود و شخصاً امیدوارم به داوری معقول‌تر او در «وقت‌ش»، چنانکه نوید داده است، برسیم. او اشاره‌ی مستقیمی به مساله‌ی

همجنس‌گرایان و حقوق‌شان در آثارش نکرده اما در پاسخ به پرسش در نشستی، دایر بر اینکه «چرا شما زمانی که به این مساله می‌رسید شرم را مانع سخن از آن می‌شمارید» تفکیک مهمی را، هرچند به نظر من برای فرار از پاسخ، بیان می‌کند که واکنش هموفیک جالبی است. سروش از تفکیک جنبه‌ی حقوقی و جنبه‌ی اخلاقی سخن از همجنس‌گرایی سخن به میان می‌آورد. یادمان باشد این تفکیکی است که واتیکان در پاسخ به مساله همجنس‌گرایی در بیانیه‌ای دنبال کرده است (Ratzinger 1986). از طریق این تفکیک، واتیکان هم مسوولیت دینی‌اش را در رد همجنس‌گرایی به جای می‌آورد و هم به طعن‌ها و سرزنش‌ها بابت سوزاندن همجنس‌گرایان در قرون وسطی واکنش نشان می‌دهد. به این ترتیب که «ما تعقیب و آزار همجنس‌گرایان را رد می‌کنیم». تا اینجا واتیکان رافع سرزنش‌های حقوقی خویش است، «اما هم‌زمان نمی‌توانیم از سرزنش اخلاقی این عمل میان افراد صرف نظر کنیم»، با این گفته واتیکان مسوولیت دینی‌اش را که بیزاری از همجنس‌گرایی است به جا می‌آورد. سروش با اشاره به تضاد حقوق و اخلاق می‌گوید در جهان مدرن انسان‌ها در پی حق خود می‌روند و بانیان حقوق بشر پایانی برای حقوق انسانی متصور نبوده‌اند. این مرز گشوده است و همچنان می‌توان حقوق بخش‌های دیگری از بشر را استیفا کرد. پس انتظار می‌رود که دامنه‌ی این حقوق همچنان افزایش یابد. اما نکته از نظر سروش این است که این روند موجب شده است داوری اخلاقی، تحت تاثیر داوری حقوقی قرار گیرد و این خطری برای اخلاقیات است. سروش این امر را عبارت از یک داوری علیه همجنس‌گرایی نمی‌شمارد و تذکر می‌دهد که به‌عنوان یک هشدار

آن را به کار می‌برد و معتقد است که داوری در مورد آن بسیار دشوار است. به نظر می‌رسد که سروش خود مایل به احیای نقش داوری اخلاقی مورد نظرش در برابر حق‌مداری جدید است که جا را برای داوری اخلاقی مورد نظر سروش تنگ کرده است. از فحوای سخن سروش چنان بر می‌آید که تلاش می‌کند، ضمن اشاره‌هایی به این داوری مفروض، موضع احتیاط را پیش بگیرد. در اینجا ما به نقد دیدگاه‌ها نمی‌پردازیم و صرفاً اشاره به وجود داوری‌های علیه همجنس‌گرایی کار ماست اما برای روشن شدن اینکه چرا سروش با وجود این تعلیق حکمی که می‌کند در این فهرست جای دارد باید به نکته‌ای اشاره کنیم.

سروش از یک داوری اخلاقی یاد می‌کند. مثال‌های او کنش جنسی با محارم و کنش‌های تابویی است که ممکن است امروزه نیز تابوهای جدی قلمداد گردند. نگرانی سروش در صورت تحلیل خوشبینانه یک نگرانی صرفاً فلسفی مربوط به سرنوشت اخلاقیات انسانی در گفتمان حق‌مدار مدرن است. اما چرا سروش در میان این اخلاقیات می‌تواند همجنس‌گرایی را در کنار سکس با محارم یا احتمالاً سکس با حیوانات و غیره قرار دهد؟ دقیقاً چه داوری اخلاقی است که میل به همجنس را یک رذیلت تلقی می‌کند؟ بر اساس کدام نظام فلسفه اخلاقی می‌توان گفت همجنس‌گرایی رذیلت است؟ تکلیف‌گرایی؟ فضیلت‌گرایی؟ سودانگاری؟ یکی از اینها؟ همه‌شان؟ در صورتی که سروش همچنان مساله را مورد نزاع می‌شمرد، داوری دقیق‌تری می‌توانست داشته باشد. هر یک از این نظام‌های اخلاقی می‌تواند نسخه‌های سازگاری برای تایید همجنس‌گرایی داشته باشند و این مجادله جایی برای مفروض

گرفتن این امر که همجنس‌گرایی اخلاقیات را به خطر می‌اندازد باقی نمی‌گذارد. پس چرا سروش که می‌گوید فعلاً نظری در این مورد نمی‌خواهد عرضه کند، چنین نگرانی‌ای برای اخلاقیات دارد؟ تنها فرضی که می‌توان داشت این است که سروش نیز مطابق الگوی هموفوبیای اجتماعی غالب، نخست همجنس‌گرایی را غیراخلاقی شمرده است. چیزی که در زیبایی‌شناسی عمومی ایرانیان دیده می‌شود.

پرسش ما از سروش این می‌تواند باشد که تا کجا الگوهای غالب جنسی شناسنده می‌تواند در این داوری نقش ایفا کند؟ در صورت جدی بودن نقش چنین زیبایی‌شناسی، ما در آستانه‌ی نقد هموفوبیایی خواهیم بود که به معنای دقیق کلمه، یک زیبایی‌شناسی نفرت است. نفرتی که مبنای داوری‌های عقلانی قرار می‌گیرد و برای یک داوری صادقانه باید آن را طرد کرد.

اما کدیور که از او بیشتر انتظار فهم مدرن از اسلام می‌رود به نوعی بیزاری هموفوبیک را در مورد این مساله شاهد بوده‌ایم. کدیور در گفت‌وگویی نقدی بر مدعای حقوق بشری بودن مورد همجنس‌گرایان ارائه می‌دهد (کدیور ۱۳۸۵). او بیزاری‌های دینی در مورد همجنس‌گرایان را تکرار می‌کند و لفظ «همجنس‌باز» را برای مخاطب حکم‌اش به کار می‌برد. یعنی کسانی که به حکم فقهی که او به آن ایمان دارد، باید به بیرحمانه‌ترین شکلی کشته شوند، سوزانده شوند، از بلندی پرت شوند و الخ. البته کدیور مشخص نمی‌کند که نظرش در مورد این اشکال کشتن همجنس‌گرایان چیست و مانند سروش دست کم دامن خود را از وحشی‌گری علیه همجنس‌گرایان نمی‌شوید.

کدیور مشغول یک بازی حقوقی می‌شود. وی معتقد است که همجنس‌گرایان باید نخست «برادری‌شان را ثابت کنند». به عبارت دیگر آنها باید نخست نشان دهند که چنین حقی می‌توان برای بشر قایل بود تا سپس بتوان از حقوق‌شان ذیل حقوق بشر سخن به میان آورد. نظر من این است که هموفوبیا تنها علایم بیمارشناختی باید داشته باشد و اگر کسی دلیلی برای خود داشت که هموفوبیک نیست، چندان ایده دقیقی نیست. در این استدلال گونه‌ها مانند آنچه کدیور ارائه می‌کند یا در استدلال اخلاقی سروش، می‌توان زیبایی‌شناسی آنها را نیز مشاهده کرد. اینکه میزانی برای هنجار جنسی درست و نادرست وجود دارد که اثبات نشده و مفروض تلقی شده نقش ایفا می‌کند. کدیور در چنین اشاره‌ای چه میزانی برای حق نداشتن ارائه می‌کند. این امر دو وجه دارد. نخست اینکه قانون مدونی ذیل بیانی‌های حقوق بشر نیامده است اما باید گفت در مورد سایر حقوق که پس از این بیانیه دنبال شده است نیز ممکن است توافقات جمعی غیرمدون مبنای داورهای جمعی و مبارزه برای حقوق باشد. در مورد حقوق بشری بودن همجنس‌گرایی نیز برخی بیانی‌های معتبر مانند «اصول جوک جاکارتا» که متخصصان این بحث منتشر کرده‌اند وجود دارد.

اما وجه دیگر مساله این است که مخالفت کدیور تنها ناشی از فقدان قانون بالفعل موجود نیست. بلکه گویا به شکلی پیشین آن را غیرقابل تحقق می‌شمارد. اگرچه این گفت‌وگو کوتاه بوده است و انتظار تحلیل دقیق‌تری از او می‌رود اما با استناد به همین چند جمله باید گفت: کدیور هیچ میزان قابل گفت‌گویی ارائه نمی‌کند. سخن این است که اگر کدیور (و البته سایر هموفوب‌ها) قرار را بر این

بگذارد که وارد یک استدلال معقول شود، باید نشان دهد که ارزش مفروض داوری ایشان همه اشکال ارزشی انسانی از جمله نگاه خود همجنس‌گرایان را به‌عنوان بخشی از انسان‌ها پوشش می‌دهد. مساله این است که همجنس‌گرایان به‌عنوان درصد قابل توجهی از مردم جهان داخل حکمی می‌شوند که حکم‌دهندگان هیچ توجهی به شیوه‌ی زیست آنها ندارند. توجه کنیم که همجنس‌گرایی دست‌کم توسط هیچ متخصص جنسیتی، امروزه بیمار یا انحراف قلمداد نمی‌شود تا حکم آدم‌خواران و گونه‌های بیمارگونه یا خطرناک را برایشانی آنها بچسبانیم و کنارشان بگذاریم. آنها از باهوش‌ترین افراد هر جامعه هستند و سهم بزرگی در تمدن بشری ایفا کرده‌اند و خطری برای کسی قلمداد نشده‌اند. اگر عده‌ای از انسان‌ها که زیبایی‌شناسی دگرجنس‌گرا دارند و برای عده دیگری از انسان‌ها که این زیبایی‌شناسی را ندارند، داوری اخلاقی یا حقوقی می‌کنند، چه دلیل دارد که این عده‌ی دیگر در مورد دگرجنس‌گرایان داوری‌ای بر اساس زیبایی‌شناسی جنسی خود نکنند؟ کدیور ظاهراً می‌گوید «آیا حقوق همجنس‌گرایان اساساً ذیل مجموعه حقوق بشر هست یا نه» اما سوال او در واقع این است «آیا همجنس‌گرایان ذیل مجموعه‌های انسانی که حقوقی خاص هم دارند هستند یا نه؟» به عبارتی «اساساً آنها جزو بشر به شمار می‌آیند یا نه» و ظاهراً کدیور در این فقره تردید دارد!

استدلال امثال کدیور نکته‌ای را مغفول می‌گذارد و آن اینکه مانند احمدی نژاد گروه همجنس‌گرایان را معدوم فرض می‌کند؛ مانند «یک میل در آنجا» که ممکن است از میان همه ما چند نفری هوس کنند به سراغش بروند، نه مانند یک شیوه‌ی زیست برای

بخش قابل توجهی از انسان‌ها. در صورتی که همجنس‌گرایان یک گروه انسانی متفاوت تلقی نشوند طبعاً حقوق انسانی متفاوتی نیز برایشان قایل نخواهیم بود. متأسفانه منطق کدیور و احمدی نژاد در این مورد مشابه است. به نظر می‌رسد کدیور از موضع ارزش‌های مطلق هم‌گرایان خود سخن می‌گوید. این امر هموفوبیا را در لفافه‌ای از الفاظ پوشیده می‌سازد.

اما به نظر من امید این است که در آینده کدیور موضع خودانتقادی را رها نکند و مساله را با پیچیدگی‌هایی که سروش به آن اذعان دارد ببیند. دست کم در مورد احکام کشتن و شکنجه‌ی همجنس‌گرایان داوری انسان دوستانه‌تری را اعلام کند تا از سوی نسل آینده‌ای که ارزش‌های نسل او را ندارند، کمتر سرزنش شود.

گاهی نیز در میان روشنفکران مدعی داخلی که بیشتر ترس از رژیم اسلامی احساس می‌شود، این بیزاری بی‌پروا تر و گستاخ‌تر می‌شود. تنها به یک نمونه آن اشاره می‌کنیم: ناصر زرافشان. او در مصاحبه‌ای به طرف گفت‌وگو از «آوردن سربازهای همجنس‌باز آمریکایی برای تجاوز به کودکان عراقی» یاد می‌کند!^۱ تصور هموفوبیک او روشن است و متأسفانه از بدترین نوع آن است. تصور مردم عوامی که بین همجنس‌گرایی و بچه‌بازی پیوند ایجاد می‌کند. به نظر می‌رسد چنین دم‌خروسی از جیب روشنفکران ما که

^۱ جمله این است «خبر دارید که این واردکنندگان دموکراسی و حقوق بشر به عراق، اسکادرانی از هموسکسوال‌های منحرف آمریکایی سازماندهی کرده و آن را با مأموریت تجاوز به کودکان ۱۰ تا

۱۶ ساله عراقی به عراق فرستاده‌اند؟». در : <http://asre->

nou.net/php/view.php?objnr=1222

گاه بیرون می‌زند، باید همه‌ی امید ما را به کسب حقوق انسانی‌مان به باد بدهد اما همیشه امید موجود است، حتی در تاریکی چنین روشنفکرانی.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به نمونه‌هایی از شاملو، طباطبایی، سروش، کدیور و زرافشان اشاره کردیم که تا حدودی بیزاری‌های جنسی ایشان را نشان می‌داد. این بیزاری‌ها گاه مانند شاملو و طباطبایی اندک به چشم می‌آید و گاه در بیان کسانی مانند سروش و کدیور تفصیل بیشتری پیدا می‌کند. همه ایشان به یک میزان این بیزاری را نشان نمی‌دهند، گاه مانند سروش شکل ملایم‌تری دارد و گاه مانند زرافشان، خشن‌تر ظاهر می‌شود. در هر صورت به نظر ما بین طیف سروش تا زرافشان اشکال ساده یا پیچیده‌ای از یک فوبیا ملاحظه‌شدنی است. زمانی که مساله بسط پیدا می‌کند شاید این بیزاری کمتر دیده می‌شود و زمانی که این فوبیا بیمارشناختی می‌شود، ترجیح می‌دهند کمتر نیز سخنی از آن به میان آورند و تنها گاه علایم نفرت از لابلای سخن‌شان بیرون می‌جهد. شاید یک راه برای حل این مساله وادار کردن برخی از این روشنفکران به بیشتر اندیشیدن و بیشتر سخن گفتن از مساله باشد. در یک گفت‌وگوی معقول همیشه امکان رفع فوبیا وجود دارد. گاه بیزاری ناشی از فقدان تماس نزدیک است؛ اینکه این انسان‌ها همه مانند هم زندگی می‌کنند اما در اموری متفاوت‌اند که آن امور، اگر منصف باشیم، ربطی به ما ندارد.

منابع:

- .joseph and Alberto Ratzinger.Bovonet.Cardinal
Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastrol
Vatican. *The Roman Curia*. "Care of Homosexual Persons
.۱۹۸۶. *Doctrine of the Faith*
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/d
ocuments/rc_con_cfaith_doc_19861001_hom
(تاریخ الوصول ۱۲ February 2006).
طباطبائی، سید جواد. تأملی درباره ایران؛ مکتب تبریز. جلد ۲.
۲ جلد. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۶.
— تأملی درباره‌ی ایران؛ دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط. جلد ۱. ۲
جلد. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
کدیور، محسن. «پرسش و پاسخ حقوق بشر و روشنفکری
دینی» (۳). *ماهنامه‌ی آفتاب*. شهریار و آبان ۱۳۸۵.
<http://www.aftab-magazine.com/articles/2006092.html>
(دستیابی در 5 november 2010).

زیبایی‌شناسی همجنس‌ستایانه و هویت همجنس‌گرا: نگاهی به پارادوکس همجنس‌گرایی و فاشیسم^۱

در این مقاله از طریق جدایی نهادن میان همجنس‌گرایی و همجنس‌ستایی، می‌خواهیم به برخی از سوءبرداشت‌ها که در مورد معنای همجنس‌گرایی کنش‌ها و احساسات وجود دارد، پاسخ دهیم. ایده این است که همجنس‌ستایی به‌عنوان رفتاری شبه همجنس‌خواهانه، اگرچه بعد زیبایی‌شناسانه‌ی همجنس‌گرا دارد اما مرحله‌ای فرومرتب نسبت به گفتمان مدرن همجنس‌گرایی است؛

^۱. این مقاله در پاسخ به دوستان چپ که در مورد رابطه میان همجنس‌گرایی و فاشیسم مطالبی را در جمع‌های خصوصی‌مان بیان می‌کردند نوشتم. این مقاله پاسخ به دوستی از میان ایشان (سپهر مساکنی) بود که به‌نظر من دیدگاه سطحی اما جذابی را روایت می‌کرد که معتقد به رابطه‌ی ساختاری همجنس‌گرایی و فاشیسم بود. این امر به صورت بومی‌ترش در مورد همجنس‌گرایی رژیم جنسی بنیادگرا وجود دارد. به ویژه در ایران برای یک جهانگرد غیربومی در برابر واکنش‌های احساسی مردان ایرانی با یکدیگر چنین توهمی دست می‌دهد که گویا اینجا مناسباتی همجنس‌گرایانه میان مردان و زنان بنیادگرا وجود دارد. در صورت زندگی با این افراد ممکن است چنین تصویری از ابراز احساسات عاطفی ایشان به یک همجنس‌گرا نیز دست دهد. در اینجا تلاش کردم میان برداشت همجنس‌ستایانه‌ای که بنیادگرایی اسلامی و فاشیسم هر دو به جهت مردسالاری خود دارند با آنچه متمایزین باید همجنس‌گرایی خوانده شود مرزی را برقرار سازم. این مقاله در صفحه دگرباش رادیو زمانه

(http://www.zamaaneh.com/degarbash/2010/09/post_50.html) منتشر شده

است.

یعنی گفتمانی که پس از دیدگاه‌های فمینیستی و پست مدرن از میان نقد قدرت و سیطره برخاسته است. همجنس‌ستایی گرایشی آگاهانه به همجنس به‌عنوان یک میل نیست، بلکه اغلب ناشی از نفرت نسبت به غیرهمجنس است. ستایش کور مردانگی یا زنانگی به‌جهت بیزاری از جنس مخالف که در زیبایی‌شناسی جنگ (فاشیسم)، مذهب (بنیادگرایی) یا فمینیسم بیزار از مرد و شکل‌های دیگر سرکوب وجود دارد، یک مرحله پیش از شکل‌گیری گفتمان جنسی همجنس‌گرایان مدرن است که بر اساس نقد قدرت و سیطره شکل گرفته است. همجنس‌ستایی نگاه انتقادی به دگرجنس‌گرایی و هموفوبیا ندارد و اغلب بیزار از همجنس‌گرایی و شیفته‌ی خانواده و تولید مثل است.

مقدمه

چرا با وجود آن مردانگی در فاشیسم ستایش می‌شود، همجنس‌گرایان سخت مجازات می‌شوند. از سویی هیبت^۱ به‌عنوان محور زیبایی‌شناسی همجنس‌گرای مردانه و نازیسم مشترک است، از سوی دیگر همجنس‌گراها را در کوره‌های آدم‌سوزی می‌سوزند؟ چنین نسبت پارادوکسیکالی را در فرهنگ‌های پیشامدرن هم می‌توان یافت. آنجا که زنانگی طرد می‌شود، رفتار مردان با یکدیگر هم‌مواروتیک است. چرا با وجود رفتارهای شبه همجنس‌خواهانه ما ایرانیان یا شرقی‌ها با هم، اینقدر همجنس‌گرایی مورد نفرت و بیزاری و دارای مجازات است؟

^۱ . sublimity

دسته‌ای از مطالعات هستند که نشان می‌دهند رابطه‌ی تاریخی میان افراد همجنس‌گرا و گرایش‌های فاشیستی وجود دارد. این مطالعات دستِ کم همسویی تاریخی میان برخی همجنس‌گرایان یا کسانی که رفتارهای هوماروتیک داشته‌اند را با نژادپرستی، فاشیسم و نازیسم نشان می‌دهند، برای مثال عضویت همجنس‌گرایان در حکومت نازیستی آلمان یا فاشیست‌های ایتالیا. چنین نگاه‌های هوماروتیکی را همچنین در میان گروه‌های بنیادگرای اسلامی نیز می‌توان دید که علایق مردانه‌ای میان ایشان یافتنی است و این علایق، دستِ کم ماهیت هوماروتیک دارد.

هرچند دسته‌ی دیگری از تحقیقات نیز موجود است که دقیقاً بر خلاف این تز نشان می‌دهد و می‌گوید چگونه رابطه‌ای بنیادین میان نژادگرایی و ترس از همجنس‌گرایی وجود دارد. مطالعات جدید در حوزه‌ی جنسیت به‌خوبی مؤید این نظریه است. تز نخست نشان می‌دهد که چرا همجنس‌گرایان در احزاب فاشیستی فعالیت داشته‌اند و یا در چشم‌اندازهای هوماروتیک چه ارتباطی با این گروه‌ها دارند. تز دوم نشان می‌دهد که چرا به‌طور سیستماتیکی همجنس‌گرایان موردِ آزار و سرکوب این گروه‌های افراطی بوده‌اند و برای مثال آنها را در کوره‌های آدم‌سوزی می‌ریخته‌اند. پارادوکسی که باید به صورتی آن را حل کرد. در ادامه نگاهی به هر دو تز مورد اشاره می‌اندازیم و سپس بر اساس تفاوت‌گذاری میان همجنس‌گرایی و همجنس‌ستایی، تلاش می‌کنیم تضاد میان این دو تز را حل کنیم.

فاشیسم و همجنس‌گرایی

پرسش از رابطه همجنس‌گرایی و فاشیسم اگرچه اغلب احمقانه به نظر می‌رسد و عموماً به کار کسانی می‌آید که دچار هموفوبیا هستند تا دستاویزی برای نفی همجنس‌گرایی داشته باشند، اما مسأله‌ی قابل تأملی است که باید با احتیاط در مورد آن سخن گفت. احتیاط نه به این جهت که چنین ربطی، موجب سرکوب همجنس‌گرایان است و هموفوبیایی است، بلکه علاوه بر این، به دلیل تناقضی است که در این ارتباط پدید می‌آید؛ اگر همجنس‌گرایانی در نژادپرستی شراکت داشته‌اند، با توجه به اینکه هزاران همجنس‌گرا نیز به بهانه‌ی ایدئولوژی تولیدمثلی و زیبایی‌شناسی قدرت در نازیسم در کوره‌های آدم‌پزی سوزانده شده‌اند، شکنجه شده‌اند و به حبس درآمده‌اند، این امر چه توجیحی دارد. اگر شراکت داشته‌اند، چنین نفرتی از همجنس‌گرایی چه وجهی دارد؟

به هر حال شواهدی از چنین مشارکتی موجود است که باید به آن توجه داشت. برای مثال آن اوبرین در «تبلیغ مذهبی مردانه، دید زنی هومواروتیک و سیاست نژادی: گیلبرت وایت استرالیای شمالی، ۱۹۱۵-۱۸۸۵» نگاه همجنس‌ستایانه گیلبرت وایت را که نگاهی مردانه است در کنار سیاست نژادی استعمار در کنار هم می‌نشانند (Missionary Masculinities, 2008). این نمونه در مورد نژادپرستی نازیست‌ها بیشتر مورد اشاره بوده است. در مقاله‌ای دیگر، یوهان هری نمونه‌های بسیاری را از همکاری گی‌ها و دستگاه سیاسی و پلیسی نازیست‌ها بررسی کرده است. هری حتی به مدارک مشکوکی که هیتلر را همجنس‌گرا تلقی می‌کند نیز علاقه نشان داده است، اگرچه خود نیز در این مورد اطمینان ندارد. هرچند بیشتر این

پیوندهای‌ها عبارت است از حضور کسانی در نازیسم که گاهی هستند. ارتباط آنها به‌نظر برخی نویسندگان تصادفی نیست. شاید یکی از علت‌ها این بوده است که گاهی تعهدات خانوادگی استریت‌ها را نداشتند و بیشتر به حزب متعهد بودند (Hari, 2004) اما علت علاقه‌ی آنها به نازیسم و گروه‌های مشابهی مانند بنیادگرایی اسلامی را باید در چیزی بیش از این جست. تعهد مورد اشاره در مورد افراد مجرد دگرجنس‌گرا می‌توانست مطمئن‌تر باشد. دست‌کم به این دلیل که همخوان با ایدئولوژی قدرتی هستند که به تولید مثل و خانواده اهمیت می‌دهد و نیز اینکه همجنس‌گرایان با سرکوبی که به دلیل همجنس‌گرایی می‌شدند، نمی‌توانستند افراد مورد اعتمادی در حزب باشند.

با وجود این تنافر، میان نازیسم، بنیادگرایی و همجنس‌گرایی چیزی است که همجنس‌گرایان و این گروه‌ها را به هم نزدیک ساخته است؛ زیبایی‌شناسی همجنس‌ستایانه‌ای که ظاهراً در میان گاهی‌ها رواج دارد. چنین زیبایی‌شناسی مردانه‌ای می‌تواند میان یک مرد همجنس‌گرا که مردی قوی و با هیبت را می‌ستاید و یا فرد بنیادگرا یا نژادپرستی که قدرت را ستایش می‌کند، مشترک باشد. مرد همجنس‌گرای مورد نظر، به‌جای ظرافت زنانه، قدرت و هیبتی را می‌ستاید که در مردی قوی یافت می‌شود. زیبایی‌شناسی که در میان اقوام باستانی مانند یونانیان وجود داشت و مطابق آن آرمان‌های بدنی و مردانگی مورد تحسین بود. در میان ایرانیان، رومیان و سایر اقوام و ملت‌هایی که مردانگی و مردسالاری در آنها رواج داشته یا دارد نیز می‌توان این ستایش از مردانگی را یافت. بازگشت فوتوریست‌ها به مردانگی و قدرت که پیش‌تاز زیبایی‌شناسی

فاشیستی در ایتالیا نیز هستند^۱، بازگشتی به سنت زیبایی‌شناختی در دوره‌ی باستان بود، یعنی بازگشت به ملت‌هایی که مردانگی الگوی زیبایی آنان بوده است. ماریتی در مانیفست فوتوریسم، بیانی مردانه از امور می‌دهد و ارزش‌های مردانگی و بدنی مردانه را می‌ستاید^۲. ایده‌های الهام‌بخش نیچه برای فاشیست‌ها نیز الگوی زیبایی‌شناسانه مردانه‌ای بود که قدرت و هیبت را می‌ستود.

با وجود چنین اشتراک ریشه‌ای میان میل همجنس‌گرایان به مردانگی و زیبایی‌شناسی قدرت در میان بنیادگرایان، فاشیست‌ها و نژادپرستان، به نظر می‌رسد اینها خویشاوندان درجه یک هم باشند اما تحقیقات بسیاری نیز موجود است که بر خلاف این نشان می‌دهد رابطه‌ای عمیق میان نژادپرستی و فاشیسم با هوموفوبیا به عنوان ترس از همجنس‌گرایی وجود دارد.

فاشیسم و هوموفوبیا

دیدگاه بنیادگرایان، نژادپرستان و افراطیونی از این دست که اراده به قدرت را ستایش می‌کنند، با وجود شباهتی که با نگاه زیبایی‌شناسانه‌ی همجنس‌گرایان دارند، سرشار از نفرت از همجنس‌گرایی است. چنین نفرتی که ویژگی مشترک معاندان با

^۱. برای بررسی رابطه فوتوریست‌ها و آرمان سیاسی فاشیسم بنگرید به:

Bowler, A. (1991, December). Politics as Art: Italian Futurism and Fascism. *Theory and Society* , 763-794

^۲. به ویژه از طریق تأکید بر فضایی که شاخص مردانگی قلمداد شده است؛ مانند بی‌باکی، شجاعت و ستایش از قدرت و همین‌طور بیان صریح بیزاری از «زنانگی» در بند دهم بیانیه (Marinett, 1973).

همجنس‌گرایی، زنان، سیاه‌پوستان، معلولان و افراد ناتوان است به‌نظر ماریون یانگ حاکی از دینامیک متقابل نفرتی است که در میان انواع سرکوب‌های اجتماعی در مورد اقلیت‌ها یا افراد ناتوان وجود دارد (Young, 1990). او رابطه‌ی مفهومی را میان هوموفوبیا با سیطره و سرکوب زنان، سیاهان و دیگر گروه‌هایی که به جهت بدن‌شان نشانه‌گذاری می‌شوند، برقرار می‌سازد. شکل ایده‌آل نیروی سرکوب‌گر اجتماعی به‌نظر آیریس یانگ، مرد سفید پوست دگرجنس‌گرایی است که در جریان اصلی سلطه‌ی اجتماعی به لحاظ تاریخی قرار گرفته است. او همانقدر که ضعف و زشتی را به سیاه‌پوستان نسبت می‌دهد، به زنان و کسانی که زنانه رفتار می‌کنند نیز چنین نسبتی را می‌دهد. در این میان، همجنس‌گرایان نیز به‌عنوان کسانی که از سلامت و هنجارهای استحکام، صلابت و مردانگی لازم در این جریان اصلی قدرت برخوردار نیستند، مورد سرکوب سیستماتیک مرد دگرجنس‌گرای سفیدپوست قرار می‌گیرند.^۱

از سوی دیگر فاشیسم و همتای جدیدتر آن بنیادگرایی نیز به میزانی که به جنسیت‌پردازی دنیای زندگی علاقه‌مند است، بر اساس ابزار فرهنگی به نام هوموفوبیا می‌تواند میان جنسیت‌ها تمایز‌گذاری

^۱ . دشواری مرد سفیدپوست دگرجنس‌گرا در رابطه با همجنس‌گرایی این است که بر خلاف زنان و سیاه‌پوستان، این یکی تن به قالب‌بندی‌های بدنی مشخصی نمی‌دهد. اگرچه پیش‌تر برخی بر اساس مشخصات بدنی آنها را از دیگران جدا می‌کردند، اما روز به روز نشانه‌های همجنس‌گرایی پنهان‌تر می‌شود. این امر به‌نظر یانگ باعث می‌شود که بیم دگرجنس‌گرایان از اینکه مبتلا به همجنس‌گرایی شوند بیشتر شود، چون دیگر هیچ نشانه‌ی بدنی مشخصی برای مقوله‌بندی آن وجود ندارد (Young, 1990, p. 176).

دگرجنس‌گرایانه داشته باشد. به عبارت دیگر اندیشه تولیدمثلی و معطوف به بقا که در داروینیسم فاشیست‌ها و در الهیات قدرت و دین سیاسی بنیادگرایان وجود دارد، نیازمند به واسطه‌ای فرهنگی است که مرزهای جنسیتی را پاسداری کند و چنین کاری را هموفوبیا قادر است انجام دهد. مادورایرا در مقاله‌ای نشان می‌دهد که فوبیای همجنس‌گرایی مانند سایر فوبیاها فقط یک هراس اجتماعی نیست بلکه نقش مهمی را در جنسیت‌پردازی برای حفظ و تداوم دگرجنس‌گرایی بازی می‌کند (Madureira, 2007, p. 233). در تحقیقی دیگر کاپتزا بر اساس همین تز مادورایرا نشان می‌دهد که نه تنها هموفوبیا به اندیشه‌ی جنسیت‌پردازی کمک می‌کند، بلکه در جهت تثبیت پدرسالاری و مردسالاری است که عنصر مهمی در سیاست جنسی فاشیست‌ها محسوب می‌شده است (Capezza, 2007, p. 249). هموفوبیا واسطه‌ی حفظ سیطره‌ی اجتماعی است که ایدئولوژی‌های نژادی به جهت وابستگی نظری‌شان به تولید نژاد و نظارت بر آن نیاز دارند. بنابراین طبیعی است که در سیاست جنسی فاشیسم و نازیسم، تعقیب و آزار همجنس‌گرایی به‌طور سیستماتیک گنجانده شده است. شرح مفصلی از مساله همجنس‌گرایی در سیاست جنسی فاشیستی را داگمار هرتزوغ در کتاب «سکس پس از فاشیسم» شرح داده است. در این سیاست جنسی به‌طور روشن تعقیب و آزار همجنس‌گرایان در کنار روسپی‌گری دنبال می‌شده است (Herzog, 2007, p. 4).

مطالعاتی از این دست که امروزه بیشتر از تردیدهای دسته‌ی اول مطرح است نشان می‌دهد که نه تنها به لحاظ تاریخی و مصداقی، فاشیسم به‌شدت همجنس‌گرایی را طرد می‌کند که

به صورت مفهومی نیز رابطه‌ای تنگاتنگ میان هموفوبیا به عنوان نفرت از همجنس گرایی، با فاشیسم وجود دارد. با این حساب وجود تمایلاتی در میان برخی که همجنس گرا تلقی شده‌اند، نسبت به فاشیسم، بر چه اساسی است؟

نمونه‌هایی از این تمایلات که در میان همجنس گرایان وجود داشته است به طور مشخص در آلمان نازی دلایلی می‌توانسته است داشته باشد که در این دسته‌ی دوم از مطالعات گاه مطرح می‌شود. برای مثال آندرو هویت^۱ همجنس گرایانی را که گرایش به نوعی انفعال و سرسپردگی مازوخیستی داشته‌اند را در زمره‌ی کسانی می‌داند که به نازیسم علاقه‌مند می‌شده‌اند. یعنی کسانی که کنش همجنس گرایانه خود را نیز رها می‌کنند؛ سرسپردگی و انفعال نسبت به دیگری بر هویت مستقل جنسی اولویت دارد. در واقع مازوخیست‌هایی که شیفته‌ی مردانگی نازیسم می‌شوند بدون آنکه برای خود هویت جنسی مستقلی قایل باشند (Heineman, 2002, p. 27). در همین مورد کلاس تولایت^۲ در «تخیلات مذکر» معتقد است همجنس گرایان فریب امری را خوردند که گروه‌های مانند «ارتش داوطلبان» [Freikorps] نسبت به آن هشدار می‌دادند. یعنی توهم اینکه با روی کار آمدن کمونیست‌ها، زنانگی رونق می‌گیرد و از سر زن‌ستیزی، همجنس گرایان به ایده‌های فاشیستی دامن زدند و به آنها پیوستند (ibid). تعبیری این چنین می‌تواند نشان دهد که چگونه تضاد میان ایده‌ی تولیدمثلی و هموفوبیای فاشیسم می‌توانسته است هنوز برای برخی جذاب باشد. بر اساس چنین

^۱ . Andrerw Hewitt

^۲ . Klaus Theweleit

ایده‌هایی به نظر می‌رسد باید با تفکیک میان آن گونه از میل به همجنس که هنوز از نفرت برمی‌خیزد (همجنس‌گرایی زن و یا مردستیز) و آن همجنس‌گرایی که از پس نقد هموفوبیا به عنوان یک نفرت به هویت خود دست می‌یابد، این تضاد را رفع کرد. در ادامه بر اساس همین دیدگاه مساله را دنبال می‌کنیم.

همجنس‌گرایی همان همجنس‌ستایی نیست

مورد فاشیسم در آلمان و گروه «ارتش داوطلبان» ایده‌ای مهم را برای حل مساله به ما می‌دهد. اینکه منشأ جاذبه و دافعه میان همجنس‌گرایی و فاشیسم، عنصر نفرت است که با اشتراک همجنس‌گرایان و فاشیست‌ها بین‌شان، همزیستی مسالمت‌آمیز پدید می‌آورد و با غیاب آن، این دو را دشمنان قسم‌خورده‌ی هم می‌سازد. همزیستی شکننده‌ی مورد اشاره، ناشی از آن است که در میان همجنس‌گرایان دوره‌ی فاشیسم به تعبیری که از آندرو هویت آوردیم، هنوز مساله‌ی همجنس‌گرایی هویتی در برابر دگرجنس‌گرایی نبود. آنها به ستایش از همجنس می‌پرداختند و خود را ضمیمه‌ای به هویت جنسی دگرجنس‌گرایانی می‌شمردند که همجنس‌ایشان بودند. طبقه یا به تعبیر بهتر هویت جنسی مستقلی که دگرجنس‌گرایان فاشیست‌شان را به جان ایشان بیاندازد طرح نمی‌شد. آنها نظم هوفوبیایی اربابان خود را تایید می‌کردند.

پارادوکس‌ها را اغلب می‌توان با تفکیک‌های معنایی میان دو حد پارادوکس حل کرد. وقتی مشخص شود در دو حد قیاس ما با دو پدیده‌ی متفاوت روبرویم، شأن پارادوکسیکال قضیه نیز از آن گرفته می‌شود. به این ترتیب بر اساس تحلیل بالا، ما میان آن میل

همجنس خواهانه‌ای که هنوز از نفرت نیرو می‌گیرد و پیمان شکننده‌ای با فاشیسم می‌بندد با همجنس گرایی به عنوان یک هویت تفاوت می‌گذاریم. اولی از همجنس گرایی تنها زیبایی شناسی را اخذ کرده است که اگرچه از زیبایی شناسی دگرجنس گرا فراتر می‌رود و شیفته‌ی همجنس خویش است، اما این زیبایی شناسی را از طریق نفرت از جنس مخالف به دست می‌آورد، نه صرف میل به جنس موافق. ما این گونه را همجنس گرایی منفی یا به عبارت بهتر همجنس ستایی می‌نامیم. آنچه همجنس ستایی را از همجنس گرایی به عنوان یک هویت مدرن جدا می‌سازد، رابطه‌ی هویتی میان همجنس ستایی با هموفوبیا و جنسیت پردازی¹ است که در سنت‌های پیشامدرن وجود دارد. یعنی تمایزگذاری‌های میان زن و مرد و ستایش از مرد یا زن به عنوان همجنس. چیزی که در بنیادگرایی اسلامی و فاشیسم دیده می‌شود. این امر هنوز مستلزم ترس از هویت‌انگاشتن همجنس گرایی است. در سنت همجنس ستایی چه در همجنس خواهی عصر کلاسیک یونان و چه در ایران ستایش از مرد اغلب بدون احترام به شیوه تولید مثلی و خانواده نیست. شالوده‌شکنی از سنت‌های جنسی که مسلم و طبیعی فرض می‌شود در دوره‌ی معاصر و جدید است که روی می‌دهد. حتی در همجنس گرایان نازیست و بنیادگرا نیز ایده‌های تولیدمثلی اولویت دارد. یک همجنس گرای نازیست یا بنیادگرا مادامی که به ایده‌ی تولیدمثلی دگرجنس گرا احترام بگذارد، می‌تواند هنوز در سایه‌ی این ایدئولوژی‌ها زیست کند. همزیستی دگرجنس گرای هموفوبیک

¹ . Sexualization

فاشیست و بنیادگرا و همجنس‌ستای مورد اشاره، در گرو احترام به جنسیت‌پردازی و هموفوبیا است.

زیبایی‌شناسی مورد اشاره (ستایش از مردانگی) تمام ماهیت میل همجنس‌گرا را تشکیل نمی‌دهد. زیبایی‌شناسی مورد نظر علاوه بر برخی مردان همجنس‌گرا در زنان دگرجنس‌گرا نیز یافتنی است. اما چنین زیبایی‌شناسی در زنان موجب نمی‌شود که طرفداران ایجاد ارتباط میان همجنس‌گرایی و فاشیسم زنان را نیز در همین گروه قرار دهند. به نظر می‌رسد که مساله در مورد همجنس‌گرایان پیچیده‌تر از چنین ساده‌سازی‌هایی است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به‌عنوان راهی برای حل این پارادوکس میان رفتارهایی که ستایش از همجنس است اما در چارچوب الگوی هموفوبیایی قرار دارد و رفتارهایی که بر اساس نقد هموفوبیای اجتماعی به ستایش از مرد یا زن می‌پردازد، تفاوت می‌گذاریم. این تفاوت‌گذاری می‌تواند پاسخی باشد به تناقض بالا؛ اینکه اگرچه رفتارهای شبه همجنس‌گرا از فاشیست‌ها یا بنیادگرایان اسلامی سر می‌زند اما این گونه زیبایی‌شناسی مردانه، ربطی به همجنس‌گرایی به‌عنوان یک هویت مدرن ندارد. همجنس‌گرایی اساساً همراه با آگاهی از هویت خویش است؛ در برابر الگوی جنسی دگرجنس‌گرا خود را معرفی می‌کند و از بیزاری پنهان و آشکار دگرجنس‌گرایان به‌عنوان منشأ سرکوب دوری می‌کند. چنین پرهیزی به همجنس‌گرا امکان دوری از سرکوب‌های دیگری را می‌دهد که فرد همجنس‌ستا از آنها برخوردار نیست. این امر در مورد زنانی که بیزار از مردان‌اند

و چنین نفرتی ایشان را به ستایش از زنانگی وامی دارد اما همچنان درون الگوی تولیدمثلی در پی انقیاد و استعمال مردانند، نیز صدق می‌کند. چنین زنانی نیز سرکوب را با سرکوبی دیگر جایگزین می‌کنند. اسطوره‌ی آمازون‌ها که الگویی برای برخی از فمینیست‌ها هستند نمونه‌ای از فاشیسم زنانه است که ستایش از زنانگی را به صورت برده‌داری زنانه در می‌آورد. مردان به زنجیر کشیده می‌شوند اما به کار تولید مثل می‌آیند. نگاهی که جنس مخالف را به زنجیر می‌کشد همجنس‌گرایانه نیست، بلکه شکل افراطی‌تری از دگرجنس‌گرایی است که تنها رابطه‌ی سرکوب را تشدید کرده است. همجنس‌گرایی منفی یا همجنس‌ستایی به‌عنوان مرحله‌ای دیالکتیکی از شکل‌گیری هویت عینی همجنس‌گرایی مدرن است. این دو مرحله از دیالکتیک همجنس‌گرایی‌اند که در مقاله‌ای دیگر آن را دنبال خواهیم کرد.

منابع:

Capezza, N. M. (2007). Homophobia and Sexism: The Pros and Cons to an Integrative Approach. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 248–253.

Hari, J. (2004, June 24). *The strange, unexplored overlap between homosexuality and fascism*. Retrieved August 10, 2009, from Johann Hari - Archive:

<http://www.johannhari.com/archive/article.php?id=407>

Heineman, E. D. (2002). Sexuality and Nazism: The Doubly Unspeakable? *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 11 (1/2, Special Issue: Sexuality and German Fascism), 22-66.

- Herzog, D. (2007). *Sex after Fascism*. Princeton: Princeton University Press.
- Madureira, A. F. (2007, 18 October Thursday). The Psychological Basis of Homophobia: Cultural Construction of a Barrier. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, pp. 225–247.
- Marinetti, F. T. (1973). The Founding and Manifesto of Futurism. U. Apollonio (Ed.), *Documents of 20th Century Art: Futurist Manifestos* (B. Robert, R. Flint, J. Higgitt, & C. Tisdall, Trans., pp. 19-24). New York: Viking Press.
- O'Brien, A. (2008). Missionary Masculinities, the Homoerotic Gaze and the Politics of Race: Gilbert White in Northern Australia, 1885–191. *Gender & History*, 20 (1), 68-85
- Young, I. M. (1990). *Justice and Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

به‌سوی پدیدارشناسی زندگی کویر^۱ ایرانی^۲

این مقاله مقدمه‌ای مختصر برای تحلیل پدیدارشناسانه از کویر ایرانی است. تحلیل‌های متخصصین غیر کویر از جنسیت کویر دچار این مشکل است که همیشه شناخت خود پدیدار را فدای تحلیلی می‌کند که جامعه‌ی علمی برای حفظ انضباط اجتماعی به آن نیاز دارد و تمامی عواطف کنش جنسی که کویر ایرانی احساس می‌کند را در قالب‌بندی‌های نظری نمی‌تواند بیان کند. این مقاله نمونه‌ی کویر ایرانی را بر حسب دوره‌بندی تاریخی که پیش‌تر از آن استفاده کردیم، شرح می‌دهد و معنایی را که خود در کنش اجتماعی‌اش از ساختار هموفوبیایی جامعه احساس می‌کند را روایت می‌کند. ما معتقدیم که با این پدیدارشناسی آشکار می‌شود که کنش جنسی کویر تحت قالب‌های دگرجنس‌گرا‌باور ممکن می‌شود و این فضای سرکوب هویت خاصی را برای کویر ایرانی شکل می‌دهد.

مقدمه

^۱ 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.

^۲ نسخه‌ای از این مقاله در شماره‌ی نخست مجله علمی‌تخصصی «مطالعات جنسیت» پاییز ۱۳۹۰، به چاپ رسیده است.

پدیدارشناسی در علوم اجتماعی به عنوان علم زندگی روزمره توصیف شده است (Luhmann 1983). این پدیدارشناسی توصیف تجربه‌ی زندگی روزمره و پدیده‌های آن است بدون پیش‌انگاره‌هایی که توصیف دقیق چیزها را مختل می‌سازد.

این امر در مورد توصیف زندگی کوییر ایرانی مستلزم یافتن پیش‌انگاره‌هایی است که از جهان غیر کوییر وارد تجربه‌ی این جهان زیست می‌شود. مشخصاً پیش‌انگاره‌های هوموفوبیک تقلیل‌هایی را در شناخت درست این زیست جهان ایجاد می‌کنند که درک دقیق معنای کوییربودن ایرانی را مختل می‌سازد. ما این کار را در قالب پدیدارشناسی تجربه کوییر بودن بررسی می‌کنیم. این پیش‌انگاره‌ها و نقد آنها در مقالات پیشین، آنجا که به مورد روشنفکران ایرانی پرداختیم، مورد اشاره قرار داشتند. در اینجا تلاش می‌کنیم نگاهی دقیق‌تر به روش‌شناسی بیان‌دازیم که می‌تواند با میزان کمتری از این تقلیل‌های جنسی به درک معنای کوییر در زیست جهان ایران کمک کند. بنابراین پدیدارشناسی مورد نظر ما یک گام به پس برمی‌دارد و پیش از دانشمندی که می‌خواهد دست به آزمون فرضیه‌هایش بزند قرار می‌گیرد.^۱

^۱ سارا احمد در کتابی تحت عنوان «پدیده‌شناسی کوییر: جهت‌یابی‌ها، اشیا، دیگران» (2006) به مضمونی مشابه پرداخته است. آنچه این دو کار را از هم جدا می‌سازد، تفاوت در تمرکز بر پدیده‌شناسی در کار او و استفاده‌ی ابزاری ما از روش توصیف پدیده‌شناختی برای شناخت زندگی کوییر در اینجا است. او درصدد است تا پدیده‌شناسی‌ای مناسب کوییربودن فراهم کند، ولی ما به خود پدیده‌شناسی و توسعه‌ی آن توجهی نداریم.

هموفوبیای ایرانی

من در اینجا به بررسی تجربه‌ی کویر بودن برای مردان همجنس‌گرای ایرانی می‌پردازم. برای پدیدارشناسی زندگی کویر در ایران احتمالاً بیش از هر جای دیگری باید به تابوهای سیاسی، فرهنگی و دینی در شکل‌گیری گفتمان جنسی توجه کرد. تابوهای دینی با نظارت بر بدن‌ها از طریق قواعد مربوط به پوشش، تماس‌ها و ارتباطات، مرزها را معین و تاوان سختی را برای گذر از آنها مشخص می‌کنند و سیاست این قواعد را اجرا می‌کنند و احیاناً بر اثر زیبایی‌شناسی جنسی قانون‌گذاران و سیاست‌مداران آنها را تقویت یا دگرگون می‌سازد و فرهنگ نیز با وجود تابوهای دینی و سیاسی و زیبایی‌شناسی جنسی افراد این مرزها را در قالب نظم گفتمانی اعمال می‌کند. تجربه‌ی کویربودن در مرز این تابوها روی می‌دهد. کنش‌های عاطفی و همه‌ی حالات روانی که در زندگی کویر ایرانی مطرح است؛ دوست‌یابی، سکس، زندگی مشترک و حضور کویر در قلمروهای غیر کویر همیشه معطوف به این سه فاکتور روی می‌دهد، مانند دیگر کشورها گفتمان هموفوبیای ایرانی به سختی کویربودن را تاوان می‌دهد. در ادبیات عامه، واژگان هموفوبیایی مانند مزلف، مخنث، ابنه‌ای، کونی، امرد و غیره حتی در میان کویرها نیز بر محاورات سیطره و خاصیت پردکنندگی دارد؛ طرد از گروه هنجارمند، طرد از افراد نجیب و محترم. واژگانی مانند gay در انگلیسی و Schwul در آلمانی پس از به‌کاررفتن در میان جنبش‌های رهایی بخش همجنس‌گرا، دیگر به دشواری می‌توانند مانند قبل تازیانه‌ای برای نوازش کویرها باشند اما در زبان

فارسی به جهت فقدان چنین حرکت‌هایی این واژگان همچنان دست‌نیافتنی و عقوبت‌آفرین‌اند.

عنصر اساسی کسب احترام در گفتمان هموفوبیای ایرانی، پیوسته بودن به هنجارهای تولیدمثلی است. در این گفتمان حتی فرد مجرد هم از سرنوشت بهتری برخوردار نیست. وضعیت او کمی بهتر از کویرهاست. مجرد با واژگانی مانند عمو اوغلی، عزب اوغلی، پیر دختر یا پیر پسر مشخص می‌شود. این توهین نرم فرد را از گروه افراد محترمی که به هنجار تولید مثل گردن نهاده‌اند، جدا می‌کند. این وضعیت در موقعیت غیرزبانی نیز وجود دارد و رویه‌های جداسازی میان مجرد و غیرمجرد به شدت رعایت می‌شود. بدن مجرد موضوعی برای جداسازی در محیط‌های متاهلی است. مجرد مانند بیماری در میان تندرست‌ها به سر می‌برد که هم از آنهاست و هم طرد می‌شود. تجرد هویتی آشکار است و به همین جهت بهتر از هویت پنهان‌شده‌ی کویر می‌تواند اندیشه‌های تولیدمثلی گفتمان هموفوبیای ایرانی را مشخص کند. تجرد در این گفتمان وضعیتی تهدیدکننده است. مجرد تهدید کننده‌ی ناموس افراد متاهل است؛ غریبه‌ای در میان متاهلانی که گفتار سکسی خود را در برابر هم آشکار می‌سازند.

آنچه مجردها و کویرها را به هم نزدیک می‌سازد اختلالی است که هر دو در نظم تولیدمثلی ایجاد کرده‌اند. وضعیت افراد مجرد تنها از این جهت از کویرها بهتر است که آنها زیبایی‌شناسی سکسی دیگران را آشفته نساخته‌اند. هر چند اطمینانی در این مورد نیست و چه بسا مجرد کویر باشد، اما در این گفتمان به جهت تمایل هویت کویرها به همیشه پنهان‌ماندن، احتمال اینکه فرد مجرد

از زیبایی‌شناسی آنها پیروی کند، تقریباً صفر است. بنابراین فضای بازی برای فرد مجرد فراهم می‌شود که او را میان گروه و بیرون گروه حفظ می‌کند اما پیوستن فرد به زیبایی‌شناسی سکسی کویر همان و هبوط و طرد از بهشت همان؛ زیبایی‌شناسی تولیدمثلی که رابطه‌ی مرد-زن شرط آن است و تمام سلسله مراتب حاکم بر آن. بنابراین دو عنصر طرد در گفتمان ایرانی هموفوبیا را تشکیل می‌دهد، اختلال در نظم تولیدمثلی و اختلال در زیبایی‌شناسی سکس مرتبط با آن است.

فضای اصلی شکل‌گیری ارتباطات کویر ایرانی به سختی از قلمرو گفتمان هموفوبیایی می‌تواند دور شود. این گفتمان مجال زیادی به شکل‌گیری گفتمان‌های کویر نمی‌دهد. از طریق انکار تمایز کویر و غیرکویر، شکل‌گیری گفتمانی آلترناتیو در برابر گفتمان هموفوبیایی ایرانی بسیار دشوار است. بنابراین بدیهی است که نگرش کویرها به خود به‌عنوان هویتی متمایز نیست. زندگی او مانند تبهکاری است که زندگی مخفی دارد در درون زندگی اجتماعی که نمی‌خواهد یا نمی‌تواند از آن بگریزد. بنابراین او مانند بیگانه‌ای در کشوری خارجی نیست که ریشه در جایی داشته باشد، بلکه بی‌خانمانی است که وضعیتی دوگانه دارد؛ میلی که او را به امر ممنوعه می‌کشاند و جامعه‌ای که او را به هنجارهای نجابت ارجاع می‌دهد، باعث می‌شود تا هویت کویر برای او در حد یک شیطنت و امر ممنوعه باقی می‌ماند. او ممکن است ازدواج کند و به شیفتگی‌اش به کویر بودن به‌عنوان هوس‌های زودگذری بنگرد که در حد امر ممنوعه وجود می‌تواند داشته باشد؛ یک اختلال، یک پارازیت در نظم حتمی و طبیعی جامعه.

در شرایط سنتی که من در میان آن زیسته‌ام، نمی‌توان به درستی تمایل جنسی پسرها به هم را به‌عنوان گمی بودن از شیطنیت پسرپچه‌ها در سن بلوغ متمایز کرد. آنها دست به تجربیاتی می‌زنند و آن را در دوره‌ی بلوغ خود، به‌عنوان یک خطا و تصادفی در فرآیند رشد تلقی می‌کنند. ادامه‌ی این فرآیند نشانه‌ای از شهوترانی مهار نشده است. کسی که به امر ممنوعه علاقه‌مند است، به‌عنوان یک موجود متفاوت زندگی نمی‌کند. او ناتوان از درست و محترمانه زندگی کردن است. در تصور عمومی یعنی کسانی که به این مقوله به‌عنوان یک هویت مشروع و موجه در جامعه نمی‌اندیشند، گمی بودن ناشی از وفور شهوت است.

پسرپچه‌ی ایرانی برخلاف همجنسان خود در کشورهای پیشرفته، تمایزهای جنسی همجنس‌خواهانه و دگرجنس‌خواهانه را در گفتمان جنسی‌اش ندارد. بنابراین حالتی دوگانه در پیش می‌گیرد و از طرفی آزادی در بیان عواطف همجنس‌خواهانه و رفتارهای همواروتیک دارد. می‌تواند معشوق‌اش را ببوسد، نوازش کند و از عواطف‌اش تا حدی سخن بگوید اما از طرفی دیگر او قادر به تشخیص تمایز خود در انتخاب‌های جنسی‌اش نیست؛ ازدواج را محتمل می‌داند و نزدیک شدن به همجنس را تهدیدکننده‌ی جایگاه اجتماعی، اخلاقی می‌شناسد و همچنین بر خلاف دینی که لواط را طرد می‌کند.

تصور مرد بالغی که هنوز تمایلات گمی داشته باشد در میان همسالان و برخی شریکان جنسی دوره‌ی نوجوانی‌اش هم دشوار است. مرد بالغی که نشانه‌های گمی بودن در او باشد و تمایلی به سکس با همجنس نشان دهد، برای زیبایی‌شناسی جنسی هموفوبیای

ایرانی به مراتب مضحک‌تر است تا نوجوانی که رفتار همجنس‌خواهانه‌اش تحت عنوان شیطنیت فراموش می‌شود. مرد بالغ، بزرگ‌ترین نفرین گفتمان هوموفوبیا را نصیب خود می‌کند. تصور پسرپچه‌ای که تمایز زیبایی‌شناختی میان رفتار و اندام‌اش با جنس مخالف اندک است، به‌عنوان مفعول کنش همجنس‌خواهانه کمتر دشوار است تا مرد بالغی که نشانه‌های زیبایی‌شناختی مردانگی در او ظاهر شده است. این وضعیت در این گفتمان چیزی را آشکار می‌کند؛ اینکه شکل‌گیری هویت‌های جنسی در قالب‌های ژنتیکی زن-مرد در این گفتمان گریزناپذیر است. ممکن است فضایی برای بازی بلوغ و شیطنت‌های نوجوانی و حتی جوانی داده شود؛ هرچند تنها به‌عنوان اموری تصادفی که تکرار نخواهند شد، اما زمانی می‌رسد که باید وارد تولید مثل و پذیرش نقش‌های اجتماعی بیولوژیکی شد.

کویربودن در فضای توسعه‌ی شهری

جامعه‌ی کشاورزی ایران بیش از/شخص آزاد به/فردی در خدمت تولید نیاز داشته است. کسانی که در کنار واحد تولیدی، خانواده تولید می‌کنند و بار مسوولیت‌های پدر را بر دوش می‌کشند. مردانگی نشان می‌دهند و در برابر خانواده‌های دیگر از منافع خانواده دفاع می‌کنند، در جای پدر قرار می‌گیرند و مردانه کار می‌کنند، در برابر نامحرمان، مردانه ناموس خانواده را حراست می‌کنند و خلاصه مردانگی‌شان را در همه جا به همه نشان می‌دهند. اینها نقش‌های اقتصادی فرهنگی پسری است که امکانی برای رهاکردن میل ندارد و شخصیت او در چارچوب ساخت

اقتصادی فرهنگی جامعه‌ی کشاورزی، الزاماً دگرجنس گراست. هنوز هم این رویه، اساس فرهنگ هموفوبیایی ایرانی است.

هرچند رشد جامعه‌ی شهری و دگرگونی ابزار تولید تدریجاً جایی را برای تداوم تجربه، تداوم تجربه‌ی شخصی و تنها زندگی کردن فراهم کرد. حالا چند سالی است که ما گروهی از مجردها را تشکیل می‌دهیم در شهرهای بزرگ که می‌توانیم مجرد باشیم برای خودمان. تنها زندگی کنیم و در این فضای آزادی که پیش آمده، هویت‌های کویر خود را داشته باشیم که تا حدی از فشارهای گفتمان هموفوبیایی دور است. اوضاع در شهرهای کوچک‌تر به همان منوال پیش می‌رود اما دگرگونی‌هایی اساسی ظاهر شده است. ما گروه تبهکارانی را تشکیل داده‌ایم که بیش از قبل امکان زندگی برایمان فراهم شده است. با واژه‌ی تبهکاران تلاش می‌کنم موقعیت خود را از آنچه در کشوری توسعه‌یافته وجود دارد جدا کنم. در این کشورها تظاهر اجتماعی امری بسیار گسسته از زندگی خصوصی نیست. می‌توان گوی بود و آن را اظهار کرد اما تظاهر اجتماعی در ایران چیز دیگری است. در اینجا حتی در شهر بزرگ تهران نیز که ما گروه‌های مجرد در آن ساکن هستیم و امکان زندگی کویر از طریق توسعه‌ی شهری برایمان فراهم شده است، نمی‌توان دست به آشکارسازی زد. آنچه فراهم شده امکان بازی «حوزه خصوصی» است که برای کویربودن نیز خوب است اما «کویر بودن» قلمرو فراخ‌تری را می‌طلبد. ما هنوز مانند تبهکاران زندگی پنهانی خود را داریم، هرچند به موقعیتی بهتر دست یافته‌ایم.

کافه‌ها، پارک‌ها و برخی پاتوق‌ها وجود دارد که برخی گوی‌ها با یکدیگر برخورد می‌کنند. پاتوق‌هایی برای شکار پسران زیبا توسط

کسانی که بایسکسوال یا هموسکسوال اند یا میل بچه‌بازی خود را از طریق پسران کم‌سن و سال گی ارضا می‌کنند؛ تقریباً در هر شهر بزرگی، پاتوقی از این گونه را مردم می‌شناسند. مبادله‌ی نمادها در این پاتوق‌ها سال‌هاست که تحت گفتمان سستی هموفوبیا جریان دارد. شکارچیان قربانیان خود را کونیانی می‌دانند که مفعول مردانگی مهاجم آن‌ها هستند. کسانی که تحقیر این کار را می‌پذیرند چون اینچنین‌اند، چون احتمالاً فاقد نجابت، احترام و شایستگی‌های اجتماعی‌اند. آنها مادرزاد همین‌اند. شاید نقصی در زاد و ولد آنها وجود دارد. شاید حرام‌زاده‌اند، شاید... موقعیت روشنی نیست. شکارچیان اغلب برداشت دقیقی نمی‌توانند از چرایی این عمل قربانیان داشته باشند، مگر اینکه پای پول به میان بیاید. پول می‌تواند وجه روشنی به کار قربانیان بدهد اما آن دسته‌ی دیگر چه؟ علاوه بر این، آیا فروشندگان سکس نیز از کار خود لذت نمی‌برند؟ ابهام در فهم دنیای یک گی مانند فهم دنیای یک فاحشه برای شکارچیان سکس، همیشه مجهول می‌ماند یا اینکه آن را با تحلیل‌های هرروزه و در چارچوب گفتمان هموفوبیای ایرانی تفسیر می‌کنند؟ شکل‌گیری یک گفتمان هموفوبیایی همیشه واکنش طبیعی یک سیستم دگرجنس‌گرا در برابر مجهول و بلکه رازی است که سکسوالیته‌های حاشیه‌ای مانند فاحشه‌ها و گی‌ها برای اکثریت دگرجنس‌گرا ایجاد می‌کنند. دم دست‌ترین پاسخ‌های این گفتمان حاکی از تعجیل ذهنیت جمعی در فهم راز یا حل معمای گی‌ها و فاحشه‌هاست اما بسته به اینکه شکارچیان تا چه حد به هویت کویر نزدیک باشند، بیشتر در پاسخ‌هایی که گفتمان هموفوبیایی سستی برایشان فراهم می‌سازد، تردید می‌کنند.

هوموفوبیای سنتی حتی در این شبه‌کلوپ‌ها هم حاکم است اما تقریباً یک دهه است که موج سومی در زندگی کویرها شروع شده است؛ یعنی از دوره‌ای که ایران در جامعه‌ی کشاورزی به سر می‌برد و امکان زندگی خصوصی وجود نداشت تا دوره‌ی شهری شدن، بازی «حوزه‌ی خصوصی» و پاتوق‌های شهری، حالا ده سالی است که وارد فضای مجازی‌ای شده‌ایم که به طرق مختلف گفتمان هوموفوبیا را به چالش کشیده و فضای باز گفتمان ضد کویر را بسط داده است.

کویربودن در فضای مجازی

فشار تابوهای سخت سیاسی، فرهنگی و دینی از یک طرف و فضای بازی که شهری‌سازی از سوی دیگر برای کویر بودن فراهم ساخت، تضادی آشتی‌ناپذیر را پدید آورد. بنابراین دیالکتیک میان گفتمان هوموفوبیای ایرانی که هنوز به سختی کویربودن را مجازات می‌کند و نتایج ضروری شهری‌سازی که به کویربودن فضای بازی می‌دهد، برقرار است. تنها صورت رفع این تضاد تکنولوژی دیگری است که به کویر بودن در گفتمان سنتی ایرانی مجال می‌دهد؛ فضای مجازی که در آن بسیاری ابزارهای نظارت اجتماعی، سیاسی و قانونی هوموفوبیای ایرانی وجود ندارد. در این فضا رشد بازی آزاد مجردها، فراسکس‌گرایان؛ کسانی که مایل به ارضای جنسی خارج از نظم متعارف‌اند و سایر هویت‌های غیر متعارف دیگر فراهم شد. در حال حاضر فهم زندگی کویر ایرانی در قالب ادبیات این فضا باید مطالعه شود. اگرچه هنوز فضاهای سنتی همجنس‌گرایی در شهرهای کوچک وجود دارد و می‌توان از کویر

بودن دوره‌ی شهری‌سازی ایران سخن گفت اما تدریجاً گفتمان جدیدی بر ارتباطات کویر حاکم می‌شود.

پدیدارشناسی کویربودن در ایران ناچار نخست باید از بررسی شکل‌گیری ارتباطات در این فضا آغاز کند. فضای عمومی مبنای پدیدارشناسی دنیای زندگی است و در اینجا این فضای عمومی در خیابان و محافل واقعی به دست نمی‌آید، بلکه در محافل مجازی و فضاهای شخصی حاصل‌شدنی است؛ جایی که فارغ از تابوهای سخت سیاسی، دینی و فرهنگی هویت‌های کویر ایرانی شکل می‌گیرد. فقدان وجود کلوپ‌ها و پاتوق‌های آزاد باعث می‌شود نخست به سراغ آنچه اینک فضای عمومی کویرهای ایرانی است برویم.

در ادامه من به بررسی شکل‌های زندگی کویر ایرانی در قالب این فضای مجازی خواهم پرداخت.

منابع:

No. 4. *Social Forces*, Vol. 61 Niklas Luhmann (1983) (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^۱

در این مقاله در ادامه بحث از پدیدارشناسی دنیای کویر ایرانی، فضای معنایی که در اینترنت ساخته می شود را بررسی می کنیم. این توصیفی همه جانبه از کویربودن ایرانی در اینترنت نیست اما سعی می کند به این پرسش پاسخ دهد که در این فضای معنایی، سکس و رابطه ی 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 مهم ترین 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 پدیدارشناسی معناکاوا ما بر اساس شیوه ی اجرای معنا در این کنش چارچوب تحلیلی پدیدار شناسانه خود را بر اساس همان شیوه ای انجام می دهیم که این کویرها 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.

^۱. این مقاله در شماره ی نخست از مجله علمی تخصصی «مطالعات جنسیت»، پاییز ۱۳۹۰، به

چاپ رسیده است.

مقدمه

امروزه در ایران گروه‌های زیادی از گی‌ها و لزبین‌ها، سادومازوخیست‌ها، ترانسکسوال‌ها 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؛ رهایی غرایز جنسی در اینترنت موجب فراگیر بودن خودارضایی و پیامدهای روانی آن که رهاسازی بخش‌هایی از ناخودآگاه و فانتزی‌های ارضانده است، می‌شود. هویت‌های حادی مانند سادومازوخیست‌ها و فانتزی دوستان؛ کسانی که به غیرمتعارف‌ترین شکل از سکسوالیته علاقه‌مند می‌شوند، در فضای مجازی نخست مجالی برای عرضه‌ی خود و شریکیابی پیدا می‌کنند و سپس ممکن است در دنیای غیرمجازی تحقق یابند. بنابراین واقعیت آن‌چنان سایه‌ی هنجارهای خود را بر فضای کویر سنگین نمی‌سازد، چرا که نخست در فضای امن مجازی، ناخودآگاه فراسکس‌گرایانی مانند فانتزی‌دوستان و سایر هویت‌های کویر، شجاعت این را به‌دست می‌آورند که خود را عرضه کنند و احتمالاً سپس 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 اکسیوم‌های روش‌شناختی، میزان‌هایی به ما می‌دهند که بر اساس آن می‌توانیم ادعا کنیم که نهایتاً مأموریت پدیدارشناسی که فرض گرفته بودیم را انجام داده‌ایم 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 بیاییم. برای این کار باید به خاطر داشته باشیم که برخی پیش‌فرض‌های مخل در فهم معنای جنسی در چنین فضایی را کنار بگذاریم.

آنچه ما اصول می‌نامیم تقلیل‌های پدیدارشناختی است که در مقایسه با تقلیل‌های پدیدارشناسی فلسفه‌ی آگاهی‌هوسرلی گامی در جهت حذف دیدگاه طبیعت‌گرایانه است. همان‌گونه که فرونهادن دیدگاه طبیعت‌گرایانه به پدیدارشناس کمک می‌کرد تا چشم‌انداز اونتولوژیک و پوزیتیویستی نداشته باشد، تقلیل‌های جنسی مورد اشاره‌ی ما کمک می‌کند تا پیش‌فرض‌های هوموفوبیایی که آن را مخل برای شناخت درست جنسیت می‌شماریم، نداشته باشیم. هوموفوبیا در اینجا معادلی برای پوزیتیویسم در پدیدارشناسی است. کنار نهادن نفرت از هر گونه میلی که در فضای مجازی شریک جنسی مطالبه می‌کند،

۱. کنار نهادن پیش فرض‌های تبیینی که به دنبال علت این گرایش‌هاست و معنایی که کنش‌گرد آن قصد می‌کند را ندیده بگیرد.

۲. کنار نهادن بازسازی‌هایی که صرفاً از تجربه‌ی 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 به‌عنوان دگرجنس‌گرا و چه به‌عنوان همجنس‌گرای، همیشه در داوری 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 همه‌ی ما دشوار است. تقریباً هیچکس همه‌ی این گرایش‌ها را با هم ندارد و با آنها همدلی نمی‌تواند بکند. بنابراین هر محقق‌ی باید در خود نفرتی را کشف بکند که ممکن است در حین توصیف چنین فضایی داشته باشد و در نزدیک‌شدن 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 نخست‌کریه 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 فاصله شناختی‌اش را با چنین ابژه نفرت‌انگیزی حفظ کند. در واقع تبیین و علت‌یابی در اینگونه موارد به کار این می‌آیند که فاصله‌ی ما و ابژه‌ها را حفظ کند. به‌ویژه 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 اینچنین‌اند.

اصل سوم در واقع شکل دیگری از دو اصل نخست است که در هر دو، پرهیز از داوری‌های بر اساس نفرت را طرد می‌کند. هرچند گاه نفرتی را احساس نمی‌کنیم و تصور می‌کنیم چیزی را در این گرایش‌ها درک می‌کنیم که شبیه به آن چیزی است که ما داریم. بسیاری از دگرجنس‌گرایان دارای همدلی با همجنس‌گرایان، از موضع میل‌های مشابهی که دارند یا داشته‌اند، موقعیت یک همجنس‌گرا را تصور می‌کنند. برداشت قطبی‌سازی فاعل مفعولی از نخستین پیش‌فرض‌هایی اینچنینی است که در گفتمان دگرجنس‌گرایان تازه‌وارد در مساله همجنس‌گرایی می‌توان آن را شنید. شاید نخستین پرسشی که در ذهن دگرجنس‌گرای کنجکاو ما می‌آید زمانی که با یک زوج همجنس‌گرا مواجه می‌شود، این باشد که: *تُخ کی فاعله و کی مفعول؟* چنین تلقی‌ای ناشی از برداشتی از جنسیت است که کنش جنسی خودش را دارد و در مورد کنش جنسی‌ای که می‌تواند از اساس دیگرگون باشد، دچار سوءبرداشت‌های بی‌پایان است.

چت‌روم‌ها

مهم‌ترین چت‌روم برای کویرهای ایرانی در حال حاضر چت‌روم یاهو است. علاوه بر این می‌توان از موتورهای چت دیگری که مثلاً سایت‌های دوست‌یابی مانند منجم [Manjam] ارائه کرده‌اند یاد کرد. ما توصیف خود از اشکال کویر مجازی ایرانی را در چت‌روم یاهو دنبال می‌کنیم.

طیف‌های گرایش جنسی

رسماً این اتاق‌ها در یاهو به عنوان اتاقی برای گی، لزبین و بایسکسوال‌ها طراحی شده است که در حال حاضر سایر سکس‌گرایان حتی از گونه‌ی هتروسکسوال نیز در آن به شکلی گسترده دوست‌یابی و چت می‌کنند. حضور هتروهای ایرانی به آن‌ها این امکان را می‌دهد که با ذائقه‌های سکسی دیگری آشنا شوند. شخصاً اطمینان ندارم که این آشنایی سوء تفاهم آفرین نباشد. احتمالاً بیشتر آن‌ها زمان خروج از این اتاق‌ها همانقدر از کوییر بودن می‌فهمند که هنگام ورود به آن‌ها؛ یعنی تقریباً هیچ^۱. حضور دگرجنس‌گرایان در کنار میزبانان اصلی این چت‌روم‌ها، طیفی از گرایش‌های جنسی را تشکیل داده است که از دگرجنس‌گرایان محض تا کوییرها را تشکیل می‌دهد. برخی از دگرجنس‌گرایان در برابر ترک خوردن هویت سخت جنسی‌شان مقاومت نشان می‌دهند. هرچند بخش دیگری از آن‌ها که تردیدهای وجودی در انتخاب دگرجنس‌گرایی دارند، مسلماً دست‌خالی از آنجا باز نخواهند گشت. در کنار هم قرار گرفتن هویت‌های هوموفوبیایی و هویت‌های آزاد

^۱. بخشی از این دوستان هوشمند را من دیده‌ام. وقتی از آن‌ها پرسیده‌ام که پوزیشن شما چیست، در پاسخ می‌گویند ما تاپ هستیم و تاپ به نظر ایشان یعنی کننده. حالا این کننده، گی است یا نه؟ پرسشی است که آن‌ها پاسخ‌های عجیبی به آن می‌دهند. آن‌ها فکر می‌کنند فقط «می‌کنند» و همجنس‌گرا یا حتی «دوجنس‌گرا» نیستند! شاید این تأثیر هوموفوبیایی را نشان می‌دهد که تضاد میان میل به کنش جنسی همجنس‌گرا و حفظ شأن اجتماعی که هوموفوبیک است را با چنین دفاعیه‌ی زبانی رفع می‌کند.

از هوموفوبیا و فضای به ظاهر امن اینترنت^۱ ترک‌های جدی برای آنچه جامعه به مثابه دگرجنس‌گرایی طبیعی و سخت تلقی می‌کرد، ایجاد می‌کند. بازار سکسوالیته در این اتاق‌ها آن‌چنان تنوع دارد که هر شخص مرددی را دچار تردیدهای جدی در مورد توصیه‌های جنسی محیط‌اش می‌سازد. طیف‌های ظریفی از سکسوالیته وجود دارد که برخی از این افراد را تدریجاً متمایل به زیبایی‌هایی در کویر بودن می‌سازد؛ برخی در هوای دگرجنس‌گرایی به ترانسکسوال‌ها و ترانس‌وستایت‌ها علاقه نشان می‌دهند که زنانه‌ترند و برخی با کمی رگه‌های همجنس‌گرایی قوی‌تر از هم‌جنسان کوچک‌سال خود، در هوای زیبایی‌های زنانه، لذت می‌برند. برخی هم از هم‌جنسان هم‌سال خود که لطافت بیشتری دارند و برخی که ممکن است حالت بایسکسوال داشته باشند، آشکارا به همجنس خود با بدنی تنومند و مردانه علاقمند می‌شوند. همه‌ی اینها طیفی از زنانگی بیشتر تا مردانگی بیشتر را شامل می‌شود. حتی ممکن است این دگرجنس‌گرای فرضی در خود میل جدی‌تری به همجنس را کشف کند و در کنار همجنس‌گرایانی قرار گیرد که برای پیدا کردن شریک جنسی خود وارد می‌شوند؛ یعنی میزبانان اصلی ضیافت. لغزندگی میل جنسی در فضای مجازی هر معجزه‌ای را برای افرادی که وارد آن می‌شوند ممکن می‌سازد. در کنار اشکال همجنس‌گرایانه، انواع سلیقه‌های جنسی مانند سادومازوخیست‌های دگرجنس‌گرا و فانتزی‌گرایان نیز زمینه‌های جنسی خود را کشف می‌کنند؛ حادثه‌سکس‌گرایان، علاقه‌مندان به شریک شدن در سکس

^۱ البته اگر نظارت‌های پرهزینه‌ی دولت ایران را بر فعالیت‌های اینترنتی ندیده بگیریم.

زوج‌ها، سکس خانوادگی و سکس گروهی نیز مشتریان و فروشندگان این بازار جنسی‌اند.

در اینجا تجربه‌ی حضور در چنین فضایی را بازسازی معنایی می‌کنیم. پدیده‌ی مورد نظر را آن طور که به تجربه آمدنی است بازگو می‌کنیم و چشم‌انداز شخصی خود را آنگونه که می‌توان آن را به سایر تجربه‌کنندگان به اشتراک گذارد، باز می‌گوییم.

پوزیشن‌بندی

من سعی دارم نخست دسته‌بندی موقتی را برای بررسی گرایش‌های چتروم ارائه کنم. نهایتاً ادعای هر گونه دسته‌بندی را رد خواهم کرد و نشان خواهم داد که چیزی به نام پوزیشن [position] را نمی‌توان به درستی به کار برد اما برای شروع توصیف خود باید از جایی آغاز کرد.

باتم و تاپ:

آغاز برای من آن گرایش‌هایی است که در مرز همجنس‌گرایان و دگرجنس‌گرایان قرار دارند. یعنی کسانی که به شکل لغزنده‌ای می‌توانند در دسته‌بندی‌های کویر قرار گیرند. منظور من آن مردان و زنان مرددی است که به‌عنوان یک انسان سالم و عاقل و رو به راه وارد چتروم می‌شوند و با وجود رفیق بد و سکس خوب، ترک‌هایی در هویت سخت جنسی‌شان پدید می‌آید و گاه این ترک‌ها سر باز می‌کنند. اجازه دهید داستانی را پی‌گیریم که با ورود این فرد نجیب به چتروم آغاز می‌شود. با پی‌گیری داستان او لغزندگی مرزهای هویت را نیز می‌توان مشاهده کرد. همه چت‌بازان از آغاز تبهکار نیستند. شاید پدر یا مادر خانواده‌ای‌اند که از سر

کنجکاوی و برای آنکه بدانند فرزندشان را از چه چیزهایی باید بر حذر دارند، وارد یکی از این مراکز فساد می‌شوند تا پیش‌گیری کنند. اکثر اعضای حرفه‌ای این روم‌ها، اغلب پیش از لحظه‌ی ورود به فضای مجازی در کنار خانواده بسر می‌برده‌اند و ادبیات سایر نجیب‌زادگان را به کار برده‌اند. برخی از دگرجنس‌گرایانی که تعداد آنها کم نیز نیست، برای یافتن شریکان جنسی زن وارد اتاق می‌شوند و متوجه کمیابی این کالا می‌شوند. آنها تدریجاً با نمونه‌های المثنی آشنا می‌شوند؛ پسرانی که Bottom اند، یعنی کسانی که به‌عنوان مفعول عمدتاً خود را در اختیار پوزیشن Top قرار می‌دهند. شاید او بی‌میل به دگرجنس‌گرایانی که همین نقش را می‌توانند بازی کنند نباشد. این نسخه‌ی المثنی می‌تواند جایگزینی موقتی برای فرد دگرجنس‌گرای فرضی باشد؛ کسی که هنوز این کنجکاوی خود را به‌عنوان یک هویت نمی‌نگرد.

فرد نجیب‌موردنظر که حالا یاد گرفته است که المثنی‌هایی برای کنش جنسی وجود دارد، جسارت آشکارشدن به مثابه دیگری را می‌آموزد. در صورتی که میلی به کنش جنسی دیگرگونه نیز در او باشد، ممکن است با مشاهده‌ی جسارت دیگران در «باتم» بودن هیئت فویبای دگرجنس‌گرایی در ذهن‌اش ترک بردارد. فضای خصوصی زندگی شهری بزرگ‌تر از آن است که هر کس با آشنایانش برخورد کند و فضای مجازی توده‌وار اینترنت نیز که در آن همه گمنام و بی‌نشان‌اند، ممکن است به فرد موردنظر بیاموزد که می‌توان تجربه‌های دیگری داشت. او دست به آزمون می‌زند و می‌بیند که می‌تواند در امنیت به جز آنی باشد که پیش‌تر بود و حتی میل دارد به آنکه با دیگران پوزیشن‌های مفعولی را بیازماید. به‌نظر

می‌رسد ممکن است برای بسیاری از باتم‌های نجیب که خود را تابع هنجارهای نجابت جامعه‌ی دگرجنس‌گرا تلقی می‌کردند، چنین سرنوشتی پیش آمده باشد.

این دو عنوان، یعنی باتم‌ها و تاپ‌ها، الگوهای اصلی پوزیشن‌بندی در مورد گی‌ها هستند. در مورد لزبین‌ها نیز از تلقی فاعل‌مفعولی استفاده می‌شود؛ اکتیو و پسیو که در چت‌روم فارسی استفاده کمی از آن می‌شود. بنابراین در مورد گی‌ها بیشتر ادبیات دگرجنس‌گرایانه وجود دارد. بخشی از این اهمیت پوزیشن‌بندی که بر اساس فاعل و مفعول مشخص می‌شود، در چت‌روم‌های ایرانی ناشی از حضور فعال کسانی است که هنوز تلقی دگرجنس‌گرایانه‌ای دارند که نمی‌تواند بدون قطب‌بندی به سکس بیانديشد.

در مورد برخی از کسانی که خود را تاپ می‌دانند و عنوان گی را برای خود به کار نمی‌برند، این قطب‌بندی هموفوبیایی جدی‌تر است. این دوستان نجیب تلقی‌شان از سکس این است که آنها چون فاعل‌اند، گی نیستند. عنوان گی در فهم آنها از همجنس‌گرایی، به کسی گفته می‌شود که تن به مفعولیت می‌دهد و کسی که تنها فاعل است هنوز آنقدر نجیب است که گی تلقی نشود. جالب‌تر از این، هموفوبیای درونی‌شده‌ی باتم‌هایی است که این تصور را می‌پذیرند. در گفت‌وگویی با یکی از کسانی که فانتزی‌گرا است متوجه شدم که به‌رغم آنکه تمایل مازوخیستی به مفعول‌بودن دارد، اما از گی‌بودن بیزار است و کسانی را که فاعل وی می‌شوند را گی تلقی نمی‌کند، بلکه آن‌ها را افرادی می‌داند که او را هتک می‌کنند چون ارزش بیشتری از او دارند. تلقی هموفیاشده‌ی این مازوخیست ناشی از آن بود که سکس یک کنش شیء‌ساز است که فرد غالب با ورود در

آن، نجات اجتماعی اش را حفظ می کند، اما فرد مغلوب به رده‌ی کسانی می پیوندد که مورد توهین اجتماعی قرار می گیرند. اینها گونه‌هایی از سکسوالیته‌ی هموفوبیایی را نمایندگی می کنند که سکس را به مثابه‌ی تحقیر می شناسد. بنا بر چنین تصویری، قطب‌بندی فاعل مفعولی در شکل تحقیرکننده و تحقیرشونده عرضه می شود. صورت‌هایی از فانتزی‌گرایان نیز از همین قبیل تمایلات دارند که بعداً به آنها اشاره می کنیم.

اشکال باتم‌بودن نیز طیفی از تلقی‌های هموفوبیای بالا تا کسانی را شامل می شود که تلقی فرهیخته‌تری از خود دارند. کسانی که میل جنسی‌شان به مفعول‌بودن شبیه به تلقی‌های هموفوبیایی نیست. شخص دیگری که گفت‌وگوهای زیادی با او انجام دادم، میل به باتم‌بودن را از عشقی نشأت گرفته می دانست که به یک تکیه‌گاه نیاز 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 دگرجنس‌گرا می بیند که با او وارد مبادله‌ی قدرت شده است. با وجود این تلقی، او این مبادله را مبادله‌ی قدرت بین تحقیرکننده و تحقیرشونده نمی داند. بلکه آن را مبادله‌ی قدرت نگاه‌دارنده و نگاه‌داری‌شونده می بیند. اولی رابطه‌ی با فاصله‌ای را حفظ می کند که در شکل حادث به‌عنوان یک سادیست دستکش به دست دارد مبادا به مفعول‌اش آلوده شود، اما دومی او را در بر می گیرد تا از او پاسداری کند. در نهایت هر دو صورت‌هایی از سکوالیته‌ی دگرجنس‌گرا را نشان می دهند اما شکل اخیر، تلقی غیرطبیعی‌بودن گرایش جنسی را ندارد و دارای هموفوبیایی که جنسیت را به ارگان زیستی تقلیل می دهد، نیست.

چون هر دو نقش جنسی خود را می‌پذیرند و بدیهی می‌شمارند و جنبه‌ی نمایشی در آن مشاهده نمی‌شود، در حالیکه به لحاظ ارگانیک دو قطب مکمل نیستند. شخص مورد اشاره‌ی من، مشخصاً از اینکه در باتم‌بودن مورد تعدی کسی قرار گیرد و شیء شود پرهیز می‌کرد و تصور تحقیرآمیزی که برخی صور مازوخیستی باتم دارند را نمی‌فهمید. برای او صور تحقیرآمیز و شیء‌ساز باتم‌بودن و هر کنش جنسی که چنین معنایی داشته باشد، لذت‌بخش نبود. اورال‌سکس برای او تحقیری علیه اورال‌کننده نیست. چنانکه خودش روایت می‌کند اورال برای او ستایش و در برگرفتن عضوی از دیگری است که به دیگری لذت می‌بخشد.

صورت فاعلانه‌تری از باتم‌ها را نیز می‌توان مشاهده کرد که اساساً در کنش جنسی‌شان 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 می‌کرد که در آن هیچ نشانه‌ای از اغواگری زنانه و مفعولیت وجود ندارد، بلکه حتی میزان بیشتر از فعالیت را او انجام می‌دهد. بدنی مردانه و آلتیک داشت و پیشنهاددهنده‌ی سکس و انجام‌دهنده و خاتمه‌دهنده او بود. از مردانی شبیه خود لذت می‌برد و هیچ تغییری در شکل مردانه‌اش نمی‌داد. در این مورد دوم، مرد باتم که تنها به جهت نیاز به سکس مقعدی جنسیت را آشفته ساخته است، زیر سایه‌ی هیچ فرهنگ دگرجنس‌گرا و هوفویایی کنش خود را انجام نمی‌دهد. او نیاز خود را چنان بدیهی و روشن یافته است که تردیدی در کنش جنسی‌اش

راه ندارد. نه از جهت رفتار مرزبندی‌های کنش جنسی را رعایت می‌کند 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 ضمیمه‌ای بر کنش جنسی مفعولی‌اش به دنبال می‌کشد. در واقع او پیوستگی رفتار و ظاهر به کنش جنس را به هیچ می‌گیرد. چیزی که در مورد برخی از صور باتم‌بودن مشاهده می‌شود.

به نظر می‌رسد چنین پیوستگی‌ای میان جنسیت و ضمیمه‌های فرهنگی، مانند رفتار و ظاهر وجود دارد که عمومیت بیشتری دارد. بهترین نمونه‌ی اجرای این ضمیمه‌ی فرهنگی در مورد پوزیشن باتم، ترانسوستایت‌ها هستند، کسانی که مبدل‌پوشی را به عنوان ضمیمه‌ای بر کنش جنسی مفعولی به دنبال می‌کشند تا از طرف کسانی که میل دگرجنس‌گرا دارند یا مفعولیت را به صورت فرهنگی‌اش به ضمیمه‌های فرهنگی، مانند لباس و ظاهر زنانه پیوند می‌زنند، مورد پذیرش قرار گیرند. در برابر فرد پیشین که تنها مقعدش پوزیشن‌اش را تعیین می‌کرد و توجهی به نگاه فرهنگی شریک جنسی‌اش نداشت، این دسته از باتم‌ها در گفتمان فرهنگی که جنسیت را نهایتاً زنانه / مردانه تلقی می‌کنند، هنوز قرار دارند. دوست آلتیک ما در برابر این میزان فرهنگ به نظر یک موجود وحشی می‌رسد. آنچه او را وحشی نشان می‌دهد آزادسازی جنسیت از فرهنگ است.

در مورد کسانی که اواخواهر تلقی می‌شوند و نیز در مورد ترانسکسوال‌ها نیز ذهنیت اصلی پیوستگی ایشان از طریق لباس و ظاهر به زنانگی است. طیف جنسی در میان ایشان نیز وجود دارد.

از ترانسکسوال‌ها که ظاهر زنانه‌تری دارند تا ترانسوستایت‌ها و اوآخواهرها، ضمیمه‌ی فرهنگی از شکل بدنی به ضمیمه‌های فرهنگی‌تر آن بدل می‌شود. هرچند در مورد ترانس‌ها نیز هنوز ضمیمه‌های زنانگی فرهنگی است، چون بدن زنانه ایشان نیز اغلب از طریق تکنولوژی‌های جنسی مانند آرایش ضمیمه‌های جنسی را به دست می‌آورد. صورت‌های ارگانیک این زنانگی شی‌میل‌ها هستند که ضمیمه‌های زیستی را به‌عنوان ارگان‌های زنانه دارند. شی‌میل نیز مانند باتم آلتلیک مورد اشاره هیچ نمایش فرهنگی را اجرا نمی‌کند. باتم بودن او از طریق ارگان جنسی‌اش فهم می‌شود، نه ضمایم فرهنگی.

با بررسی این نمونه‌های متنوع از وضعیتی که ما آن را باتم‌بودن می‌نامیم، می‌توان درک کرد که اساساً چیزی جز مقعد به‌عنوان ارگان جنسی میان ایشان مشترک نیست. در مورد ترانسوستایتی که صرفناً به نمایش باتم‌بودن علاقه‌مند است و استریپر است، نیز اگرچه مقعد لمس نمی‌شود اما کنش جنسی او اشارهی مداومی به مقعد و باسن دارد. از جهت کنش که آنها آن را اجرا می‌کنند، 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 می‌شود که در ضمیمه‌های فرهنگی مانند لباس و یا در رفتار و در واقع در تمامیت حضور اجتماعی او منتشر است. این معنا چیزی جز معنی اجتماعی هوموفوبیکی است که باتم‌بودن را به‌عنوان یک نیاز جنسی نمی‌نگرد. مقعد را حذف می‌کند و شیطان را در جلد او می‌نشانند. فرهنگ چیزی است که بینش هموفوبیایی از کنش باتم می‌بیند. اجرای باتم اجرایی است که ساختار فرهنگ دگرجنس‌گرا 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 دگرجنس‌گرای هوموفوبیک 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، لباس‌هایتان را بپوشید».

ورساتایل:

دوتایی باتم و تاپ همزمان با هم بررسی می‌شوند و چنانکه گفتیم این دو الگوی اصلی پوزیشن‌بندی 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؛ ورساتایل‌ها (Versatile): مختلط، تطبیق‌پذیر، همه‌کاره که صورت کامل‌اش اختلال‌آمیزترین شکل زیبایی‌شناسی 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/این‌یا/آن نیست، بلکه او هم این و هم آن است و به همین دلیل، وضعیتی اختلال‌آمیز 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 تاپ‌بودن می‌تواند داخل شود، کسانی که موقعیت ورساتایل را با اولویت باتم یا تاپ انتخاب می‌کنند^۱:

V more B, V more T

شاید شکل کلاسیک ورساتایل‌ها در دوره شهری‌سازی به‌صورت هوموفوبیک‌اش ناشی از این بود که هر کدام برای آنکه بهانه‌ای به دست دیگری ندهند، مبادله‌ی پایاپای می‌کردند تا هر دو شریک راز دیگری باشند. اشاره‌های شمیس‌ها در تاریخ همجنس‌گرایی نشان می‌دهد در دوره‌ای از تاریخ شاهدبازی، شاهدبودن به‌طور جدی توهین محسوب می‌شده است. این در حالی است که فاعل این ماجرا خود را مصون از توهین می‌دیده است. در واقع او مانند آن تاپ نجیبی که به او اشاره کردیم، گمان می‌کند فاعل سکس همجنس‌گرا، همجنس‌گرا نیست. بنابراین کنش ورساتایل‌های این دوره، ممکن است هویتی جنسی نبوده باشد، بلکه استراتژی برای مصنوعیت از افشای راز بوده باشد. در لطیفه‌های جنسی فارسی نیز معمولاً کنش جنسی غیر از بچه‌بازی به صورت معامله پایاپای صورت می‌گیرد که هر یک به نوبت کننده‌اند و گاهی یکی از تعهدش جا می‌زند و الخ.

هرچند در فضای مجازی در کنار این شکل از ورساتایل‌بودن، صورت هویتی از ورساتایل هست که این پوزیشن را باور دارد و صورت‌های دیگر را همجنس‌گرا نمی‌شمارد. دوستان من در این پوزیشن کسانی‌اند که میل به همجنس را میل به همه چیز او

^۱. بر اساس ادبیات به‌کار رفته در گفت‌مان این اتاق‌ها از کلمات اختصاری این پوزیشن‌ها همانگونه که هست استفاده می‌کنیم.

می‌شمارند. تاپ‌ها را صورت دیگری از دگرجنس‌گرایان تلقی می‌کنند و باتم‌ها را شکلی از ترانسکسوالیته یا زنانگی می‌دانند. این صورتِ حاد و رساتایل که به مرز ایدئولوژیک شدن نزدیک است خود را هویتی اصیل می‌شمارد که قلب همجنس‌گرایی است و در مرز و حاشیه‌های آن قرار ندارد. تاپ‌ها ممکن است به بایسکسوالیته بلغزند یا دگرجنس‌گرایی و باتم‌ها به ترانسکسوالیته و زنانگی، اما ورساتایل بودن اصیل‌ترین شکل از همجنس‌گرایی است. این مفهوم ایدئولوژیک را در یکی از همجنس‌گرایان مشاهده کرده‌ام. او که مردانگی را می‌ستاید، بیشترین تمایل را به صورت‌های جنسی‌ای که صرفاً ارگان جنسی مرکز سکوالیته‌ی ایشان است می‌پسندد. او نیز برایش ارگان جنسی مهم‌تر از نمایش زنانگی یا مردانگی است. مقعد و آلت بدون ضمیمه‌های فرهنگی. این فقدان ضمایم فرهنگی البته در همه ورساتایل‌ها مشترک نیست، اما عموماً اشکال تیپیک آن مردانگی را در خود و دیگری مطالبه می‌کند و ارگان جنسی را بر فرهنگ ترجیح می‌دهند.

سافت:

عنوان دیگری که در تجربه‌ی جنسیت مجازی می‌توان تجربه کرد، صورت سکسی است که به نام سافت (Soft) شناخته می‌شود. گرایشی که در آن افراد از یک سکس هارد لذت نمی‌برند. در مورد گی‌ها این گرایش صورتی از تقدیس و لذت از مردانگی دیگری بدون دخول است. ممکن است این گرایش نیز در خود اولویت‌های بالا را داشته باشد یعنی کسی که پوزیشن «تی» را در سافت انتخاب می‌کند و یا کسی که پوزیشن «بی» را انتخاب می‌کند یا هر دو را (وی)؛ لذت لمس سطح بدن‌ها که شاید از ترس سایه‌ی یک گناه

اجتماعی، یا زیبایی‌شناسی لطیف‌تری که سکس هارد را شایسته نمی‌داند و یا دردناکی آن به نوازش و هم‌آغوشی پناه می‌برد.

کسی که سافت می‌کند، به نظر می‌رسد مرز دگرجنس‌گرایی و همجنس‌گرایی را آن‌قدر مختل نکرده است، او هنوز می‌تواند به هنجارهای نجابت پایدار مانده باشد. بنابراین این پوزیشنی است که برای هویت‌های مرزی یعنی تازه‌واردها مورد توجه بیشتری است، اما طرفداران حرفه‌ای نیز در میان همجنس‌گرایان مرد برای آن وجود دارد؛ گونه‌ای خودارضایی در آغوش دیگری. شاید ترس از لواط، ترس از کونی‌شدن 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 ترجیح می‌دهند. این تلقی از هموسکسوالیته نیز مانند تلقی باتم آلتلیک و ورساتایل متعصبی که گفتیم، تلقی کویر و رادیکالی از هموسکسوالیته تلقی شود که در آن فرد سکس را از فرهنگ فالوس‌محور، به سکس تمامیت بدن با بدن مبدل کرده است. شریک جنسی من کسی است که این تمایل را به صورت رادیکال‌اش به نمایش می‌گذارد. او بدن مرد را بدون مرکز می‌بیند و تمامیت بدن را قابل لمس تجربه می‌کند. لذت از کلیت بدن بدون مرکز لذت، غیر سلسله‌مراتبی است، از نظر او، که در آن از طریق هیچ ارگانی به فرهنگ وصل نمی‌شویم و ارگان‌های فرهنگی شده‌ای مانند باسن یا آلت دیگر سرنوشت رابطه‌ی جنسی را مشخص نمی‌سازند. در مورد برخی دیگر از سافت‌ها نیز میل به سافت چیزی بیش از ترس‌های مورد اشاره است. سافت امکان این را فراهم می‌سازد که شریکان جنسی در کنشی نوازش‌گرانه میل جنسی و میل به نوازش را در هم

بیامیزند. به ویژه سافت‌هایی که میل به نوازش از طریق شریک جنسی همجنس دارند، سافت را به‌عنوان شکل کنش جنسی بر هارد ترجیح می‌دهند.

در برخی از اشکال با تم بودن که افراد در آن نمایش سکس را بر اجرای ارگاسم ترجیح می‌دهند، از سافت لذت می‌برند. مبدل‌پوشی که استریپ می‌کند نیز ممکن است از سافت به مثابه‌ی امتداد نمایش لذت ببرد و مساله‌ی ترس‌های مربوط به سکس که اشاره شد، در او نیز مطرح نیست.

فانتزی‌گرایان:

نجیب‌زاده‌ی داستان ما شاید با خود می‌اندیشد گذر از مرزهای تعیین شده‌ی نجابت در یک فضای مجازی که در آن غریزه رها شده است، از نجابت او نمی‌کاهد. وی ممکن است در همین فضای مجازی باقی بماند و از آن بیرون نیاید. ممکن است به همین خودارضایی درون فضای مجازی عادت کند و آن را ترجیح دهد به رسوایی‌ای که ممکن است بیرون فضای مجازی انتظارش را بکشد. یا به دلیل جذابیت‌های ارضای مجازی، در همین قلمرو هویت‌های جنسی خود را بسازد. ممکن است جذابیت او و دیگران در این مجازیت بیشتر از واقعیت باشد. پسر مازوخیستی که هوموفیای درونی داشت و به او اشاره کردم، از جمله‌ی این فانتزی‌دوستان بود که همیشه در فضای مجازی باقی می‌ماند و به جهت ترس از رسوایی و هوموفوبیای درونی شده‌اش، ارضای مجازی را ترجیح می‌داد. فرد نجیب داستان ما مانند این پسر شاید برای خود وضعیتی انعکاسی را در نظر گرفته باشد که موقتاً در این فضا می‌تواند به عهده بگیرد. همه چیز برای او احتمالاً با یک سکس چت آغاز

می‌شود؛ فانتزی سکسی که هر کس پوزیشنی را به عهده می‌گیرد. سکس‌چت، تخیلی رها شده است با مشارکتی که بر مدار پوزیشن‌ها تعیین می‌شود. سهم هر کس را قالب‌های مورد اشاره در بالا مشخص می‌سازد. فانتزی اساسی‌ترین عنصر برای تعیین ذائقه‌ی نجیب‌زاده‌ی داستان ماست. در این فانتزی ممکن است او متوجه شود که سهم خود را به‌عنوان یک باتم یا ورستایل یا سافت دوست دارد. فانتزی لذت‌اش را از خودارضایی کسب می‌کند که در این لحظه‌ی مهم بین چت‌کننده‌ها روی می‌دهد. چت‌کننده‌ی نجیبی را می‌شناسم که این فانتزی را هر روز دنبال می‌کند و هر وقت که فانتزی او را به سرحدات لذت می‌رساند، آماده می‌شود تا در جهان واقعی وضعیت خود را به‌عنوان یک باتم محقق سازد. هرچند هر بار میل به نقش سنتی خود به صورت یک پسر آلت‌به‌دست او را باز می‌دارد و باز هر شب هوس اینکه در دنیای واقعی در مقابل دیگران چنین نقشی را داشته باشد او را رها نمی‌کند. او می‌داند که در برابر دوستان خود، یک پسر، یک فاعل و یک سوژه‌ی غالب است. حتی دوست دختر و دخترانی هستند که فاعلیت او را عملاً تجربه کرده‌اند. او نمی‌تواند این کارنامه‌ی درخشان را رها کند، اما میل به تحقق فانتزی که در چت‌روم وی را دچار تناقض ساخته نیز دست‌بردار نیست. سوژه‌های آشفته‌ی ما گاهی برخلاف این دوست ما دل به دریا می‌زنند و تدریجاً جهان فانتزی را به جهان واقعی وصل می‌کنند. در این رابطه‌های واقعیت‌یافته، عموماً رابطه‌ی جنسی تابع آرزوهای جنسی فانتزی است. فانتزی در سکس‌چت آنها را به سمت این واقعیت سوق داده است و بنابراین برای تحقق چنان آرزوهای جنسی دنبال می‌شود. فانتزی به صورت خاطره‌ای در آینده

در می‌آید که با تحقق آن در واقعیت دوباره یادآوری می‌شود. تجربه‌ی کسی را می‌توانم بازگو کنم که در سکس‌چت‌هایش شیفته‌ی رویاهای دوست‌اش بود. لحظه‌ی دیدار تنها یادآوری خاطره‌ی فانتزی‌شان بود. هر لحظه از تجربه‌ی باهم‌بودن جست‌وجوی خاطره‌هایی بود که آنها در دوستی مجازی خود ساخته بودند، کنش و واکنش‌ها از پیش طراحی شده بود و حالا باید همه چیز به‌خاطر آورده شود. واقعیت بر ملاک ایده‌آلی فانتزی چت ارزیابی می‌شد و تصمیم در مورد آینده‌ی رابطه بر اساس دوری و نزدیکی به آنچه در آن فضای مجازی تخیل شده بود، انجام می‌شد. این حالت به ویژه وقتی ممکن است روی دهد که در فانتزی همه آرزوها بدون تصویری از تحقق آن دنبال شده باشد. زندگی مجازی پیش از زندگی واقعی تجربه شده و ظرفیت‌های این زندگی تا آخر مصرف شده باشد و در پایان این زندگی تحقق عینی این آدم‌ها آنها را باز در برابر هم قرار می‌دهد.

فانتزی‌گرایان عمدتاً شامل کسانی می‌شود که به سکس‌چت مایل‌اند. این اصطلاح به معنی پرداختن داستانی در مورد کنش جنسی میان ایشان است. کنش‌گری جنسی در اینجا بر مبنای خودارضایی روی می‌دهد. در اشکالی از این سکس‌چت‌بازان، اعتیاد به چنین داستان‌هایی حتی بدون خودارضایی انجام می‌شود؛ کسانی که داستان‌پردازی جنسی برایشان بیشتر از رویداد ارگاسم یا عدم آن اهمیت دارد. از این شکل بیگانه‌شده‌ی سکس‌چت که بگذریم، صورت اصلی فانتزی‌گرایی بر مبنای خودارضایی شکل می‌گیرد. در این مورد با هر پوزیشنی نقش‌های بدنی که پیش‌تر میان کنش‌گران توصیف شد بازسازی زبانی می‌شود. چنین بازسازی دربردارنده‌ی

همه‌ی وجوه کنشی بدنی است که هر پوزیشن که اشاره کردیم داراست.

سادومازوخیست‌ها:

گرایش‌های از همجنس‌گرایان و دگرجنس‌گرایان که به رفتارهای سادومازوخیستی تمایل دارند، در فضای اینترنتی شاید برای نخستین بار شریکان جنسی را رسماً پیدا کرده‌اند. این در حالی بود که ما در تاریخ ایران همیشه پاتوق‌هایی برای همجنس‌گرایان و دگرجنس‌گرایان داشته‌ایم، اما رسماً کسی در مورد مازوخیست‌بودن خود سخن نمی‌گفته است و شریک جنسی مطالبه نمی‌کرده است. فضای اینترنت نخستین امکان این شریک‌یابی را برای ایشان فراهم ساخته است.

در ایران این مفهوم در صورت سادیستی‌اش شاید از شیوه‌ی سنتی سکس که به صورت فالوسی‌اش 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 به‌عنوان یک گرایش امر کاملاً نو است که اینترنت طرفداران اندکی برای آن پدید آورده است. نمونه‌های اندکی از آن را می‌توان یافت که با ادبیات این شیوه‌ی جنسی آشنا باشند.

در مصاحبه‌ای که دانشجویی ایرانی مقیم آلمان در رادیو زمانه انجام داده است، نکاتی را در مورد سادومازوخیسیم نمایشی بیان

می‌کند که مهم است^۱. او دائماً تأکید می‌کند که سکس سادومازوخیستی یک نمایش ارادی است. تلقی او این است که از طریق این تأکید از سادومازوخیسم به عنوان یک بیماری جرم‌زدایی می‌کند و عامه‌ی مردم را قانع می‌سازد که این نیز یک شیوه‌ی زندگی جنسی است. در اینترنت مهم‌ترین مشکل از این بابت را مازوخیست‌هایی دارند که در میان افرادی که خود را ارباب می‌نامند، کسی را بیابند که درک کند مازوخیست شیء بیجان نیست که صرفاً کتک بخورد، بلکه به جنبه‌ی ناشی این تحقیر نیاز دارد و گرنه تنها به دردش رضایت نمی‌دهد.

صورتی از مازوخیسم هست که می‌توان آن را رهایی‌بخش دانست. اگر گمان بر این باشد که سادومازوخیسم نوعی اجرای سرکوب است، این شیوه‌ی فانتزی سادومازوخیستی اتفاقناً یک کنش رهایی‌بخش از سرکوب است. در این صورت از مازوخیسم تحقیر تثبیت سلسله‌ی مراتب قدرت را تثبیت نمی‌کند، بلکه قدرت دیگری را به حدی از ارضا از طریق تحقیر می‌رساند که دیگر مرزی برای آن قابل تصور نباشد. در این فضای تهی، هیچ دیواری برای انعکاس قدرت نمی‌ماند و هیچ مقاومتی باقی نمی‌ماند. در این حالت، گویی قدرت و تحقیر خنثی می‌شود. فرض کنید که در گفتاری اینترنتی ارباب به بنده‌اش توهین می‌کند. مرزی برای این توهین قرار داده می‌شود. او می‌تواند توهین را به خود بنده محدود

^۱. در تبریز پور.م، (۱۳۸۹) «گفت‌وگو با یک سادومازوخیست ایرانی». *رادیو زمانه*، بازیابی در ۳

آبان/۱۳۸۹، نشانی:

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

کند. به محض اینکه ارباب دامنه‌ی توهین را به خانواده‌ی او می‌کشاند نمایش لغو می‌شود. در اینجا ارباب حوزه مقاومتی را برای تخریب می‌شناسد که تخریب واقعی و غیرنمایشی می‌تواند در این قلمرو روی دهد. بنابراین هر لحظه ممکن است نمایش تحقیر که خسته‌کننده و تکراری است به یک واقعیت مبدل شود و بنده به‌طور واقعی تحقیر شود. در این رابطه مرزهای مقاومت، رابطه‌ی سرکوب را حفظ می‌کند. بنده نمی‌تواند خطایی داشته باشد، چون یک عقوبت واقعی انتظارش را می‌کشد. همیشه گربه‌ی سیاهی در کار است که سرکوب را واقعیت می‌بخشد.

حال اگر بنده در غالب کسانی قرار گیرد که توهین برایشان مرزی ندارد، ارباب تصور می‌کند که مرزهای بیشتری برای درنوردیدن دارد، اما این گشودن مرزها او را به دامی می‌اندازد که انتظارش را نداشته است. نمایش تکراری حالا هیچ دیواری برای مقاومت ندارد. او هر مرزی از توهین را پشت سر می‌گذارد تا اینکه متوجه می‌شود دیگر در این فضای مجازی هیچ مقاومتی سرکوب او را معنی نمی‌کند چرا که به هیچ دیواری برخورد نمی‌کند. گفتن یا نگفتن این توهین‌ها، برای کسی که این مرزها را باز گذاشته است یکسان می‌شود. دیگر هیچ گربه سیاهی برای تبدیل شدن این تحقیر مجازی به تحقیر واقعی وجود ندارد. ارباب در فضایی بیکران رها می‌شود و در این بیکرانگی هیچ راهی برای معنی دار کردن تحقیرش ندارد.

این صورت از تحقیر مازوخیستی که در فانتزی‌گرایان روی می‌دهد، تنها به مدد امکانات فضای مجازی به‌دست می‌آید. دوستی مازوخیست تعریف می‌کرد که در پایان این چت‌ها سرآخر که هر

توهینی انجام می‌شد و دیگر جایی برای توهین باقی نمی‌ماند، او شروع به توهین کردن به اربابش می‌کرد!

بیزاری‌های هویتی:

فضای مجازی دربردارنده‌ی همه‌ی انعکاس‌های دنیای واقعی جنسیت به اضافه‌ی اشکالی است که در این فضا حادث شده یا تغییر شکل داده‌اند. در این فضا همان فویاهای جنسی دنیای واقعی را می‌توان در اشکال مرزبندی‌های جنسی یافت. بیزاری از مردان در لژین‌ها و بیزاری از زنان در گی‌ها (در صورت گی بودن) در آشنایی‌های اینترنتی آشکار است. علاوه بر این نفرت از اواخواهرها و کسانی که میل به نوجوان‌ها دارند، در میان گی‌ها به ویژه ورساتایل‌ها، حتی تحقیر ترانسکسوال‌ها در میان گی‌ها و برعکس، مرزبندی‌های هویتی را درون این هویت‌ها پدید آورده است.

یکی از موارد اختلاف‌انگیز میان طیف‌هایی که وارد چت‌روم می‌شوند، کسانی است که اصطلاحاً در پی افراد مؤدب و عاطفی می‌گردند و از هرزگی در چت‌روم نالان‌اند. کسانی که در دسته‌ی دیگر قرار دارند و در پی سکس‌چت یا سکس‌گذرا هستند. تحلیل این دو دسته، پیچیده ولی مهم است. چه الگویی این دو را هدایت می‌کند؟ دسته‌ی دوم درکی از اینکه دسته‌ی اول چه می‌خواهند ندارند و دسته‌ی اول نمی‌توانند همیشه از شیوه‌ی دسته‌ی اول لذت ببرند. الگوهای هوموفوبیایی چه نقشی در این دو دسته شیوه‌ی زیست‌گی‌روم دارد؟

مورد جالبی که در هویت‌های چت‌روم وجود دارد، تأثیر نگرش هوموفوبیایی است که در خود هویت‌های کویر دیده می‌شود. تلقی حادِ فانتزی‌گرایان همجنس‌گرا از این نگرش در

کسانی که آنها را تحقیرآمیز مورد خطاب‌های جنسی (مانند کونی و غیره) قرار می‌دهند، دقیقاً اشاره به همان ادبیات هوموفوبیایی دارد که فانتزی‌گرایان آن را می‌طلبند تا به حادثترین شکلی به ارگاسمی سادومازوخیستی برسند. نوع دیگری از این هوموفوبیا را می‌توان در بیزاری برخی ترنسکسوال‌ها از همجنس‌گرایی دید. جامعه آنها را به این هویت متهم می‌کند و آنها نیز ترس از فروافتادن خود در هویت همجنس‌گرایی را دارند. برخی از تی‌اس‌ها (ترنسکسوال‌ها) در پی همین تابوی هوموفوبیای 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 براءت می‌کنند. این مراسم دینی براءت، 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 حادثانتری‌گرایان که به شکلی سادومازوخیستی ادبیات هوموفوبیایی را برای ارگاسم دوست دارند و ترانس‌هایی که این ادبیات را در جهت تنزیه خود و الصاق‌شان به جامعه‌ی نجبا به کار می‌برند، در دو سطح هوموفوبیا را می‌پذیرند. دسته‌ی اول در سطح ارگاسم و انزال جنسی به‌عنوان فانتزی برای بازی و دسته‌ی دوم به‌طور آگاهانه در سطح عمل اجتماعی و در جهت حفظ منافع آتی خود و نه یک ارگاسم آنی آن را می‌پذیرد. 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 از بایسکوال‌ها به‌عنوان آدم‌های دمدمی‌مزاج و از ترانسکسوال‌ها به‌مثابه‌ی زنانگیِ اغراق‌شده و از کسانی که

شریک کم سن دوست دارند، به مثابه‌ی بچه‌باز بیزاری می‌کنند، مرکز معنایی دارد و آن مفهوم کنش همجنس‌گرا به مثابه‌ی میل به شبیه به خود است. تضاد پوزیشنی که مفروض دیگر پوزیشن‌ها و گرایش‌ها است، برای ایشان همجنس‌گرایانه نیست بلکه به مرزهای دگرجنس‌گرایی می‌لغزد. ترس از این لغزش با آنکه هسته‌ی اصلی نگهدارنده‌ی معنای کنش همجنس‌گرا است، خود انضباطی فرهنگی است که میل را در میدان جاذبه‌ی خود نظارت می‌کند. به نظر ما این نظارت نیز از گونه‌ی نظارت هوموفوبیایی برای نگاهداری از میل در میدان جاذبه‌ی 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 حوزه‌ی نقد شویم، باید اضافه کنیم این شیوه‌ی تعیین مرکز معنایی برای کنش جنسی خاصیت کویر ندارد. بیزاری اساس نظارت‌های اجتماعی است یکبار به صورت هوفوبیای دگرجنس‌گرا و یکبار به صورت فوبیای همجنس‌گرایانه از شیوه‌های مرزی لذت (مرز همجنس‌گرایی و دگرجنس‌گرایی؛ یعنی ترانسکسوال‌ها، ترانسوستائیت‌ها، بایسکسوال‌ها و غیره). کویر بودن بر مرزهای این فوبیا از رهایی میل به سود لذت دفاع می‌کند.

سیالیت پوزیشن‌بندی

کسانی که یکی از این پوزیشن‌ها را اخذ می‌کنند، عموماً و در تجربه‌ی واقعی، تعهدی در برای اخذ این پوزیشن‌ها ندارند. بیشتر کسانی که در زندگی واقعی دست به تجربه‌ی زندگی کوئیر می‌زنند، به‌عنوان کوئیر بیش از آنکه به پوزیشن تعهد داشته باشند به لذت متعهدند. این شکل کوئیر زندگی جنسی است که به‌جای دسته‌بندی‌ها، به لذت خود متعهد باشیم. صورت‌های سرکوب‌گری که درون کوئیربودن هستند، بهترین صورت‌های پوزیشن‌مند هستند. یکی از دوستان نزدیک من که به ورساتایل بودن تعصب می‌ورزد، نمونه‌ای از این پوزیشن‌مندی است که در کنار بیزاری از دیگر پوزیشن‌ها به این پوزیشن متعهد است. به‌نظر می‌رسد این دو متغیر یعنی ۱- فوبیا از دیگر تمایلات جنسی غیر از تمایل خود و ۲- چنین تعهدی به پوزیشن، همبستگی دارند. پوزیشن‌ها به تعبیر یکی از دوستان کوئیر من هم سیال‌اند و هم در موقعیت شکل می‌گیرند. منظور از این موقعیت‌مندی تعیین رابطه‌ی جنسی در برابر دیگری است، یعنی 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 مثابه‌ی نمایش اجرا می‌شود. در همه‌ی آن پوزیشن‌هایی که گفتیم همیشه مواردی از استثنا وجود دارد که بیان می‌گردد. ما صورت‌های الگویی که عمدتاً دیده می‌شود را بیان کردیم اما از تقلیل واقعیت جنسی به این الگوها باید پرهیز کرد. دنیای جنسیت کوئیر از آنجا که به لذت متعهد است از چنگ این قالب‌بندی‌ها بیش از هر جای دیگری می‌گریزد.

نتیجه

در این مقاله ما از دسته‌بندی‌هایی که در گفتار روزمره‌ی جنسی در فضای مجازی مطرح است، استفاده کردیم و تقلیل‌های پدیدارشناسانه‌ای که الگو قرار دادیم را پی گرفتیم. با این شیوه‌ی گزارش از امر جنسی در فضای مجازی، به‌نظر می‌رسد فضای مجازی مجال‌ی جدید برای تعیین هویت متفاوتی از همجنس‌گرایی در ایران است که در آن در کنار فویا‌های کلاسیک از جنسیت که در دنیای واقعی شکل یافته است، برخی تمایلات رادیکالی نیز شکل می‌گیرند که فویا‌ها و مکانیزم‌های طبیعی تلقی‌شده‌ی آن را به چالش می‌کشد. کنش جنسی ورساتیل‌ها، باتم‌هایی که سکس را متمرکز بر ارگان جنسی می‌کنند و مازوخیست‌هایی که تحقیر را از کار می‌اندازند، در کنار سایر شکل‌های لذت‌جویی، حادث‌ترین صورت‌های به‌چالش‌کشیدن رژیم جنسی دگرجنس‌گراست. رژیم‌ی که بر حسب نورم‌های نجابت افراد را در جای خود می‌نشاند. هرچند افراد با استفاده از امکانات مجازی‌سازی از جایگاه تعیین‌شده‌شان رها می‌شوند و به این ترتیب می‌توان گفت مجازی‌سازی نورم‌های رژیم جنسی دگرجنس‌باور را بی‌خاصیت می‌سازد.

نتیجه:

دیالکتیک همجنس گرایی

مقدمه

سیر مطالعاتی که تا کنون در مورد معنای همجنس گرایی داشتیم این فرض را در خود نهفته داشت که فهم همجنس گرایی بدون در نظر گرفتن سیر تاریخی و منطقی حرکت آن با سوءفهم‌هایی مواجه است. مسایلی که بررسی کردیم نشان می‌داد که خلط همجنس گرایی با اموری دیگر مانند بچه‌بازی، دوجنس‌گرایی و همجنس‌ستایی ناشی از خلط معنایی است که تنها در کنش همجنس‌گرایانه مدرن برای مشارکت جویان همجنس گرایی روشن است. ما تلاش کردیم تا حدودی این تز را تقویت کنیم که همجنس گرایی ایرانی پدیده‌ای اساساً معاصر است. این به معنی وجود اشکال دیگری از میل همجنس‌خواهانه در دوره‌های تاریخی جامعه‌ی ایرانی است. هرچند صورت معاصری از این میل مشاهده می‌شود که نمی‌توان آن را با شاهد دوستی و همجنس‌بازی به صورتی که در جامعه‌ی ایرانی پیش‌تر چنین نامیده شده‌اند، همسان تلقی کرد. در اینجا برای نتیجه‌گیری از این چند فصل سیر تاریخی تحقق «همجنس گرایی» معاصر ایرانی را در قابل یک سیر دیالکتیکی مرور می‌کنیم. این به جهت به دست‌دادن تألیفی معنادار از این سیر انجام می‌شود و روند کمال‌گرایانه‌ی دیالکتیکی به‌صورت یک روند

رهایی بخش عرضه می‌شود که رهایی میل ایده‌ی راهنمای این دیالکتیک است. بنابراین غایت این حرکت رسیدن به میل مطلق است.

دیالکتیک جنسی در کار برخی از نویسندگان فمینیست سابقه داشته است. به‌ویژه کتاب «دیالکتیک سکس: موردی برای انقلاب فمینیستی»^۱ شولامیث فایرستون^۲ مطرح شده است. او این عنوان را برای تطبیق سنت فمینیستی که از دوبوار می‌آید با سنت ماتریالیستی در مارکسیسم دنبال می‌کند. قصد او این است که جنسیت را به‌عنوان یک مؤلفه در ماتریالیسم تاریخی وارد کند (1970, p. 12 Fireston).^۳ کتاب فایرستون به مساله زنان می‌پردازد و نکته‌ای که به دیالکتیک مارکسیستی افزوده است، تفکیک جنسیتی زن / مرد و مبنای جنسی به‌عنوان بخشی از دیالکتیک است. ایده‌ی او کلیت بیشتری نسبت به موضوع این کتاب دارد. هرچند نویسنده‌ی دیگری که بیشتر به ایده‌ی این بخش از تحقیق ما مربوط می‌شود، دانیل گوئرین آنارشویست است که در اندیشه‌های چپ و آنارشویست از جمله نخستین کسانی است که سخن از «همجنس‌گرایی» را در سطح تئوریک قوین مطرح کرده است. دیالکتیکی که می‌توان به اندیشه او منسوب کرد مربوط به رابطه‌ی میان همجنس‌گرایان و

^۱ . Dialectic of Sex: A Case for Feminist Revolution

^۲ . Shulamith Firestone

^۳ . فایرستون کتاب‌اش را در بیست و پنج سالگی نگاشته است و مورد توجه جدی واقع نشده

است. جدیداً اثری مستقل به نقد و بررسی دیدگاه او پرداخته است. بنگرید به:

Merck, M., & Sandford, S. (Eds.). (2010). *Further adventures of The Dialectic of Sex : critical essays on Shulamith Firestone*. New York: Palgrave Macmillan.

خلقیات غیر اجتماعی آنها و کمونیسم به عنوان یک دولت حافظ عموم جامعه است. دیدگاه ضد استالینیستی گوئرین در تضاد با تفتیش و تعقیب و آزار همجنس گرایان است. او مانند سلف خود اشتیرنر از اخلاق به عنوان کلیت و وحدت بخشی به جامعه خرسند نیست، اما بر خلاف او تمایل بیشتری به پیوند فرد و جامعه دارد و سعی می کند تضاد فرد و جامعه را با سنتزی متمایل به جامعه حل کند (Guerin 1970, p. 30). بنابراین ضمن توجه به حقوق همجنس گرایان تلاش می کند تا از طریق جرم زدایی از همجنس گرایی نخست گامی راهبر در ایجاد دیالکتیک میان جامعه و همجنس گرایان بردارد تا در فرآیند جذب مذکور و جرم زدایی از ایشان دگرگونی دیالکتیکی در جامعه نیز پیدا شود (Berry 2003).

این دو شکل از دیالکتیک، به ویژه دیالکتیک گوئرین به جهت اهمیت نقد آنارشیستی که از اخلاق در جامعه دارد به ایده‌ی رهایی میل نزدیک است. ایده‌ای که در دیالکتیک مورد نظر ما در اینجا به نوعی بازخوانی می شود اما بیش از اینها مد نظر ماست. ما تلاش می کنیم که شکل تاریخی تحقق این نوع از میل همجنس خواهانه را نشان دهیم. سیری که سویه‌های آن گاه به صورتی همزمان در تجربه‌ی جنسی ما ایرانیان مشاهده می شود. هرچند این به معنی فقدان مقاطع تاریخی مشخص برای این سویه‌ها نیست.

ما سه پایه‌ی دیالکتیک همجنس گرایی ایرانی را نخست به صورت سه دوره مطرح نمی کنیم. چرا که مانند اکثر پایه‌های دیالکتیکی بخشی از تاریخ و داده‌های عینی را باید قربانی نظم و زیبایی آن کنیم. سه پایه‌ی مورد اشاره‌ی ما صورت محض و

مفهومی گرایش همجنس‌گرایی در ایران می‌توانند تلقی شوند که به صورت معناداری می‌توانند با دوره‌های تاریخی نیز تطبیق کنند.

در سطح مفهومی ما اشکالی از جهت‌مندی داریم. جهت‌مندی میل که با «فرد» نمایندگی می‌شود و نفرتی که «اجتماع» یا «گروه» می‌تواند مبنای آن تلقی شود. تضاد میل و نفرت در هر پایه، اساس یک هویت جدید است. در پایه‌ی نخست میل همجنس‌خواه با بیزاری از جنس مقابل همراه است. ما پیش‌تر این شکل از همجنس‌خواهی را «همجنس‌ستایی» نامیدیم که در میان گروه‌های سنت‌گرا و بنیادگرای مذهبی همچون گروه‌های فاشیست مشاهده می‌شود. این پایه بر مبنای حرکت میل و تضاد آن با بیزاری از جنس دیگر معنا پیدا می‌کند. در پایه‌ی دوم نفرت از جنس دیگر مطرح نیست و میل همجنس‌خواه بدون چنین نفی‌ای در جهت همجنس خویش حرکت می‌کند. اما با وجود این همجنس‌خواهی مذکور با بیزاری از دگرجنس‌گرایی یا اشکال دیگری از غیریت همراه است که میل را محدود به خود می‌سازد. در پایه‌ی سوم اساس میل همجنس‌خواه نفی هرگونه نفی‌ای است. بنابراین می‌توان آن را یک سنتز مطلق تلقی کرد. در پایه‌ی نخست میل همجنس‌خواه از طریق یک غیریت هویت‌بخش ساخته می‌شود. پایه‌ی دوم به‌جای غیریت جنس مخالف به خود روی می‌آورد، اما هنوز ناتوان از طرد بیزاری به نحو مطلق است. چرا که فرهنگ می‌سازد و دور خود پيله‌ای بنام هویت می‌تند و در خود فرو می‌رود. در پایه‌ی سوم بنا براین قرار دارد که بیزاری از میل طرد گردد. چنین طردی مستلزم نفی بیزاری‌هایی است که قلمروهای حرکت میل را محدود می‌کند.

سه مقطع تاریخی را برای این سه پایه می‌توان در نظر گرفت: دوره‌ی پیشامدرن به‌ویژه فضای سنت‌گرا و زن‌ستیز اسلامی؛ دوره‌ی مدرن به‌ویژه پس از فعالیت‌های پهلوی دوم برای دفاع از حقوق همجنس‌گرایان؛ دوره‌ی سوم پس از تشکیل نخستین نشریات همجنس‌گرا در اینترنت. وجه مادی این سه دوره تحول تکنولوژیکی است که مناسبات جنسی را نیز به‌همراه سایر مناسبات دگرگون کرده است. در دوره‌ی کشاورزی که نیروی کار مرد و مدیریت او بر تولید گروهی اساس مناسبات جنسی مردسالار است، میل همجنس‌خواه با نفی جنس مخالف پیوسته است. در دوره‌ی دوم، میل دگرجنس‌گرا در فرآیند صنعتی‌شدن ایجاد می‌شود و بنابراین بدیل همجنس‌گرایی به صورت یک هویت تولید می‌گردد. در دوره‌ی سوم که دوره‌ی کثرت و چندگانگی‌ها است و این مدیون سنت‌زدایی رسانه‌های جهانی‌شدن است. فرد از مهار فرهنگ و علقه‌های گروهی رها می‌گردد و با میل خود تنها می‌شود، هرچند به‌صورتی نارس و ناقص اما به شکلی معنادار در چنین جهتی گام برمی‌دارد. بنابراین دیالکتیک همجنس‌گرایی، بازی میل و بیزاری به‌عنوان دو نیروی محرکه است. میلی که از فرد ناشی می‌شود و نفرتی که به جهت تعلق فرد به گروه ایجاد می‌شود.

تز: همجنس‌خواهی منفی (همجنس‌ستایی)

در شکل تاریخ همجنس‌خواهی ایرانی همجنس‌ستایی با شکل محضی که ما توصیف کردیم تحقق خارجی ندارد اما تا حدودی این همجنس‌ستایی در عصر شاهد دوستی ایرانی یافتنی است. در شکل محض آن که در میان فاشیست‌ها و بنیادگرایان اسلامی یافتنی

است، نفی جنس مخالف زن به صورت بیان‌های مردستایانه در می‌آید. زیبایی‌شناسی قدرت، صلابت، مردانگی و آنچه به زیبایی امر والا تلقی می‌شود، ربط پیدا می‌کند. خدایی که مذکر است و جلال او شکل سرنمون این همجنس‌ستایی است که در صورت انسانی‌اش عشق مرد به مرد را باز نمی‌نمایاند. چنین تمایلی که با شیفتگی به امر مقدس نیز همراه است، بدون سویه‌های سادومازوخیستی نیست. عشق به الگوی مرد عشق به امر قدسی است که از طریق نفی خصلت‌های زنانه حاصل می‌شود.

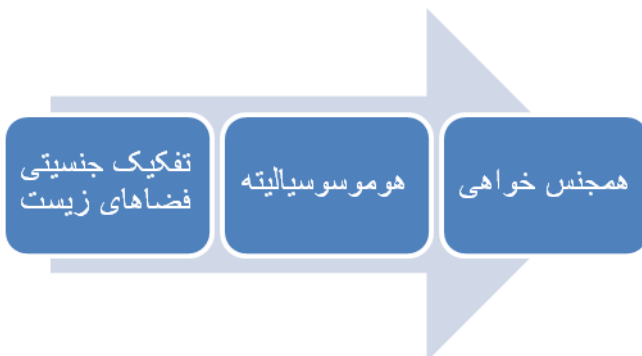
اما در تاریخ جنسیت ایرانی، وجه زیبایی‌شناسی امر والا در همجنس‌خواهی پیشامدرن تا حدودی مشاهده‌پذیر است. «ناوک مژگان» و «کمان ابرو» و خصایل جنگی چنین شاهی که به‌عنوان «شاهد لشکری» شناخته می‌شود، شکلی از زیبایی‌شناسی مردانگی است که در همجنس‌ستایی و شیفتگی مردان به مردان یافتنی است. چنانکه ایاز به‌عنوان الگوی نخستین شاهد در ادبیات فارسی امیر رشیدی است که از کشته پشته می‌سازد (شمیسا، ۱۳۸۱، ص. ۴۶). عشق سادومازوخیستی ادبیات کلاسیک نیز اگر بپذیریم عموماً خطاب به معشوق مرد بوده است، صورتی از توصیف امر والا است که وجه قدسی پیدا می‌کند.

با این وجود ظرافت‌های شاهد در ادبیات نیز از سوی دیگر قابل توجه است. همه صورت‌های همجنس‌خواهی کلاسیک چنین خشن نبوده است. وصف زنانه‌دادن از شاهد چنانکه گویی یک پسر ترانسکسوال توصیف می‌شود، در ادبیات و نگارگری ایرانی تا دوره‌ی قاجار نمونه‌ی بسیار دارد. در نگارگری ایرانی تصویر یوسف به صورتی زنانه یا تصویر شاهزادگان جوان به صورت یک زن‌مرد

که تشخیص آن از زنان حرمسرا دشوار است، شگفتی بیننده را از از چنین اغراق‌هایی بر می‌انگیزد. همچنین در ادبیات نیز چنین تصویرهای زنانه‌ای از شاهدان داده می‌شود که تشخیص مردانگی معشوق را برای ذهن دگرجنس‌گرا دشوار می‌سازد. در این زنانه‌سازی شاهد که بُعد دیگری از میل همجنس‌خواه پیشامدرن است، زن با پسری جایگزین می‌شود که حسن ظاهری که مطلوب دوجنس‌گرایان سنتی است را برآورده می‌سازد. چنانکه گفتیم در ایران پیشامدرن مانند یونان باستانی که فوکو توصیف می‌کند، همجنس‌خواهی به معنی کنار نهادن زن به عنوان اوبژه‌ی جنسی نیست. شاهد دوستان اکثراً خانواده‌ی پیشامدرن را می‌پذیرفته‌اند. میل دوگانه‌ی آن‌ها به زن به عنوان اوبژه‌ی کنش جنسی و پسران و مردان به عنوان اوبژه‌ی عاطفی و زیبایی‌شناختی در شکل ایده‌آلش، شاهدی زنانه‌مردانه شده است که ضمن تحفظ پسرانگی و جذابیت‌های جنس‌مماثل، جذابیت‌های جنس مخالف را نیز (برای ذائقه‌ی دوجنس‌گرای ایشان) داشته است. هرچند با وجود این شاهد زنانه‌مردانه زن را به عنوان همدم انسانی مورد تایید قرار نمی‌داده است. وضعیت دوگانه‌ی شاهد در چنین زیبایی‌شناسی جز به مدد تعلیق جنسی مردزن حاصل نمی‌شود.

خشونت همجنس‌خواهی کلاسیک تابعی است از خشونت مردسالاری‌ای که وجود دارد. بنابراین همجنس‌خواهی همیشه دارای درصدی از نفی دیگری به عنوان جنس مخالف در زیبایی‌شناسی خویش است. این امر در مورد برخی از اسطوره‌های جهانی مانند آموزون‌ها نیز صدق می‌کند که یک همجنس‌ستایی زنانه‌ی باستانی است. آموزون‌ها نیز شیفته‌ی جنس خود هستند و جنس مخالف را

به بند می‌کشند و به تولید مثل پایبندند. در فرهنگ همجنس‌خواه سنتی ما نیز اشکال بیزاری از جنس مخالف هویت خاصی به میل همجنس‌خواه می‌بخشد. این بیزاری ممکن است به همجنس‌خواهی منجر شود و تمایلات شاهدخواهانه داشته باشد یا دست‌کم می‌تواند به آنچه هوموسویالیت خوانده می‌شود منجر گردد. یعنی همدلی اجتماعی میان همجنسان که ضرورتاً بار عاطفی یا جنسی ندارد اما حلقه‌ی پیوندهای عمیق دوستی میان همجنسان ایجاد می‌کند. می‌توان این هوموسویالیت را مرز شکننده‌ای قلمداد کرد که با وجود میل همجنس‌گرا در مردان یا زنان سنتی می‌توانسته است منجر به کنش‌های عاطفی و جنسی همجنس‌گرا گردد. خواهرخواندگی و عقد اخوت همجنسان، عرصه‌ی تحقق این میل است. تفکیک جنسیتی حوزه‌های زیست روزمره ضرورتاً به هوموسویالیت منجر می‌گردد. این همکاری اجتماعی همجنسان نیز احتمالاً می‌تواند به برانگیختن میل همجنس‌خواهانه منجر گردد. اسطوره‌ای ذهنی در مردم ایران وجود دارد که دلیل همجنس‌گرایی را همین محدودیت روابط زن و مرد در شکل سنتی‌اش می‌شمارد. در خوشبینانه‌ترین صورت می‌توان چنین نسبتی را در تایید این کلیشه برقرار کنیم:



به جهت وجود فرهنگ غالب مردسالار و ارزشگذاری غالب مردانگی، نمی توان خواهرخواندگی را با مردستیزی پیوند داد، اما تحقق عواطف همجنس خواه میان مردان در این سنت جنسی با زن ستیزی هم پیوند است. وجود متون بی شمار در ادبیات فارسی در مذمت زنان در کنار این داده ی دیگر که معشوق عموماً مرد بوده است، دو عامل پیوسته به یکدیگر اند که صرفاً توازی و همبستگی ندارند.

این مرحله از تکامل میل همجنس گرا که در دوره های پیشامدرن به صورت یک زیبایی شناسی مردسالار دیده می شود، تمایلی زیبایی شناختی به مردانگی است. گونه ی زنانه آن را نمی توان چندان گسترده مشاهده کرد، چرا که عموماً ما تاریخ مدون جوامع مردسالار را در پیش روی خود داریم و در بررسی ما مقاطع مادر تباری یا مادر سالاری جامعه ی ایران، موضوع بررسی ما نیست.^۱

^۱. در مورد ایران برای یافتن چنین مقطع تاریخی به وضعیت جوامع ساکن فلات ایران پیش از آریایی ها رجوع کنیم.

همجنس‌خواهی پیشامدرن به هنجار خانواده سنتی پایبند است و عموماً از آن تخطی نمی‌کند و در صورت تخلف از هنجارهای لواط‌ستیزی که در جوامع سنتی وجود دارد، تنها خود را به‌عنوان زائده‌ای بر هنجارهای جنسی غالب می‌بینند، نه همچون هویتی جنسی که حق ویژه‌ای برای ارضای خود قایل است. این همجنس‌خواهی گاه شکل همجنس‌ستایی پیدا می‌کند که صورت محض پایه‌ی نخست دیالکتیکی است که بیان کردیم. اما در شکل سنتی همجنس‌خواهی، این صورت محض همیشه تحقق ندارد و تمایل به شاهد زنانه‌مردانه‌ی تمام با ایده‌ی همجنس‌ستایی که توصیف کردیم یکی نیست.

به جهت تاریخی، شاهد دوستی تقریباً به سر رسیده است و وجود خارجی ندارد. هرچند صورت همجنس‌ستایانه‌ای که سنت‌گرایی معاصر در قالب گرایش‌های بنیادگرا حفظ کرده‌اند، همچنان وجود دارد و در گفتمان جنسی هم‌عصر سایر اشکال همجنس‌خواهانه است.

آنتی‌تز: همجنس‌خواهی مثبت (همجنس‌گرایی)

شکل محض همجنس‌گرایی به صورت مثبت، اشاره به آن همجنس‌خواهی‌ای دارد که صرفاً بر پایه‌ی بیزاری از جنس دیگر و خصلت‌های آن به تایید همجنس نمی‌پردازد و در هویت خود را می‌جوید. چنین همجنس‌گرایی پس از دوره‌ی مدرن‌سازی ایرانی در دوره‌ی پهلوی تدریجاً در اواخر این دوره همزمان با رشد جنبش جهانی همجنس‌گرایی، شکل گرفت. هرچند وقوع انقلاب ۵۷ جمعیت در حال شکل‌گیری چنان همجنس‌گرایانی را پراکند، اما در

سایه‌ی فعالیت‌های رسانه‌ای جدید پس از جنگ در دهه‌ی هفتاد و هشتاد، مجدداً محافل جدیدی از همجنس‌گرایان تشکیل شد که امکان نگاه هویتی به میل همجنس‌خواهی را ممکن ساخت. برخی محافل این سال‌ها که امروزه به‌عنوان «لایف» شناخته می‌شود، پاتق‌های اینترنتی همجنس‌گرایان و پارتی‌های مختلف آن‌ها، همجنس‌گرایی را به صورت زیرزمینی توسعه داد. در این همجنس‌گرایی زن‌ستیزی که در فضای جنسی ایران زمینه‌ی میل به همجنس را تقویت می‌کرد، با زمینه‌ای دیگر جابه‌جا شد. همجنس‌گرایان این بار از طبقات روشنفکر و متوسط یا مرفه‌ای بودند که هنجارهای سنتی زن‌ستیزی در میان‌شان ضعیف بود. بنابراین بر حسب میل همجنس‌خواهی خود و نه به‌عنوان یک واکنش منفی به همجنس‌گرایی تمایل نشان می‌دادند.

الگوی بیگانه‌ای که برای همجنس‌گرایی ایرانی وجود داشت، این شکل مثبت گرایش جنسی را تقویت می‌کرد. به‌ویژه پس از حضور همجنس‌گرایان در اینترنت و آشنایی با همجنس‌گرایی به‌عنوان یک شیوه‌ی زندگی مدرن، پذیرفتن این گرایش به مثابه یک هویت اجتماعی و جنسی، امکان آن را فراهم ساخت که همجنس‌گرایی فراتر از کلیشه‌ی دوره‌ی شهری شدن و مدرن‌سازی جامعه برود؛ کلیشه‌ای که دگرجنس‌گرایی را شیوه‌ی طبیعی زندگی جنسی می‌شمرد و «همجنس‌بازی» را به سنت‌های جنسی جامعه بسته ایران نسبت می‌داد. در برابر تضاد جامعه در حال مدرن‌شدن‌ای که همجنس‌گرایی را امری پیشامدرن می‌شمرد، این همجنس‌گرایی خود را در تمایز با «شاهدبازی» و به‌عنوان یک شیوه‌ی مدرن معرفی کرد. وب‌نگاران همجنس‌گرا، برخی چت‌روم‌های مسنجر یا هو و

پالتاک و برخی بخش‌های سایت‌های جنسی‌نگاری مانند «آویزون»، نشریات جنسی مانند «سکاف»، مجلات همجنس‌گرایی مانند «هومان»، «ماها»، «چراغ» و غیره، همگی در ایجاد چنین فضایی کمک کرده‌اند. از سوی دیگر، طرح مساله همجنس‌گرایی و جرم‌زدایی فرهنگی از همجنس‌گرایی در فضای رسانه‌ای در «صدای آمریکا»، «بی‌بی‌سی فارسی»، «رادیو زمانه»، «اخبار روز» و سایر رسانه‌های عمومی به این فضای هنجاری جدید کمک کرده است. فضایی که در آن می‌توان هنجارسازی‌های جدید در حوزه همجنس‌گرایی را مشاهده کرد.

در این پایه‌ی جدید از دیالکتیک نوع دیگری از هنجارسازی و مرزگذاری پدید می‌آید. در محافل و جمع‌های مربوطه تمایز همجنس‌گرا / دگرجنس‌گرا، همجنس‌گرا / ترانسکسوال، گی / لزبین، همجنس‌گرا / دوجنس‌گرا، به یکسری تقابل‌های جدیدی تبدیل شده است که هر یک را در برابر دیگری به مثابه غریبه‌ای ناهمسان قرار می‌دهد. تمایل به هویت خودی در برابر بیگانه این بار در ساختار دو تایی‌های جدیدی شکل گرفته است. این تقابل‌ها به‌ویژه از دو جهت در این گروه‌ها وجود دارد. نخست از جهت تمایز هویتی که هر یک برای خود در برابر دیگری قایلند. برای مثال در فیلم مستندی در مورد ترانسکسوال‌های ایرانی به نام «همچون دیگران باش»^۱ ویدا که تغییر جنسیت داده است از بیزاری‌اش از «گی»ها می‌گوید و اینکه نمی‌تواند بپذیرد یک مرد از توانایی

۱. «همچون دیگران باش!» یا «ترانسکسوال‌ها در ایران» به کارگردانی طناز عشاقیان محصول

مردانه‌ی خود استفاده نکند. چنین کلیشه‌ای در میان همجنس‌گرایان نیز وجود دارد که یکدیگر را به جهت «اواخواهر» بودن و «زنانگی» مورد سرزنش قرار می‌دهند. خصلتی که آنان را از مرز هویتی‌شان به هویتی دیگر پرت می‌کند. همچنین بیزاری از دوجنس‌گرایان به جهت احتمال خیانت‌شان به شریکان جنسی‌شان وجود دارد و از جانب همجنس‌گرایان به جهت بی‌بندوباری و عدم تعهد به شریک واحد، طرد می‌شوند.

کلیشه‌ی مشابهی در میان لزبین‌ها بیزاری از گی‌ها است. شاید بخشی از این بیزاری باقی‌مانده‌ی شکلی از همجنس‌ستایی باشد که با بیداری زنان به مساله خود به‌عنوان زن و حقی که جامعه‌ی مردسالار از او گرفته، پیدا شده است. طردی که اغلب به جهت تمایز مسایل‌شان و تمایز جنسیت نهاده می‌شود. اگر از این شکل بیزاری همجنس‌ستایانه که خصلتی مربوط به تز نخست است بگذریم، کلیشه‌ی عمومی‌تری نیز وجود دارد؛ بیزاری متدوال همجنس‌گرایان از دگرجنس‌گرایان که لزبین‌ها همچون سایر همجنس‌گرایان از آن برخوردارند. بیزاری که گاه به نوعی هتروفوبیا مبدل می‌شود.

بیزاری‌های پایه‌ی دوم دیالکتیک ما کارکرد فرهنگ‌سازی دارد. فرهنگ همجنس‌گرایی در تمایز با فرهنگ دگرجنس‌گرا، ترانسکسوال، دگرجنس‌گرا و دوجنس‌گرا. این خصلت انشعاب‌گرایش‌های جنسی است که درون خود نیز به مرزگذاری‌های جدیدی دست می‌زند. این امر در جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی که عموماً از طبقه‌ی متوسط یا مرفه هستند، خصلت زن‌ستیز ندارد. هرچند میل در چارچوب بیزاری جدیدی هدایت می‌شود که فرهنگ را پایه‌گذاری می‌کند. در این پایه‌ی جدید از همجنس‌خواهی هنجار

تعهد قوانین وجود دارد. گرایش به همسری و زوجیت که گاه از الگوی دگرجنس‌گرایی تقلید می‌کند و مدل تعهد آن را پیش روی خود می‌نهد، نیز در میان گروه‌های همجنس‌گرا مشاهده می‌شود. در میان، این نسل جدید از همجنس‌گرایان میل به مهاجرت برای ازدواج پدیده‌ای است که در پایه‌ی نخست همجنس‌خواهی قابل تصور نبود.

در بررسی‌های پدیدارشناسانه‌ای که انجام شد، بخشی از این نحوه فرهنگی‌سازی در محافل همجنس‌گرا مورد اشاره قرار گرفت. در این جمع‌های زیرزمینی نیز مانند هر اجتماع دیگری ویژگی‌های مرزبندی خودی / غیرخودی و تلاش برای تبعیت از هنجارهای عمومی اجتماع برای به‌دست آوردن موقعیتی خوب در اجتماع وجود دارد. بخشی از این هنجارسازی‌ها در هر اجتماعی به شکل خاص ایجاد می‌شود اما بخش هنجارسازی‌های عامی نیز وجود دارد که بیزاری‌های مبتنی بر این دوتایی‌ها اساس آن است. این مرزبندی‌ها، میل را که خود را از هنجارسازی دگرجنس‌گرا رها کرده بود، در قفس دیگری محصور و محبوس می‌سازد. این امر همیشه با ناخرسندی و زیرزمینی شدن کنش‌های ناهنجار همراه است. در این اشکال زیرزمینی ما شاهد اقلیت و پستوخانه‌ی دیگری درون پستوخانه‌ی پیشین هستیم. این ناخرسندی و تضاد راه به پایه‌ی دیگری از دیالکتیک مذکور می‌تواند برد که محرک آن میل است و زمینه‌ی تحقق آن رسانه‌های جدیدی است که فرد را برای زندگی زیرزمینی‌اش توانمند می‌سازد.

سنتز: همجنس‌گرایی مطلق (کویر)

در پایه‌ی سوم به شکل مفهومی ما شاهد یک وضعیت ایده‌آل در ارضای میل هستیم که بیزاری در آن نقادانه طرد شده است. در صورت وجود یک حامی نظری مانند نظریه‌ی کویر، این نقادی به شکل نظری انجام می‌شود. بخشی از کویرهای ایرانی که امروزه به چنین ابزار نظری مجهزند، خود را به جای همجنس‌گرا، کویر می‌نامند و اشاره به درک و اجرای این نظریه و دلالت‌های رهایی‌بخش آن دارند. تشکیل «سازمان دگرباشان ایران» با فعالیت ساقی قهرمان، یکی از زمینه‌های تحقق این شکل جدید از همجنس‌گرایی رادیکال و رهایی‌بخش است. هرچند خود این سازمان نماینده‌ی چنین تفکری نیست، اما نخستین بار در نشریه‌های همجنس‌گرایی مانند چراغ که اعضای این سازمان مدیریت می‌کنند، دیدگاه‌های نظری در مورد اندیشه‌ی کویر مطرح شده است و نام «دگرباشان» در عنوان این سازمان نیز ترجمه‌ی فارسی از واژه‌ی کویر است. همچنین اندیشه‌ی دیگری نیز نظریه‌ی کویر را در زبان فارسی رواج داده است که نماینده‌ی همجنس‌گرایان نیست، اما در شکل‌گیری این پایه‌ی سوم سهم داشته است؛ دانشجویان چپ در دهه‌ی هشتاد و نود. از میان ایشان می‌توان به برخی نوشتارهای امین قضایی اشاره کرد که طرح این عنوان را در میان خوانندگان‌اش رواج داد^۱

^۱. وی در پایان دهه‌ی هشتاد و آغاز نود، برخی از آثار نظری مهم در حوزه‌ی این اندیشه از جمله «آشفته‌گی جنسیت» باتلر را ترجمه کرد که در میان دانشجویان چپ و برخی خوانندگان اینترنتی همجنس‌گرا مطالعه می‌شد. همچنین در وب‌نگاری‌ها و نوشتارهای دیگری نیز این اندیشه را تا

این مطالعات بخشی از گرایش نقادانه‌ای است که مساله فرهنگ در میل همجنس‌گرا را مورد نقادی قرار می‌دهد. اما اگر در دنیای واقعی در پی کسانی بگردیم که این گرایش را بر اساس چنین مطالعاتی دنبال کرده‌اند، افرادی را به تعداد انگشتان یک دست خواهیم یافت. هرچند اگر تضاد درونی میل همجنس‌خواه و مسیر آن را در نظر بگیریم، می‌توان وجه هنجارینی برای دفاع از این پایه‌ی سوم داشته باشیم. در واقع این تز پایه‌ی هنجارینی است که بر حسب روندِ رو به رشد مناسبات جدید می‌توان آن را پیش‌نگری کرد. از یکسو میل همجنس‌خواه و تضاد آن با خودش به‌عنوان یک فرهنگ دیگر، از سوی دیگر زمینه‌ی مناسب مادی که در آن گروه شکل سنتی خود را از دست می‌دهد و فرد می‌تواند بیش از پیش به هژمونی‌های اطرافش نگاه تقادانه داشته باشد.

تعلق به گروه و وابستگی به آن در میان اشکال دگرجنس‌گرا سنتی کهن است. اینکه دگرجنس‌گرایی و تعلق به گروه امری ماهیتاً ضروری است یا این امر صرفاً تاریخی است موضوع ما نیست، اما به‌نظر می‌رسد که همجنس‌خواهان تا این اواخر تمایلی به تشکیل اجتماع نداشته‌اند. این امر تا حدی ناشی از مجرم‌پنداری اجتماعی بوده است که وجود دارد و نیز عدم تفکیک گرایش جنسی در دوره‌ی پیشامدرن که باعث می‌شد امکان یا ضرورت تشکیل چنان اجتماعی پدید نیاید. اما خصلت تک‌زیستی و انزوای همجنس‌گرایان به جهت خصلت ساختاری جامعه بشری همیشه

پیش از مهاجرت از ایران دنبال کرده است. امین قضایی از جمله کسانی است که بدون تخصص لازم، فعالیتی اثرگذار در محیطی خاص از خوانندگان را دنبال کرده است.

به‌صورتی در انسان همجنس‌گرا وجود دارد. انتظاری که می‌توان از همجنس‌گرایان داشت، این است که تعلق به جمع و حفظ بیزاری‌های آن ضروری زیست آن‌ها نیست. این مقدمه‌ای نظری است و نیاز به اثبات مشاهدتی خواهد داشت، اما به‌نظر می‌رسد چنین مقدمه‌ی نظری فرضی معقول باشد. در صورت پذیرش آن، باید /انتظار داشت که جامعه‌ی همجنس‌گرا آماده‌ی دگرگونی به یک جامعه آزاد از چنین امر منفی باشد. رسیدن به چنین شکل آرمانی از همجنس‌خواهی که در آن بیزاری از میل طرد شده باشد، در جهان واقعی امیدیه‌آلیدی است. اما می‌توان امید داشت که نقد نظری و رسانه‌ای بیزاری‌های فرهنگ‌ساز درون جامعه‌ی همجنس‌گرا به ظهور اشکال جدیدی از مناسبات انسانی منجر گردد که در آن «فرد» از «گروه» و فرهنگ آن منعزل شده و به «شخص» مبدل گردد؛ یعنی فردی که میل او از نظارت‌های گروهی تا حد زیادی جدا شده و از فرد انتزاعی به فردی انضمامی (شخص) مبدل شده است.

این موضوعی است که در اینجا به طرزی مبهم و ناقص مطرح شد و نیاز به اثبات مقدمات و تبیین بیشتری خواهد داشت. از یکسو این تز درگیر مشکلات اخلاقی خواهد شد که هر نظریه‌کوب درگیر آن است؛ یعنی مرز ارضای میل و حد آن و عبور میل از مرزهای عرفی آن به قلمروهای ممنوعه و مساله تعهد در مناسبات عاطفی و جنسی و معنای آن. از سوی دیگر باید توجیه‌گر مبانی نظری باشیم که در آن تضاد میل همجنس‌خواه با خود را مدعی است و اینکه اساساً امکان نظری و مشاهدتی چنین مناسباتی در تاریخ جنسیت ایرانی وجود دارد یا خیر.

تضاد روش‌شناسی یا رویکرد چندروشی

انتخاب چارچوب دیالکتیکی در اینجا به معنای ضعیف از روش‌شناسی تحلیل دیالکتیکی است. ما همه دلالت‌های چارچوب تحلیل دیالکتیکی (چه ایده‌آلیستی و چه ماتریالیستی‌اش) را دنبال نمی‌کنیم. در حدود مناقب‌بخشی به داده‌ها و تحلیل‌ها و تا آنجا که به درک ما از تجربه‌ی زیسته‌ی جنسیت مربوط است، آن را اعمال می‌کنیم. خود دیالکتیک برای ما موضوعیتی ندارد اما امکان چنین مناقب‌بخشی در این قسمت حقیقتاً وجود دارد.

نکته‌ی دیگری که مطرح است تضاد میان دیدگاه دیالکتیکی به تاریخ و نگاه تحلیل گفتمانی فوکو است که در ابتدای این تحقیق از آن بهره بردیم. ما از گسست معنایی در آنجا سخن گفتیم که در یک دوره‌ی تاریخی «شاهد» مرتبه‌ی اجتماعی بالایی دارد و در دوره‌ای دیگر چنین مقامی قابل درک نیست. چنین گسستی با چارچوب فلسفه تاریخی «سیر عقل در تاریخ» سازگار به نظر نمی‌رسد. این تضاد از این جهت ایجاد می‌شود که ما بر مفهوم گسست و پیوست تاکید کنیم. از این جهت تحقیق ما چه در چارچوب تحلیل گفتمانی و چه در چارچوب تحلیل دیالکتیکی به پیوستگی معنایی قایل نیست. در سطح درک معنا در قالب دوره‌های دیالکتیکی نیز پیوستگی در کار نیست. اما پیوست در قالب نکته‌ی دومی نیز قابل طرح است و آن مبتنی نکردن سیر تحول گفتمانی بر یک زیربنا (مادی یا ذهنی) از تحولات در تاریخ گفتمانی و مبتنی شدن سیر تغییر دیالکتیکی بر یک بستر از تغییرات بنیادی (مادی یا ذهنی) است. از جهت تمایز دوم تحلیل گفتمانی ما بدون فرض چنین بستری نبود. ما تحولات مادی جامعه در گسست معنایی را در نظر

داشتیم. تحول از جامعه‌ی کشاورزی و مناسبات تولید آن به جامعه‌ی مدرن و شهری شده و مناسبات آن به نظر ما مبنای گسست گفتمانی بود که معنای جنسیت را در خود ندارد. بلکه از سیر معناداری بیرون از خود وام گرفته است. در سیر دیالکتیک مادی می‌توان امکان گسست معنایی برای سوژه‌های تاریخی را حفظ کرد، اما در سیر ایده‌آلیستی دیالکتیک به جهت نسبت ذهنی سوژه‌ها به روند استنتاج چنین انتظاری هنوز وجود دارد. بنابراین ما در عین قول به چنان گسستی از تحول زیربنای مادی سخن گفتیم. استنتاج پیوستار معنایی در این سیر و تحول مادی لزوم ندارد و در استنتاج دیالکتیکی ما نیز پیوستار بیرون از معنا یعنی در مناسبات رخ داده است، اما به محتوای تجربه‌ی جنسی قابل تحمیل است. وجه تحمیلی این فرآیند این است که در مرحله‌ی استنتاج چاره‌ای جز مفهوم‌پردازی نیست، اگر قصد ما دادن چارچوبی استوار برای تبیین وضع موجود باشد. بنابراین چنین خشونت‌ی در این نتیجه‌گیری وجود دارد. در حالیکه واقعیت متکثرتر و سیال‌تر از این نتیجه‌گیری است.

هرچند سبب اینکه ما توانستیم پیش فرض بستر مناسبات مادی را در روش تحلیل گفتمانی اعمال کنیم، برداشت ضعیف ما از روش تحلیل گفتمانی بود. ما پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی تحلیل گفتمان در مورد تاریخ را اعمال نکردیم و تنها در قالب تکنیک‌های تفسیری از این روش بهره گرفتیم. یعنی با فرض تمایز هستی‌شناسی تاریخی و شناخت‌شناسی تاریخی در یک رویکرد ما در وجه نخست تحلیل گفتمان را تهی از پیش‌فرض‌هایش استفاده کردیم.

تضاد دوم روش پدیدارشناسی است که تا اینجا از آن بهره بردیم. این روش با روش تحلیل گفتمان نسبت‌های خویشاوندی بسیار دارد و مفهوماً نیز در تضاد با یکدیگر قرار نمی‌گیرند. هر دو به جهت آری گفتن به خود تجارب انسانی، به گسست و تکرار راه می‌دهند اما خشونت‌هایی که چند سطر پیش از آن یاد شد با توصیف پدیدارشناختی در تضاد است. بنابراین تمایزی که در این رویکرد چندروشی وجود دارد، تمایز میان ساحت‌های تحقیق است. در مقام فهم ما از روش پدیدارشناسی و گرایش تفسیری آن بهره بردیم، اما در مقام تبیین و جمع‌بندی نمی‌توان صرفاً داده‌های متکثر را کنار یکدیگر جمع زد. برای جمع‌زدنی که واقعاً یک سنتز باشد چاره‌ای جز میزانی سهل‌انگاری متافیزیکی برای به دست دادن تالیفی منسجم نخواهد بود. بنابراین ما رویکرد چندروشی خود را بر حسب موقعیت‌های تحقیق متمایز از یکدیگر به کار گرفته‌ایم که بر حسب موقعیت کاربرد در هم تداخل ندارند.

Wok Cited:

October 3-4). *For a dialectic of* , D. (2003.Berry

, 2012.*homosexuality and revolution*. Retrieved 2 february from R A Forume:

<http://raforum.info/spip.php?article1913&lang=fr>

S. (1970). *The Dialctic of Sex: The Case For* ,Fireston

Feminist Revolution. New York: William Marrow and Company.

D. (1970). *Anarchism From Theory to Practice*. (Guerin
Trans.) New York: Monthly Review Press. (M. Klopfer
Review Press.

No part of this book may be reproduced or utilized in any form or by any means, except for review purposes, without written permission from the publisher and author.

Copyright © 2013 by Gilgamishaan Publishing

ISBN [978-0-9869020-7-9](#)

Printed in Canada

Published in Toronto, Canada

Gilgamishaan Publishing

2818 Bayview Ave Apt 103

North York Ontario

M2K 1E4

Titles published by Gilgamishaan

The TeaHouse	Khashayar
Khaste	
Only One Day	Reza Pesar
Ice Cream	Elham
Malekpour	
The Book of Khor	Elham
Malekpour	
The First Word	Kourosh
Zandi	
Pirhan-e Rangrazan	Janan
Mirzadeh	
Shokr'ist Ba Shekaayat	Khashayar
Khasteh	
Clouds', Playing Tag	Ramtin Shahrzad
There Is No Air in This Planet	Mojtab -
Mahi	

Queer Titles Published by Afra Publishing

Didn't I say so? Our story always goes like this	
Khashayar Khasteh	
Tribe of The Forlorn Boys	
Mehdi Hamzad	
Pour Out The Pain Over My Body	
Hamid Parnian	
We Are Here to Conquer The Moment	
Barbod Shab	
America - Alen Ginzberg	
Translated by Ramtin	
Blue Ashes - Jean-Paul Daoust	
Translated by Ramtin	
Thirteen Tales of <i>I am Here</i>	
Chitra	
Iraj Mirza	
Sepenta	

Queer Sociology and Theology
Hamid Parnian
Is There Anyone to Help Me?
Omid Reza
Ghsedak-Baazi
Omid Reza
Omid Rests Here
Omid Reza

Understanding Iranian Homosexuality
Structure, Context and Meaning

Mehdi Thaef

Gilgamishan Publication
2013

