

جامعہ شناسی و دین پژوهی

کوئیر

ترجمہ و تالیف:

حمید پرانیان

جامعہ شناسی و دین پژوهی کوئیر

ترجمہ و تالیف: حمید پرنیان

نشر افرا - 2009

همه‌ی حقوق این اثر محفوظ و مخصوص ناشر است. این اثر مطابق قوانین بین‌المللی به ثبت رسیده است و هرگونه تکثیر و چاپ آن به استثنای نقل قول به منظور نقد و بررسی، بدون اجازه‌ی کتبی ناشر ممنوع است.

پرنیان - حمید

جامعه‌شناسی و دین پژوهی کوئیر/ حمید پرنیان --- تورونتو: نشر افرا—1388-2009

108 ص. --- (مجموعه مقاله)

کتابخانه‌ی ملی کانادا -- شماره‌ی ثبت: 1-894256-43-3

جامعه‌شناسی و دین پژوهی کوئیر

مجموعه مقاله

ترجمه و تالیف

حمید پرنیان

چاپ اول: بهار 1388، کانادا- نشر افرا

ISBN: 1-894256-43-3

AFRA Publishing Co.

102- 2263 Queen St. East, Toronto, ON. M4E 1G3

AFRA-2009

5 جامعه‌شناسی کوئیر

- درآمدی بر: کوئیرپردازی جامعه‌شناسی، بررسی جامعه‌شناختی نظریه‌ی کوئیر 6
- جامعه‌شناسی امورجنسی: کوئیر و فراسوی آن 24
- ضرورت فرهنگی خانواده‌های همجنسگرا 53

59 دین پژوهی کوئیر

- الهیات کوئیر 60
- نظریه‌ی کوئیر و دین‌پژوهی 64
- اسلام و جای‌گاه اخلاقی همجنسگرایی 76
- روشن‌فکری دینی ایرانی و همجنسگرایی 94

99 مورد نمونه‌ای: گفتمان فلسفی-جامعه‌شناختی کوئیر ایرانی

- تصعیدزدایی از سوراخ کون 100

جامعہ شناسی کوئیر

درآمدی بر: کوئیرپردازی جامعه‌شناسی، بررسی جامعه‌شناختی نظریه‌ی کوئیر

نوشته‌ی استیون سیدمن

برگردان حمید پرنیان

اگر تاریخ و نظریه‌ی کنونی امورجنسی را پی‌گیری کنیم، انتظار می‌رود به این پنداشت برسیم که امورجنسی یک واقعیت اجتماعی است. آن‌چه به عنوان امورجنسی پنداشته می‌شود، همراه با معانی و اشکال فردی و اجتماعی‌اش، سراسر تاریخ و میان گروه‌های اجتماعی گونه‌گون است. به راستی، اگر ما ژرف‌ناک «تاریخ امورجنسی» (1980) میشل فوکو را بخوانیم، خود ایده‌ی امورجنسی به مثابه‌ی کلیتی که دربرگیرنده‌ی تمایل‌های گسسته، کنش‌ها، الگوهای رشد، و گونه‌های جنسی و روان‌شناختی است، رخداد غربی تازه و «مدرن» یگانه‌ای است. برای نمونه، یونانیان کهن گمان می‌کردند پهنه‌ی لذت (aphrodisia) که دربرگیرنده‌ی خوردن، ورزش کردن، شیفته‌ی مرد/پسر شدن، و ازدواج است، قلمروی امورجنسی نیست (فوکو 1985). این نظریه‌پردازی نوین، امر جنسی را سراسر اجتماعی می‌داند: بدن‌ها، احساس‌ها، لذت‌ها، کنش‌ها، و تعاملات، «امرجنسی» را می‌سازند یا به وسیله‌ی گفت‌وگوها و اقدامات نهادی از آن‌ها معانی جنسی بیرون می‌کشد. پیکره‌بندی «امرجنسی» به عنوان امری اجتماعی، از آن واقعیتی سیاسی می‌سازد. آن احساس‌ها یا کنش‌هایی که جنسی تعریف می‌شوند، مرزهای اخلاقی‌ای که امرجنسی مشروع و نامشروع را نشان می‌دهند، و آن‌هایی که این مرزها را وضع می‌کنند سیاسی هستند. سیاست‌های جنسی، همراه با سیاست‌های طبقاتی یا جنسیتی، به مبارزه با شکل‌گیری پایگان (سلسله‌مراتب) جنسی اجتماعی می‌پردازد و در برابر آن ایستادگی می‌کند (روبین 1983).

نظریه‌پردازی کنونی امرجنسی به مثابه‌ی یک واقعیت اجتماعی و سیاسی، ما را برمی‌انگیزد تا از تاریخ جوامع نوین و دانش‌های اجتماعی بازخوانی داشته باشیم و از این چشم‌انداز جامعه‌شناسی کلاسیک را تفسیر کنیم.

ما با گزارش‌های استانده (استاندارد) از پدیداری جامعه‌شناسی آشنا هستیم. برای نمونه، جامعه‌شناسی را زاییده‌ی گذر کلان از نظم سنتی، کشاورزی، و پایگانی حقوقی به نظم نوین، صنعتی، و طبقه‌ای اما با سامانه‌ای دموکراتیک تعریف می‌کنند. چون گفته می‌شود که چشم‌اندازها و موضوعات کانونی‌ای که دانشمندان علوم اجتماعی واکاوی‌شان می‌کنند و با آن‌ها به بررسی مسایل بزرگ جهان نوین می‌پردازند را آن‌هایی فراهم آورده‌اند که جامعه‌شناسان کلاسیک خوانده می‌شوند، بنابراین (جامعه‌شناسان کلاسیک) اقتدار خودشان را دارند. این چشم‌اندازها دربرگیرنده‌ی نظریه‌پردازی کارل مارکس از سرمایه‌داری به عنوان سامانه‌ای طبقاتی، برنهاد (تز) ماکس وبر از دیوان‌سالارشدگی جهان، و نظریه‌ی امیل دورکیم از تکامل اجتماعی به عنوان فرآیند تمایز اجتماعی است. جامعه‌شناسان کلاسیک در مباحثی پیرامون سرمایه‌داری، سکولاریزه‌شدن، تمایز اجتماعی، دیوان‌سالارشدگی، دسته‌بندی طبقاتی، و همبستگی اجتماعی، معنای مدرنیته را به پرسش گرفته‌اند. اگر برداشت ما از مدرنیته تنها از جامعه‌شناسان کلاسیک گرفته شده باشد، نخواهیم دانست که بخش کانونی این گذر کلان دربرگیرنده‌ی تلاش‌هایی برای تعریف‌کردن پهنه‌ی امورجنسی، برای سازمان‌دادن بدن‌ها، لذت‌ها، تمایلات، و کنش‌ها آن‌چنان که با زندگی فردی و همگانی پیوند دارند بوده است، و این که این تلاش‌ها موجب ساخته‌شدن هویت‌های جنسی (و جنسیتی)، تولید گفتمان‌ها و بازنمایی‌های فرهنگی، وضع سیاست‌ها و قوانین دولتی، و مداخلات دینی و خانوادگی در زندگی فردی شده است. به کوتاه سخن، ساختن خویشتن‌ها و رمزگان‌های تنانه‌ی جنسی با ساختن زندگی فرهنگی و نهادی جوامع غربی در هم پیچیده شده است.

تاریخچه‌های استانده، پدیداری علوم اجتماعی مدرن را به فرآیند مدرن‌شدگی اجتماعی (هم‌چون صنعتی‌شدن، ستیز طبقاتی، و دیوان‌سالاری) می‌چسباند، اما درباره‌ی ناسازگاری‌های جنسی (و جنسیتی) سخنی نمی‌گوید. در همان زمان، هنگامی که علوم اجتماعی پرداخته شد، و فهمی اجتماعی از شرایط انسان پیش کشید، به نظمی طبیعی می‌اندیشید که جنس، جنسیت، و امورجنسی را به یکدیگر می‌چسباند. خاموش ماندن درباره‌ی این که «امورجنسی» عرصه‌ای برای سازمان‌دهی همگانی، ستیز (مبارزه)، و دانش‌ها نیست را نمی‌توان بخشید. در سده‌های هجدهم

و نوزدهم، کشمکش‌هایی همگانی بر سر بدن، تمایل، لذت، کنش‌های محرمانه پدید آمد و پژوهش‌ها در خانواده، کلیسا، قانون، و قلمروهای دانش و دولت پیچید. جنبش زنان که در اروپا، در دهه‌های 1780 و 1790، از دهه‌ی 1840 تا دهه‌ی 1860، و میان دهه‌های 1880 و 1920 شکوفا شد، حلقه‌های کلیدی‌ای در پیشرفت جامعه‌شناسی نوین بود. مبارزاتی که بر سر «پرسش زنان» در گرفت با مبارزات مردمی پیرامون آن‌چه امروز می‌توان «امورجنسی» نامش خواند پیوند یافته بود. میان دهه‌ی 1880 و جنگ جهانی اول، مبارزات جنسی به شدت بالا گرفت و روزافزون توجه‌ی همگانی را به دست آورد - که همان دوره‌ی «پیشرفت» جامعه‌شناسی کلاسیک است. در اروپا و ایالات متحده، از طریق مسائلی هم‌چون طلاق، عشق آزاد، سقط جنین، استمنا، همجنس‌بازی، روسپی‌گری، قباح، و آموزش جنسی، بدن و امورجنسی عرصه‌های مبارزات اخلاقی و سیاسی شد. در این دوره بود که پدیداری مطالعات جنسی، روان‌کاوی، و روان‌پزشکی (بیرکن 1988؛ ایروین 1990؛ ویکس 1985) تجربه شد. مگنوش هیرشفلد کمیته‌ی بشردوستی علمی و نهاد پژوهش جنسی در آلمان را پایه‌گذاری کرد. همجنس‌گرایی موضوعی برای دانش گشت. برای نمونه، کارل هنریش اولریش بین سال‌های 1864 و 1879 کتابی 12 جلدی درباره‌ی همجنس‌گرایی چاپ کرد. یکی از تاریخ‌پژوهان برآورد کرده است که بین 1898 و 1908 بیش از 1000 نوشتار درباره‌ی همجنس‌گرایی به چاپ رسیده است (ویکس 1985: 67).

آن‌چه برجسته است سکوت متون جامعه‌شناختی کلاسیک درباره‌ی این ناسازگاری‌ها (ی جنسی) و دانش است. از آن‌جا که همه‌ی آرزوی جامعه‌شناسان کلاسیک نظریه‌پردازی (درباره‌ی) آدمی به عنوان امری اجتماعی، و فراهم‌آوری پیش‌نویس محدوده‌های مدرنیته بود هیچ گزارشی از مدرن‌سازی تن‌ها و امورجنسی به میان نیآورده‌اند. کارل مارکس بازتولید اجتماعی و سازمان کار را واکاوی کرد اما فرایندی که کارگران در آن بازتولید جسمانی می‌شوند را واکاوی کرد. ماکس وبر آن‌چه را که یگانه‌ی تاریخی غرب مدرن می‌پنداشت پیش کشید: او پدیداری سرمایه‌داری مدرن، دولت مدرن، قانون رسمی، شهرهای مدرن، و فرهنگ فردگرایی خطرپذیر را رد گیری کرد، اما به راستی چیزی درباره‌ی ساخت رژیم مدرن امورجنسی نگفته است. پیش‌انگاشت‌های

بنیادین و راهبردهای مفهومی جامعه‌شناسی کلاسیک، واقعیت‌های اجتماعی راستین و مهم را چنین مشخص کرده است: اقتصاد، کلیسا، ارتش، سازمان‌های رسمی، طبقه‌های اجتماعی، و بازنمایی‌های جمعی.

شاید سکوت جامعه‌شناسان کلاسیک درباره‌ی «امورجنسی» با جنسیت و موقعیت جنسی اجتماعی مرجح ایشان پیوند خورده است. آن‌ها، آن‌چنان که ما جامعه‌شناسان باور داریم، جنسیت و تجربه و جای‌گاه محق جنسی خویش را طبیعی و معتبر پنداشته‌اند و ناخودآگاه هر فردی را طبیعی و خوب (یعنی بهنجار، سالم، و شایسته) می‌انگارند و این ابعاد زندگی فرد است که برتری و قدرت را به همراه می‌آورد. از این روی، درست همان‌گونه که طبقه‌ی بورژوازی (سرمایه‌داری) بر طبیعی بودن نابرابری طبقه‌ای و نقش آن‌ها پافشاری می‌کنند، افرادی که هویت اجتماعی‌شان مرد و دگرجنسگراست طبیعی بودگی نظم اجتماعی مردسالار و دگرجنسگرا را به پرسش نمی‌گیرند. برای جامعه‌شناسان کلاسیک، که گویی می‌پندارند جنسیت و جای‌گاه جنسی مرجح‌شان طبیعی و سزاوار است، (دانستن) این که دریافت آن‌ها از امر اجتماعی همان قلمروی سازمان‌های رسمی، قدرت دولت، طبقه‌ی اقتصادی، و معانی فرهنگی است سخت شگفت‌انگیز خواهد بود. بنابراین، جامعه‌شناسان کلاسیک هرگز شکل‌گیری اجتماعی رژیم‌های مدرن بدن و امورجنسی را بررسی نکرده‌اند. افزون بر آن، (نمی‌دانیم، اما دوست داریم این‌گونه بیاندیشیم که) علم‌الاجتماع آن‌ها (خود نیز) در ساختن چنین رژیمی که در کانون‌اش دوتایی دگرجنسگرا/همجنسگرا و دگرجنسگراسازی جامعه می‌باشد هم‌کاری داشته است.

سکوت جامعه‌شناسی درباره‌ی «امورجنسی» هنگامی شکسته شد که آوای ناسازگاری‌ها و گفتمان‌های جنسی و مردمی آن‌چنان بالا گرفت که حتی (پرده‌ی) گوش‌های ناشنوای جامعه‌شناسان را نیز پاره کرد. تنها در نخستین روزهای جامعه‌شناسی آمریکایی بود که آواهای گوشه‌گیرشده و ناتوانی که درباره‌ی مسائل جنسی سخن می‌گفتند توانستند در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم شنیده شوند. به راستی، جامعه‌شناسان نمی‌توانستند این موضوع را در دهه‌های

نخست این سده کاملاً ناشنیده بگیرند. هرچند، اندازه‌ی کارهایی که آن‌ها (در این زمینه) کردند بسیار چشم‌گیر است.

مسائلی همانند اصلاحات شهری، تشکیل اتحادیه‌ها، بنگاه‌های اقتصادی، تجاری‌شدن زندگی روزمره، پیوندهای نژادی، و بین‌المللی‌گشتن سیاست‌ها عناوین مهم مباحث همگانی بود. در همان دوره، آمریکایی‌ها با ستیزهایی دست به‌گریبان بودند که بدن را در کانون درگیری می‌گذاشت. جنبش زنان، که در دو دهه‌ی نخست این سده به شدت با سوسیالیست و سیاست‌های رادیکال فرهنگی هم‌تراز گشته بود، به عنوان یک جنبش ملی پدیدار گشت. اگرچه مبارزه برای (گرفتن) حق رای در کانون جنبش گذاشته شده بود، اما مبارزه‌ی فمینیست‌ها برای زدودن استانداردهای تبعیض‌آمیزی که به مردان اجازه‌ی بیان جنسی و لذت جنسی را می‌داد در حالی که زنان را وادار به هم‌نوایی با هنجارهای پاک‌دامنی و ویکتوریایی می‌کرد یا آن‌ها را در پستی تن‌دادن به تمایل شهوانی مردان ناچار می‌ساخت هم از اهمیت کم‌تری برخوردار نبود. زنان در پی برابری شهوانی با مردان بوده‌اند، و مبارزات همگانی برای آزادی طلاق، سقط جنین، و پورنوگرافی جریان یافته بود؛ ستیز درباره‌ی قباحت جنسی، فاحشه‌گری، و ازدواج در دید همگانی بود (هم‌چون، دی‌ایمیلیو و فریدمن 1988؛ پیس 1986؛ سیدمن 1991؛ اسمیت روزنبرگ 1990). امور جنسی همه‌جا به بحث کشیده شده بود، در مجله‌ها، روزنامه‌ها، نشریات، کتاب‌ها، نمایش‌ها، و دادگاه‌ها. در دهه‌های نخست این سده میلیون‌ها نسخه از ادبیات مشاوره‌ای در زمینه‌ی امور جنسی به چاپ رسیده است که در آن‌ها به جنسی‌سازی عشق و ازدواج پرداخته‌اند (سیدمن 1991). کتاب‌هایی هم‌چون ازدواج آرمانی نوشته‌ی تئودور وان‌ولده (1930 {1950})، که بدن و رابطه‌ی صمیمی اروتیک‌شده را برمی‌سازد و صدها هزار نسخه از آن به فروش می‌رسد. آمریکایی‌ها در مرحله‌ی نخست روابط عاشقانه با فروید و روان‌کاوی روبرو شدند؛ رادیکال‌های اجتماعی هم‌چون مکس ایستمن، اما گولدمن، ادوارد بورن، و مارگارت سانگر تغییرات نهادی را به مباحث تغییرات جنسی و جنسیتی پیوند دادند (مارینر 1972؛ سیمونس 1982؛ تریمبرگر 1983). با وجود تلاش‌های پرزور جنبش‌های vice squads (جوخه‌ی پلیس) و پاک‌دامنی، پورنوگرافی شکوفا شد و کم‌کم قوانین قباحت آزادی یافت.

در نیمه‌ی نخست این سده (بیستم)، امورجنسی به شیوه‌ای در فرهنگ مردمی جامعه‌ی آمریکایی جاری شد که جامعه‌شناسی نمی‌توانست نادیده‌اش بگیرد. سراسر میانه‌ی این سده، جامعه‌شناسان کارهای‌شان را به میزان چشم‌گیری برگزار کردند. دبستان شیکاگو به مطالعه‌ی رانندگان کامیون، مهاجران، کارگران کارخانه، و نوجوانان نابهنجار اجتماعی پرداخت، اما درباره‌ی قلمروی امورجنسی چیزی برای گفتن ندارد. نظریه‌پردازانی هم‌چون پارک، کولی، توماس، پرسونس، و آگورن درباره‌ی الگوهای شهری، رشد خویشتن، سازمان سیاسی، ساختار کنش اجتماعی، و توسعه‌ی فن‌آوری - این موضوعات ارزشمند - کار کرده‌اند اما درباره‌ی جنسی‌سازی خویشتن‌ها یا نهادها چیزی نگفته‌اند یا (اگر گفته‌اند) کم گفته‌اند. سرانجام، در حالی که جامعه‌شناسان همه‌ی موضوعات ممکن را بررسی کردند، و در حالی که بررسی‌های جنسی مباحث مردمی و هیجان‌آور رو به فزونی بود (هم‌چون دیویس 1929؛ دیکینسون و بیم 1932؛ کینسی و هم‌کاران 1948، 1953)، جامعه‌شناسان فنون تجربی خویش را برای بررسی امورجنسی انسانی گسترش ندادند.

برای این که جامعه‌شناسان امرجنسی را جدی بگیرند دگرگونی‌های دهه‌ی 1950 و آشفتگی‌های مردمی دهه‌ی 1960 مورد نیاز بود. سال‌های پس از جنگ گاهی محافظه‌کارانه بود، اما جنگ، الگوهای پویایی، کامیابی (اقتصادی)، و آزادی اجتماعی آداب جنسی را سست نمود. دهه‌ی 1950 در فرهنگ آمریکایی بدن و امورجنسی دگرگونی‌هایی رخ داد؛ پیدایش موسیقی راک، راه‌افتادن جنبش زنان، و پدیداری سازمان‌های همجنسگرا دوست، و سبک‌های پوشش ژولیده و شورش، (یعنی) همه‌ی کسانی که از هنجارهای اجتماعی و جنسی سرپیچی می‌کنند، دست در دست یکدیگر داشتند. دهه‌ی 1960 شورش جنسی را به درام ملی و مردمی‌ای تبدیل کرد. جنبش زنان، آزادی‌خواهی همجنسگرایان، فمینیسم همجنسگرا، فرهنگ فرهنگ‌ستیزی، نشریاتی هم‌چون Playboy و کتابچه‌هایی هم‌چون The Joy of Sex، و تندرهای فرهنگی‌ای هم‌چون هربرت مارکوس و نورمن براون شورش جنسی را در کانون دگرگونی اجتماعی گذاشتند.

جامعه‌شناسی امورجنسی در دوره‌ی پس از جنگ در آمریکا پدیدار شد (هم‌چون؛ هنسلین 1971؛ ریس 1967). هرچند این جامعه‌شناسی، امورجنسی را به عنوان حوزه‌ی ویژه‌ای هم‌چون سازمان‌ها، جرم، یا جمعیت‌شناسی بررسی می‌کرد. امورجنسی ویژگی فردی پنداشته می‌شد، که تجلی فردی آن از سوی هنجارها و نگرش‌های اجتماعی شکل می‌گرفت. به امورجنسی و جامعه به عنوان دو چیز متضاد یکدیگر نگریسته می‌شد؛ جامعه خواه به عنوان فضایی دست و پاگیر و خواه به عنوان فضایی مداراگر با رهایی جنسی، دارای اهمیت بود. انگاره‌ی «رژیم جنسی»، انگاره‌ی حوزه‌ی معانی جنسی، گفتمان‌ها، و کنش‌های جنسی که با نهادها و جنبش‌های اجتماعی در هم بافته‌اند، غایب بودند. افزون بر این، اگرچه جامعه‌شناسان، الگوهای امورجنسی مرسوم (سنتی) – آیین‌های پیش از ازدواج، ازدواج، و آمیزش جنسی بیرون از راه ازدواج – را بررسی کرده‌اند اما بیش‌تر ادبیات (کارهای‌شان) با امورجنسی «منحرف» چون تن‌فروشی، پورنوگرافی، و (برانگیزاننده‌ترین‌شان) همجنسگرایی درگیر بود.

جامعه‌شناسی همجنسگرایی به عنوان بخشی از جامعه‌شناسی امورجنسی پدیدار شد (هم‌چون؛ گانگن و سیمون 1967a، 1964b؛ ریس 1964؛ ساگارین 1969). جامعه‌شناسی، همجنسگرایی را به عنوان ابژه‌ی دانش در زمینه‌ای بررسی کرد که در بالاترین دیدگاه مردمی و سیاست‌پردازی درباره‌ی همجنسگرایی بود. زمینه‌ی اجتماعی پدیداری جامعه‌شناسی همجنسگرایی دست کم نیاز دارد تا نگاشته شود.

بین دهه‌های نخستین این سده و میانه‌ی دهه‌ی 1970، تمایل همجنسخواهی از سوی دانش‌های علمی – پزشکی به هویت همجنسگرایانه پیکره‌بندی شد. ریش‌خندآمیز این که شکل‌گیری همجنسگرایی به عنوان هویت اجتماعی منجر به پیدایش خرده‌فرهنگ‌های همجنسگرا شد. به کوتاه سخن، خرده‌فرهنگ‌های همجنسگرا از حاشیه به در آمدند، و سازمان‌های پنهان همجنسگرا دوست دهه‌ی 1950 به فرهنگ‌ها و جنبش‌های مردمی‌ای بدل گشت که در دهه‌ی 1970 خواهان بهره‌دهی به و اثبات فمینیسم همجنسگرا و آزادی همجنسگرایی بودند (آدام 1987؛ دی‌امیلیو 1983؛ فیدرمن 1981). بخشی از بهره‌ی گذار از تمایل همجنسخواهی به هویت همجنسگرایی این بود که همجنسگرایی وارد گفتمان‌های مردمی شد. از دهه‌ی 1900 تا 1950، گفتمان روان‌پزشکی که همجنسگرایی را به عنوان یک شخصیت بیمار، یک گونه‌ی

انسانی نابهنجار و منحرف پیکره‌بندی کرده بود بر مباحث مردمی چیره گشت. کینسی (1948، 1953) با نگرستن به امورجنسی به عنوان یک پیوستار این الگوی بیمار را به چالش کشید. کینسی به جای این پنداشت که افراد یا منحصرأ دگرجنس‌گرا هستند یا منحصرأ همجنس‌گرا، (با پشتیبانی هزاران مصاحبه) پیشنهاد کرد که با توجه به جهت‌گیری جنسی (افراد) یا این که بیش‌تر افراد هر دو احساسات و رفتارهای دگرجنس‌گرایانه و همجنس‌گرایانه را تجربه می‌کنند امورجنسی انسانی (چیز) مبهمی است. نقد کینسی از الگوی روان‌پزشکی، پشتیبانی سفت و سختی از این الگو برانگیخت (هم‌چون، برگلر 1956؛ بیبر و هم‌کاران 1962؛ سوکاریدس 1968). در همان دوره، الگوهای اجتماعی و نوین از همجنس‌گرایی، هم برای الگوی کینسی و هم برای الگوی زیستی و روان‌شناختی روان‌پزشکی، الگوی جای‌گزینی فراهم آورد. این گفتمان‌ها، همجنس‌گرایی را به عنوان اقلیتی ستم‌دیده، قربانی تعصب‌ها و تبعیض‌های اجتماعی نابجا می‌دانند (هم‌چون، کوری 1951؛ هافمن 1968؛ هوکر 1965؛ مارتین و لیونس 1972). در نخستین سال‌های دهه‌ی 1970، جنبش‌های آزادی زنان و همجنس‌گرایی مفاهیم اجتماعی سنجیده‌ای از همجنس‌گرایی را شکل دادند که نه تنها در پی هنجارسازی تمایل همجنس‌خواهانه بود بلکه هم‌چنین نهادهای دگرجنس‌گرایی، ازدواج و خانواده، و نقش‌های سنتی جنسیت را به سنجش گرفت (هم‌چون، آلتمن 1971؛ اتکینسون 1974؛ بونچ 1975؛ ریچ 1976).

جامعه‌شناسی در وضعیت دوجانبه‌ای قرار گرفته بود؛ همجنس‌گرایی را عرصه‌ای برای ناسازگاری سیاسی و دانش ساخته بود. بی‌تردید، رشد آگاهی ملی و مردمی درباره‌ی همجنس‌گرایی و مطرح‌شدن مفاهیم اجتماعی همجنس‌گرایی، جامعه‌شناسان را بر می‌انگیخت تا همجنس‌گرایی را در دامنه‌ی دانش خودشان (؛ جامعه‌شناسی) بدانند. جامعه‌شناسان، همجنس‌گرایی را به عنوان ننگ اجتماعی‌ای که باید رسیدگی‌اش کرد بررسی کردند؛ آن‌ها راه‌هایی که همجنس‌گرایان از طریق آن با جامعه‌ی ستیزه‌گر سازگار می‌شوند را واکاوی کردند. سراسر دهه‌ی 1970، جامعه‌شناسان فرد همجنس‌گرا را (که بیش‌تر همجنس‌گرای مرد بود) همان‌گونه مطالعه کردند که جهان زیرزمینی کلاه‌برداران، تن‌فروشان، زندان‌ها، چای‌خانه‌ها، حمام‌ها، و مشروب‌خانه‌ها را مطالعه می‌کردند (هم‌چون، هامفریس 1970؛ کیرخام 1971؛ ریس 1961؛ وینبرگ و ویلیامس 1975). گمان می‌کنم که بیش‌تر جامعه‌شناسان می‌خواستند تا همجنس‌گرا را به عنوان قربانی

تبعیضی ناروا پیکره‌بندی کنند. با این همه، جامعه‌شناسان در (ساختن) برداشت مردمی از همجنسگرا به عنوان «دیگری» بیگانه و رازآلود در برابر دگرجنسگرای بهنجار و آبرومند هم‌کاری داشتند.

دیدگاه جامعه‌شناسی درباره‌ی امورجنسی در دهه‌ی 1960 و نخستین سال‌های دهه‌ی 1970، به ویژه نظریه‌ی برچسب‌زنی هوارد بکر (1963)، گوفمن (1963)، و شور (1971) و مفهوم «دست‌نوشته‌ی جنسی» (sexual script) جان گانگن و ویلیام سیمون (1973)، در شکل‌دهی دانش امورجنسی و همجنسگرایی سایه انداخته بود. با این همه، در سال‌های پایانی دهه‌ی 1970 و نخست دهه‌ی 1980، جامعه‌شناسی نوین همجنسگرایی شکفت، که در آغاز به دست جامعه‌شناسان همجنسگرا و بیش‌تر فمینیست آب یاری شد. این دسته‌ی تازه از جامعه‌شناسان ابزار مفهومی جامعه‌شناسی را برای بررسی زندگی همجنسگرایی به دست گرفتند، همان‌گونه که به شدت از فمینیسم و روی‌کردهای اجتماعی انتقادی در جنبش‌های همجنسگرایی بهره می‌بردند (هم‌چون، هاری و دیوال 1979؛ لیواین 1979a، 1979b؛ مورای 1979؛ پلامر 1975، 1981؛ ترویدن 1988؛ وارن 1974). جامعه‌شناسی نوین همجنسگرایی بر معنی اجتماعی همجنسگرایی پافشاری می‌کند، و با نظریه‌ی نوین همجنسگرایی هم‌کاری دارد؛ نظریه‌ی نوین همجنسگرایی، پژوهش جامعه‌شناختی‌ای که (بر پایه‌ی) سنت اجتماعی متمایز مطالعات جنسی است را نادیده می‌گیرد. جامعه‌شناسی همجنسگرایی از نخستین سال‌های دهه‌ی 1970 تا دهه‌ی 1980 نقش عمده‌ای در مباحث نظریه‌ی همجنسگرایی بازی نکرد، تا اندازه‌ای به این سبب که جامعه‌شناسان به گونه‌ای انتقادی مقوله‌های امورجنسی، دگرجنسگرایی، و همجنسگرایی را بررسی نکردند؛ آن‌ها هرگز کارکرد اجتماعی دوتایی دگرجنسگرا/همجنسگرا را به عنوان مقوله‌ی بنیادین رژیم مدرن امورجنسی به پرسش نگرفتند. افزون بر این، در حالی که جامعه‌شناسان فاقد چشم‌اندازی تاریخی بودند روی‌کردی جاودانه می‌شد که پرسش همجنسگرایی را از پرسش گسترده‌تر مدرن‌شده‌گی و سیاست‌ها جدا ساخت.

در همان حالی که همجنسگرایی وارد گفتمان‌های مردمی می‌شد و در رشته‌های دانشگاهی موضوع دانش گشته بود، نظریه‌ی همجنسگرایی بیرون از دانشگاه پیشرفت می‌کرد. برای نمونه، همان‌گونه که در بالا گفته شد، در همان حالی که جامعه‌شناسان اندیشیدن به امرجنسی را به عنوان واقعیتهای اجتماعی آغاز کردند، دانش‌ها از جنبش زنان و همجنسگرایان بیرون می‌آمد. با پاگیری گروه‌های همجنسگرا دوست در دهه‌ی 1950 (هم‌چون، انجمن متاچین و خواهران بیلیتس)، همجنسگرایی یا به عنوان ویژگی همه‌ی افراد و یا به عنوان ویژگی یک بخش از جمعیت انسانی نظریه‌پردازی می‌شد. طبیعی‌شمردن همجنسگرایی بر آن بود تا همجنسگرایی را مشروعیت قانونی ببخشد. افزون بر آن، با وجود تندروی نظریه‌ی همجنسگرایی در فمینیسم همجنسگرا و آزادی همجنسگرایی در دهه‌ی 1970، افراد کمی این دیدگاه که همجنسگرایی شرایطی طبیعی و نشانه‌ی کلیدی‌ای برای خودشناسی است را به چالش کشیدند. نظریه‌ی فمینیست همجنسگرا و آزادی‌خواهی همجنسگرایی با پافشاری بر طبیعی و بهنجاربودن همجنسگرایی به راستی پایگان جنسی غالب را وارونه ساختند. از نگاه کل‌گرایان (universalists)، هنجاری‌سازی همجنسگرایی بیش‌تر با راه‌بردهای سیاسی همانندسازی (assimilationism) پیوند داشت، در حالی که اقلیت‌سازی همجنسگرایی بیش‌تر با کارگزار جدایی‌گرایی (separatist agenda) یا با سیاست‌های تفاوت (difference) پیوند یافته بود (هم‌چون، بونچ 1971؛ جانستون 1973). اگر نه همه جا، در گفتمان‌های همجنسگرا دوستانه، فمینیست همجنسگرا، و آزادی‌خواهی همجنسگرایی، این باور درباره‌ی همجنسگرایی که مقوله‌ای جهانی از خویشتن و هویت جنسی است به شدت به پرسش گرفته شده بود (مگر آلمن 1971؛ و مکینتاش 1968).

سیاست اثباتی همجنسگرایی (تقریباً از 1968 تا 1973)، به عنوان موج آغازی ضدهمجنسگراستیزی به دوره‌ی تشکیل اجتماعات، قدرت فردی، و مبارزات محلی رسید، ما می‌توانیم از دوره‌ی تازه‌ای در نظریه‌ی همجنسگرایی سخن بگوییم، دوره‌ی ساختارگرایی اجتماعی (social constructionism). ساختارگرایی اجتماعی، که برگرفته از نظریه‌ی برچسب‌زنی و پدیدارشناسی و شدیداً وام‌دار مارکسیسم و فمینیسم است ریشه در دانشگاه و کنش‌گری دارد.

در قلب دیدگاه ساختارگرایی اجتماعی رد کردن آنتی‌تز امرجنسی و جامعه است. امرجنسی اساساً اجتماعی نگریسته می‌شد؛ مقوله‌های امرجنسی - به ویژه دگرجنسگرایی و همجنسگرایی، و همچنین کل رژیم‌گونه‌های جنسی مدرن، دسته‌بندی‌ها، و هنجارها - به عنوان واقعیت‌هایی اجتماعی و تاریخی فهمیده می‌شوند. درباره‌ی همجنسگرایی موضوع اصلی این بود که «همجنسگرایی» یا (درخورتر این‌که) تجربیات همجنسی پدیده‌ای یک‌سان و یک‌جور نبود، اما معانی و نقش اجتماعی آن‌ها در سراسر تاریخ گوناگون بوده است. ساختارگرایان می‌گویند که «همجنسگرا» را نمی‌توان به عنوان هویتی فراتاریخی پنداشت؛ به جای آن، مقوله‌ی همجنسگرایی، تنها در جوامع مدرن غربی، برای ساختن گونه‌ی یا هویت متمایز روان‌شناختی و جسمانی انسانی عمل می‌کند. میشل فوکو بیان کلاسیکی فراهم آورده است: «لواط (sodomy)، همان‌گونه که از سوی رمزگان‌های مدنی و متعارف باستانی تعریف شده است، مقوله‌ای از کنش‌های ممنوعه بود؛ لواط‌کاران چیزی نبودند مگر موضوع قضایی این کنش‌ها. همجنسگرایی سده‌ی نوزدهم شده بود یک پرسوناژ (شخصیت متمایز)، یک گذشته، تاریخچه‌ی بیماری، یک شکل زندگی ... امرجنسی او (فرد همجنسگرا) بر چیزی که با این ترکیب کلی همراه نبود هیچ تاثیری نگذاشته بود. (امرجنسی‌اش) همه‌جا در او حضور داشت: در ریشه‌ی همه‌ی کنش‌های اش ... چون رازی بود که همیشه خودش را برملا می‌کرد (1980:43)». برنهاد فوکو از ساختار اجتماعی «همجنسگرا» با کارهای جان‌اتان کاتس (1976)، کارول اسمیت روزنبرگ (1973)، رندولف ترومباخ (1977)، و جفری ویکس (1977) هم‌رو بود. بررسی‌های تبارشناختی فوکو از امرجنسی در پی آشکارنمودن کل رژیم جنسی به مثابه‌ی یک رخداد اجتماعی و سیاسی بود. با این نگاه، فوکو راه‌برد سیاسی اثباتی جنبش همجنسگرایی که ندانسته در بازتولید این رژیم دست داشت را به پرسش می‌گرفت. پیام ساختارزدایانه‌ی فوکو در گوش‌های ناشنوایی فریاد کشید که سیاست‌های اثباتی هویت داشتند و در اجتماع‌سازی همجنسگرایان دهه‌ی 1970 کوشش‌های شگفتی می‌کردند. بیش‌تر مطالعات ساختارگرایانه، سراسر سال‌های نخست دهه‌ی 1980، در پی روشن‌کردن خاستگاه، معانی اجتماعی، و دگرگونی اشکال همجنسگرایی مدرن بودند (هم‌چون، دی‌امیلیو 1983؛ فیدرمن 1981؛ پلامر 1981). اگرچه این ادبیات، فهم‌های ذاتی‌گرایانه (essentialist) یا کلی‌گرایانه (universalistic) از اقلیت همجنسگرا را به چالش کشید،

اما بیشتر با سیاست‌های اقلیت‌سازی همجنسگرایی پیوند داشت. ساختارگرایان، به جای پافشاری بر همجنسگرا به عنوان یک واقعیت طبیعی که به دست تبعیضات اجتماعی تبدیل به یک اقلیت سیاسی شده است، عوامل اجتماعی‌ای را ردگیری می‌کنند که سوژه یا هویت همجنسگرا را تولید می‌کنند، که به عنوان بنیادی برای اقلیت‌سازی، اجتماع‌سازی و سیاست‌های شبه‌قومی به کار می‌روند. بررسی‌های ساختارگرایانه‌ی اجتماعی بیش‌تر به عنوان مشروعیتی برای سازمان‌های خرده‌فرهنگ‌های همجنسگرا کار کرد تا اقلیت‌های شبه‌قومی (اپستین 1987؛ سیدمن 1993).

دیدگاه ساختارگرایی اجتماعی سراسر دهه‌ی 1980 بر مطالعات همجنسگرایی سایه انداخته بود و در دهه‌ی 1990 در مطالعات همجنسگرایی نهادی گشته بود. بحث درباره‌ی ذاتی‌گرایی (استین 1992) و پیدایش، معنی، و دگرگونی اشکال اجتماعی هویت‌ها و اجتماعات همجنسگرا در هسته‌ی مطالعات اجتماعی همجنسگرایی بود. از پایان دهه‌ی 1980، ابعاد دیدگاه ساختارگرایی به چالش کشیده شد؛ سکوت و بازداری مفهومی و سیاسی‌اش آشکار شد. به ویژه، گفتمان‌هایی که گاهی زیر عنوان نظریه‌ی کوئیر (queer theory) می‌آیند، گرچه بیش‌تر ناممکن است که (آن‌ها را) از متون ساختارگرایانه جدا نمود، در پی دگرگون ساختن مباحث است؛ از تبیین همجنسگرایی مدرن به پرسش‌گیری از کارکرد دوتایی دگرجنسگرا/همجنسگرا، از پرداختن انتحصاری درباره‌ی همجنسگرایی به پرداختن درباره‌ی دگرجنسگرایی به عنوان اصل سازمان‌دهنده‌ی اجتماعی و سیاسی، و از سیاست‌های یک اقلیت به سیاست‌های دانش و تفاوت (سیدمن 1994). زمینه‌ی اجتماعی پیدایش نظریه‌ی کوئیر چیست؟

با پایان یافتن دهه‌ی 1970، جنبش همجنسگرایی به سطحی از پیچیده‌گی خرده‌فرهنگی و مدارای اجتماعی همگانی رسید که سیاست‌های کلیشه‌ای فرهنگی و اجتماعی هم از سوی راهبردهای تدافعی (هم‌چون انجمن متاچین) و هم سیاست‌های انقلابی دهه‌های پیشین به تاریکی (و فراموشی) رانده شد. از این روست که دنیس آلتن (1982)، یکی از دیده‌بانان تیزبین جنبش همجنسگرایی در دهه‌ی 1970، توانست سخن از روند همجنسگراسازی آمریکا بزند.

اینک در این هنگامه‌ی تاریخی، رخ‌دادهایی هم‌پیمان شدند تا زندگی همجنسگرایان را به بحران بکشانند.

واکنش شدید به همجنسگرایی، از سوی (دیدگاه سیاسی) راست نوین رهبری می‌شد اما به گونه‌ای گسترده از سوی نومحافظه‌کاران و جمهوری‌خواهان کلیشه‌ای پشتیبانی می‌شد، و انگاره‌های پیدایش دوره‌ی مداراگری و چندروی‌گرایی (پلورالیسم) جنسی را ویران ساخت (آدام 1987؛ پاتون 1985؛ سیدمن 1992). همه‌گیری ایدز هم به واکنش‌های همجنسگراستیزانه نیرو می‌داد و هم همجنسگرایان را در (حالت) تدافعی می‌گذاشت؛ همجنسگرایان به مثابه‌ی الگوهای دینی و پزشکی‌ای دیده می‌شدند که همجنسگرایی آن‌ها را بدنام ساخته بود و (انگاره‌ی) همجنسگرایی داشت در گفت‌وگوهای مردمی به‌بود داده می‌شد. اگرچه بحران ایدز، نیروی نهادهای همجنسگرایی را آشکار ساخت، اما بسیاری از همجنسگرایان ایدز را به عنوان محدوده‌ی سیاست‌های حقوق اقلیت‌ها و دربرگیری می‌دانستند. هم واکنش‌های شدید و هم بحران ایدز برانگیزاننده‌ی نوکردن فعالیت‌های رادیکال بود؛ سیاست‌های رویارویی، پیوسته‌گی (انسانی)، و نیاز به نظریه‌ی انتقادی‌ای که قدرت‌گیری همجنسگرایی را به تغییرات نهادی گسترده‌تری پیوند زند.

به همان گونه، توسعه‌های درونی نیز در نظریه و سیاست‌های همجنسگرایی برانگیزاننده‌ی یک تغییر بود. پیرامون جریان نژاد و امرجنسی تفاوت‌های دورنی درازمدتی جوانه زده شد. در نخستین سال‌های دهه‌ی 1980، از سوی همجنسگرایان رنگین‌پوست فرهنگ مردمی‌ای شکل گرفت که از فرهنگ و سیاست‌های کلیشه‌ای حاشیه‌نشینی همجنسگرایان، کاستن و دربرگیری تجربیات، علائق، ارزش‌ها، و اشکال یگانه‌ی زندگی آن‌ها (هم‌چون، زبان، نگارش، دیدگاه‌های سیاسی، روابط، و گونه‌های ویژه‌ی ستم) انتقادات تیزی کرد. مفهوم هویت همجنسگرایی که به عنوان بنیادی برای اجتماع‌سازی و سازمان‌دهی سیاسی به کار گرفته می‌شد از آن‌جا که بازتاب‌دهنده‌ی تجربه یا جای‌گاه (انسان) سفیدپوست و طبقه‌ی متوسط بود به انتقاد کشیده شد (آنزالدو و موراگا 1983؛ بیم 1986؛ لورد 1984؛ موراگا 1983؛ همفیل 1991). مقوله‌های «مرد

همجنسگرا» و «زن همجنسگرا» به خاطر کارکردی که به عنوان نظم‌دهنده‌ی فشارهای سیاسی داشتند مورد انتقاد قرار گرفتند. هم‌گام با آن، فمینیسم همجنسگرا با به چالش کشیدن مفاهیم بنیادین امورجنسی و اخلاقیات جنسی آتش بحران را بیش‌تر کرد. در قلب فمینیسم همجنسگرا، به ویژه در سال‌های پایانی دهه‌ی 1970، از تفاوت میان مردان و زنان فهمی قرار گرفته بود که بر مفهوم روحانی‌شده‌ی امورجنسی زنانه و اروتیک‌شده‌ی امورجنسی مردانه استوار بود. این فهم، تمایل مردانه را به مثابه‌ی آشکار نمودن منطق زن‌ستیزی و چیره‌گی (مردان بر زنان) می‌پنداشت. زن‌بودن و همجنسگرابودن به معنی نمایش‌دادن تمایلات، پنداره‌ها، و رفتار یک هویت جنسی و اجتماعی فمینیست- همجنسگرا بود. بسیاری از زنان همجنسگرا، و فمینیست‌ها در کل، فمینیسم همجنسگرا را به خاطر منحرف نمایاندن و دادن هویتی مردانه به زندگی اروتیک و خصوصی آن‌ها به نقد کشیدند (هم‌چون، آلیسون 1981؛ بریت 1984؛ کالیفیا 1979، 1981؛ روبین 1983). در ضمن آن‌چه که به عنوان «جنگ‌های جنسی» فمینیستی توصیف شده است، همایش راستینی از امورجنسی زنانه و همجنسگرایانه (هم‌چون، نرینه-زنانه، آزارگری-آزارخواهی، شهوت‌گرایی از هر گونه) متون مردمی فرهنگ همجنسگرایی زنانه را در خود وارد کرده است، و انگاره‌ی هویت جنسی همجنسگرایی زنانه‌ی یک‌پارچه را به سخره گرفت (فرگوسن 1989؛ فلان 1989؛ سیدمن 1992). خواسته‌ی شورشیان رنگین‌پوست و جنسی پروراندن تفاوت‌های اجتماعی در رویه‌ی زندگی همجنسگرایان بود، اما پی‌آمد آن پیدایش پرسش‌هایی درباره‌ی بنیادهای فرهنگ و سیاست‌های همجنسگرایی شد.

برخی از همجنسگرایان به «بحرانی» که با بازآوری به بنیادی طبیعی برای همجنسگرایی (هم‌چون، مغز همجنسگرا) پیش آمده بود واکنش نشان دادند تا همجنسگرایان را در رویارویی با یک واکنش شدید سیاسی هم‌بسته کنند، خودشان را در برابر یورش‌هایی که از سوی بیماری‌های واگیردار می‌شد پشتیبانی کنند، و بر ناسازگاری‌های رشدیابنده‌ی دورنی چیره‌گی پیدا کنند. بسیاری از فعالان و روشن‌اندیشان، به راه مخالفی رفتند، و به برنهاد نیرومندتر ساختار اجتماعی همجنسگرایی گردن دادند، که شکل تندتری از سیاست تفاوت را دارا بود. اگرچه شورشیان رنگین‌پوست و جنسی در این راه بر فرهنگ همجنسگرایی سایه انداختند، اما گروه

نوینی از نظریه پردازان پدیدار شدند که تاثیر بسیار زیادی از پسا ساختارگرایی فرانسوی و روان کاوی لاکانی گرفتند و به طور معنی داری زمینه‌ی نظریه و سیاست‌های همجنسگرایی را دگرگون ساختند (هم‌چون، باتلر 1990؛ د لورتیس 1991؛ دوتی 1993؛ فوز 1991؛ سدویک 1990؛ وارنر 1993). اگر نظریه‌ی کوئیر سخن از یک دگرگونی دانش‌شناختی جدی می‌کند، من بر آن‌ام که این (دگرگونی) در حوزه‌ی مفهومی بوده است.

همان‌گونه که مهمانان این سمپوزیوم روشن ساخته‌اند، نظریه‌ی کوئیر دارای معانی چندگانه‌ای گشته است، (که) از یک شیوه‌ی کوتاه‌نویسی کارآمد و صرف برای سخن گفتن از مطالعات همجنسگرایی، دوجنسگرایی و دگرجنس‌گونه‌گی تا حساسیت نظری‌ای که پیرامون سرپیچی یا شورش‌ی همیشگی می‌چرخد (کش می‌آید). می‌پندارم که کانون نظریه‌ی کوئیر چالش‌هایی است که برای مفهوم غالب و بنیادین همجنسگراستیزی و نظریه‌ی اثباتی همجنسگرایی پیش آورده است: پیش‌انگاشت سوژه یا هویت همجنسگرا. نظریه‌ی کوئیر را به عنوان ستیزیدن با این بنیاد و سیاست‌های همجنسگرایی غربی تفسیر می‌کنم.

نظریه‌ی همجنسگراستیز و اثباتی مدرن غربی، همجنسگرا را یک سوژه می‌داند و بر سر پی‌بردن به سرچشمه‌ی آن (طبیعی یا اجتماعی)، دگرگونی اشکال و نقش‌های اجتماعی آن، معانی اخلاقی‌اش، و سیاست‌های آن چون و چرا می‌کند. سازش جدی‌ای در این پنداشت که نظریه و سیاست‌های همجنسگرایی موضوع خویش، «همجنسگرا»، را چیزی ایستا، یکسان‌شده، و شناساپذیر می‌داند وجود ندارد. نظریه‌پردازان هنجارستیز، برگرفته از نقدهایی که از سوی رنگین‌پوستان و شورشیان جنسی درباره‌ی سیاست‌های هویت یکسان‌شده، و از نقدهای پسا ساختارگرایانه از الگوهای «بازنمایی» زبان، بحث می‌کنند که هویت‌ها همیشه چندگانه یا مرکب هستند و بی‌نهایت راه وجود دارد که «مولفه‌های هویتی» (هم‌چون، جهت‌گیری جنسی، نژاد، طبقه‌ی اجتماعی، ملیت، جنسیت، سن، توانایی) بتوانند هم‌پوش شوند یا ترکیب شوند. افزون بر این، ساخت ویژه‌ی هر هویتی، اختیاری، شناور، و کنارگذاری (exclusionary) است. ساخت‌های هویتی، به ضرورت، دربرگیرنده‌ی خاموشی یا کنار گذاشتن برخی از تجربه‌ها یا

اشکال زندگی است. برای نمونه، هویت سیاه‌پوست، طبقه‌ی متوسط اجتماعی، زن همجنس‌گرای آمریکایی، درباره‌ی تفاوت‌هایی که در این مقوله‌ی اجتماعی وجود دارد خاموش است؛ تفاوت‌هایی در ارتباط با دین، منطقه‌ی زندگی، شناسه‌ی خرده‌فرهنگی، فمینیسم، سن، یا تحصیلات. ساخت‌های هویتی، به ضرورت، شناور هستند چرا که از سوی تجربیات، علایق، یا اشکال زندگی کسانی که هویت‌شان آن‌ها را پنهان کرده است برابر خویش را بیرون می‌کشند (و به ذهن می‌آورند) یا به راستی ایستادگی (و مخالفت) تولید می‌شود. سرانجام، نظریه‌پردازان کوئیر به جای آن که امور اثبات‌شونده از سوی هویت را به مثابه‌ی چیزی ضرورتاً آزادی‌بخش بدانند، آن‌ها را به عنوان ساختارهای نظم‌دهی و تنظیمی می‌پندارند. کارکرد ساخت‌های هویتی هم‌چون قالب‌هایی است که از خویشان‌ها و رفتارها پشتیبانی می‌کند و از این روی، گستره‌ی شیوه‌های ممکن برای قاب‌بندی خویشان، تن، تمایلات، کنش‌ها، و روابط اجتماعی فرد را نادیده می‌گیرد.

دیدن هویت‌ها هم‌چون چیزی چندگانه، شناور، و تنظیمی ممکن است بیان‌گر نقدهایی باشد که نظریه و سیاست‌های همجنس‌گرایی را ویران می‌سازد، اما نزد نظریه‌پردازان کوئیر هویت‌ها پیش‌آورنده‌ی امکان‌های نو و باروری هستند. گرچه در برخی از (متون) نظریه‌ی کوئیر رگه‌هایی از سیاست‌های ضد‌هویت‌یافته‌ام، اما هدفشان ول کردن هویت‌ها به مثابه‌ی مقوله‌ی دانش و سیاست‌ها نیست بل که باز و اعتراض‌پذیر کردن همیشگی هویت‌ها، معانی آن‌ها و نقش سیاسی‌شان است. به زبان دیگر، تصمیم‌هایی که درباره‌ی مقوله‌های هویتی گرفته می‌شود پراگماتیک (کاربست‌گرایانه) می‌شود؛ تصمیم‌هایی درباره‌ی برتری موقعیتی، بهره‌ی سیاسی، و سودمندی مفهومی. نظریه‌پردازان کوئیر می‌گویند سودمندی پیکره‌بندی هویت به عنوان چیزی که در معانی و کاربرد سیاسی‌اش همیشه باز است این است که پشتیبان‌گر رویه‌ی آشکار تفاوت‌ها یا (پشتیبان‌گر) فرهنگی است که در آن، صداها و علایق چندگانه شنیده می‌شوند و شکل‌دهنده‌ی زندگی و سیاست‌های همجنس‌گرایی است.

نظریه‌ی کوئیر به نظریه و سیاست‌های همجنس‌گرایی که پیرامون سوژه‌ی همجنس‌گرا سازمان یافته است معترض است: این پروژه (نظریه و سیاست‌های همجنس‌گرایی) دوتایی

دگرجنسگرا/همجنسگرا را بازتولید می‌کند؛ رمزگانی که دگرجنسگراسازی جامعه را جاودانه می‌سازد. نظریه‌ی اثباتی غربی و مدرن همجنسگرایی ممکن است سوژه‌ی همجنسگرا یا رخدادی را طبیعی سازد یا هنجار نماید که ممکن است همجنسگرا را به عنوان کارگزار آزادی‌خواهی اجتماعی ثبت کند، اما در پی‌اش دگرجنسگرایی و همجنسگرایی را، به عنوان مقوله‌های فرمان‌دهنده‌ی هویت جنسی و اجتماعی، با هم جور سازد؛ این امر به رژیم مدرن امورجنسی هم‌چنان نیرو می‌دهد. نظریه‌ی کوئیر می‌خواهد خود رژیم امورجنسی را به چالش کشد - یعنی، دانش‌هایی که خویشان (آدمی) را به عنوان چیزی جنسی بر می‌سازد و دگرجنسگرایی و همجنسگرایی را به عنوان مقوله‌هایی می‌پندارد که حقیقت خویشان‌های جنسی را نشان می‌دهند. سامانه‌ی مدرن امورجنسی که پیرامون خویشان دگرجنسگرا و همجنسگرا سازمان یافته است به عنوان یک سامانه‌ی دانش نگریسته می‌شود، سامانه‌ای که زندگی نهادی و فرهنگی جوامع غربی را ساختار داده است. به دیگر سخن، نظریه‌پردازان کوئیر، دگرجنسگرایی و همجنسگرایی را نه تنها به عنوان هویت‌ها یا موقعیت‌های اجتماعی نمی‌بینند بل که مقوله‌هایی از دانش می‌دانند؛ (آن‌ها را) زبانی (می‌دانند) که آگاهی ما از تن‌ها، تمایلات، امورجنسی، هویت‌ها را قاب‌بندی می‌کنند؛ زبانی هنجارین که بنای مرزهای اخلاقی و پایگان‌های سیاسی را می‌سازد. نظریه‌پردازان کوئیر کانون دیدشان را از پرداختن انحصاری به ستم‌روی بر سوژه‌ی همجنسگرا و آزادی آن به واکاوی اعمال و گفتمان‌های نهادی‌ای برده‌اند که دانش جنسی را تولید می‌کنند و زندگی اجتماعی را سازمان می‌دهند، اما با داشتن نگره‌ای ویژه به شیوه‌هایی که این دانش و کنش‌های اجتماعی تفاوت‌ها را سرکوب می‌سازند. نظریه‌ی کوئیر در این باره پیشنهاد می‌کند که مطالعه‌ی همجنسگرایی نبایستی مطالعه‌ی یک اقلیت - زنان همجنسگرا/ مردان همجنسگرا/ دوجنسگرایان - باشد بل که بایستی مطالعه‌ی دانش‌ها و اعمال اجتماعی‌ای باشد که با دگرجنسگراسازی یا همجنسگراسازی بدن‌ها، تمایلات، کنش‌ها، هویت‌ها، روابط اجتماعی، دانش‌ها، فرهنگ، و نهاد‌های اجتماعی، «جامعه» را به عنوان یک کل سازمان‌دهی می‌کنند. نظریه‌ی کوئیر در آرزوی گذردادن نظریه‌ی همجنسگرایی به نظریه‌ی عام (کلی) اجتماعی یا سکویی است که در/از آن بتوان همه‌ی جوامع را واکاوی کرد.

از تاریخ این نوشته، نظریه‌ی کوئیر و جامعه‌شناسی، تنگاتنگ، یک‌دیگر را در آغوش گرفته‌اند. نظریه‌ی کوئیر بیش‌تر آفریده‌ی دانشگاه‌ها است و در این میان نیز فمینیست‌ها و استادان علوم انسانی نقش بیش‌تری داشتند. جامعه‌شناسان در این مباحث تقریباً دیده نمی‌شوند. این امر، با توجه به اشاره‌ی نظریه‌ی کوئیر به واکاوی عام اجتماعی، خنده‌دار است. افزون بر آن، از آن جا که نظریه‌ی کوئیر به خاطر متن‌گرایی یا مفهوم «کم‌پیشرفت‌یافته‌ی» امر اجتماعی به نقد کشیده شده است (هم‌چون، هنسی 1993؛ سیدمن (دارد آماده می‌شود)؛ وارنر 1993) این خاموشی جامعه‌شناسان بیش‌تر مایه‌ی دل‌خوری است. جامعه‌شناسان ناچارند تا از نظریه‌ی هنجارستیزی بیش‌تر بیاموزند تا فرصت‌هایی برای همکاری جدی به دست آورند.

این سمپوزیوم بر آن است تا فروگذاری (و غفلت) دوجانبه‌ی نظریه‌پردازان کوئیر و جامعه‌شناسان را پایان بخشد؛ با پیش‌کشیدن چنین پرسش‌هایی: نظریه‌ی کوئیر چیست؟ چه سخنی با جامعه‌شناسان دارد؟ نظریه‌ی کوئیر چگونه جامعه‌شناسان را به چالش می‌کشد تا پارادایم‌های خویش را بازنگری کنند؟ چگونه ممکن است جامعه‌شناسی با نظریه‌ی کوئیر سخن بگوید؟ نظریه‌ی کوئیری که بتواند به گونه‌ای جدی با جامعه‌شناسی درگیر شود چیست؟ کوئیرپردازی جامعه‌شناسی و بررسی جامعه‌شناختی نظریه‌ی کوئیر موضوعاتی هم‌زاد و خواسته‌ی این سمپوزیوم هست.

جامعه‌شناسی امورجنسی: کوئیر و فراسوی آن*

نوشته: جاشوا گامسون و دان موون

برگردان: حمید پرنیان

چکیده

ما سه گرایش را در جامعه‌شناسی کنونی امورجنسی روشن خواهیم کرد. نخست، ما چگونگی سایه انداختن نظریه‌ی کوئیر بر کار بسیاری از جامعه‌شناسان را بررسی خواهیم کرد که با کارهای تجربی‌شان در حوزه‌هایی به تماشای امورجنسی می‌روند که پیش‌تر غیرجنسی (asexual) دانسته می‌شد. همچنین این جامعه‌شناسان چالش‌هایی که نظریه‌ی کوئیر برای دوبرخ‌سازی جنسی پیش آورده است را استادانه به کار می‌گیرند و کارشویهایی (workings) که قدرت در سراسر مقوله‌های جنسی دارد را ردگیری می‌کنند. دوم، ما خواهیم دید که جامعه‌شناسان چگونه با بررسی چستی امورجنسی و تاثیرات آن در میان سامانه‌های چندگانه و تقاطعی هویت و ستم، امورجنسی را در گفتگو با «تقاطع‌باوری» (intersectionality) (این باور فمینیست‌های سیاه‌پوست) می‌نشانند. سومین گرایش در جامعه‌شناسی امورجنسی کاویدن روابط میان امورجنسی و اقتصاد سیاسی در سایه‌ی دگرذیسی‌های نوین بازار است. ما، در بررسی این سه گرایش، تاثیر مطالعات جهانی شدن و همکاری جامعه‌شناسان برای فهمیدن نقش امورجنسی در روندهای جهانی را خواهیم دید. ما، در پایان، به بهره‌ی جامعه‌شناسان امورجنسی در فهم دیگر روندهای اجتماعی و همچنین به نیاز پیوسته‌ای که (ما) به بررسی خود امورجنسی (داریم) اشاره خواهیم کرد.

پیش‌گفتار

سراسر دهه‌ی گذشته، جامعه‌شناسی امورجنسی با پیشرفت چابکی که تجربه کرد به یک‌باره کوئیر و پدیدارشناختی شد. جامعه‌شناسی امورجنسی، در خردسالی و کودکی‌اش، بیش‌تر، دانش‌پژوهانی داشت که شیفته‌ی چیزهای «منحرف»، به ویژه شیفته‌ی گونه‌ی همجنس‌گرایانه‌اش، بودند: راه‌کارهای پاییدن باشنده‌هایی که از نظر جنسی بدنام شده‌اند و

بدنام‌سازپذیر می‌باشند (هم‌چون، لزنوف و وستلی 1956، ریس 1961) و «جهان جنسی و منحرف زیرزمینی کلاه‌برداران، تن‌فروشان، زندانیان، چای‌خانه‌ها، حمام‌ها، و مشروب‌خانه‌ها» (سیدمن 1996، ص 7؛ هم‌چنین بنگرید به هومفریز 1970). جامعه‌شناسی امورجنسی، همان که وارد دوره‌ی جنبش‌های آزادی‌خواهی جنسی در دهه‌های 1970 و 1980 و دوره‌ی جوانه‌زدن حوزه‌های میان‌رشته‌ای مطالعات همجنسگرایی شد، به امورجنسی به عنوان بُن اجتماع و زندگی سیاسی بیش‌تر علاقه‌مند گشت. قوم‌نگاران از زندگی‌ای که در اجتماعات همجنسگرا در جریان بود گزارش فراهم آوردند (هم‌چون، کریگر 1983، لیواین 1979، نیوتن 1972)، جامعه‌شناسان سیاسی از جنبش‌های همجنسگرایان درس‌هایی گرفتند (هم‌چون، آدام 1987، آلمن 1982، پونس 1978، تیلور و ویتیر 1992) و شکل و فشار تبعیضات جنسی را بررسی کردند (هم‌چون، هرک 1989، جینس و برود 1994، اشنايدر 1987)، و پژوهش‌گران پیمایشی رواج‌یافتن گرایش‌های ضد همجنسگرایی و کنش‌های جنسی غیرهنجاری را آشکار کردند (هم‌چون، کلاسن و هم‌کاران 1989، لومن و هم‌کاران 1994، ریس و میلر 1979).

در همان زمان، بسیاری از جامعه‌شناسان به شدت از ساختارگرایی اجتماعی پیروی می‌کردند. ساختارگرایی اجتماعی از تعامل‌گرایان نمادین، پدیدارشناسان، نظریه‌پردازان برچسب‌زنی (هم‌چون، گانگن و سیمون 1973، مک اینتاش 1981، پلامر 1981a)، و از سوی نظریه‌پردازان بیرون از جامعه‌شناسی هم‌چون میشل فوکو (1978) وام گرفته بود. جامعه‌شناسی امورجنسی با پروژه‌ی غیرطبیعی‌سازی (denaturalizing) پیوند سختی یافته بود، و همان‌گونه که اپستین می‌گوید، اثبات می‌کند که «معانی، هویت‌ها، و مقوله‌های جنسی، فرآورده‌هایی اجتماعی و تاریخی هستند که به گونه‌ای میان‌ذهنی (intersubjectively) سازمان یافته‌اند – به کوتاه سخن این که، امورجنسی چیزی ساخته شده است» (اپستین 1996b، ص. 145؛ هم‌چنین بنگرید به، گرینبرگ 1988، ویکس 1985).

جامعه‌شناسان، گونه‌گونی معانی، هویت‌ها، و مقوله‌های جنسی را آشکار می‌سازند؛ بسیاری از آن‌ها دیدگاه‌شان را از «همجنسگرا» به مثابه‌ی گونه‌ای از باشنده‌ی ایستا، طبیعی، جهانی به «همجنسگرا» به مثابه‌ی مقوله‌ای اجتماعی بردند که (در آن دیدگاه دوم) «بایستی خودش (خود همجنسگرا) واکاوی شود و بنیان تاریخی، اقتصادی، و سیاسی نسبی‌اش باید

موشکافانه بررسی شود» (ناردی و اشنايدر 1998، ص. 4). (پرداختن به ساختار اجتماعی مورجنسی - که دربرگیرنده‌ی دگرجنسگرایی هم می‌شود- هنوز پابرجاست؛ برای نمونه بنگرید به، کارپنتر 2002، دلینگر و ویلیامس 2002، فرانک 1998، 2002؛ گنزالس-لوپس 2003، مورای 2000، شالت 2000، شالت و هم‌کاران 2003، سیدمن 2002، سیدمن و هم‌کاران 1999).

«نظریه‌ی کوئیر»، در میانه‌ی دهه‌ی 1990، نشان خود را بر مطالعات دانشگاهی مورجنسی گذاشت. ریشه‌های پسا ساختارگرایانه‌ی نظریه‌ی کوئیر در این باورش که هویت‌های جنسی و دیگر هویت‌ها «اختیاری، شناور، و دفعی (exclusionary)» هستند، و در شیفتگی‌اش به این که «این دانش‌ها و کنش‌های اجتماعی، با جنسی‌سازی، «جامعه» را به عنوان یک کل سازمان می‌دهند» (سیدمن 1996، صص. 11 و 13؛ هم‌چنین بنگرید به یاگوزه 1997) پیدا بود. جامعه‌شناسی در پیوستن به آن‌چه در آغاز کار روشنگری بر پایه‌ی علوم انسانی بود اندکی دیرکرد داشت؛ از آن‌جا که نظریه‌ی کوئیر گرایش داشت تا نقش نهادها در تنظیم جنسی را دست کم بگیرد، درباره‌ی سودمندی ساختارزدایی مقوله‌ها، سرپیچی، و واکاوی متنی بزرگ‌نمایی کند، و به زبانی گیج و آشفته نوشته شود شکایات بسیاری پیش کشید (ادواردس 1998، گامسون 1995). با این همه، از سال‌های پایانی دهه‌ی 1990، که جامعه‌شناسی کوشید تا بهره‌ای در «جامعه‌شناسی کوئیر» داشته باشد، بین جامعه‌شناسی مورجنسی و نظریه‌ی کوئیر پسا ساختارگرایانه آشتی شد (بنگرید به سیدمن 1996). همان‌گونه که گرین (2002) نوشته است، به جای نگرستن به هویت و اجتماع دگرجنسگرایی و همجنسگرایی به مثابه‌ی «واحد‌های تجربی و یک‌پارچه‌ی واکاوی - به عنوان سردر درون‌شد به پژوهش - جامعه‌شناسان باید به چالش کشیده شوند تا چشمان واکاوگرشان را تیز کنند، و به نیروی دسیسه‌گر دگرجنسگراهنجاری (heteronormativity) که اصل بنیادین سازمان‌دهنده‌ی نظم اجتماعی است اندیش‌ناک شوند» (گرین 2002، ص. 521). همان‌گونه که در بالا گفته شد، سراسر دهه‌ی گذشته، نظریه‌ی کوئیر به راستی گونه‌ی متفاوتی از موضوعات پژوهش را برای جامعه‌شناسی مورجنسی فراهم آورد: به کار

نداختن و سپس بازپرسیدن این باورها که هویت‌های جنسی «تک تک ساخته شده» و شناورند و این که نظم اجتماعی بر «دگرجنسگراهنجاری» بنا گشته است. نظریه‌ی کوئیر تنها یکی از، اگرچه شاید پیداترین، تاثیرات مهمی باشد که بر این حوزه (ی دانشگاهی) در سراسر دهه‌ی گذشته گذاشته شده است. ما، در این بخش، به راه‌های تازه‌ای که از سوی چالش‌های دو حیطة‌ی دیگر در جامعه‌شناسی امورجنسی باز شده است اشاره خواهیم کرد. جامعه‌شناسان، با به کارگیری و پژوهیدن «تقاطع‌باوری»، شیوه‌هایی را که امورجنسی در آن با نوزادان فرهنگی دیگر مقوله‌های نابرابری (نژادی، طبقه‌ی اجتماعی، و جنسیت) در هم بافته می‌شود روشن می‌سازند. جامعه‌شناسان، با به کارگیری سنت اقتصاد سیاسی، (دایره‌ی) بازپرسش‌گری از ابعاد مادی هویت‌ها، ارزش‌ها، و داد و ستدهای جنسی را گسترش داده است. سایه‌ی «جهانی‌شدن» نیز بر این موضوعات افتاده است؛ جامعه‌شناسان آغازیده‌اند که نگریدنی نزدیک‌تر به ابعاد جهانی کوئیر، تقاطع‌باوری، و اقتصاد سیاسی امورجنسی داشته باشند.

نظریه‌ی کوئیر، شناوربودگی، و دگرجنسگراهنجاری

استین و پلامر، در مقاله‌شان در کتاب «نظریه‌ی کوئیر/جامعه‌شناسی»، چهار «نشانه‌ی» نظریه‌ی کوئیر را پیشنهاد می‌دهند: (الف) باور به این که قدرت جنسی سراسر زندگی اجتماعی جاری است، و از راه «مرزها و بخش‌بندی‌های دوتایی» نیرو می‌گیرد؛ (ب) «مسئله‌دار ساختن» مقوله‌های جنسی و جنسیتی به مثابه‌ی «چیزهایی که همیشه بنیانی نامشخص دارند»؛ (ج) نپذیرفتن راهبرد حقوق مدنی و هواخواهی از «ساختارزدایی، تمرکززدایی، خوانش‌های بازنگرانه، و سیاست‌های ضدیکسان‌سازانه (antiassimilationist)»؛ و (د) «خواستار بازپرسی کردن از زمینه‌هایی که معمولاً به عنوان جولان‌گاه امورجنسی پنداشته نمی‌شود» (استین و پلامر 1996، ص. 134). گرچه جامعه‌شناسان در برگزیدن این چهار نشانه هم‌نوا نیستند، اما، در چند سال پیش، دیده شده است که آن‌ها را هم در سطح پژوهش‌های جامعه‌شناسی خرد و هم جامعه‌شناسی کلان به کار برده‌اند.

البته، این باور که امورجنسی را نمی‌توان تنها از راه مقوله‌های دوتایی ازپیش‌انگاشته‌شده‌ی «همجنسگرا» و «دگرجنسگرا» فهمید از سوی پیش‌گامان ساختارگرایی جامعه‌شناختی بازتاب یافته است. نظریه‌ی کوئیر حتی فراتر می‌رود و می‌گوید هویت‌ها، تمایلات، و مقوله‌های جنسی شناور و پویا هستند و امورجنسی به ناچار با روابط قدرت در هم بافته شده است و حتی گاهی سازنده‌ی آن (روابط قدرت) است. پژوهش‌های تازه‌ی خرده جامعه‌شناسی امورجنسی بررسی می‌کنند که این مورد ممکن است چگونه، کجا، و کی باشد (برکهوس 2003؛ فرانک 1998، 2002؛ پوری 1999) - (و با این بررسی‌ها) پایه‌ای تجربی برای بینش‌های شناور و اندیشمندانه‌ی نظری کوئیر فراهم می‌آورند.

برای نمونه، برکهوس (2003) در قوم‌نگاری‌ای که از مردان همجنسگرای برون‌شهری داشته است هم نظریه‌ی هویت و هم مطالعات همجنسگرایی را در سایه‌ی کوئیر می‌گذارد. هویت‌هایی که او با داده‌های‌اش روشن می‌سازد - جنسی یا از گونه‌های دیگر - در زمان و مکان نه ایستا هستند و نه یکسان؛ هویت‌ها در «مدت زمان، دیرپایی، و چیرگی» گوناگون هستند. به ویژه این که برکهوس میان چندین «گونه‌ی آرمانی» هویت همجنسگرایی مردانه تمایز می‌گذارد: «lifestylers» یا «طاووس‌ها» که منحصرآ در محیطی همجنسگرایانه زندگی و کار می‌کنند، و کسانی که همجنسگرایی‌شان تمام‌وقت است و هویتی آقامنشانه دارند؛ «commuters» یا «آفتاب‌پرست»، که بیرون از شهر زندگی و کار می‌کنند و برای آمیزش جنسی و نشست و برخاست با همجنسگرایان به شهر می‌آیند؛ و «integrators» یا «قنطورس» (حیوانی افسانه‌ای با بالاتنه‌ی آدمی و پایین‌تنه‌ی اسب) که بیرون شهر زندگی و کار می‌کنند و این‌جا و آن‌جا در فعالیت‌های اجتماعی و جنسی همجنسگرایی آمیخته می‌شوند. Lifestylerها با همجنسگرایی به مثابه‌ی اسم برخورد می‌کنند، commuterها با هویت‌شان به مثابه‌ی فعل، و integratorها به مثابه‌ی صفت برخورد می‌کنند (برکهوس 2003، صص. 28-29). برکهوس، با این واکاوی، مورد همجنسگرایان بین‌شهری را به کار می‌گیرد تا روشن سازد که نظریه‌ی کوئیر با سرسختی می‌گوید: «بر خلاف برداشت مردمی از شیوه‌ی یکتا، به آسانی شناخت‌پذیر، و انسجام‌یافته از همجنسگرا بودن (یا هر هویت دیگر)، شیوه‌های چندگانه‌ای برای ارائه و سازمان‌دهی به یک هویت نشان شده (و مشخص)

وجود دارد» و «درباره‌ی چگونگی نمایش یافتن هویت یک فرد، درون مقوله‌های هویتی ستیز شایانی وجود دارد» (برکهوس 2003، ص. 11).

هم‌چنین، پوری (1999) ریزساختار هویت‌ها را بررسی می‌کند اما کانون بررسی‌اش را بر این می‌گذارد که چگونه روابط قدرت، در سطح ملی و جهانی، این هویت‌ها را شکل می‌دهد. پوری تعاریف جامعه‌شناختی مرسوم (و سنتی) از امرجنسی و جنسیت را به نقد می‌کشد و می‌گوید که این (تعاریف) «این نکته را نمی‌بینند که ممکن است این سازه‌ها (امرجنسی و جنسیت) پی‌آمد مکانیسم تنظیم‌گر و هنجارین قدرت باشد» (پوری 1999، ص. 5). پوری، با برگرفتن این باور فوکو که قدرت در و از طریق خرده‌تعامل‌ها به کار می‌افتد، یادآوری می‌کند که کار فوکو به جای این که تقریباً منحصرأ به فرآورده‌های هرروزه (و پیش‌پافتاده‌ی گفتمان پردازد به فرآورده‌های برگزیده (و گلچین‌شده‌ی گفتمان پرداخت. او با واکاوی داده‌هایی که از مصاحبه‌هایی با 54 زن هندی میان‌طبقه و بالاتر از میان‌طبقه داشت به این کشمکش اشاره دارد، و آشکار می‌کند که گزارش‌هایی که ایشان از تجربیات‌شان از جنسیت و امورجنسی می‌دهند - رشد زنانه‌گی، فهمیدن و خوگرفتن به قاعده‌گی‌شان، و تجربه کردن تجاوز جنسی، معانی پاکدامنی، ازدواج، مادربودگی، پورنوگرافی، و همجنسگرایی - از سوی گفتمان‌های ملی‌گرایانه و فراملی‌گرایانه شکل می‌گیرد و پاسخی به این گفتمان‌هاست.

هم‌چنین، واکاوی هویت‌های جمعی، جنسی و غیرجنسی، نیز یک بازخواست کوئیر است. تیلور و ویتیر درباره‌ی جنبش فمینیست همجنسگرا پژوهش می‌کنند تا - هم‌نوا با نظریه‌پردازان جنبش‌های تازه‌ی اجتماعی (بنگرید به لارنیا و هم‌کاران 1994) - بگویند که «در واقع فضیلت افرادی که در یک جای همگانی گرد هم آمده‌اند هویت‌های جمعی را نمی‌سازد» بل که «در جریان فعالیت‌های جنبش اجتماعی ساخته شده‌اند» (تیلور و ویتیر 1992، ص. 109). برای نمونه، دانش‌پژوهانی که در زمینه‌ی جنبش اجتماعی کار می‌کنند در سایه‌ی واکاوی جنبش «کوئیر» می‌گویند که پافشاری کوئیرانه بر «زدودن و ساختارزدایی مقوله‌های گروهی، و برای همیشه ایستا نگه داشتن آن‌ها»، «این معما (که از سوی جنبش‌های دیگر هویت‌ها ساخته شده) که مقوله‌های ثابت هویتی هم پایه‌ای برای ستم هستند و هم پایه‌ای برای قدرت سیاسی» را روشن می‌سازد (گامسون 1995، صص. 391).

393؛ هم‌چنین بنگرید به م. برنشتین (1997، 2002). دیگران به وضع روزمره و خرد تکانه‌های جمعی کوئیر پی برده‌اند. پژوهش قوم‌نگارانه‌ی راپ و تیلور (2003) از زبانه‌پوشان کاباره‌ی کی‌وست پیشنهاد می‌کند که زبانه‌پوشی، با هر وضعی که باشند، به عنوان به‌ترین شکل اعتراض اجتماعی کوئیر و ساختارزدایانه دیده می‌شود - چالشی تجسم‌یافته و مستند برای مقوله‌های دوتایی جنسی (و جنسیتی) و برای دگرجنس‌گراهنجاری. راپ و تیلور، با برگرفتن کانون نظریه‌ی کوئیر که بر «نمایش‌گری» (performativity)، سرپیچی، و اصول ضدهنجاری استوار است می‌گویند که زبانه‌پوشانی که آن‌ها پژوهیده‌اند پوشاک زبانه را «برای بیان نمودن ایده‌های سیاسی‌ای» به کار می‌برند «که فهم‌های مرسوم از مردانه‌گی و زبانه‌گی، همجنس‌گرایی و دگرجنس‌گرایی را به چالش کشند، و هویت‌های جمعی تازه‌ای بسازند، و مرزهای کنونی هویت جمعی را ویران سازند» (راپ و تیلور 2003، صص. 212 و 213). نمایش‌گران زبانه‌پوش، تن‌شان را به کار می‌گیرند تا توجه را به «بنیاد اجتماعی جنسیت و امورجنسی» بکشانند، تا «گستره‌ی مقوله‌ها و معانی ممکن جنسیتی و جنسی را گسترش دهند، و خطوط میان «ما» و «آن‌ها» را آشفته سازند، به پرسش گیرند، و بازبینی کنند» (ص. 220)، و از این رو «با رمزگان جنسیتی دگرجنس‌گرا و چیره بستیزند» (ص. 214). یعنی آن‌ها تن و هویت‌های‌شان را برای اهداف کوئیر به کار می‌برند.

هم‌چنین سایه‌ی نظریه‌ی کوئیر را می‌توان بر بررسی تنظیم و مدیریت نهادی امورجنسی، و بر واکنش‌های مردم به تنظیم‌گری‌های رسانه‌ها، دین، نهادهای خویشاوندی، و سازمان‌های سیاسی دید. برای نمونه، والترس (2001) در بررسی‌ای که از «فوران پدیداری همجنس‌گرایی» در دهه‌ی 1990 داشت از «شیوه‌ی سومی» پشتیبانی می‌کند که میان ناآشکارگی و گوشه‌گیری، و «وضعیت مشکوک در دید مردم» قرار می‌گیرد. در این شیوه‌ی سوم، هویت همجنس‌گرایی به عنوان چیزی فهمیده می‌شود که «هرگز تک (و مفرد) نیست ... بل که هم‌چنین هرگز از دگرگونی‌های روند تجارتي‌شدن و فرهنگ دگرجنس‌گرا و کلیشه‌ای جدا نیست»، و «زنان و مردان همجنس‌گرا در جامعه‌ای که اساسا با دربرگرفتن آن‌ها (همجنس‌گرایان) دگرگون شده است شهروندانی کامل هستند» و (آن جامعه) ناچار است که «درباره‌ی ازدواج، خانواده، روابط جنسی گذرا (partnership)، هویت جنسی و

جنسیتی، دوستی، (و) روابط عاشقانه بازان‌دیشی و بازپنداری کند» (والترس 2001، ص. 24). او به پدیداری‌ای اشاره می‌کند که در آن، هویت‌های جنسی، چندگانه و همیشه شناور هستند، و این که پدیداری کوئیر پیش‌انگاشت‌های دگرجنس‌گراهنجارانه را به چالش می‌کشد و ویران می‌سازد. به همین گونه، بررسی گامسون از پدیداری زنان و مردان همجنس‌گرا و دوجنس‌گرا و دگرجنس‌گونه در برنامه‌های روزانه‌ی تلویزیونی آشکار می‌کند که چگونه بایسته‌های نهادی برنامه‌های گفتگویی تلویزیونی عادات برنامه‌سازان را رهنمون می‌کند تا، در کنار چیزهای دیگر، پیش‌انگاشت‌های دگرجنس‌گراهنجارانه را ویران سازند، «بحرانی که در مرزسازی‌های جنسی جریان یافته تنومندتر سازند» و «امکانی» فراهم آورند که «دوبخشی‌های همجنس‌گرا/دگرجنس‌گرا و مردانه/زنانه از کار بیافتد» (گامسون 1998a، ص. 152؛ هم‌چنین بنگرید به ارنی و اسپارس 2001).

نهاد خانواده نیز به تازه‌گی از دیدگاه کوئیر بررسی شده است. برای نمونه، در مجموعه‌ی «خانواده‌های کوئیر» (برنشتین و ریمن 2001) نویسندگان گوناگونی اهمیت «ساختارهای خانواده‌گی‌ای که از سوی این رفتارهای جنسیتی یا جهت‌گیری‌های جنسی غیرهنجاری شکل گرفته‌اند» را بررسی کرده‌اند که «چالش‌های تازه‌ای برای خانواده‌ی خصوصی‌شده‌ی غیرهسته‌ای پیش آورده‌اند، و در برابر دوباشی (dimorphism) جنسی‌ای که ایده‌ی خانواده بر آن بنا گشته است می‌ایستند». «دگرباشان رنگین‌پوست، دگرباشانی که پدیداری اندکی دارند، با خوشبختی‌ای که بر پایه‌ی همسری دوتایی است مخالفت می‌کنند، و تک‌همسری را نمی‌پذیرند، همسران همجنس بچه می‌خواهند، زنان همجنس‌گرا بچه نمی‌خواهند – همه‌ی این‌ها دگرجنس‌گراهنجاری را پریشان می‌سازند، به (شکل) برتری‌یافته‌ی خانواده اعتراض دارند، و سیاست‌های همجنس‌گرایی را پیچیده می‌سازند» (برنشتین و ریمن 2001، صص. 3 و 5). پژوهش استیسی درباره‌ی خانواده‌های همجنس‌گرا یافته‌های همانندی دارد؛ «خانواده‌های کوئیر، پیش‌گامان نگرهبانی از شرایط پست‌مدرن خانواده‌اند، و سراسرترین دیدار را با ابعاد بدیهه‌گویی، دوپهلویی، تناقض‌گویی‌ها، خوداندیشی، و سیلان پست‌مدرنیسم دارند» (استیسی 2002، ص. 405؛ هم‌چنین بنگرید به کارینگتون 1999، فیلدس 2001).

دین، سرچشمه‌ی گفتمان جنسی-اخلاقی، نیز به تازه‌گی از دیدگاه کوئیر بازبررسی شده است. یکی از نمونه‌ها، پژوهش قوم‌نگارانه‌ای است که مون (2004) از مباحثه‌های کلیساهای پروتستان آمریکایی درباره‌ی همجنسگرایی داشته است. این پژوهش بررسی می‌کند که چگونه مباحث گروهی کلیساهای، که بیش‌تر اعضای‌شان دگرجنسگرا هستند، ضدیتی که درست‌کاری با گناه، و عشق با سیاست دارد را تعریف و بازتعریف می‌کنند، و می‌کوشند تا وظیفه‌شان در عشق‌ورزیدن به انسان‌ها را با ناسازگاری ژرفی که درباره‌ی ماهیت خداوند و محدوده‌های امورجنسی شایسته دارند را آشتی دهند. او یافته است که مباحث پیرامون همجنسگرایی، تفاوت‌های ژرفی که در فهم افراد از کیستی و چیستی خداوند و خواست او از انسان‌ها وجود دارد را می‌نمایاند. پس این مباحث می‌تواند پی‌آمدهایی برای اقلیت‌های جنسی داشته باشد، و وادارشان سازد تا احساس‌هایی ویژه از خود نشان دهند و در زندگی جنسی الگوهایی هنجارین بگیرند تا پذیرفته شوند. مون، ساختار مقوله‌های جنسی‌ای هم‌چون دگرجنسگرا و همجنسگرا را در حالی به پرسش می‌گیرد که چگونگی تولید پایگان‌های جنسی از سوی مردم، در زندگی روزمره‌ی دینی‌شان، را به آزمونی تجربی می‌کشد (هم‌چنین بنگرید به کیچ 2002).

همه‌ی این جامعه‌شناسان، با نگرستن به این‌که چگونه امورجنسی و معانی‌ای که به آن (امورجنسی) می‌دهند نهادهایی گوناگون را شکل می‌دهد، ادعای کانونی نظریه‌ی کوئیر را آشکار می‌سازند: مردم، در آفریدن و بازتولید مقوله‌های جنسی، روابط قدرت را بازتولید می‌کنند؛ هر نهاد اجتماعی‌ای، هرچند در ظاهر غیرجنسی باشد، بر مرزها و بخش‌بندی‌های جنسی استوار است و بدان‌ها نیرو می‌دهد.

تقاطع‌های امورجنسی

فمینیست‌های سیاه‌پوست، خیلی پیش‌تر از این‌که نظریه‌ی کوئیر سخن‌گفتن از «هویت‌های چندگانه» را آغاز کند، واکاوی‌ای تقاطعی از ستم کردند؛ ستم نژادی، جنسیتی، طبقه‌ای، و جنسی را به عنوان سامانه‌های هم‌بند شناختند (کولینس 2000؛ هم‌چنین بنگرید به هال و هم‌کاران 1982، موراگا و هم‌کاران 1984). جامعه‌شناسان که به بررسی نژاد، طبقه‌ی

اجتماعی، و جنسیت می‌پردازند، با برخی استثناهای چشم‌گیر، گرایش دارند تا با امورجنسی به مثابه‌ی پیوسته‌ای که به گونه‌ای سست با سیاهه‌ی ستم‌های تقاطعی آمیخته شده برخورد کنند - (به مثابه‌ی چیزی برای این‌جا و آن‌جا اشاره کردن، (آن هم) بیش‌تر معترضانه و در کمانک‌ها، نه در قالب بازبینی‌ای تحلیلی. جامعه‌شناسان امورجنسی، به نوبه‌ی خود، دیری است که تقاطع‌های امورجنسی و جنسیت را پی‌گیری می‌کنند (هم‌چون، چودورو 1994، کونل 1992، کیمل 2000، لوربر 1994، شوارتس و روتر 1998، استین 1997) اما گرایش دارند تا با نژاد و طبقه‌ی اجتماعی به مثابه‌ی متغیرهایی ثانوی برخورد کنند - (یعنی) تفاوت‌هایی که آن‌ها به وجود می‌آورند قابل ذکر است اما بودن و نبودن آن‌ها تاثیری بر فهم همگانی از امورجنسی نمی‌گذارد. نظریه‌ی کوئیر، به نوبه‌ی خود، پیوسته پیشنهاد می‌دهد که سوژه‌های جنسی «از سوی کنش‌های چندگانه‌ی مقوله‌بندی و تنظیم‌گری ساخته شده‌اند و دربرگیرنده‌ی آن کنش‌ها هستند» و همه‌ی مقوله‌های امورجنسی، که شامل دگرجنسگرایی هم می‌شود، درون‌شان «میزانی گوناگون از و جایی چندگانه برای قدرت» دارند (کوهن 1997، ص. 439). پس، همان‌گونه که کوهن اشاره داشت، سیاست‌های کوئیر بیش‌تر برای «بازنیرودادن به دوبخشی ساده‌ی دگرجنسگرایی و هرچیزی که «کوئیر» است» به کار می‌رود (کوهن 1997، ص. 438؛ هم‌چنین بنگرید به کوهن 1999)، و تفاوت‌های نژادی، طبقه‌ای، و جنسیتی را بیرون کشیده و نشان می‌دهد.

شاید این کم‌کم درهم‌شدن نظریه‌ی «تقاطع‌باوری» فمینیست‌های سیاه و نظریه‌ی کوئیر بود که جامعه‌شناسان امورجنسی را دل‌گرم ساخت تا فراتر از این دانسته که جنسیت، امورجنسی، نژاد، و طبقه‌ی اجتماعی سامانه‌هایی به هم پیوسته هستند به کار دشواری بپردازند؛ روشن‌ساختن این‌که چگونه امورجنسی با دیگر سامانه‌های ستم تقاطع و تعامل دارد. جامعه‌شناسان، در سال‌های پیشین، به گونه‌ای روزافزون درباره‌ی روند جنسی‌شدن نژاد، روند نژادی‌شدن امورجنسی، روند جنسی‌شدن طبقه‌ی اجتماعی، و روند طبقه‌ای‌شدن امورجنسی به پژوهش پرداختند. کتاب پرکاربرد «اندیشه‌ی فمینیست سیاه» (2000) کولینس، که دربرگیرنده‌ی بحث‌های مشروح درباره‌ی امورجنسی است - که در ویرایش دوم مشروح‌تر می‌شود، به عنوان چهارچوبی برای پژوهیدن تقاطع‌ها به کار می‌رود. کولینس

شرح می‌دهد که امورجنسی سیاه‌پوست چگونه، از طریق انگاره‌های زن سلیطه (female jezebel) و مرد زناکار (male rapist)، «دگرجنسگرایی‌ای ناهنجار یا دارای اختلال روانی» می‌سازد و «نژادپرستی جنسی‌شده‌ای» را نشان می‌دهد که تبعیض و مرزبندی نژادی را توجیه می‌کند (صص. 129 و 130). کولینس هم‌چنین بررسی می‌کند که چگونه تجربیات ویژه‌ی زنان سیاه‌پوست در تن‌فروشی، تجاوز، و پورنوگرافی روشن می‌سازد که «چگونه ستم‌های متقاطع با امورجنسی پیوند می‌خورند تا به گونه‌ای دوسویه یک‌دیگر را بسازند» (کولینس 2000، ص. 135؛ هم‌چنین بنگرید به لانکاستر و دی‌لئوناردو 1997، موریسون 1992). دانش‌پژوهان بررسی کرده‌اند که چگونه آن‌ها (تجربیات) زبان امورجنسی را به کار می‌گیرند تا با قدرت هر چه تمام‌تر ستم‌هایی که بر پایه‌ی نژاد، طبقه‌ی اجتماعی، و جنسیت بنا شده‌اند را طبیعی سازند؛ آن‌چنان که، به گونه‌ای نژادپرستانه، زنان سیاه‌پوست را گرسنه‌های جنسی، زنان آسیایی را مرموز جنسی، مردان سیاه‌پوست را درنده‌ی جنسی، و زنان سفیدپوست را پاک‌دامن جنسی می‌دانند. این پیش‌انگاشت‌ها، بیان‌شده یا بیان‌نشده، بر سیاست‌گذاری‌های ازدواج و رفاه، به‌زیستی و آموزش و پرورش تاثیر گذاشته‌اند – و تاثیرات‌شان کم‌تر از کنش‌های نهادی‌شده نبوده.

شالت و هم‌کارانش (2003) این را که هویت‌های متقاطع چگونه در حالت تطبیقی گسترش می‌یابند کاوشی تجربی کرده‌اند. گرچه این دانش‌پژوهان آشکارا در پی گسترش دادن مفهوم تقاطع‌باوری نبودند اما پژوهش آن‌ها، درباره‌ی فهم اعضای دسته‌ی دختران از امورجنسی‌شان، به کاوش در این می‌پردازند که چگونه تجربیات دختران جوان از امورجنسی به‌یک‌باره از سوی سن، جنس، طبقه‌ی اجتماعی، و قومیت آن‌ها زیر فشار است. این پژوهش‌گران با 61 عضو دسته‌ی دختران در سان‌فرانسیسکو مصاحبه کردند که بیش‌ترشان آفریقایی-آمریکایی و آمریکای لاتینی بودند، و بر یک عضو از هر گروه قومی متمرکز بود. فلسیا، شانزده ساله، از نخستین نسل مهاجران آمریکای لاتینی، شوهردار و پای‌بند به یک مرد جوان که ناچار بود با او آمیزش جنسی داشته باشد تا برچسب «جنده» (ho) نخورد، (برچسبی که) برای اعضای دسته‌ی شوهرش به این معناست که می‌توانند با او هرگاه که خواستند آمیزش جنسی داشته باشند. این پژوهش‌گران می‌نویسند که «فلسیا ... با پافشاری

بر احترام جنسی خودش، ادعا می‌کند که در نهادی که او عضوی از آن است عضویت کاملی دارد، همچنین در ازدواج و دسته‌اش (نیز چنین است). افزون بر آن، فلسیتا، درباره‌ی پاک‌دامنی جنسی‌اش، فضایی می‌آفریند تا از آمیزش جنسی با دیگر اعضای دسته پرهیز کند» (شالت و هم‌کاران 2003، ص. 124). بر عکس، دنیس، بیست و هشت ساله، رهبر دسته، در این پژوهش نمونه و نماینده‌ی گرایشی گشته است که پژوهش‌گران در میان آفریقایی-آمریکایی‌ها یافتند؛ گفتمان خودمختاری جنسی. دنیس گزارش می‌دهد که او ترجیح می‌دهد «تا هیچ‌گونه پیوسته‌گی عاطفی به مرد نداشته باشد»، و به زبان او، «ترشرو می‌شوم اگر این پیوسته‌گی را داشته باشم» (ص. 129). شالت و هم‌کاران‌اش دیدند که نمونه‌های آمریکای لاتینی گرایش دارند تا گره‌های خانواده‌گی را نگاه دارند، حتی اگر خانواده‌های‌شان بدزبانی کنند، در حالی که آفریقایی-آمریکایی‌ها گرایش دارند تا از قید خانواده و پیوندهای توهین‌آمیز رهایی یابند. پس، پژوهش‌گران تجربیات گونه‌گون هویت‌های متقاطع را کاوشی تجربی کردند؛ زنان در این پژوهش چگونه معنی جوان‌بودن، زن سیاه یا یک آمریکای لاتینی جوان بودن را در دسته‌ای شهری در ایالات متحده‌ی کنونی تولید می‌کنند و بدان پاسخ می‌دهند، و چگونه امورجنسی را که در کانون رشد احساس کمال شخصی و خودمختاری است مدیریت می‌کنند.

روان‌شناسان اجتماعی امورجنسی نیز توجهی بیش‌تری به این پیدا کرده‌اند که چگونه نژاد، سن، قومیت، و جنسیت متقاطع می‌شوند تا ترجیحات، هویت‌ها، و کشش جنسی را شکل دهند. ویتیر و سیمون (2001)، با الهام از کار پیش‌گامانه‌ی سیمون و گائون (گائون و سیمون 1967، 1970، 1973)، گزارش افراد از «تایپ»‌های‌شان - آن نوع از افرادی که برای نمونه‌های پژوهش جذاب هستند - را بررسی می‌کنند تا مشخص سازند چه عواملی در ترجیحات جنسی سازنده است. آن‌ها می‌گویند که آن تعریف ترجیح جنسی‌ای که تنها بر پایه‌ی جنسیت (فرد) جذاب باشد، بسیاری از عواملی که در تجربه‌ی کشش جنسی فرد سازنده است را نادیده می‌گیرد. آن‌ها با مردان همجنس‌گرا مصاحبه کردند و یافتند که نه تنها جنسیت بل که همچنین سازه‌های نژاد، قومیت، سن، و طبقه‌ی اجتماعی هم در شکل‌دادن تمایل جنسی افراد موثرند. پژوهش آن‌ها پیشنهاد می‌دهد که مردم در زندگی روزمره،

جنسیت، نژاد، قومیت، و سن را به عنوان مقوله‌های گسسته‌ی تمایل جنسی نمی‌دانند؛ بل که، آن‌ها تمایل جنسی را در تقاطع‌ها تجربه می‌کنند. پس، آن‌ها انگاشته‌ی مرکزی دیدگاه تقاطع‌باوری را پژوهش‌گران با روشی تجربی یافتند که تمایل جنسی در برابر سامانه‌ی چیره‌ی مقوله‌های گسسته ایستاده است؛ نژاد، طبقه‌ی اجتماعی، جنسیت، و مقوله‌های دیگر در هم می‌شوند (تقاطع می‌یابند) تا فرد و پنداشت دیگران از فرد را بسازند.

جامعه‌شناسی تاریخی، در پرداختن به تقاطع‌های میان امورجنسی و نژاد، طبقه‌ی اجتماعی، و جنسیت پرزور بوده است. برای نمونه، دونووان در پژوهشی که درباره‌ی نهضت دینی ضدگناه (antivice crusade) اوایل سده‌ی بیستم، که به زندانی‌شدن زنان چندنژادی پایان داده، داشته است آشکار می‌سازد که «آمریکایی‌های بومی سفیدپوست می‌کوشیدند تا معنی «سفیدپوست» و «رنگین‌پوست» را از طریق گفتن داستان‌های برده‌گی سفیدپوست‌ها و اقدامات ضدگناهی مشخص سازند» (دونووان 2003، ص. 708). واکاوی او روشن می‌سازد که چگونه به خاطر خطر جنسی و انحراف جنسی، مرزهای نژادی کشیده می‌شوند، و چگونه به نام پاک‌دامنی جنسی و اخلاق، اجبارهایی نژادی شکل می‌گیرند. دونووان (2003، ص. 707) می‌گوید که «ماندگاری مقوله‌های نژادی به روایت‌های فرهنگی‌ای بسته‌گی دارد که درباره‌ی انحراف و پاک‌دامنی جنسی است» (هم‌چنین بنگرید به بیسل 1997) - یعنی، هم‌چون کولینس، او آشکار می‌سازد که امورجنسی آسیب‌شناسی‌شده چگونه ابزاری می‌شود برای چیرگی نژادی، و این که چگونه مقوله‌های نژادی به گونه‌ای تندورانه محتوی جنسی متفاوتی دارند. ناگل، در کتاب تازه‌ی خود با نام «نژاد، قومیت، و امورجنسی»، در همین زمینه می‌نویسد، و بررسی می‌کند که چگونه مستعمره‌نشینان اروپایی هم با رد کردن و هم با تمایل جنسی نشان دادن به «دیگران» نژادی‌ای که در زیر سلطه‌ی آمریکای‌اند موقعیت قدرت خویش را بیان می‌کنند و رشد می‌دهند (ناگل 2003، صص. 63 تا 90؛ هم‌چنین بنگرید به ناگل 2000)، و چگونه قوانین، کنش‌ها، تابوها، و انگاره‌های امورجنسی قومی‌شده و

قومیت جنسی‌شده، دوتایی سیاه‌پوستی / سفیدپوستی را در دوره‌ی برده‌گی شکل داد (ناگل 2003، صص. 91 تا 139).

پرسش‌هایی که «تقاطع‌باوری» پیش کشید جامعه‌شناسان را واداشت انرژی شایانی در مطالعات میان‌فرهنگی یا بررسی گردش جهانی معانی جنسی از خود نشان دهند - تقاطع‌های میان امورجنسی و ملت پیش آمد. ناگل (2003) وسیعاً نشان می‌دهد که چگونه بخشی از تعاریف قومیت، نژاد، و ملت از طریق فرآیند جنسی‌شدن و تعریف جنسی ساخته می‌شود - به زبان او «روند قومی جنسی شدن» (ethnosexualization). ناگل بحث می‌کند که از ازدواج میان‌نژادی مبتنی بر رضایت دوسویه و قدغن بودن آن گرفته تا تجاوز و دیگر اشکال خشن سیاست‌ورزی و سلطه‌ی جنسی، (در همه‌گی آن‌ها)، تمایل جنسی، میزان تمایل، و قدرت از طریق مقوله‌های نژادی ساخته می‌شود، و بر عکس. ناگل، با الهام از مطالعات تاریخی و قوم‌نگاری، نشان می‌دهد که در دوران جنگ و در دوران صلح و همکاری بین‌المللی، هم‌چون تجارت بین‌المللی و گردش‌گری، امورجنسی مردان و زنان به گونه‌ای اداره و اندیشیده می‌شد که گویی به قومیت آن‌ها وابسته است. برای نمونه، در زمینه‌ی «رنجه‌ها» (troubles) در ایرلند، سرپیچی زنان ایرلندی به عنوان امری جنسی تعبیر می‌شد، و مجازات آن‌ها نیز به همان‌گونه امری جنسی تعبیر می‌شد؛ برده‌گی جنسی و کاربرد جنسی از کودکان مرزهای قومی و نژادی را سازمان داده است. «تفاوت‌های زبانی، دینی، فرهنگی، و رنگ پوست» در ستیزهای منطقه‌ای و ملی، «اغلب، توجیهی شده بود برای تجاوزات جنسی» و «ستیزهای جنسی‌ای علیه دشمنان معین قومی بر پا شده است» (ناگل 2003، ص. 193). یعنی، نه امورجنسی و نه نژاد و قومیت را نمی‌توان بدون واکاوی سنجیده‌ای از ساختمان، نظام، و کاربرد دوسویه‌ی آن‌ها فهمید. (1)

مور و کلارک (2001)، با پرداختن به تقاطع‌باوری از دریچه‌ای جهانی، تصویرهای اینترنتی کالبدشناسی جنسی را واکاوی کردند و تنی «استانده»، نژادی‌شده، و جنسیتی شده‌ای را در علم تجربی و پزشکی یافتند. این استانده‌ی هنجارین، موقعیتی را ایجاد کرد که در آن، به خاطر پایگان‌های مادی درمان، تفاوت‌های کالبدشناختی تبدیل به انحراف می‌شد. آن‌ها، در انتقاد از سلطه‌ی وب‌سایت‌های کالبدشناختی از چوچوله (آلت جنسی زن که همانند کیر

است)، اشاره می‌کنند که چنین تصویرهایی می‌تواند استانداردهای تک، برتری‌یافته، و جهانی از تن‌های انسانی بسازد، در حالی که (همین)، روند ساختن این استاندارد را پنهان می‌سازد (مور و کلارک 2001، ص. 61). پس، این نویسندگان تاثیرات یا تجربیات تقاطع‌باوری را بررسی نمی‌کنند، بل که (بررسی می‌کنند که) چگونه امورجنسی تن‌هایی که هم نژادی شده و هم جنسیتی شده‌اند از سوی رسانه‌ای مسلط معنی‌ای جهانی می‌پذیرند. به زبان دیگر، مور و کلارک با بررسی این که چگونه یک مقوله‌ی ویژه‌ی نژادی شده/جنسیتی شده/ جنسی شده از انسان می‌تواند غالب و چیره شود، مفهوم تقاطع‌باوری را برسانند.

سرانجام، باچتا (1999) بررسی می‌کند که ملیت، دین، جنسیت، و امورجنسی چگونه در واکنش جناح راست به جهانی شدن تقاطع می‌یابند. باچتا، که می‌خواهد فراتر از بررسی صرف نقش جنسیت در ساختن ملیت برود، به جای‌گاه «کوئیرها (کسانی که دگرجنسگرایی مسلط را به چالش می‌کشند)، کوئیربودگی (queerdom)، و کوئیرهراسی (queerphobia)» در ناسیونالیسم پسااستعماری می‌نگرد (باچتا 1999، ص. 141؛ هم‌چنین بنگرید به ناگل 2003، پوری 1999، بل و ولنتاین 1995، مامفورد 1997). او، با بررسی سازمان‌های ناسیونالیست هندی در هند، به برابری ملیت هندی با مردانه‌گی نرینه‌ی (virile) دگرجنس‌گرا اشاره می‌کند. او می‌گوید که این ناسیونالیسم ذاتا مردانه‌گرا و دگرجنس‌گرا، به گونه‌ای متناقض‌نما، به نام بازتولیدکردن انسان‌های غربی، بازتولیدگر مقوله‌های انگلیسی است (هم در مورد مسلمانان، هم در مورد هندوهای غیرناسیونالیست، هم دگرباشان هندو، و هم زنان). چنین پژوهشی، که بر پایه‌ی همان بینش‌های دانش‌پژوهی تقاطع‌گرایی فمینیست سیاه‌پوست است، امورجنسی را با شکل‌گیری و دگردیسی هویت‌های ملی پیوند می‌دهد. همان‌گونه که ناگل می‌گوید: «مطالعه‌ی تاریخی و کنونی ناسیونالیسم و پیشنه‌ی آن؛ استعمار، پیشنهاد می‌کند که ساختن ملت‌ها و هویت‌های ملی با واری و پاییدن امورجنسی شهروندان و محکوم ساختن امورجنسی غیرشهروندان درگیر است و این غیرشهروندان بیرون از مرزهای جنسی ملت قرار داده شده‌اند» (ناگل 2003، ص. 166).

اقتصاد سیاسی امورجنسی

آلتمن (2001)، در انتقاد از فهم همگانی (و بسیار مردمی) از «خوشی‌های تن» به مثابه‌ی چیزی مانا و غیرفرهنگی، اشاره می‌کند که «با این همه، عبارت گمراه‌کننده‌ی «خوشی‌های تن» را نمی‌توان از جهان بیرون جدا کرد». او یادآوری می‌کند که «تنها هنگامی که شرایط سیاسی و اقتصادی اجازه دهند ما می‌توانیم به «خوشی‌ها» بپردازیم. به راستی هم، خوشی‌های تنانه بیش‌تر به دست شرایط سیاسی و اقتصادی شکل می‌پذیرند» (آلتمن 2001، ص. 2). گرچه دانش‌پژوهان فمینیست و همجنس‌گرا دیری است اشاره کرده‌اند که چگونه امورجنسی به دست سامانه‌ی اقتصادی ساختار می‌یابد (هم‌چون، دی‌امیلیو 1983، هارتمن 1977، پیتمن 1988، ریچ 1980) و چگونه امورجنسی به کالا تبدیل می‌شود (هم‌چون، فریسر 1989، هاجشیلد 1983)، (اما) جامعه‌شناسان امورجنسی (مفهوم) اقتصاد سیاسی امورجنسی را به تازه‌گی به دست گرفته‌اند. تا اندازه‌ای به خاطر پیدایش مطالعات جهانی‌شدن بود که جامعه‌شناسان امورجنسی بر آن شدند تا بررسی کنند که چگونه دگردیسی‌های اقتصادی و سیاسی (می‌تواند) تجربیات، هویت‌ها، خط‌مشی‌ها، و تمایلات جنسی را شکل دهد. افزون بر کسانی که در پی کاویدن این هستند که فرآیندهای فراملی چگونه به امورجنسی وابسته است و بر آن (امورجنسی) تاثیر می‌گذارد، برخی (پژوهش‌گران) به ابعاد تبدیل‌شدن جنبش‌های همجنس‌گرا به بازار می‌پردازند، در حالی که دیگران در پی واکاویدن امورجنسی هستند تا تقاطع‌های میان دگردیسی‌های بازار و اخلاقیات جنسی را بررسی کنند.

شمار اندکی از دانش‌پژوهان آغازیدند تا این را واکاوی کنند که چگونه معانی، فرآیندها، و هویت‌های جنسی در واکنش به نهادهای فراملی و روندها و گردش‌های جهانی‌شده‌ی مردم، سرمایه، و اطلاعات شکل می‌پذیرند. همان‌گونه که آلتمن (2001) بیان می‌دارد، فهمیدن امورجنسی و نگرستن به امورجنسی هم از سوی پدیده‌های جهانی سیاسی - اقتصادی‌ای هم‌چون تجاری‌شدن (commercialization) تاثیر می‌پذیرد و هم بازتاب‌دهنده‌ی آن‌هاست؛ ایدز؛ سازمان‌های پولی بین‌المللی و خط‌مشی‌های پزشکی، اقتصادی، و سیاسی‌شان؛ گروه‌های مردان و زنان همجنس‌گرا؛ داد و ستد و شغل بین‌المللی؛ گردش‌گری؛ و فن‌آوری اطلاعات. آلتمن، برای نمونه، روند جهانی هویت‌های جنسی را ردگیری می‌کند؛ چگونه هویت «همجنس‌گرا» با دیگر هویت‌های جنسی جا به جا شده است (آلتمن 2001، صص. 86

تا 105). او هم‌چنین روند جهانی تجاری‌شدن امرجنسی را بررسی می‌کند؛ «سرعت تغییر (روند جهانی‌شدن) افزایش‌دهنده‌ی تجارت جنسی است» (ص. 112). او هم‌چنین شیوه‌های گوناگونی که در آن آداب و ارزش‌های جنسی تغییر می‌کنند را نیز بررسی می‌کند؛ «جوامع ناچارند که با تاثیرات بیرونی و فن‌آوری‌های نوین روبرو شوند» (ص. 38).

تازه‌ترین کاری که درباره‌ی امورجنسی و سیاست‌های جهانی شده است بیش‌تر از دیدگاه جغرافیایی و/یا نهادی پرداخته شده است. برای نمونه، ماساد (2002) به تاثیراتی می‌نگرد که جهانی‌شدن بر سازمان‌های بین‌المللی غیرحکومتی همجنسگرا دارد؛ سازمان‌هایی که در خاورمیانه برای به‌بود حقوق همجنسگرایان کار می‌کنند. او بررسی می‌کند که این سازمان‌ها چگونه از دانش‌پژوهی کنونی «شرق‌گرایی»، پیش‌انگاشت‌های فرهنگی ویژه‌ای را درباره‌ی امورجنسی و ستم بیرون می‌کشند. این دانش‌پژوهان و سازمان‌ها، در این واکاوی، هم‌چون اولین نهاد‌های مستعمراتی، بر عمومیت‌داشتن سامانه‌ی مقوله‌های جنسی خودشان پافشاری می‌کنند و خودشان را در مقایسه با اعراب و مسلمانان «پیش‌رو» و «روشن‌اندیش» می‌دانند. ماساد می‌گوید «در حالی که غرب پیشامدرن به شهوت‌رانی (و بی‌بندوباری) مدلل جنسی جهان اسلام یورش آورد، غرب مدرن [در شکل غالب سازمان‌های آمریکایی و انگلیسی‌اش] (نیز) به سرکوبی مدلل آزادی‌های جنسی آن (غرب پیشامدرن) یورش می‌آورد» (ماساد 2002، ص. 375). او پیشنهاد می‌کند که تلاش سازمان‌های بین‌المللی همجنسگرا برای افزایش‌دادن (میزان) مداراگری درباره‌ی همجنسگرایی، به گونه‌ای خنده‌دار، منجر به سیاست‌هایی شد که از (سیاست‌های) پیشین سرکوب‌گرت‌ر بود؛ همین که امورجنسی به دیدگاه مردمی آورده شد، رهبران ملی دیدگاه‌هایی درباره‌ی امورجنسی پیدا کردند که پیش‌تر تبیین‌نشده بود اما سیاست‌های تازه‌ای برای سازگاری یافتن داشت.

دیگر پژوهش‌گران به واکاوی تاثیرات خرد جهانی‌شدن پرداختند. برای نمونه، کانتو (2002) اقتصاد سیاسی گردش‌گری و توسعه در مکزیکو را به عنوان شکل‌گیری امکانات و هویت‌های جنسی مکزیک‌ها می‌داند، که گونه‌های جنسی تازه‌ای هم‌چون اینترناسیونال (internacional) را می‌سازد؛ (یعنی) کسی که هویت همجنسگرایی‌اش، به جای آن‌که بازتاب‌دهنده‌ی گونه‌های جنسی مکزیک‌ی سنتی باشد، بازتاب‌دهنده‌ی مقوله‌های جنسی و

جهان‌شهرگرایی (cosmopolitanism) آمریکای شمالی است. او نشان می‌دهد که گردش‌گری همجنسگرایی «پیامد جاهای ساخته‌شده‌ای در کشور است که هم از نظر جنسی آزادی‌بخش است و هم انتفاعی است» (کانتو 2002، ص. 160). کانتو (2001) در جایی دیگر می‌گوید که «امور جنسی مهاجرت» را تنها از طریق واکاوی «اقتصاد سیاسی کوئیر» می‌توان فهمید. او اشاره دارد که «مردان مکزیکی‌ای که با مردان هم‌بستر می‌شوند»، به خاطر این که در میهن (خویش) از نظر جنسی به حاشیه رانده شده‌اند، بیش‌تر به ایالات متحده مهاجرت می‌کنند، (و این) بیش‌تر به بدهی اقتصادی تعبیر می‌شود. پیش‌تر در ایالات متحده، آرایش‌های نوین اقتصادی، آسان‌کننده‌ی تغییر آن‌ها (مردان همجنس‌گرای مکزیکی) به سبک امور جنسی «هویت همجنس‌گرایی» آمریکای شمالی بود - اینک (این) در غربت افتاده‌گی قومی برای آن‌ها فراهم‌آور میان‌گیری بود که در برابر حاشیه‌نشینی نژادی نوین‌شان ایستاده است. فارر (1999)، در واکاوی همانندی که از پی‌آمدهای جهانی‌شدن بر هویت‌های جنسی روزمره دارد، جوانان دیسکوی چینی‌ها را می‌آزماید. در واکاوی او، این جوانان، نه یک خرده‌فرهنگ، که یک «فرافرهنگ» تشکیل داده‌اند؛ گروهی که خودشان را در چشم یک تماشاگر خارجی می‌پندارند - خودشان را به عنوان جهان‌شهرگرایی تصویرسازی می‌کنند که در کنش‌های جنسی و سبک‌های خود-نمایی ظاهراً غربی درگیر است (او نمونه‌ای از جوانان را بازگو می‌کند که از «بغل-خواب یک-شبهه» (one-night stand) بحث می‌کنند که (این اصطلاح) مربوط به زبان انگلیسی است).

هم کانتو و هم فارر با دل‌سردی به این می‌نگرند که چگونه سلطه‌ی فرهنگی و اقتصادی آمریکای شمالی و اروپایی بر معانی جنسی در دیگر فرهنگ‌ها سایه انداخته است. هم‌چنین ناردی (1998) مسئله‌ی بین‌المللی‌سازی مدل هویت همجنس‌گرایی آمریکایی را به دست می‌گیرد، اما روی‌کردی خوش‌بینانه‌تر و تکاملی‌تر از بسیاری از کسانی که به آسیا، آفریقا، آمریکای لاتین، و خاورمیانه پرداخته‌اند دارند. ناردی با نمونه‌گرفتن ایتالیا، می‌کاود که چگونه مدل برابرخواهانه و آمریکایی از روابط هم-جنسی (به عنوان متضادی برای مدل‌های سن-پایه یا جنسیت-پایه‌ای که او آن را در بافت‌هایی کمتر مدرن متداول می‌داند) در بافت

رسانه‌های همجنسگرا و غیرهمجنسگرای بین‌المللی پدیدار شد؛ در رسانه‌هایی که مفاهیم محلی و جهانی به گونه‌ای دیالکتیکی با یکدیگر برخورد می‌کنند. (2)

در حالی که مطالعات جهانی‌شدن توجهی ما را به فرآیند فراملی اقتصادی و سیاسی فرامی‌خواند، دانش‌پژوهانی که به اقتصاد سیاسی امورجنسی درون کشورهای غربی می‌پردازند وادار شدند تا از دهه‌ی 1990 - دوره‌ی مناسب بازار همجنسگرایی - پیش‌رفت ویژه‌ای به خود دهند، و پژوهاک بازاری‌شدن و تجاری‌شدن بر جنبش همجنسگرایی را بررسی کنند. برای نمونه، چاسین (2000) در تبدیل جنبش همجنسگرایی به بازاری مناسب شواهدی یافت؛ پدیداری کلان «همجنسگرایان پول‌دار»؛ گونه‌ای از «بازداری ناخواسته‌ی حقوقی [مبتنی بر نژاد، طبقه‌ی اجتماعی، و جنسیت] که پی‌آمد فهمیدن حقوق سیاسی به مثابه‌ی حقوق بازارمحور است». او این نقد استادانه را با اشاره به بیان بازار از هویت می‌کند؛ (بیان بازار از هویت) برتری را به امورجنسی می‌دهد، و بدین وسیله «تفاوت‌های جنسیتی و نژادی میان مردان و زنان همجنسگرا» را نادیده می‌گیرد، و چون این گروه می‌بایست بخش تعریف‌پذیر و شناسایی‌پذیر از بازار باشد گرایش موازی‌ای به یک پارادایم شبه‌قومی «ناسیونالیست» دارد (چاسین 2000، صص. 7، 20، 45 و 46، 92؛ هم‌چنین بنگرید به فچس 2002، گامسون 2003، سندر 1999). گامسون (2003)، در مطالعه‌ی شرکت‌های اینترنتی همجنسگرا، به «دگرذیسی رسانه‌های همجنسگرا از سازمان‌هایی که دست‌کم تا اندازه‌ای پاسخ‌گوی اجتماعات جغرافیایی و سیاسی بودند به مشاغلی که اصلاً پاسخگوی آگهی‌دهنده‌گان و سرمایه‌گذاران هستند» اشاره دارد. او هم‌چنین به «استوارشدن رابطه‌ی میان سازمان‌های سیاسی کلیشه‌ای، شرکت‌های غیرهمجنسگرا، و رسانه‌های ملی همجنسگرا» نیز اشاره می‌کند.

در حالی که این دانش‌پژوهان به تاثیر تجاری‌شدن بر خرده‌فرهنگ‌های جنسی می‌پردازند، دیگران امورجنسی و مباحث مربوط امورجنسی را بررسی می‌کنند تا دگرذیسی‌های گسترده‌تر بازار را روشن سازند. برای نمونه، استین (2001b) مباحث مردمی درباره‌ی همجنسگرایی را در بافت دگرذیسی‌های گسترده‌ی اقتصادی در اورگون (یکی از ایالت‌های آمریکا) در میانه‌ی دهه‌ی 1990 بررسی می‌کند - به ویژه مهاجرت کالیفرنایی‌های نسبتاً

ثروت‌مند به این ایالت (اورگون) و هم‌زمان با آن، زوال صنعت چوب‌بری را. استین، اخلاقیات اقتصادی محافظه‌کار مردمی ویژه‌ای را درون خودبسنده‌گی نرینه‌ای مشخص می‌سازد که ارزش‌مند شناخته شده و جویای پشتیبانی حکومتی است - خواه در شکل رفاه یا خواه (در شکل) پاسداری از حقوق مدنی - و خودپسند، بی‌انصاف، و حتی کودک به نظر می‌آید. در واکاوی استین، چند سازمان‌دهنده‌ی تاثیرگذار، با برانگیختن حس شرم فردی بسیاری از اهالی اورگون درباره‌ی آشفته‌گی‌های اقتصادی‌شان، جنبش مردمی ضد همجنسگرایی‌ی راه‌انداختند. استین می‌نویسد بسیاری از افرادی که او با ایشان گفتگو کرده بود «به سامانه‌ای از استحقاقات باور دارند که پی‌امدش فایده‌رساندن به کسانی است که کم‌ترین حق را دارند: تنبل‌ها، بی‌حال‌ها، و کسانی که به‌شان از نظر اخلاقی گمان بد می‌رود». او با برداشتی آزاد از این دیدگاه (گفتگوشونده‌گان) می‌نویسد: «همجنس‌گرایان و دیگر گروه‌های اقلیت حقوق ویژه‌ای گرفته‌اند، و کانال‌هایی دست و پا کرده‌اند تا به کسانی که کارهای دشوار می‌کنند پاداش دهند» (استین 2001b، ص. 117). از این رو، استین نشان می‌دهد که چگونه پرسش‌گیری از اخلاقیات جنسی تبدیل به دید اخلاقی به بازار می‌شود.

در حالی که استین به بازار می‌نگرد تا اخلاقیات جنسی را بکاود، دیگران به امور جنسی می‌نگرند تا درباره‌ی اخلاقیات بازار روشن‌گری کنند. برای نمونه، پراساد دوگانه‌گی‌ای که جامعه‌شناسان بین اقتصاد اخلاقی و بازاری می‌نهند را آشفته می‌سازد. پژوهشی که او از مشتریان تن‌فروشان دارد نشان می‌دهد که اقتصاد بازار نیز دارای بار اخلاقی است: «کسانی که در چنین اقتصادی وارد می‌شوند خریدن و فروختن را امری اخلاقی می‌دانند» (پراساد 1999، ص. 182). در واقع، شماری از آن‌هایی که پراساد با ایشان مصاحبه داشته است همه‌گی، سوداگری آشکار و پول-محوری جنسی‌ای را انجام می‌دهند که امکان کم‌تری برای دورویی در خود دارد تا هدیه‌ای انگاشته‌شده برای مبادلات روابط زناشویی. پراساد پیشنهاد می‌کند این باور که (رابطه‌ی) پول-محور شفاف و اخلاقا کاری درست است نه تنها در بازارهای جنسی وجود دارد بلکه سراسر اقتصاد بازار جاری است. برنشتین (2001)، در پژوهشی همانند اما با گسترده‌گی کم‌تری، دو دیدگاه رقیب درباره‌ی کار جنسی در جامعه‌ی کنونی آمریکا را بررسی می‌کند: این فهم که امور جنسی یک نیاز فرهنگی و سرگرم‌کننده

است، و این دیدگاه که امورجنسی یک اعتیاد ناسالم است. برنشتین، برای معنی‌دار ساختن این دو ایدئولوژی رقیب که هم‌زمان وجود دارند، به اقتصاد سیاسی باز می‌گردد، به ویژه به پیدایش بخش‌های خدماتی. او می‌گوید در بخش‌های خدماتی پسا صنعتی، فرهنگی پدیدار شد که آمیزش جنسی تجاری و خانه‌ای (نه خیابانی و در دید مردم) را بخش مشروع اقتصاد خدماتی می‌دید، در حالی که تن‌فروشی کم‌بها و خیابانی را امری بد، انتفاعی، اعتیادآور، و بزه‌کارانه. همان‌گونه که او یادآوری می‌کند، «هم پاییدن (policing) خیابانی و هم هنجارپردازی فرهنگی، زمینه‌ساز پیدایش بخش‌های خدماتی پسا صنعتی و اقتصاد اطلاعات بوده است، و به آفریدن فضاهای شهری پاکیزه و نورانی نیز یاری رسانده است؛ فضاهایی که مردان طبقه‌ی متوسط بتوانند در آن بی هیچ هراسی در مصرف سرگرمی‌های جنسی زیاده‌روی کنند» (برنشتین 2001، ص. 411). پژوهیدن این ابعاد سیاسی-اقتصادی امورجنسی - (یعنی پژوهیدن) بنیادی اقتصادی برای اخلاقیات جنسی، روند جهانی مهاجرت و تجارت جنسی، تاثیر سیاسی جمعیت جنسی بازاری‌شده، اخلاقیات اقتصادی‌ای که در تعاملات جنسی نقش بازی می‌کند - به مسیر پژوهشی نویدبخش و نسبتاً طی نشده‌ای در جامعه‌شناسی امورجنسی اشاره دارد.

فرجام‌گیری: پلی به پژوهش‌های آتی

بسیاری از دانش‌پژوهان امورجنسی که در این نوشتار از ایشان یاد شد درباره‌ی آن قلمروهایی از زندگی اجتماعی روشن‌گری می‌کنند که گویی در ظاهر از امورجنسی کاملاً جدایند: برای نمونه، مولفه‌های اخلاقی اقتصاد بازار، یا آفرینش مرزهای ملی. در این حوزه، در دهه‌ی اخیر، پافشاری فزاینده و سختی دیده می‌شود؛ مطالعه‌ی جامعه‌شناختی امورجنسی امری ضروری است اما نه صرفاً برای فهمیدن این‌که چنین قلمروهایی از زندگی پیش‌تر «جنسی» گماشته می‌شدند. به جای آن، نظریه‌ی کوئیر پژوهاک می‌دهد که امورجنسی به بسیاری از قلمروهای زندگی دمیده است، اما نه با آن برداشتی که اندیشه‌ورزی سنتی از امرجنسی داشت. دانش‌پژوهان آغازیدند تا اثبات کنند پژوهیدن امورجنسی درباره‌ی فرایندها، قلمروها، تجربه‌ها، و نهادهای اجتماعی‌ای که کاملاً از آمیزش جنسی یا «محل‌های»

همجنسگرا جدا پنداشته می‌شدند روشن‌گری می‌کند. این ادعا بیش‌تر پذیرفته شده است که ما می‌توانیم تاثیر مطالعات امورجنسی بر خرده‌رشته‌های گوناگون جامعه‌شناسی را ببینیم - پدیده‌ای میان‌رشته‌ای که ما چشم و امید داریم تا در دهه‌های آتی پی‌گیری شود. شاید روشن‌ترین نمونه‌ی این تاثیر، در حوزه‌ی جنبش‌های اجتماعی باشد، جایی که جامعه‌شناسان جنبش‌های اجتماعی، جنبش‌های امورجنسی-پایه را به کار می‌گیرند تا درباره‌ی چگونه‌گی به کار افتادن جنبش‌های هویت-پایه (برنشتین 1997، گامسون 1995، تیلور و ویتیر 1992)، درباره‌ی مردم دوره‌ی جنبش‌ها و بازتعریف «کاردانی» (اپستین 1996a)، درباره‌ی جای‌گاه عواطف در برانگیختن مردم برای کنش‌ورزی سیاسی (گولد 2001، 2002؛ استین 2001a)، و درباره‌ی تعریف جنبش اجتماعی و آنچه به عنوان تلاش برای دگرگونی اجتماعی «شمرده می‌شود» (آرمسترانگ 2003، راپ و تیلور 2003)، بازبینی کنند. اما دیگر رشته‌ها هم آغازیدند تا پل‌های کوئیر بسازند. برای نمونه، هنگامی که میکس (2001) هنجارپردازی و ضدهنجارپردازی‌ای که در بحث‌های مردان همجنسگرا درباره‌ی حمام‌های همجنسگرا وجود دارد را می‌کاود، هدف‌اش بازنظریه‌پردازی درباره‌ی پشتیبانی‌های آزادی‌خواهانه از جامعه‌ی مدنی است؛ هنگامی که تری (1999) متون پزشکی‌ای که سراسر دهه‌ی بیستم درباره‌ی همجنسگرایی نوشته شده است را می‌کاود، تشویش‌های فرهنگی آمریکاییان درباره‌ی نظم اجتماعی در زمینه‌های شهروندی، هنجاربوده‌گی، پرورش کودکان، و حکومت‌داری را می‌پژوهد. کام‌یابی این رشته در آینده بستگی به حرکت پیوسته‌ی آن به حوزه‌هایی دارد که هنوز کاملاً در پیوند با امورجنسی دانسته نمی‌شوند. اگر دهه‌ی پیش هم‌چون یک راهنمای مطمئن باشد، (آن‌گاه) اندیشیدن درباره‌ی امورجنسی نه تنها کاملاً فرحبخش، بل که هم‌چنین الهام‌بخش روشن‌گری‌های نامنتظره‌ای خواهد بود.

آسان - و خطرناک - است که در این مورد گزاره‌گویی کنیم، درست همان اندازه آسان است که درباره‌ی میزان دستیابی به امتیازات فرهنگی در سی سال گذشته، (یعنی این‌که) «منحرفان» جنسی اینک در سراسر جهان شهروندانی کامل و برابر (با دیگر شهروندان) هستند، گزاره‌گویی کنیم. نظریه‌ی کوئیر، واکاوی تقاطعی، چشم‌اندازهای اقتصاد سیاسی، و

مطالعات جهانی شدن، همه‌گی‌شان جامعه‌شناسان امورجنسی را وا می‌دارد تا دریچه‌های نوینی به پژوهش (جامعه‌شناختی امورجنسی) بیابند؛ با الهام از این چشم‌اندازها، دانش‌پژوهان مطالعات امورجنسی این امکان را می‌یابند تا جامعه‌شناسان در همه‌ی خرده‌رشته‌ها را، یک به یک، با این دریچه‌ها آشنا کنند. اگر قلمروی اجتماعی نشان‌گذاری شده‌ی «امر جنسی» برای آن‌ها روشن نشود کام‌یابی اندکی در پژوهش‌ها خواهیم داشت. امورجنسی به مثابه‌ی امورجنسی، (یعنی) خود امورجنسی، جالب و مهم است، و چون ساختار اجتماعی دارد اهمیت‌اش را افزون‌تر می‌کند. جامعه‌شناسی امورجنسی با بردن مسائل کهنه، خام، و همیشه‌گی‌اش به هرجایی که (جامعه‌شناسی امورجنسی) می‌رود دامنه‌ی خویش را گسترده‌تر می‌سازد؛ انواع کارهایی که مردم دوست دارند با تن‌شان و تن شریکان‌شان انجام دهند، خیال‌پردازی جنسی‌ای که می‌کنند، خرده‌سیاست‌های برخوردارهای جنسی و تابوها، کلان‌سیاست‌های تنظیم و ناسازگاری جنسی، نگاره‌های جنسی‌ای که مردم می‌سازند و می‌کشند، پولی که مردم برای هم‌بستری یا خیال‌پردازی جنسی می‌پردازند، همه‌ی این‌ها، همیشه، در گیرودار نام امورجنسی‌اند.

پانویس‌ها

* این بازگردانی است از:

Gamson J, Moon D. 2004. The Sociology of Sexualities: Queer and Beyond. *Annu. Rev. Sociol.* 30:47-64

1. گرچه امورجنسی و نژاد، هر دو، با وجود ساختار اجتماعی هویدای‌شان، «طبیعی» پنداشته می‌شوند، اما بررسی این باور که امورجنسی به مقوله‌های نژادی و قومی پیوسته است بیش‌تر از بررسی این باور که نژاد و قومیت به مقوله‌های جنسی پیوسته است کار شده است. ممکن است این گونه باشد که امورجنسی به عنوان چیزی طبیعی و ایستاتر از مقوله‌های نژادی، افراد را ضربه می‌زند و بنابراین می‌تواند برای قدرت‌مندتر ساختن مقوله‌های نژادی به کار رود. یا ممکن است این باشد که مقوله‌های «قومی-جنسی» به یک‌باره آن‌چنان قومی و جنسی باشند که برای پژوهش‌گران دشوار باشد تا این دو را از هم جدا سازند، آن‌چنان که به ساده‌گی قومیت یا امورجنسی را نادیده بگیرند. اگر جامعه‌شناسان این را بررسی کرده بودند که چگونه مقوله‌های قومی و نژادی در جوامع از نظر جنسی مشخص به کار می‌افتد، ممکن بود ما راه‌هایی را که (در آن) نژاد، نژادپرستی، و امورجنسی یک‌دیگر را می‌سازند به‌تر می‌فهمیدیم.

2. گویی دیدگاه ملایم ناردی درباره‌ی جنبش بین‌المللی همجنسگرایی ریشه در این دارد که او ایتالیا را به عنوان یک مورد پژوهی به کار می‌گیرد، کشوری که (در آن) خواست سازمان بین‌المللی همجنسگرایان، زندگی همجنسگرایان را استانده نمی‌کند، زندگی‌ای که ممکن است در مقایسه با کشورهایی که در آن‌ها این‌گونه زندگی یافت نمی‌شود یا هم‌سان با اروپای غربی اند بیش‌تر معنی‌دار باشد.

منابع

- Adam B. 1987. *The Growth of a Gay and Lesbian Movement*. Boston: Twayne
- Altman D. 1982. *The Homosexualization of America*. Boston: Beacon
- Altman D. 2001. *Global Sex*. Chicago, IL: Univ. Chicago Press
- Armstrong E. 2003. *Forging Gay Identities: Organizing Sexuality in San Francisco: 1950-1994*. Chicago, IL: Univ. Chicago Press
- Bacchetta P. 1999. When the (Hindu) nation exile its queers. *Soc. Tex.* 17(4):141-66
- Beisel N. 1997. *Imperiled Innocents: Anthony Comstock and Family Reproduction in Victorian America*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press
- Bell D, Valentine G, eds. 1995. *Mapping Desire*. New York: Routledge
- Bernstein E. 2001. The meaning of the purchase: desire, demand and the commerce of sex. *Ethnography* 2(3):389-420
- Bernstein M. 1997. Celebration and suppression: the strategic uses of identity by the lesbian and gay movement. *Am. J. Social.* 103(3):531-65
- Bernstein M. 2002. Identities and politics: toward a historical understand of the lesbian and gay movement. *Soc. Sci. Hist.* 26(3):531-81
- Bernstein M, Reimann R, eds, 2001. *Queer Families, Queer Politics*. New York: Columbia Univ. Press
- Brehkus W. 2003. *Peacocks, Chameleons, centaurs: Gay Suburbia and the Grammar of Social Identity*. Chicago, IL: Univ. Chicago Press
- Cadge W. 2002. Vital conflicts: the mainline denominations debate homosexuality. In *The Quiet Hand of God: Faith-Based Activism and the Public Role of Mainline Protestantism*, ed. R Wuthnow, J Evans. Berkeley: Univ. Calif. Press
- Cantu L. 2001. A place called home: a queer political economy. See Bernstein & Reimann 2001, pp. 112-36
- Cantu L. 2002. De ambiente: queer tourism and the shifting boundaries of Mexican male sexualities. *GLQ* 8(1-2):139-66
- Carpenter L. 2002. Gender and the meaning and experience of virginity loss in contemporary United States. *Gender Soc.* 16(3):345-65
- Carrington C. 1999. *No Place Like Home*. Chicago, IL: Univ. Chicago Press
- Chasin A. 2000. *Selling Out*. New York: Palgrave

- Chodorow N. 1994. *Femininities, Masculinities, Sexualities*. Lexington: Univ. Press Kentucky
- Cohen C. 1997. Punks, bulldaggers, and welfare queens: the radical potential of queer politics? *GLQ* 3:437-65
- Cohen C. 1999. *The Boundaries of Blackness: AIDS and the breakdown of Black Politics*. Chicago, IL: Univ. Chicago Press
- Collins PH. 2000. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of empowerment*. New York: Routledge. 2nd ed.
- Connell RW. 1992. A very straight gay: masculinity, homosexual experience and the dynamics of gender. *Am. Social. Rev.* 57:735-51
- Dellinger K, William C. 2002. The locker room and the dorm room: workplace norms and the boundaries of sexual harassment in magazine editing. *Soc. Probl.* 49(2):242-57
- D Emilio J. 1983. *Sexual Politics, sexual Communities*. Chicago, IL: Univ. Chicago Press
- Donovan B. 2003. The sexual basis of racial formation. *Ethnic Racial Stud.* 26:707-27
- Edward T. 1998. Queers fears: against the cultural turn. *Sexualities* 1(4):471-82
- Epstein S. 1996a. *Impure Science: AIDS, Activism, and the Politics of Knowledge*. Berkeley: Univ. Calif. Press
- Epstein S. 1996b. A queer encounter: sociology and the study of sexuality. In *Queer Theory/Sociology*, ed. S. Seidman, pp. 145-67. Malden, MA: Blackwell
- Erni JN, Spires AJ. 2001. Glossy subjects: G&L magazine and "Tonghzi" cultural visibility in Taiwan. *Sexualities* 1(4):25-49
- Farrer J. 1999. Disco "super-culture": Consuming foreign sex in the Chinese disco. *Sexualities* 2(2):147-66
- Fejes F. 2002. Advertising and the political economy of lesbian/gay identity. In *Sex and Money*, ed. E Meehan, E Riordan, pp. 196-208. Minneapolis: Univ. Minn. Press
- Fields J. 2001. Normal queers: straight parent respond to their children's "coming out". *Symbol. Interact.* 24(2):165-87
- Foucault M. 1978. *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*. New York: Vintage Books
- Frank K. 1998. The production of identity and the negotiation of intimacy in a "gentleman's club". *Sexualities* 1(2):175-201
- Frank K. 2002. *G-Strings and Sympathy: Strip Club Regulars and Male Desire*. Durham, NC: Duke Univ. Press
- Fraser N. 1989. *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: Univ. Minn. Press
- Gagnon J, Simon W. 1967. *Sexual Deviance*. New York: Harper & Row
- Gagnon J, Simon W. 1970. *The Sexual Scene*. Chicago: Aldine

- Gagnon J, Simon W. 1973. *Sexual Conduct: The Social Sources of Human Sexuality*. Chicago: Aldine
- Gamson J. 1995. Must identity movements self-destruct? A queer dilemma. *Soc. Probl.* 42:390-407
- Gamson J. 1998. *Freaks Talk Back: Tabloid Talk Shows and Sexual Nonconformity*. Chicago, IL: Univ. Chicago Press
- Gamson J. 2003. *Gay Media, Inc.: media structures, the new gay conglomerates, and collective sexual identities*. In *Cyberactivism: Critical Theories and Practices of Online Activism*, ed. M McCaughey, M Ayers, pp. 255-78. New York: Routledge
- Gonzalez-Lopez G. 2003. De madres a hijas: gendered lessons on virginity across generations of Mexican immigrant women. In *Gender and U.S. Migration: Contemporary Trends*, ed. P Hondagneu-Sotelo, pp. 217-40. Berkeley: Univ. Calif. Press
- Gould D. 2001. Rock the boat, don't rock the boat, baby: ambivalence and the emergence of militant AIDS activism. In *Passionate Politics: Emotions and Social Movement*, ed. J Goodwin, JM Jasper, F Polletta, 8:135-57. Chicago, IL: Univ. Chicago Press
- Gould DB. 2002. Life during wartime: emotion and the development of ACT-UP. *Mobilization* 7(2):177-200
- Green AI. 2002. gay but not queer: Toward a post-queer study of sexuality. *Theory Soc.* 31:521-45
- Greenberg D. 1988. *The Construction of Homosexuality*. Chicago, IL: Univ. Chicago Press
- Hartmann H. 1977. Capitalism, patriarchy, and job segregation by sex. *Signs* 1:137-69
- Herek GM. 1989. Hate crimes against lesbians and gay men. *Am. Psychol.* 44:948-55
- Hochschild AR. 1983. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: Univ. Calif. Press
- Hull GT, Scott PB, Smith B. 1982. *All the Women Are White, All the men Are Black, But Some of US are Brave: Black Women's Studies*. New York: Feminist Press
- Humphreys L. 1970. *Tearoom Trade: Impersonal Sex in Public Places*. Chicago: Aldine
- Jagose A. 1997. *Queer Theory: An Introduction*. New York: New York Univ. Press
- Jenness V, Broad K. 1994. Anti-violence activism and the (in)visibility of gender in the gay/lesbian movement and the women's movement. *Gender Soc.* 8:402-23
- Kimmel M. 2000. *The Gendered Society*. New York: Oxford Univ. Press
- Klassen A, Williams CJ, Levitt EE. 1989. *Sex and Morality in the U.S.* Middletown, CT: Wesleyan Univ. Press

- Krieger S. 1983. *The Mirror Dance: Identity in a Women's Community*. Philadelphia, PA: Temple Univ. Press
- Lancaster R, di Leonardo M. 1997. *The gender/Sexuality Reader*. New York: Routledge
- Laraña E, Johnston H, Gusfield J, eds. 1994. *New Social Movements*. Philadelphia, PA: Temple Univ. Press
- Laumann EO, Gagnon JH, Michael RT, Michaels S. 1994. *The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States*. Chicago, IL: Univ. Chicago Press
- Levine M. 1979. Gay ghetto. *J. Homosex.* 4:363-77
- Leznoff M, Westley WA. 1956. The homosexual community. *Soc. Probl.* 3:257-63
- Lorber J. 1994. *Paradoxes of Gender*. New Haven, CT: Yale Univ. Press
- Massad J. 2002. Re-orienting desire: the Gay International and the Arab world. *Public Cult.* 14(2):361-85
- McIntosh M. 1981 [1968]. The homosexual role and postscript. See Plummer 1981b, pp. 30-49
- Meeks C. 2001. Civil society and the sexual politics of difference. *Soc. Theory* 19(3):325-43
- Moon D. 2004. *God, Sex and Politics: Homosexuality and Everyday Theologies*. Chicago, IL: Univ. Chicago Press
- Moore LJ, Clarke AE. 2001. The traffic in cyberanatomies: sex/gender/sexualities in local and global formations. *Body Soc.* 7(1):57-96
- Moraga CL, Tinker J, Anzaldúa GE. 1984. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table/Women Color Press
- Morrison T. 1992. *Race-ing Justice, En-gendering Power: Essays on Anita Hill, Clarence Thomas, and the Construction of Social Reality*. New York: Pantheon
- Mumford K. 1997. *Interzones: Black/White Sex Districts in Chicago and New York in the Early Twentieth Century*. New York: Columbia Univ. Press
- Murray SO. 2000. *Homosexualities*. Chicago, IL: Univ. Chicago Press
- Nagel J. 2000. Ethnicity and sexuality. *Annu. Rev. Sociol.* 26:107-33
- Nagel J. 2003. *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*. New York: Oxford Univ. Press
- Nardi P. 1998. The globalization of the gay and lesbian socio-political movement: some observations about Europe with a focus on Italy. *Sociol. Perspect.* 41(3):567-86
- Nardi PM, Schneider BE. 1998. Introduction. In *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies*, ed. PM Nardi, BE Schneider, 1:1-2. London: Routledge
- Newton E. 1972. *Mother Camp: Female Impersonators in America*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall
- Pateman C. 1988. *The Sexual Contract*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press

- Plummer K. 1981a. Homosexual categories: some research problems in the labeling perspective of homosexuality. See Plummer 1981b, pp. 53-75
- Plummer K, ed. 1981b. *The Making of the Modern Homosexual*. London: Hutchinson
- Ponse B. 1978. *Identities in the Lesbian World: The Social Construction of Self*. Westport, CT: Greenwood
- Prasad M. 1999. The morality of market exchange: love, money, and contractual justice. *Sociol. Perspect.* 42(2):181-215
- Puri J. 1999. *Woman, Body, Desire in Postcolonial India: Narratives of Gender and Sexuality*. New York: Routledge
- Reiss Aj. 1961. The social integration of queers and peers. *Soc. Probl.* 9:102-20
- Reiss IL, Miller BC. 1979. heterosexual permissiveness: A theoretical analysis. *J. Marriage Fam.* 42:395-410
- Rich A. 1980. Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs* 5:631-60
- Rupp LJ, Taylor V. 2003. *Drag Queens at the 801 Cabaret*. Chicago, IL: Univ. Chicago Press
- Schalet A. 2000. Raging hormones, regulated love: adolescent sexuality and the constitution of the modern individual in the United States and the Netherlands. *Body Soc.* 6(1):75-105
- Schalet A, Hunt G, Joe-Laidler K. 2003. Respectability and autonomy: the articulation and meaning of sexuality among the girls in the gang. *J. Contemp. Ethnogr.* 32(1):108-43
- Schneider B. 1987. Coming out at work. *Work Occup.* 13:463-87
- Schwartz P, Rutter V. 1998. *The Gender of Sexuality*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge
- Seidman S. 1996. Introduction. In *Queer Theory/Sociology*, ed. S Seidman, 1:1-29. Cambridge: Blackwell
- Seidman S. 2002. *Beyond the Closet: The Transformation of Gay and Lesbian Life*. New York: Routledge
- Seidman S, Meeks C, Traschen F. 1999. Beyond the closet? The changing meanings of homosexuality in the United States. *Sexualities* 2(1):9-34
- Sender K. 1999. Selling subjectivities. *Crit. Stud. Mass Commun.* 16:172-96
- Stacey J. 2002. Gay and lesbian families are here. In *Sexuality and Gender*, ed. C Williams, A Stein, pp. 395-407. Malden, MA: Blackwell
- Stein A. 1997. *Sex and Sensibility: Stories of a Lesbian Generation*. Berkeley: Univ. Calif. Press
- Stein A. 2001a. Revenge of shamed: The Christian Right's: Emotions and Social Movements, ed. J Goodwin, JM Jasper, F Polletta, 7:115-31. Chicago, IL: Univ. Chicago Press

- Stein A. 2001b. *The Stranger Next Door: The Story of a Small Community's Battle of Sex, Faith, and Civil Rights*. Boston: Beacon
- Stein A, Plummer K. 1996. "I can't even think straight": "Queer" theory and the missing sexual revolution in sociology. In *Queer Theory/Sociology*, ed. S Seidman, 6:129-44. Cambridge: Blackwell
- Taylor V, Whittier N. 1992. Collective identity in social movement communities: lesbian feminist mobilization. In *Frontiers in Social Movement Theory*, ed. A Morris, C Mueller, pp. 104-29. New Haven, CT: Yale Univ. Press
- Terry J. 1999. *An American Obsession: Science, Medicine and Homosexuality in Modern Society*. Chicago, IL: Univ. Chicago Press
- Walters SD. 2001. *All the Rage: The Story of gay Visibility in America*. Chicago, IL: Univ. Chicago Press
- Weeks J. 1985. *Sexuality and Its Discontents*. New York: Routledge
- Whittier D, Simon W. 2001. The fuzzy matrix of 'my type' in intrapsychic sexual scripting. *Sexualities* 4(2):139-65

ضرورت فرهنگی خانواده‌های همجنسگرا

نوشته‌ی ژیلیان سندل (Jillian Sandell)

مارس 1994

بازگردان حمید پرنیان

سال 1993، به واقع، سال همجنسخواهان بود. در آن سال، رسانه‌ها توجه‌ی بی‌سابقه‌ای را نسبت به مسائل مربوط به اقلیت‌های جنسی تأثیرگذار داشتند (یک چند داستان پرآوازه‌ی مربوط به حضور همجنسگرایان در ارتش، راه‌پیمایی در شهر واشنگتن، رواج مد لزبینی، افراد همجنسگرایی که در کابینه کلینتون حضور داشتند، چهره‌های سرشناس که دست به آشکارسازی همجنسگرایی خویش زدند، تمبر ایدز، و تولید فیلم فیلادلفیا). ولی یکی از مسائلی که به نظر می‌رسد تمام مباحث درپیش را شکل دهد و آن‌ها را دربرگیرد؛ بحث بر سر خانواده‌های همجنسگرا بود. این مسئله، به عنوان یک رخداد رسانه‌ای، دو موضوع اساسی و کلیدی را پیش کشید: نخست؛ همجنسگرایان، از نهادهای عمومی برخوردار شدند، و دوم؛ این عقیده که همجنسخواهان به اندازه‌ای می‌توانند ظاهر و پدیدار شوند که مناسب شاخص‌ها و محدودیت‌های حاکم بر پذیرندگی اجتماعی باشند.

پدیدارگشتن خانواده‌های همجنسخواه، حاکی از یک دگرگونی عمده‌ی ایدئولوژیکی و تاریخی است، دگرگونی در این پیش فرض حاکم که عقیده دارد هویت همجنسگرایی به معنی پشت‌گوش انداختن خانواده و محروم شدن از شانس ایجاد خانواده است. هم‌چنین، برای من جالب است که نه فقط این دگرگونی رخ داده است، بلکه مباحث مربوط به این مسئله (خانواده‌ی همجنسگرا) در رسانه‌ها هم منعکس شده است. مباحث چندی، تقریباً به طور کامل، پیرامون «مضمون» خانواده در مقابل «ساختار» آن شکل گرفتند، به عبارت دیگر بحث بر سر این‌که آیا خانواده‌های همجنسگرا در اساس یکسان‌گرا (assimilationist) هستند یا پیش‌رونده (progressive)؟ آشکارا، این نوع فهم از خانواده مرهون گفتمان‌های فمینیستی برروی خانواده

در دو دهه اخیر می‌باشد و جای مفیدی برای آغاز کردن است، اما باید دانست که این الگو، الگویی نیست که بتوان آن را بدون نقد مورد استفاده قرار داد .

این یک حقیقت بدیهی است که هیچ «خانواده سنتی» (traditional) وجود ندارد. به علاوه مفهوم «خانواده» در ذهن افراد معانی متفاوتی دارد، چراکه همیشه تحت تاثیر عواملی هم‌چون؛ طبقه‌ی اجتماعی، نژاد، قومیت، مذهب، جنسیت، و امورجنسی قرار دارد . بنابراین ، مادامی که خانواده یک نهاد (institution) محسوب نمی‌گردد (بل که یک ساختار اجتماعی و فرهنگی همواره در تغییر دانسته می‌شود)، با این وصف به عنوان یک نهاد واقعا قدرتمند به کارکرد خود ادامه می‌دهد.

در بحثی که من بر روی خانواده‌های همجنسخواه دارم، نشان خواهم داد که چگونه ساختار این بحث، پرسش‌های معینی را در مورد جنبه‌های مسکوت خانواده پیش می‌کشد، و هم‌چنین این بحث نشان خواهد داد که اگرچه پذیرش ضمنی خانواده‌های همجنسگرا لزوماً موجب کاهش همجنسگراستیزی (homophobia) نمی‌شود اما ممکن است گواه این امر باشد که خانواده‌های همجنسگرا در فضای سرمایه‌داری پدرسالارانه قرن اخیر در حال تبدیل به یک «ضرورت فرهنگی» هستند که حتی ماندگاری و کارآمدی مسائل راه‌بردی مربوط به آن نیز مسئله‌دار و غامض نیست.

شمار روزافزونی از افراد همجنسگرا اینک خانواده تشکیل داده‌اند و صاحب فرزند گشته‌اند ، و جالب آن که آن‌ها این کار را به گونه‌ای آشکار و با خویش‌شناسی (self - identifeid) انجام داده‌اند . در اینجا کلمه‌ی «خویش‌شناسی» با اهمیت است چرا که بسیاری از نظریه‌پردازان - و به طور برجسته‌تر ؛ میشل فوکو - بحث می‌کنند که ؛ گرچه کنش همجنسگرایی (homosexual) همه وقت و همواره رخ داده است، اما مفهوم داشتن یک هویت همجنسگرایی وابسته به این کنش‌ها، کاملاً جدید و تازه است. به همین نحو، مردان و زنان بسیاری، در طول سال‌ها، روابط همجنسی متعهدانه (و وفادارانه)‌ای را شکل داده‌اند و صاحب فرزند می‌باشند ، اما آنچه به نسبت برای این مردان و زنان در رویارویی با خویش‌شناسی جدید و تازه است همانا جزئی از خانواده‌ی همجنسگرا بودن، و هم‌چنین داشتن فرزند درون این هویت است.

در سال 1993 شماری از تغییرات قانونی مهمی به وجود آمد که تقاضا برای خانواده‌های همجنسگرا را به پیش می‌برد.

برخی بحث می‌کنند که به رسمیت شناختن قانونی ازدواج‌های همجنسگرایی، کلید برابری و مساوات است. اندرو سولیوان در مقاله‌ای تحت عنوان the new republic بحث می‌کند که دستیابی برابانه به ازدواج، بیش‌تر از هرچیز دیگری، ضرورتی است برای برابر شمردن همجنسگرایان. سولیوان بحث خود را پیرامون برابری شهروندی سازمان می‌دهد، او حق تشکیل خانواده برای همجنسگرایان را هم‌پایه با تصدیق نیازمندی همجنسگرایان برای کاملاً واردگشتن به جامعه مدنی می‌داند. سولیوان آن‌چه را که «پارادایم قربانی‌شناسی» (the paradigm of victimology) می‌نامد رد می‌کند و به جای آن مدافع نوعی از یک‌پارچگی کامل است. از دید سولیوان، تقاضا برای ازدواج‌های همجنسی، اشاره به گرایشی در جنبش حقوق همجنسگرایان دارد که پس از آزادی جنسی در دهه‌های 60 و 70 به سمت موج دوم برای حقوق برابر در دهه‌های محافظه‌کارانه‌تر 80 و 90 گام برمی‌دارد. چنین تغییری، به طور موازی، با تغییرات درون جنبش فمینیسم هم‌گام است، از جنبش اولیه‌ی آزادی زنان تا امروز که تاکید بر عمل مثبت و برابری جنسیتی است. به هر حال، از آن‌جایی که آزادی، تمایل برای ایجاد تغییرات بنیادین درون نظم اجتماعی دارد، کوشش برای حقوق و برابری می‌تواند جامعه را مصون نگه دارد. آزادی، احترام و گرمی‌داشتن را می‌طلبد، درحالی‌که برابری، فقط، پذیرش را می‌طلبد. هدف سولیوان این است که همجنسگرایان از سوی جامعه دگرجنسگرا پذیرفته و درک شوند.

هر کسی ازدواج همجنسگرایانه را آن‌چنان صمیمانه و از ته دل می‌پذیرد. کریس بال در مقاله‌ای از «ارزش‌های خانواده و شیوه‌ی زندگی همجنسخواهی» سخن می‌گوید که «یک نشانه برای بلوغ جامعه است یا اولین گام به سوی یکسان‌سازی (همگون‌سازی) و سرانجام ناپدیداری؟» ... ازدواج همجنسگرایانه هم یک حرکت همگون‌سازی را ارائه می‌دهد که موجب تضعیف سیاست‌های هجنسخواهی می‌شود، و هم برای به چالش کشیدن جامعه‌ی دگرجنس‌گراهنجار (heteronormative) ضروری است.

هم‌چون خانواده‌های دگرجنسگرا، خانواده‌های همجنسگرا نیز موجب دوام تمرکز بر زندگی موثر هستند، اما آن‌ها هم‌چنین، اغلب، اشتراک منابع مادی و عاطفی را ثبت می‌کنند و می‌آمیزند

(متحد می‌کنند)، ترتیبات و مقدمات همسری را سازمان می‌دهند ... خانواده‌های همجنسگرا نه فقط بر اساس روابط جنسی بنا شده‌اند بلکه از یک موقعیت گذرای دوستی، آن را به یک اجتماع همجنسخواه که مبتنی بر روابط غیرجنسی، و به همان اندازه مبتنی بر روابط جنسی است، تبدیل می‌کند ... عقیده رومان‌تیک خانواده، اغلب کارکرد اقتصادی خانواده را که تولید و تکثیر و اجتماعی کردن نیروی کار و خدمت کردن به عنوان یک واحد مصرف‌کننده است پنهان می‌کند. ... به دیگر سخن، خانواده، به طور کارکردی، برای سرمایه‌داری ضروری است چرا که خانواده، رابطه و نسبت اجتماعی سرمایه‌گرایی را تولید می‌کند ... سرمایه‌داری هم‌چنین در شکل‌دهی انواع و گونه‌های هویت‌های حاضر برای افراد همجنسگرا، نقشی حیاتی و بنیادی دارد ... جان دی امیلیو (John D'Emilio) در مقاله‌ی «سرمایه‌داری و هویت همجنسگرایی» (1983) بحث می‌کند که در واقع گسترش سرمایه‌داری بود که مردان و زنان را کمک کرد تا قادر باشند خودشان را به عنوان یک همجنسگرا تعریف کنند. در آمریکای استعماری دوره‌ی قبل از صنعتی‌شدن، خانواده، اعضای خانه را که برای نظام اقتصادی این کشور ضروری بودند متمرکز می‌کرد و شیوه‌ی تولید به روی زحمت (و کار) خانوادگی - که دگرجنس‌گرایی پیش‌شرطی برای بقای اقتصادی بود - بنا شده بود ... دگرگونی از سرمایه‌داری کارگری به سرمایه‌داری صنعتی، در قرن نوزدهم، پیش‌شرط ضروری‌ای برای ظهور و پدیداری هویت‌های همجنسگرایی بود. سرمایه‌داری به مردان (و کمتر، به زنان) اجازه‌ی کارکردن خارج از خانه در بازار کار را می‌دهد و آن را تشویق می‌کند، و این بدین معنی است که افراد، بیش‌تر و بیش‌تر، می‌توانند خارج از واحد خانواده، گذران امور کنند ... امور جنسی وارد حیطه‌ی «انتخاب» می‌شود. پیش‌تر، در مورد شناسائی امکان وجود آمدن علقه‌های غیر شهوانی میان همجنسگرایان، یک پیش‌رفت تاریخی اساسی را به وجود آورد که راه را برای «اجتماع» همجنسگرایی صاف می‌کند ... یکی از دلایلی که بحث‌های پیرامون خانواده همجنسگرا را افزایش می‌دهد درکِ رو به زوال رفتن و انحطاط یافتن خانواده‌ی سنتی است ... خانواده‌ی همجنسخواه چیزی فراتر از صرفاً تمایل برخی همسرانِ همجنس برای ازدواج کردن و پرورش کودک است ... به همین نحو، آنچه خانواده سنتی نامیده می‌شود، از یک مفهوم یگانه و واحد به دور است. مفهوم خانواده‌ی سنتی با چالش‌های زیادی روبرو شده است؛ فمینیسم، فن‌آوری‌های تولید مثل، حق

سقط جنین، فرزندخواندگی، مادران مجرد دارای فرزند نوجوان، مادران جانشین، افزایش نرخ طلاق، خانواده‌های مخلوطی (blended)، و افزایش گزارشات سوءاستفاده‌ی جنسی از کودکان، و دیگر نمونه‌های گزرفتاری خانوادگی.

در واقع 80 درصد افراد (در آمریکا) در خانواده‌ی هسته‌ای زندگی نمی‌کنند. خانواده‌های همجنسخواه به عنوان یک «بدیل» به ندرت در بحث‌های رسانه‌ای مربوط به خانواده وارد می‌شود... به وسیله‌ی تاکید بر ابعاد اجتماعی هویت‌های همجنسخواهی، برای افراد همجنسگرا استعداد و ظرفیت بزرگ‌تر و عظیم‌تری وجود دارد تا آنها به خیل افرادی که در گروه‌های خانوادگی غیرسنتی زندگی می‌کنند بپیوندند و بدین‌گونه مورد توجه قرار گیرند... این بدین معنی است که اجتماع همجنسخواهی بر روی نه صرفاً هویت‌های جنسی بل که بروی علقه‌های اجتماعی بنا شود، بنابراین از این راه ارتباطات با دیگر اجتماعات فراهم و تسهیل می‌شود... برای افراد همجنسگرا، ازدواج کردن و یا بخشی از یک خانواده بودن اغلب عمل نمادین بزرگی محسوب می‌شود... آنچه من پیشنهاد می‌دهم این است که ما باید به دنبال راه‌هایی باشیم که عقیده‌ی خانواده بتواند در سیاست‌های همجنسی داخل شود (و ثبت شود و دارای شخصیت حقوقی گردد)، به شیوه‌ای که جامعه‌ی موجود را به چالش فراخواند... پذیرفتن خانواده لزوماً به معنی ترک گفتن و رها سازی اجتماع نیست. شبکه‌ی ارتباطی اجتماعی به عنوان یک پیوند مهم و بااهمیت بین افرادی عمل می‌کند که زندگی خویش را و ساختار اجتماع را در سطح وسیع‌تر بازآفرینی می‌کنند. از آنجایی که عواملی چون؛ طبقه‌ی اجتماعی، نژاد، مذهب، و جنسیت، می‌تواند اجتماعات را پاره‌پاره و تکه‌تکه کنند، این شبکه‌ی ارتباطی اجتماعی می‌تواند دوباره گروه‌های مختلف افراد را در امور عاطفی، اجتماعی، و مادی پیوند دهد... صحبت از بنا ساختن یک اجتماع بر مبنای هویت‌های اجتماعی است (که پیش‌تر بر اساس هویت‌های جنسی بنا شده بود)... گونه‌های خانواده‌های همجنسخواهی که در رسانه‌ها ارائه می‌شود از نظر فرهنگی برای تقویت و حمایت سرمایه‌داری ضروری هستند، اما برای برخی از ما که با چنین نظام خانواده‌های جانشین مخالفت می‌کنیم هم‌چنین از نظر فرهنگی و راه‌بردی ضروری است.

خانواده از هر نوع آن، در منجلاّب بازتولید روابط و مناسبات اجتماعی فرو می رود. با تاکید کردن و تقویت کردن شبکه‌ی ارتباطی اجتماعی که همجنسگرایان دارند به وجود می‌آورند، بازتولید یک نوع برابانه‌تری از روابط اجتماعی ممکن است که آغاز شود.

دین پژوهی کوئیر

الهیات کوئیر

ترجمه‌ی حمید پرنیان

یکی از شگفت‌آورترین ابعاد مسیحیت در اواخر سده‌ی بیستم این بوده است که گروه‌های بی‌شماری از مسیحیان که گفتمان و مباحث الهیاتی را مورد اعتراض قرار دادند صدای الهیاتی خویش را به عنوان بخشی از جنبش‌های گسترده‌تر اجتماعی یافته بودند که مدعی توانایی و حق برای تعریف‌کردن و بازتاب‌دادن تجربیات خودشان است. آنچه اینک بیش‌تر به عنوان «الهیات کوئیر» (queer theology) نامیده می‌شود بخشی از این فرآیند است. در دهه‌ی 1960 بود که کتاب‌هایی درباره‌ی همجنسگرایی از سوی خود همجنسگرایان منتشر شد. آن‌ها گرایش داشتند تا تقریباً به طور گسترده‌ای بر تجربیات مردان بنا شوند. در دهه‌ی 1970 و 1980 که فمینیسم مسیحی نیرو گرفت صدای همجنسگرایی زنان شروع به شنیده‌شدن کرد و تفاوت‌های میان الهیات همجنسگرایی مردانه و الهیات همجنسگرایی زنانه پدیدار گشت. بسیار گفته شده است که مردان همجنسگرا بیش‌تر خرسند بودند که جای‌گاهی در خوان مسیحیت بیابند، و مفاهیم و مباحث الهیاتی پیش‌تر-وجود-داشته و پذیرفته‌شده را به کار گرفتند تا آن جای‌گاه را به دست آورند. اما زنان الهی‌دان همجنسگرا می‌خواستند تا همه‌ی این خوان را واژگون سازند. آن‌ها بحث می‌کردند که الهیات مسیحی ریشه در پدرسالاری، نژادپرستی، دگرجنسگرا باوری (2) (heterosexuality) و دیگر باورها و رفتارهای انحصاری دارد، و این که اگر (الهیات مسیحی) به راستی آزادی‌بخش باشد بایستی آن را ساختارزدایی نمود و از نو بنا کرد. این تفاوت‌ها در عرصه‌ی الهیاتی بروز یافت، در زمینه‌ای که مردان و زنان همجنسگرا در کنش‌های بی‌سابقه‌ی هم‌بستگی در پاسخ‌گوبودن به وحشت همه‌گیری HIV/AIDS و بازتاب‌های آن درگیر بودند.

در بیرون از این زمینه بود که الهیات کوئیر در دهه‌ی 1990 پدیدار شد؛ بخشی از جنبش کوئیر گسترده‌تر بود که آرمان‌های سیاسی‌اش هرگز کاملاً محقق نگشت و زود تکه‌تکه شد اما در تمایل بسیاری از رانده‌شده‌گان و گردن‌کشان جنسی زنده ماند تا موجب هم‌بستگی آن‌ها با

یک‌دیگر شد. اصطلاح «کوئیر» (3) (queer) اصلاح‌شده‌ی اصطلاح ننگینی است که تاریخچه‌ی درازی دارد و معنی‌اش، «فاسدکردن و لکه‌دارساختن»، اقتباس شد تا پیوستگی و هم‌بستگی همه‌ی آن کسانی که با متفاوت‌بودن‌شان هنجاریت دگرجنس‌گرایانه را «لکه‌دار» می‌کنند را توصیف نماید. بنابراین، افراد دگرجنس‌گونه و دوجنس‌گرایان نیز به این موازنه آورده شدند.

الهیات کوئیر به طور روزافزونی بر پیکره‌ی فلسفه‌ای که به نظریه‌ی کوئیر (4) معروف است بنا می‌شود. نظریه‌ی کوئیر، از کارهای میشل فوکو (Michel Foucault) الهام گرفته است و با فیلسوفان و جامعه‌شناسان کوئیری چون گیل روبین (Gayle Rubin)، او سدویک (Eve Kosofsky Sedgwick)، جودیت باتلر (Judith Butler) و جفری ویکس (Jeffery weeks) پیوند یافته است. نظریه‌ی کوئیر این دیدگاه (که اغلب «ذاتی‌گرایی» (essentialism) نامیده می‌شود) را رد می‌کند؛ امورجنسی رانه‌ای است که همگانی و همیشگی است. نظریه‌ی کوئیر دیدگاهی را بر می‌گزیند که به عنوان «دیدگاه ساختارگرایی اجتماعی به امورجنسی» (social view of constructionism of sexuality) مشهور است. تمایل شهوانی‌ای که ورای تاریخ یا فرهنگ باشد وجود ندارد بل که همیشه درون آن (تاریخ یا فرهنگ) تفسیر و برداشت می‌شود. تفسیر یا ساختار تمایل شهوانی تقریباً همیشه با مسئله‌ی قدرت کسانی مرزمند و تعیین می‌شود که هم مقوله‌بندی می‌کنند و برچسب می‌زنند و هم برچسب می‌خورند. بسیاری باور دارند که ما می‌توانیم گوهر (و ذات) افراد را مطابق جهت‌گیری جنسی‌شان تعریف کنیم، اگرچه این باور ریشه در این وسواس قرون وسطایی دارد که لواط گناهی است غیر قابل خریداری، اما در سده‌ی نوزدهم بود که آغازیدند تا افراد را با به کارگیری الگوهای پزشکی طبقه‌بندی کنند. (واژه‌ی) «همجنس‌گرایی» (homosexuality) مردانه ابداع شد تا مردانی را توصیف نماید که با آن مردانگی‌ای که سرمایه‌داری مدرن غربی نیازش را احساس می‌کرد هم‌نوا نیستند یا نمی‌توانند هم‌نوا شوند. گروه‌بندی افراد و هویت‌دادن به آن‌ها، که به ایشان می‌آموزد تا به شیوه‌های مشخصی «بازی کنند» (و نقش ایفا کنند)، سرانجام به افراد قدرتی داد تا این باور که آن‌ها «بیمار» هستند را به چالش بکشند، و از این رو جنبش مدرن آزادی همجنس‌گرایی زاده شد. ساختارگرایی اجتماعی به ما می‌آموزد که هیچ چیز، از جمله دگرجنس‌گرایی،

«طبیعی» نیست. برخی از مردان یا زنان ممکن است در هر زمانی و هر فرهنگی جذب یکدیگر شوند، اما چگونگی تفسیرکردن و بارتابدادن این جذبشدگی در زمانها و فرهنگهای مختلف متفاوت بوده است. همین امر درباره‌ی جنسیت هم راست است.

بازشناسایی تفاوت در هم‌بستگی، در کانون نظریه‌ی کوئیر است. تصدیق شده است که کوئیرهای سیاه، سفید، ناتوان، ندار، دارا، مرد، زن، و دگرجنسگونه به شیوه‌های مختلفی مورد ستم قرار می‌گیرند و هم‌چنین (تصدیق شده است) که برخی از ما در ستم کردن به کوئیرها درگیر هستیم. در حالی که الهیات و جامعه‌ی غربی، به عنوان یک کل، گرایش دارد تا تفاوتها را به عنوان امری مسئله‌ساز بنگرد و پایگان‌هایی (و سلسله‌مراتبی) بسازد که به برخی از افراد اجازه می‌دهد تا فهم‌شان از جهان و خداوند فهم حقیقی باشد و فهم‌دیگران بی‌اهمیت یا نادرست، الهی‌دانان کوئیر (در کنار دیگران) تفاوتها را، به عنوان بینشی به سوی حقیقت، به جای آن که تهدید کنند گرامی می‌دارند. این بدان معنا نیست که هرچیزی روی دهد. مسیحیان کوئیر راضی نیستند که به فرد اجازه دهند تا افسارگیسخته باشد. ما مسیحی هستیم چون باور داریم که مسیحیت برای ما قوانین، زبان، و دستوراتی فراهم کرده است که به زندگی‌مان معنا می‌دهد. ما اغلب با قوانین مسیحیت ناموافقیم. ... الهیات کوئیر، از اعتقاد آزادی‌خواهی، فمینیسم و دیگر الهیات جدید بهره می‌برد که هیچ الهیاتی بی‌طرف یا خنثی نیست. ... اگر الهیات کوئیر بازتاب‌دهنده‌ی واقعیت و روحانیت کسانی باشد که واقعیت کوئیربودگی را در گوشه و کنار دنیا زندگی می‌کنند، تنها در آن صورت خواهد توانست از خطر تبدیل‌شدن به ایدئولوژی خودخدمت (ایدئولوژی‌ای که می‌کوشد در خدمت ماندگاری خودش باشد) و دروغین برهد و به الهیاتی بدل شود که توانش دگرگون ساختن نه فقط کوئیرها بل که همه‌ی مردان و زنان را دارد.

پانوشتها

1- الهیات (Theology) یکی از شاخه‌های دین‌پژوهی است و هدف‌اش پشتیبانی عقلانی از همه‌ی گزاره‌های دینی می‌باشد. الهیات را به الهیات سنتی (قدیم) و جدید بخش‌بندی می‌کنند. الهیات سنتی به اثبات خداوند می‌پردازد اما الهیات جدید مباحث انسان‌شناختی در

اولویت هستند مانند: نیازهای جسمانی، ذهنی، اخلاقی، دنیوی، اخروی، عمومی، خصوصی، بهنجار و نابهنجار انسان که دین نقش بی‌بدیلی در پاسخ‌گویی به آن‌ها دارد. پرسش‌هایی که در الهیات جدید پیش کشیده می‌شود این‌ها هستند (از: عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، 1379، ص 22-20)؛ تعریف و چیستی دین، انتظار بشر از دین یا نیاز انسان به دین، قلمروی دین و گستره‌ی آن، کارکردهای دین، سرچشمه‌ی دین، گوهر و صدف دین، علم و دین، تحقیق‌پذیری گزاره‌های دین، زبان دین، پلورالیسم دینی، عقل و دین، ایمان، ویژگی‌های خداوند، مسئله‌ی شر و عدالت خداوند، خدانشناسی، خداباوری، نفس، تجربه‌ی دینی و تجربه‌ی عرفانی و وحی، دین و دنیا، دین و اخلاق، معرفت‌شناسی دین، روش‌شناسی دین‌پژوهی. تفاوت الهیات و فلسفه‌ی دین در این است که فلسفه‌ی دین به بررسی عقلانی گزاره‌ها و مدعیات دینی به طور عام (در همه‌ی ادیان) می‌پردازد اما الهیات همان مسائل را در یک دین خاص جستجو می‌کند و افزون بر بهره‌گیری از عقل به بهره‌گیری از نقل هم اهمیت می‌دهد. مترجم

2- مفهوم دگرجنسگرایی برای توصیف روش نهادهای اجتماعی به کار می‌رود، دولت و رسانه‌ها دگرجنسگرایی را تنها رفتار و هویت قابل قبول فرض و تقویت می‌کنند. دگرجنسگرایی به روش‌هایی اشاره دارد که نهادها، فرهنگ‌ها، خانواده‌ها، کلیساها و دولت از آن‌ها برای وادار کردن همه‌ی افراد به برقراری هویت و زندگی دگرجنسگرایی استفاده می‌کنند. دگرجنسگرایی، جامعه‌ای را مورد تأکید قرار می‌دهد که نسبت به رفتار، روابط و هویت‌های غیردگرجنسگرایی ناپردار و نامهربان باشد. دگرجنسگرایی از سوی نهادهایی که فعالانه دگرجنسگرایی را از طریق قوانین، سیاست‌های اجتماعی و انگاره‌های فرهنگی ترویج و همجنسگرایی را سرکوب و آلوده می‌سازند، حمایت می‌شود. دگرجنسگرایی برای درک ماهیت اجتماعی تسلط دگرجنسگرایان و رواداری ستم بر همجنسگرایان نقش اساسی دارد. (استیو سیدمن؛ گفتگو با مجله‌ی الکترونیکی ماها، ش 5 ص 11)

3- واژه‌ی queer به معنی Across (از این سو به آن سو، از عرض) است که از ریشه‌های هندواروپایی؛ Twerkw ، آلمانی؛ quer (خط قاطع، تیرک افقی، تیر عرضی، عبور از عرض خیابان)، لاتینی؛ torquere (پیچ، تاب، پیچ و خم، تحریف، گرایش) و انگلیسی؛ athwart (در عرض، به طور عرضی) گرفته شده است. این واژه در زبان روزمره و کوچه‌بازاری به عنوان ناسزا و صفتی ننگین برای همجنسگرایان به کار می‌رود که پس از وارد گشتن آن در ادبیات علمی و دانشگاهی، معنی منفی و ننگین آن کم‌رنگ‌تر شده است و اینک برخی از فعالان در زمینه‌ی همجنسگرایی، با افتخار خود را یک کوئیر می‌دانند.

کوئیر تئوری در اواخر دهه‌ی 1980 ظهور کرد، از طریق یک سری کنفرانس‌های دانشگاهی‌ای که در Yale و دیگر دانشگاه‌های Ivy League برگزار شد و همگانی شد. (حمید پرنیان؛ ستیز با هنجاربودگی؛ ماها، ش 4، ص 29-28)

4- این تئوری بیش از هر چیز با «امر هنجاری»، در برابر «ناهنجاری» و «غیرطبیعی»، سروکار دارد و تلاش دارد تا بنیادهای نظری آن را فرو ریزد. این مکتب انتقادگرایی ادبی و فرهنگی، در اواسط دهه‌ی 1980 در ایالات متحده امریکا پدیدار شد و ریشه‌های فکری‌اش را از نظریه‌ی فمینیست و فیلسوفان فرانسوی گرفته است. جودیت باتلر و ایو سدویک از کسانی هستند که کوئیر تئوری را وارد بحث‌های دانشگاهی و علمی کردند و آن را پرورده کرده و گسترده ساختند. مشخصه‌های کلی نظریه‌ی کوئیر از این قرار است: 1. مفهوم‌پردازی از امورجنسی، به طوری که قدرت جنسی را در سطوح مختلف زندگی اجتماعی گنجانده شده می‌بیند، هم‌چنین به طور پراکنده بیان شده، و از طریق مرزها و تقسیم‌های دوتایی تقویت شده می‌بیند. 2. مسئله‌دار کردن مقوله‌های جنسی و جنسیتی، و هویت‌ها به طور کلی. هویت‌ها همیشه وضعیت‌هایی نامشخص (و تعیین‌نشده) هستند. 3. رد راهبردهای حقوق‌مدنی‌ای که با خطمشی‌های کارناوال-راه-انداختن، قانون‌شکنی کردن، و مضحکه به پا کردن موافق است. 4. تمایل به پرسش‌گرفتن حوزه‌هایی که به طور عادی به عنوان زمین امورجنسی دیده نمی‌شوند، و تمایل به اجراکردن «خوانش‌های» همجنسگرایانه از متون ظاهراً دگرجنسگرایانه یا غیرجنسی. (حمید پرنیان؛ ستیز با هنجاربودگی؛ ماها، ش 4، ص 28)

نظریه‌ی کوئیر و دین پژوهی

کلاودیا شیپرت (۱)

برگردان: حمید پرنیان

چکیده

نظریه‌ی کوئیر (Queer theory) تبدیل به روی‌کرد نظری مهمی شده است که به کانونی‌بودن امورجنسی در مفاهیم مدرن «خود» می‌پردازد. این مقاله ایده‌های نظریه‌ی کوئیر را بررسی می‌کند، به حوزه‌هایی از دین پژوهی که کاویده شده یا می‌شوند اشاره می‌کند، و برخی از نویدها و کشمکش‌های این نظریه را به طور خلاصه بیان می‌دارد.

تعریف نظریه‌ی کوئیر

نظریه‌ی کوئیر رشته‌ای دانشگاهی است که وقتی منقد فمینیست فیلم ترزا لورتیس (Teresa De Lauretis) در مجله‌ی «تفاوت‌ها: مجله‌ی مطالعات فرهنگی فمینیستی» به سال ۱۹۹۱ نوشت، این نام را گرفت. با وارد شدن آن به متونی که در گردهمایی‌هایی که درباره‌ی روی‌کردهای انتقادی به امورجنسی همجنسگرایی و هم‌چنین درباره‌ی فیلم‌ها و ویدئوهای کوئیر برگزار می‌شد، نظریه‌ی کوئیر وارد نظریه و عمل می‌شود: این نظریه می‌خواهد تفاوت‌های چندگانه‌ی موجود در تولید مقوله‌های غالب و هنجارین امورجنسی را به پرسش بگیرد. در همان زمان که «ملت کوئیر» (Queer Nation) چنین نامی را به نسل جدید فعالان همجنسگرایی دادند، در حوزه‌ی دانشگاهی نظریه‌پردازان کوئیر کوشیدند تا اعتماد و اتکایی که سیاست‌های آزادی‌خواهی به مقوله‌های هویتی کرده بودند را ویران سازند. در آغاز، تأثیرات اولیه در مطالعات ادبی و سینمایی بود، اما روزافزون در زمینه‌های دیگر هم به بحث کشیده شد (هم‌چون تاریخ، نظریه‌ی اجتماعی، الهیات و دین پژوهی) و امروزه یکی از روی‌کردهای نظریه‌ی پذیرفته‌شده‌ای شده است که در بیش‌تر حوزه‌های علوم انسانی در امریکای شمالی و دیگر کشورهای امریکایی

و اروپایی به کار گرفته می‌شود. در دیگر کشورها نیز، نظریه‌ی کوئیر بالقوه ارزشیابی می‌گردد، چرا که ریشه و هدف این نظریه از مفاهیم غربی و مدرن هنجاریت جنسی گرفته شده است: واکاوی نظری کوئیر ممکن است نیازمند تغییر باشد و یا نیاز داشته باشد که با توجه به ملزومات جغرافیایی- فرهنگی «ترجمه» شود.

نظریه‌پردازان کوئیر، با پرداختن به این که امورجنسی هنجارین پاره‌ای از ساختار هویت و معنای مدرن است، کوشیدند تا مباحثی که از اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ میان فعالان همجنسگرایی و کوئیر درگرفته است را گسترش دهند. پس از در آغوش گرفتن اصطلاح کوئیر، که در اصل به عنوان برچسب ننگ‌آوری برای منحرفان جنسی به کار می‌رفت، همه‌ی مقوله‌های غالب گفتمان جنسی رد شدند و سیاست‌های یکسان‌نگرانه‌ی فرهنگی (assimilationist) و پلورالیستی و آزادی‌خواهانه، که هدف‌شان دستیابی به مشروعیت قانونی و مدارای اجتماعی برای گروه‌های رانده شده است، به چالش کشیده شدند. به جای آن، نظریه‌ی کوئیر، سازمان غالب امورجنسی و تولید هنجار را بررسی می‌کند. از این روی، «کوئیر» نه تنها پیرامون هویت تعریف می‌شود بل که از معانی غالب امر جنسی و جنسیت ناخشنود است و با آن‌ها مبارزه می‌کند. میشل وارنر (Michael Warner) بیان می‌کند که «کوئیر، به جای آن که خود را چیزی برابر دگرجنس‌گرا تعریف کند خود را برابر امر هنجاری می‌داند» و مداخله‌ی نظریه‌ی کوئیر در هنجاریت دگرجنس‌گرایانه را «پایداری در برابر حکومت امر هنجار» می‌نامد در حالی که لیسا دوگان (Lisa Duggan) اشاره می‌کند که «اشکال تاریخی و واقعی و همچنین بررسی جای‌گاه آن (نظریه‌ی کوئیر) گشوده است، و پیوسته موضوعی برای گفتگو و گفتگوی دوباره است» (۲).

نظریه‌ی کوئیر، ابزار واکاوی‌گری‌اش را از پس‌ساختارگرایی (poststructuralism)، واسازی (deconstruction)، و روان‌کاوی گرفته است. دانش‌پژوهانی هم‌چون میشل فوکو (Michel Foucault)، ایو سدویک (Eve Sedgwick)، جودیت باتلر (Judith Butler) را می‌توان نام برد که تأثیر بنیادینی بر این نظریه گذاشته‌اند. به ویژه، بازمفهوم‌دهی فلسفی و تاریخی‌ای که میشل فوکو به امورجنسی داد و آن (امورجنسی) را پی‌آمد گفتمان دانست. نظریه‌ی کوئیر امورجنسی را ویژگی طبیعی فرد نمی‌داند بل که (آن را) یکی از مفاهیمی می‌داند که پدید آمد تا، در درجه‌ی

نخست، ساختار معنی‌دار و فهم‌پذیری از خویشتن مدرن ارائه دهد. دانش‌پژوهان کوئیر از راه‌بردهای آزادی‌خواهی (رهایی‌دادن افراد ستم‌کشیده یا بازدارنده‌ای که امورجنسی ذاتی دارند) دور گشته‌اند و اهمیت بیش‌تر را به بررسی انتقادی فرآورده‌های گفتمانی هویت جنسی در پیوند با مقوله‌های دیگر می‌دهد. برای نمونه، جنیفر تری (Jennifer Terry) تاریخ‌دان، هنگامی که نحوه‌ی برخورد با «گوناگونی‌های جنسی» در دهه‌ی ۱۹۳۰ را بررسی می‌کند به جای آن که بکوشد تا بازیگران یا رخ‌دادهایی که از تاریخ رسمی زدوده شده‌اند را بازیابد، موشکافانه عمل کرد تعریف مقوله‌های پزشکی و تجربی را به کار گرفت، عمل‌کردی که همان زدوده‌شده‌ها (از تاریخ رسمی) را تولید کرده است. سدویک، فرآورده‌ی «دوتایی همجنس‌گرا/دگرجنس‌گرا» را در هسته‌ی فرهنگ غربی می‌گذارد. او، به عنوان یک نظریه‌پرداز ادبی، هنگامی که به هر پژوهش نظری فرهنگی انتقادی می‌پردازد از ضرورت (وجود) یک حالت ضد همجنس‌گراستیزی سخن می‌گوید. هم‌چنین، کارهای جودیث باتلر، فیلسوف فمینیست، پیش‌انگاره‌ی دگرجنس‌گرایانه را در فرآورده‌های جنسیت بررسی می‌کند، امرجنسی و جنسیت را فرآورده‌ی یکی از اشکال «نمایش‌گری» (performativity) می‌داند. جنسیت، هم‌چون امورجنسی و افزون بر آن در پیوند با آن، از راه درگیری‌های نمایش‌گرانه‌ای که درون شبکه‌ای از هنجارها رخ می‌دهد تولید می‌شود. بدنی که از نظر فرهنگی فهمیدنی است، به عنوان یک شکل ضرورتاً جنسیتی‌شده و جنسی‌شده، پی‌آمد یک فرآورده‌ی همیشگی می‌شود، که ما یاد می‌گیریم تا در شکل هویت‌ها (آن) را بشناسیم. باتلر می‌گوید بدن‌ها از راه روندی فهمیدنی می‌شود که (در آن) به گونه‌ای اجباری هنجارها را بازفراخوانی و بازگویی می‌کند. از این رو، بدن‌ها «طبیعی» نیستند بلکه پی‌آمد (جسمانی) سامان‌دهی‌ها و هنجارپذیری‌های گفتمانی‌اند.

بنابراین، پرسیدن از امکان داشتن شبکه‌های هنجاری‌ای که فشار وارد می‌کنند و توانا هم هستند، پرسیدن از فرآورده‌ی بدن‌های جسمانی به عنوان خویشتن‌هایی که به گونه‌ای ویژه هویت داده شده‌اند، و هم‌چنین پرسیدن از پویایی قدرت و خشونت که این فرآیندها را همراهی می‌کند، همه‌ی این پرسش‌ها به پروژه‌ی نظری کوئیر رهنمون می‌گردد که می‌کوشد پهنه‌ی تصورات‌مان را گسترش دهد و بدین‌گونه زندگی را پهن‌تر سازد.

برای این که نظریه‌ی کوئیر گسترش یابد و به کانون در آید ضروری است که میان نظریه و عمل پیوند بسته شود. با پیدایش فعالیت‌های پیرامون ایدز و اچ. آی. وی و مسائل مربوط به واکاوی انتقادی - و پافشاری بر منطق هنجارین - آفرینش بدن‌های منحرف و (از نظر فرهنگی) نافهمیدنی، نظریه‌ی کوئیر می‌کوشد تا خود را درگیر اجتماعات گفتمانی، سیاسی، و مردمی کند. برای نمونه، کار سیندی پتون (Cindy Patton) بازنمایی‌ها و دگرگونی‌های گفتمان ایدز را بررسی می‌کند، تولید و مباحث آموزش ملی ایدز را ردگیری می‌کند: این آموزش بر پایه‌ی مفهوم شهروندی (دل‌سوز) است که از بدن‌های خطرناک یا خطرآفرین جدا گشته است. کارهای پیوسته‌ی پتون درباره‌ی ایدز در زمینه‌ای بین‌المللی، تنش پربار خوانش‌های جدلی نظری و کنش‌های مربوطه‌ی سیاسی و خراب‌کارانه را می‌کاود. به تازگی، کتاب او با نام «اینک درباره‌ی مطالعات کوئیر چه چیزی کوئیر است؟» پرسش‌های بیش‌تری درباره‌ی جای‌گاه (و آینده‌ی) عمل‌کرد نظری کوئیر پیش می‌کشد.

نقد/هنجارپذیری

نظریه‌ی کوئیر پیش‌تر برای این که تمرکز خود را بر متون ادبی مردان همجنس‌گرای سفیدپوست گذاشته بود و از ویژگی‌های زنان و مردان همجنس‌گرا، دوجنس‌گرایان، دگرجنسیت‌گونه‌ها، یا همان هویت‌ها و اجتماعات منحرف که queer نامیده می‌شوند سر باز می‌زد به نقد کشیده می‌شد. هرچند، حتی کارهای نخستینی نظری کوئیر تفاوت‌های چندگانه‌ی نژادی، طبقه‌ای، قومی و جنسیتی را در تولید، بازتولید، و نگه‌داشت مفاهیم دگرجنس‌گرایانه هنجارین امورجنسی - و راه‌هایی که این‌ها (این مفاهیم) با راه‌بردهای سیاسی پیوند می‌یابند - مورد بحث قرار می‌داد. توماس آلماگور (Tomas Almaguer) در سال ۱۹۹۱ از نابسندگی مقوله‌های هویتی برای هویت‌دادن به رفتار همجنس‌خواهانه در «همجنس‌گرایی‌های» لاتین سخن می‌گوید و اکوئا اوموسوپ (Ekua Omosupe) مقوله‌ی از نظر نژادی بی‌نشان‌شده‌ی همجنس‌گرایی زنانه را به پرسش می‌گیرد^(۳). گلچین‌هایی مانند «پراکندگی‌های کوئیر» یا «جهانی‌شدن‌های کوئیر» ایستادگی کوئیر در برابر هنجاریت را در شبکه‌ی پیچیده‌ی بین‌المللی هنجارهایی

می‌کاود که از سوی جهانی‌شدن و مهاجرت فراهم آمده است. کتاب «تمایلات ناممکن» گایاتری گوپیناث (Gopinath Gayatri) که نظریه‌ی کوئیر را به میان می‌کشد تا درباره‌ی خود ایده‌ی پراکندگی (diaspora) بنویسد، فهم کمی متفاوت از نظریه‌ی کوئیر و پراکندگی فراهم می‌آورد. اگرچه هدف فعالان یا نظریه‌پردازان این نبود اما «queer» در برخی از امور تجاری و هنجارسازی (دست کم در آمریکای شمالی یا بریتانیا) نیروی تازه‌ای یافت. در دوره‌ای که «queer» به عنوان نشانه‌ی پیشرفت (فرهنگی) بدون زمینه‌های انتقادی یا بدگمانی پدیدار شد، در برنامه‌های تلویزیونی یا دیگر رسانه‌های فرهنگی نمایان گشت و گویی از موقعیت هیجان‌برانگیزش در پافشاری بر مقوله‌های هویتی به موقعیتی رسید که تنها به مقوله‌ی هویتی دیگری دلالت داشت: به همان هنجاریت‌هایی که فعالان یا نظریه‌پردازان کوئیر به چالش کشیده بودند. هرچند، با پروژه‌های نظری که درون گفتمان‌های دانشگاهی و دانش‌پژوهی انجام می‌یافت نظریه‌ی کوئیر تمرکزش را بر ایستادگی انتقادی در برابر هنجاریت دگرجنس‌گرایانه پیوسته ساخت، دگرباشان را برانگیخت تا بازتولید هنجارها را واریسی نمایند و بکوشند تا بر کوئیر به عنوان روابط پایدار پافشاری کنند.

در حالی که این ایستادگی در برابر هنجاریت در بسیاری از متون نظری پیگیری می‌شد، به راستی این توافق فعالان سیاسی در ضرورت نبود ویژگی ناب کوئیرها (کوئیر یک هویت ویژه‌ای نیست، و نه گروه ویژه‌ای از ارزش‌ها یا هنجارها، بل که درگیری پیوسته‌ی انتقادی با ساختن و نگه‌داشت هنجارهای غالب و ایستادگی در برابر آنهاست) بود که تنش‌های پرباری را آفرید و آزمودن پیوند نظری کوئیر با حوزه‌های گوناگون را پیوسته ساخت. کوئیرها که مبارزات ویژه‌ی سیاسی و فعالیت‌هایی در زمینه‌های گسترده‌ی فرهنگی دارند می‌خواهند ارزش‌های ویژه‌ای را درخواست کنند و بر هنجارهای اخلاقی‌ای تکیه کنند که می‌تواند سنجه‌ی نیرومندی از «راه‌یابی» یا هم‌کاری در قلمروی مشروعیت سیاسی باشد. کوئیرها ناچارند که بر سر درخواست حقوق یا راه‌بردهای دربرگیری آن‌ها از سوی جامعه گفتگو کنند. (۴)

دین و الهیات

برخی منتقدین می‌گویند نظریه‌ی کوئیر درست همان پرسش‌هایی را بازگو می‌کند که در دیگر روی‌کردهای نظری به دین، همانند پسا ساختارگرایی و فمینیسم، یافت می‌شود (می‌گویند نظریه‌ی کوئیر با زندگی روزمره ناهم‌خوان است، در حوزه‌ی اجتماعی فراگیر نیست، و زمان‌اش به سر خواهد رسید). برخی دیگر از منتقدین در برابر این واژه‌گزینی که گفتمان جنسی و جنسیتی منحرف و ویژه‌ای را در کانون دیدگاه تحلیلی خود قرار می‌دهد می‌ایستند. با این همه، پافشاری نظریه‌ی کوئیر بر ایستادگی در برابر تولید هنجار، آغازگاهی را برای بسیاری از دین‌پژوهان فراهم می‌کند تا کنش‌های دینی، هویت‌ها، اصول اخلاقی و خود دین را بررسی نمایند.

در پایان دهه‌ی ۱۹۹۰، الهی‌دانان آزادی‌خواه، دین‌پژوهان، و دانشمندان اخلاق، با به کارگیری اهداف ویران‌گر نظریه‌ی کوئیر در مطالعه‌ی دین، آغازیدند تا توانش نظریه‌ی کوئیر را بکاوند. برای نمونه، (تنها می‌توانم به برخی از این نمونه‌ها اشاره کنم) برخی از چالش‌های برانگیزاننده‌ی کوئیر در الهیات مسیحی به کار گرفته شد، باب گاس (Bob Goss) «کوئیرپردازی مسیح: فراسوی آنچه مسیح از آن سر باز زد» را نوشت و همراه با مونا وست (West Mona) «حرفات را پس بگیر: مجموعه‌ای از خوانش‌های همجنس‌گرایانه و کوئیر از متون یهودی و مسیحی» را ویرایش کرد. به همین گونه، پیوندی میان نظریه‌ی کوئیر و دین پژوهی دانشگاهی بسته شد، کتاب «نظریه‌ی کوئیر و پرسش یهودی» پیدایش هویت‌های متمایز یهودی و همجنس‌گرا در غرب و پیوندهای آن دو را از دیدگاه مطالعات یهودی و مسیحی و نظریه‌ی کوئیر می‌پژوهد.

بگذارید به دو حوزه‌ی دیگر از دین‌پژوهی که نظریه‌ی کوئیر در آن کشمکش‌های نظری‌ای آفریده و دانش‌پژوهان را به پژوهش برانگیخته است اشاره کنم:

پرسش از اصول اخلاقی بدون هنجارها

بیش‌تر کارهایی که در زمینه‌ی نظریه‌ی کوئیر شده است از بدگمانی‌ای سهم گرفته است که فوکو به سازمان مدرن قدرت داشته است. نظریه‌ی کوئیر در برابر تأثیر فراگیر هنجارسازی که قدرت آن را به کار می‌اندازد ایستادگی می‌کند. نیاز است که پرسش‌های مهم دیگری در این

زمینه پیش کشیده شود: آیا می‌تواند اصول اخلاقی‌ای وجود داشته باشد که دلالتی بر هنجاریت نداشته باشد یا تحت تأثیر چیزهای چیره و غالب نباشد؟ آیا هنجارها یا دسته‌هایی از هنجارها وجود دارند که فرآورده‌اش پستی و خوارشمردن دیگران نباشد یا نیازمند خوارشمردن دیگران نباشد؟ آیا می‌توانیم اصول اخلاقی‌ای تعریف کنیم که بتواند ارزش‌ها را به گونه‌ای سامان دهد (و از این رو بدن‌هایی ارزش‌مند تولید کند) که تولیدکننده‌ی منحرفانی نباشد که نیاز باشد مجازات شوند؟ چگونه می‌توانیم چنین اصول اخلاقی‌ای سامان دهیم و پیکره‌بندی و پی‌آمدهای سیاسی آن چیست؟ این پرسش‌ها، هنگامی که از دیدگاه نظریه‌ی کوئیر به اصول اخلاقی می‌پردازیم یا هنگامی که در فعالیت‌های سیاسی درگیر می‌شویم، ضروری می‌گردند. آیا دیدگاه کوئیر به قدرت و ایستادگی در برابر هویت مانع از آن می‌شود که کوئیرها اصول اخلاقی (همراه با ارزش‌ها و هنجارها) داشته باشند، سیاست‌پیشه شوند، و نظریه‌ی کاربردی‌ای درباره‌ی «آزادی جنسی» داشته باشند که بتواند به فضای سیاسی کنونی پاسخ‌گو باشد؟ این پرسش‌ها به ویژه در بسیاری از اصول آزادی دینی یا اصول آزادی اجتماعی و سیاسی و پشتیبانی مبتنی بر آرای جنبش‌ها یا واکاوی‌های دینی اهمیت می‌یابد.

ژان یاکوبسن (Jakobsen Janet) و آن پلگرینی (Pellegrini) در «گناه را دوست داشته باش: سامانه‌ی جنسی و مرزهای مدارای دینی» با آوردن نظریه‌ی کوئیر در واکاوی‌های دینی و اخلاق جنسی در سیاست و سیاست‌های عمومی، درباره‌ی این نگرش ظاهراً مدارامند که گناه‌کار را دوست داشته باش اما از گناه بی‌زاری بجوی، پرسش‌های انتقادی‌ای پیش می‌کشند. یاکوبسن و پلگرینی با آشکار ساختن این‌که این وضعیت (نگرش ظاهراً مدارامند) اخلاق مسیحی پروتستانی ویژه‌ای است که در پوشش مدارای لیبرال و ارزش‌های اخلاقی جنسی نادین-مدارانه رفته است، بیان می‌کنند که این مدارا هیچ با آزادی و دموکراسی همانند نیست و درست در برابر آن ایستاده است. این نویسندگان بازنمایی‌های قانونی و فرهنگی پیوندهای میان امورجنسی و دین را در گفتمان سیاسی ایالات متحده‌ی آمریکای کنونی واکاوی می‌کنند و چشمی هم به تولید سازه‌های هنجارین اخلاق جنسی دارند. آن‌ها بر پایه‌ی دیدگاه نظریه‌ی کوئیر، این پرسش را پیش می‌کشند که چرا در ایالات متحده اصول آزادی دینی به

ندرت در عمل پیاده می‌شود - و در میان گفته‌های‌شان از آزادی جنسی به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویی درباره‌ی آزادی دینی به عنوان یک پروژه‌ی اخلاقیاتی به منازعه‌ی قانونی نشسته‌اند. یاکوبسن و پلگرینی با ایستادگی در برابر این خواست گمراه‌کننده‌ی بیان چیره‌ی اخلاق جنسی که قوانین هنجارین جنسیتی و جنسی را بازنویسی می‌کند، از نوید تندروانه‌ی دموکراسی - که آزادی جنسی و دینی را هم دربرمی‌گیرد - بحث می‌کنند.

کارگزاری کوئیر و جسمانیت بدن‌ها

مسأله‌ی دیگری که در دین‌پژوهی بیش‌تر به عنوان مسأله‌ای ستیزآمیز پدیدار گشته است ایستادگی پس‌اساختارگرایانه در برابر کارگزاری اختیاری و نگرش انتقادی به جسمانیت بدیهی بدن طبیعی است که ما در کارهای نظری کوئیر می‌توانیم پیدا کنیم. جودیت باتلر بیان می‌دارد که جسمانیت بدن درون رژیم‌های سامان‌دهی دگرجنسگرایی تولید می‌شود. «امر جنسی» یک واقعیت طبیعی نیست و نه حتی مقوله‌ای که پیش از پیدایش هنجارهای فرهنگی جنسیتی وجود داشته باشد. «امر جنسی» را می‌شود برای رساندن «مفهوم نمایش‌گرانه‌ی وضع شده‌ای (که بنابراین به هیچ روی "وجود ندارد")» (۵) به کار برد. با این همه، نیازی نیست که بحثی «علیه» واقعیت بدن‌ها و تجربه‌های آن‌ها در گیرد، یا بحثی «علیه» سیاست‌ورزی‌ها شکل گیرد. بلکه روی‌کرد باتلر، با جابجایی کاربرد ساختار، به هم‌راه سنجش انتقادی‌ای از هویت و جسمانیت به امکانات تازه و متفاوت سیاسی اشاره دارد. با جابجا نمودن بحث به کاربست قدرت به عنوان قیود ساختاری، توجه از این پرسش دور می‌شود که چه کسی به این کاربست‌ها و شبکه‌های پیچیده‌ای که قدرت (در آن) به کار می‌افتد ساختار می‌دهد؟

پیشنهاد باتلر که همان جابجایی مفاهیمی می‌باشد که درباره‌ی چگونگی جسمانی‌شدن بدن‌ها و تأثیرپذیری آن‌ها از قدرت است به جابجایی مفاهیم کارگزاری سیاسی می‌رسد: هنگامی که قدرت در شکل تولید اجباری و تکراری کار می‌کند و از راه بازداشت تأثیرات عمل می‌کند، جسمانی‌شدن جنسیت یا سوژه یک کنش اختیاری یا تک نیست، بل که از طریق کنش‌های

بسیار پیچیده و سامان‌یافته درون محدوده‌ی ماتریس (فراشبکه) دگرجنس‌گرا واداشته شده است. اگرچه چنین گزارشی، الگوی کارگزاری سیاسی‌ای که به آسانی درون چارچوب اخلاقی لیبرال (که به پافشاری بر کارگزاری اختیاری گرایش دارد) شناسایی‌پذیر باشد را در بر نمی‌گیرد، بنابراین الگوی نظری کوئیر به نبود توصیف کارگزاری سیاسی نیازی ندارد. افزون بر آن، هم‌نوا با گزارش فوکویی از کارکرد قدرت، در این‌که روابط ایستادگی در روابط قدرت ماندگار است، مفهوم نمایش‌گری جنسیت باتلر امکان‌های ایستادگی در برابر روند سامان‌یافته‌ی تولید جنسیت، یا امکان‌های ویرانی این روند، را در بر دارد.

با وجود این‌که شبکه‌های چندگانه‌ی پیچیده‌ی هنجارها و پیوندهای گوناگون آن‌ها بدن را زیر فشار می‌گیرد و وادار می‌کند، تولید نمایش‌گرانه‌ی بدن‌های جنسی‌شده همیشه رخ نمی‌دهند، بل که ممکن است در رخ‌دادن شکست بخورند. این شکست خوردن فرصت‌هایی برای بحث و گفتگو فراهم می‌آورد. فرد می‌تواند به گونه‌ای متفاوت، و نه با تکیه بر همان شرایط تولید یا درگیری هنجاری، تکرار کند. خوزه مونیوز (Jose Muñoz) در «هویت‌زدایی: کوئیرپردازی رنگ و نمایش‌گری سیاست» به چنین بازنمایی‌های جابجاشده‌ی کارگزاری سیاسی اشاره می‌کند. بر پایه‌ی گفته‌های در دسترس، که/اما هنگامی که متضمن چیزی هستند معانی‌شان جابجا می‌شود، کنش‌های هویت‌زدایی اگر نتواند گفتمان هنجارین را دگرگون کند می‌تواند آن را به کار بگمارد. مونیوز مطالعات موردی مهمی در میان جوامع دگرباش رنگین‌پوست فراهم می‌آورد. مارسلا آلتوس رید (Marcella Althaus-Reid) با بکار بستن سرراست برخی از بینش‌های نظریه‌ی کوئیر در الهیات لیبرال، الهیاتی از حاشیه‌نشینان انحراف جنسی و بیرون‌رانده‌شده‌های اقتصادی پیش می‌کشد (که در بر گیرنده‌ی فصلی درباره‌ی نیایش همجنس‌گرایانه در برزیل است). آلتوس رید آن‌جا که سخت‌کوشانه امور جنسی را در کانون تولید همه‌ی معانی مدرن - و بنابراین واکاوی انتقادی در الهیات - می‌داند کتاب نخست خود «الهیات بی‌شرم: انحرافات الهیاتی در امرجنسی، جنسیت و سیاست» را گسترش می‌دهد. از دید آلتوس رید، همه‌ی الهیات، الهیات جنسی است. کتاب «خداوند کوئیر»، با آوردن نظریه‌ی کوئیر به گفت‌وشنید پربار با

ماتریالیسم فمینیست و الهیات لیبرال، قدرت‌های ستم‌گر ارتدکسی (راست‌آیینی) (orthodoxy) دگرجنس‌گرا، سفیدپوستی، و سرمایه‌داری جهانی را به چالش می‌کشد.

کوئیر پردازی دین

نظریه‌ی کوئیر ما را می‌دارد تا درباره‌ی اتکایی که ما به بدن‌های طبیعی و خویشتن درست کرده‌ایم به گونه‌ای انتقادی بیان‌دیشیم. همان‌گونه که هویت‌ها و تجربه‌ها درون شبکه‌های پیچیده‌ای از هنجارها ساخته می‌شوند، خویشتن‌های تعیین‌یافته همیشه میانجی می‌شوند و هویت‌ها فرایندهای پیوسته‌ی تولید هستند. محتوی روی کرد نظری کوئیر، که در پی درگیر شدن با این رویه‌ها و ویران‌نمودن آن‌هاست، در گونه‌گونی‌اش بستگی به شکل یا کارکرد هنجاریت‌هایی است که در شرایط ویژه جریان می‌یابند.

بنابراین، در دین‌پژوهی، قلمروهای زمینه‌های «شایسته»ی پژوهش ممکن است دگرگون شود و حوزه‌های تازه به کانون بیابند (برای نمونه، همان‌گونه که آلتوس رید می‌گوید، دگرجنس‌جامه‌پوش‌ها، مشروب‌خانه‌های همجنس‌گرایان، و زنانه‌پوش‌ها قلمرویی برای یادگیری درباره‌ی رفتار پرهیزگاری هستند). چالش نظریه‌ی کوئیر با جنسیت به عنوان یک «واقعیت» طبیعی و دوتایی می‌تواند پژوهش‌گران را برانگیزد تا بیش‌تر به نیروهای ناشناخته‌ای توجه نشان دهند که این عوامل مؤثر بر جنسیت را می‌سازد و آن نیروهای ناشناخته‌ای که گستره‌ی مقوله‌های هویتی را به کار می‌گیرند و در کنار هم معانی جنسیتی را به خود می‌گیرند. با بازخوانی کلیسای جهانی با دید کوئیرانه می‌توان به خوانش ممکن از مسیح رسید که او را به عنوان یک دوجنسه (intersexed) می‌داند که یکی از نمونه‌های خوانش‌های نوین کوئیر از چیزهای دینی در سراسر تاریخ و در دوران کنونی است. (۶)

پس، زمینه‌های بسیاری وجود دارد که دانش‌پژوهان می‌توانند کوئیرپردازی دین را از آن‌جا آغاز کنند، تا کوئیربودگی دین را نشان دهند (توانش هنجارزدا و ویران‌گر آن در شرایط ویژه، فرصت‌هایی که مکان‌ها و آیین‌های دینی برای کنش‌های غیرهنجاری هویت‌های جنسی و جنسیتی و ... فراهم می‌آورند)، و کوئیرپردازی دین‌پژوهی را در زمینه‌های دانشگاهی بررسی و پیگیری کنند. در بازاندیشی چپستی تجربه‌های دینی در زمینه‌های فرهنگی کنونی تجربه‌های

نظری کوئیر چالش‌های گیرایی پدید آمده است و می‌آید - حتی آن‌جا که نظریه‌ی کوئیر پیوسته می‌کوشد تا در راستای ماندگاری کانون انتقادی‌اش در تولید درهم‌شده‌ی امورجنسی و قدرت در شبکه‌ها و اجتماعات فرهنگی و اجتماعی ویژه سازگاری یابد.

پانوشتها:

۱. Claudia Schippert - کلادیا شیپرت استادیار علوم انسانی و مدیر برنامه‌ی مطالعاتی دینی در دانشگاه فلوریدای مرکزی است.
۲. M. WARNER, *Fear of a queer planet: Queer politics and social theory*, p. xxvi .
- L. DUGGAN, *Making it perfectly queer*. In: *Sex wars: Sexual dissent and political culture*, p.167.
۳. T. ALMAGUER, *Chicano men: A cartography of homosexual identity and behavior*. In: *differences*, pp. 75- 100; E. OMOSUPE, *Black/Lesbian/Bulldagger*. In: *differences*, pp . 111-101.
۴. برای نمونه بنگرید به WARNER, *The trouble with normal*.
۵. J. BUTLER, *Gender trouble*, p. 33
۶. T. SHEFFIELD, *Jesus as intersexed: A transgender counternarrative of embodiment*

کتاب‌شناسی

- ALMAGUER, T. *Chicano men: A cartography of homosexual identity and behavior*. In *differences: A journal of feminist cultural studies* 100-75 (1991) 2, 3 ,
- ALTHAUS-REID, M. *Indecent theology: Theological perversions in sex ,gender, and politics*
New York :Routledge, 2001
- ALTHAUS-REID, M. *The queer God*. New York: Routledge 2003 ,
- BOYARIN, D., ITZKOVITS, D ,PELLEGRINI, A., eds. *Queer theory and the Jewish question*
New York :Columbia UP, 2003
- BUTLER, J. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge
1990
- BUTLER, J. *Bodies that matter: On the discursive limits of sex* .New York: Routledge,
1993
- CRUZ-MALAVE, A. MANALASAN ,M. *Queer globalizations: Citizenship and the afterlife of*

colonialism. New York: New York University Press 2002 ,
 DUGGAN, L., Making It perfectly queer. In: Duggan L., Hunter, N., eds .*Sex wars: Sexual dissent and political culture*. New York :Routledge, 1995
 ENG, D., HALBERSTAM, J ., MUNOZ, J. E., eds .*What's queer about queer studies now* Durham: Duke University Press, 2005
 FOUCAULT, M .*The history of sexuality: An introduction* .New York: Pantheon Books, 1978
 GOPINATH, G .*Impossible desires: Queer diasporas and South Asian public cultures* Durham: Duke University Press, 2005
 GOSS, R. E .*Queering Christ: Beyond Jesus acted up*. Cleveland :Pilgrim Press, 2002
 GOSS, R. E., WEST, M., eds .*Take back the word: A queer reading of the Bible* . Cleveland Pilgrim Press 2000 ,
 JAKOBSEN, J. R., PELLEGRINI A .*Love the sin: Sexual regulation and the limits of religious tolerance*. New York: New York University Press 2004 ,
 MUNOZ, J. E .*Disidentifications: Queers of color and the performance of politics* Minneapolis .University of Minnesota Press, 1999
 MOSUPE, E ., Black/Lesbian/Bulldagger. In .*differences: A journal of feminist cultural studies* 111-101 : (1991) 2 , 3 ,
 PATTON, C .*Fatal advice: How safe sex education went wrong*. Durham: Duke University Press 1996 ,
 PATTON, C., SANCHEZ-EPPLER .B., eds .*Queer diasporas*. Durham: Duke University Press 2000 ,
 SEDGWICK, E. K .*Epistemology of the closet*. Berkley: University of California Press, 1990
 SHEFFIELD, T., Jesus as intersexed: A transgender counternarrative of embodiment Unpublished presentation, AAR, Philadelphia, 2005
 TERRY, J. Theorizing deviant subjectivity. In .*differences: A Journal of feminist cultural studies* 74-55 : (1991) 2 , 3 ,
 WARNER, M. ed .*Fear of a queer planet: Queer politics and social theory*. Minneapolis University of Minnesota Press, 1993
 WARNER, M .*The trouble with normal: Sex, politics, and the ethics of queer life*. New York Free Press 1999 ,

اسلام و جای‌گاه اخلاقی همجنسگرایی^۱

نوشته‌ی آرش نراقی

ترجمه‌ی حمید پرنیان

چکیده:

آیا می‌توان هم به اسلام و درستی قرآن به عنوان سخن خداوند باور داشت و هم به این که رفتار همجنسگرایی اخلاقاً رواست؟ از دیدگاه صرف عقلانی/سکولار، ممکن است فرد این واقعیت را (چنان‌چه واقعیت‌اش بداند) بپذیرد که همجنسگرایی اخلاقاً رواست. اما از سویی دیگر، همین فرد، به عنوان فردی مسلمان، با آیه‌های قرآنی بسیاری روبروست که آشکارا همجنسگرایی را محکوم می‌کنند و پلیدش می‌شمارند (سوره‌ی الفاحشه). پس انگار با معمایی روبرویم. این معما دو جنبه دارد: جنبه‌ی عقلانی که در موافقت یا مخالفت با همجنسگرایی بحث می‌کند، و جنبه‌ی متنی که با فهم‌های متفاوت قرآن (از همجنسگرایی) درگیر است. این معما هنگامی پدیدار می‌گردد که از یک سو فرد عقلاً بپذیرد هیچ دلیلی برای محکوم کردن رفتار همجنسگرایی در دست نیست، و از سوی دیگر به کلام و حیانی خداوند (قرآن) نیز سرسپرده باشد. به بیان کلی‌تر، این همان ستیز کهنی است که بین عقل و وحی جاری است.

در این نوشتار، می‌کوشم تا درباره‌ی هر جنبه از این معما جداگانه بحث کنم، و راه‌هایی برای گشودن آن معما پیشنهاد دهم. به بیان سنجیده‌تر، هدف اصلی من آن است که نشان دهم فرد می‌تواند هم مسلمانی باشد با ایمان راسخ و هم سازگارا بپذیرد که همجنسگرایی اخلاقاً رواست.

^۱. این مقاله در 7 دسامبر 2005، در دانشگاه کالیفرنیا، لوس آنجلس (گروه مطالعات خاورمیانه) ایراد شده است.

جنبه‌ی عقلانی غیراخلاقی بودن همجنسگرایی

(1)

دانش‌پژوهان مسلمان، حتی به خود زحمت نداده‌اند تا علیه همجنسگرایی به بحثی عمیق و دقیق بنشینند. ایشان نادرستی همجنسگرایی را بسیار روشن می‌پندارند. اما دست کم در متون اسلامی دو جا ممکن است نظراتی انتقادی یافت که می‌شود تحت بحث عقلانی علیه همجنسگرایی گنجانده شوند: نخستین جا، فتوهای فقهی درباره‌ی لواط است؛ و جای دیگر، تفسیر متون مربوط به داستان قوم لوط. رایج‌ترین استدلالی که در میان دانش‌پژوهان مسلمان علیه همجنسگرایی وجود دارد "استدلالی از نوع طبیعت‌گرایانه" می‌باشد که تحت تاثیر اخلاق و متافیزیک ارسطوست. نظرات ایشان را می‌شود در گزاره‌های زیر سامان داد:

1. همه‌ی رفتارهای همجنس‌گرایانه، رفتارهایی غیرطبیعی هستند.

2. همه‌ی رفتارهای غیرطبیعی اخلاقاً نادرست هستند.

پس

3. همه‌ی رفتارهای همجنس‌گرایانه اخلاقاً نادرست هستند.

و بر طبق نظریه‌ی غالب فرا-اخلاق در سنت اسلامی؛

4. خداوند همه‌ی رفتارهای نادرست اخلاقی را محکوم کرده است.

پس، می‌توان گفت؛

5. خداوند همه‌ی رفتارهای همجنس‌گرایانه را محکوم کرده است.

در این استدلال، گزاره‌های 1 و 2 برای محکومیت اخلاقی رفتارهای همجنسگرایی بنیادی عقلانی فراهم می‌آروند. گزاره‌ی 2، اصلی کلی است برای درستی و نادرستی اخلاقی کنش‌ها، که نسخه‌ای از اصل طبیعت‌گرایانه‌ی ارسطویی از اخلاق می‌باشد. این نظریه، در بین فیلسوفان (به ویژه فیلسوفان مشایی) و الهی‌دانان مسلمان به خوبی شناخته شده است. این اصل، تنها اگر با گزاره‌ی 1 درآمیزد، علیه همجنسگرایی عمل می‌کند. پس، تا جایی که به مسئله‌ی همجنسگرایی مربوط می‌شود، گزاره‌ی 1 در محکومیت رفتارهای همجنسگرایانه نقش قانونی بر دوش دارد. نقش گزاره‌ی 4، گذار دادن محکومیت اخلاقی به محکومیت وحیانی است. به سخن دیگر، رفتار همجنسگرایی، بر طبق این گزاره (گزاره‌ی 4)، نه تنها اخلاقاً نادرست است بل که گناه هم هست.

در پی، من بر گزاره‌های 1 و 4 متمرکز خواهم شد.

(2)

بسیاری می‌گویند رابطه‌ی جنسی هم-جنسی "غیرطبیعی" است. اما غیرطبیعی به چه معناست؟ اندیشمندان مسلمان، معانی چندی برای آن پیشنهاد داده‌اند:

یک. آن چه نامعمول یا ناهنجار باشد غیرطبیعی است. به سخن دیگر، آن چیزی غیرطبیعی است که از هنجار، یعنی از چیزی که عموم مردم می‌کنند، منحرف می‌شود. با این همه، فراوانی آماری یک کنش، تعیین‌کننده‌ی جایگاه اخلاقی آن نیست. برای نمونه، نوشتن با دست چپ هنجار نیست. آیا این بدان معنی است که با دست چپ نوشتن اخلاقاً نادرست است؟

دو. آن چه حیوانات دیگر انجام نمی‌دهند غیرطبیعی است. پیشینه‌ی این تعریف به افلاطون می‌رسد. مطابق دیدگاه افلاطون، همجنسگرایی نادرست است چون هیچ حیوانی چنین رفتاری را از خود نشان نمی‌دهد. با این همه، این ادعا پذیرفتنی نیست، زیرا:

نخست، این ادعا بر اصل نادرستی استوار است. پژوهش‌های بی‌شماری هست که نشان می‌دهد برخی از حیوانات جفت-گیری همجنسگرا دارند.

دوم، حتی اگر حیوانات همجنسگرایانه رفتار نکنند نیز ثابت نمی‌کند که همجنسگرایی غیراخلاقی است. از این گذشته، حیوانات خوراک‌شان را نمی‌پزند، دندان‌های‌شان را نمی‌شویند، نیایش دینی ندارند، به دانشگاه نمی‌روند. این ایده اساساً نادرست است که حیوانات می‌توانند برای ما استانداردها و استانداردهای اخلاقی فراهم آورند.

سه. آن چه بر اساس میل ذاتی انجام نمی‌شود غیرطبیعی است. با این همه، برخی از دانشمندان می‌گویند همجنسگرایان همجنسگرا زاده می‌شوند، و بنابراین طبیعی خواهد بود که ایشان رابطه‌ی همجنسگرایانه داشته باشند. برخی دیگر از دانشمندان می‌گویند همجنسگرایی یک انتخاب برای نوع زیستن است، که بنابراین غیرطبیعی (و در نتیجه اخلاقاً بد و نادرست) است.

اما هر دوی این دیدگاه‌ها، پیوندی میان خاست‌گاه جهت‌گیری جنسی همجنسگرایانه و جایگاه اخلاقی فعالیت همجنسگرایانه می‌زنند. هر دوی این دیدگاه‌ها نادرست می‌باشند چرا که در این پنداشت هم‌بهره هستند. دیدگاه نخست (که تصدیق‌کننده‌ی همجنسگرایی است) بر این باور است: "همجنسگرایان همجنسگرا زاده می‌شوند، پس همجنسگرایی طبیعی و خوب است." این استنباط می‌پندارد که همه‌ی تمایلات ذاتی تمایلات خوبی هستند (یعنی، ایشان باید بر طبق آن تمایلات عمل کنند). اما این پنداشت، آشکاراً نادرست است. پژوهش‌ها نشان می‌دهند که برخی از انسان‌ها با تمایلی به خشونت زاده می‌شوند، اما این بدان معنی نیست که چنین انسان‌هایی بیشتر از دیگر انسان‌ها حق دارند همسایه‌ی خویش را خفه کنند. از سوی دیگر، از این واقعیت که این نوع تمایل ذاتی نیست نمی‌توان نتیجه گرفت که ما نباید بر اساس آن تمایل عمل کنیم. احتمال دارد من هیچ‌گرایش ذاتی برای نوشتن با دست چپ نداشته باشم، اما این را نباید نتیجه گرفت که نوشتن با دست چپ برای من غیراخلاقی است.

چهار. آن چه از هدف اصلی یک ارگان (اندام) سرپیچی کند غیرطبیعی است. شاید هنگامی که مردم می‌گویند رفتار همجنسگرایی غیرطبیعی است منظورشان آن باشد که این رفتار نمی‌تواند

منتج به تولیدمثل شود. ایده‌ی پشتیبان این استدلال آن است که هر ارگان تن انسان برای خودش هدفی دارد: چشم برای دیدن است، گوش برای شنیدن، و اندام‌های جنسی برای تولیدمثل. طبق این استدلال، هرگاه ارگانی از هدف اصلی‌اش سرپیچی کند، کاربردش غیراخلاقی است. این، عمومی‌ترین برداشتی است که دانش‌پژوهان مسلمان از مفهوم "طبیعی" در این زمینه دارند.

با این همه، در این برداشت چند مشکل وجود دارد:

نخست، بسیاری از ارگان‌های تن ما هدف‌های چندگانه‌ای دارند. شما دهان‌تان را برای سخن گفتن، خوردن، نفس کشیدن، لیسیدن تمبر، آدامس جویدن، و ... به کار می‌بندید. کدام یک از این‌ها هدف اصلی است؟ درست است که ارگان‌های جنسی انسان‌ها برای تولیدمثل به کار می‌رود، اما این به دست نمی‌آید که ایشان نباید آن‌ها را برای اهداف دیگری به کار بندند. به نظر می‌رسد ارگان‌های جنسی می‌توانند به خوبی برای ابزار عشق، برای لذت دادن و گرفتن، برای گرمی داشتن و تجدید و بهبود یک رابطه به کار روند - حتی اگر عامل تولیدمثل در آن رابطه مطرح نباشد.

دوم، آیا مخالفان همجنسگرایی آماده هستند زوج‌های دگرجنسگرایی را محکوم کنند که ابزار جلوگیری از آبستنی را به کار می‌برند؟ اگر هدف اصلی ارگان جنسی چیزی جز تولیدمثل نیست، پس به نظر می‌آید هر رفتار دگرجنسگرانه‌ای که به این هدف انجام یا رهنمون نمی‌شود باید محکوم شود. آیا این بدان معنی است که زوج‌های نازا نباید آمیزش جنسی داشته باشند؟ درباره‌ی آمیزش جنسی در طول بارداری چه؟ هیچ کدام از این رفتارهای جنسی نمی‌تواند به تولیدمثل رهنمون شود. گویی نزدیکی و لذت جنسی اهداف اخلاقاً مشروعی برای آمیزش جنسی هستند، حتی در مواردی که تولیدمثل ناممکن باشد. پس آمیزش جنسی همجنسگرایی (که نمی‌تواند به این هدف (تولیدمثل) دست یابد) نیز نباید محکوم شود.

پنج. آن چه نفرت‌انگیز یا توهین‌آمیز باشد غیرطبیعی است. اغلب دیده می‌شود وقتی مردم همجنسگرایی را "غیرطبیعی" می‌نامند منظورشان آن است که همجنسگرایی نفرت‌انگیز است.

اما بسیاری از فعالیت‌هایی که اخلاقاً بی‌طرف می‌باشند برای برخی از مردم نفرت‌انگیز است، فعالیت‌هایی مانند به دست گرفتن مار، خوردن حلزون، کالبدشکافی، شستن توالت. از این گذشته، سده‌ها بود که بیشتر مردم روابط بین-نژادی را نفرت‌انگیز می‌دانستند، اما اکنون به سختی می‌توان اثبات کرد که چنین روابطی نادرست هستند.

(3)

درباره‌ی گزاره‌ی 4 چه؟

نخست نیاز داریم که این گزاره را بفهمیم. این گزاره، نشان می‌دهد که پیوند مشخصی بین اخلاق و دین هست. چگونه باید آن را تفسیر کرد؟ در واقع، رابطه‌ی بین اخلاق و دین، در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی، مباحثات بسیاری را برانگیخته است. در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی، دو مکتب عمده‌ی کلامی وجود دارد: معتزله، و اشعری. این دو مکتب، بر سر موضوعات بسیاری با هم سازگاری ندارند، برای نمونه، رابطه‌ی بین خوبی/بدی کنش‌ها و اراده یا فرمان خداوند.

معتزله می‌پندارد خوبی و بدی، عینی هستند و ارزش‌های اخلاقی کنش‌ها در ذات آن‌هاست و خرد انسان می‌تواند آن‌ها را تشخیص و تمییز دهد. چرا که عدالت خداوند ما را ملزم به انجام کنشی می‌کند که مطابق با قانون اخلاقی است. برای نمونه، از این روست که خداوند بهشت را برای نیکوکاران نوید داده است و جهنم را برای مجازات بدکاران. بسیاری از معتزله‌ای‌ها می‌پندارند اصل عدالت بایسته می‌سازد که خداوند برای مردم کاری انجام دهد که بیش‌ترین سود ایشان فراهم آید. (البته، برخی از معتزله‌ای‌ها به جای عدالت، "اصل لطف" را می‌نشانند).

اما از دید اشعری‌ها، عدالت الهی، درون-ایمانی است. تفاوت بین خوبی و بدی صرفاً از روی وحی خداوند دانسته می‌شود، نه با به کارگیری خرد انسان. خداوند قوانین را می‌سازد، و هر چه فرمان دهد درست است، و خود خداوند هیچ التزامی ندارد؛ اگر خداوند بخواهد، می‌تواند نیکوکاران را مجازات کند و بدکاران را به بهشت راه دهد.

این ناسازگاری بین معتزله و اشاعره را می‌توان در جمله‌ی زیر خلاصه کرد:

از دید معتزله، خداوند به X فرمان می‌دهد/نهی می‌کند چون X درست/نادرست است؛ و از دید اشاعره، X درست/نادرست است چون خداوند به X فرمان داده است/نهی کرده است.

اکنون فردی را بپندارید که باور دارد بحث عقلانی/سکولار نمی‌تواند ثابت کند که همجنسگرایی نادرست است، و هم چنین به دیدگاه اشاعره درباره‌ی رابطه‌ی بین اخلاق و خواست خداوند پای‌بند است. در چنین موقعیتی، این فرد می‌تواند ادعا کند که این واقعیت (چنان چه واقعیت دانسته شود) چیزی مگر نقص اخلاق سکولار را نشان نمی‌دهد. این ناکامی اخلاق سکولار، از دید آن فرد، فقط اثبات می‌کند که ما برای اخلاق نیازمند خداوند هستیم. همین که فرد دیدگاه اشاعره را برمی‌گزیند، عقل اعتبار و مشروعیت هنجارین‌اش را به میزان بسیاری از دست می‌دهد. به سخن دیگر، باورمندی که چنین جایگاهی را برگزیده است دیگر به نتایج بررسی عقلانی به طور جدی نمی‌اندیشد.

تا جایی که می‌دانم، دیدگاه اشاعره در بین مسلمانان، خواه دانش‌پژوهان خواه مردم عادی، دیدگاه غالبی بوده است.

با این همه، دیدگاه اشاعره به آشفتگی رهنمون می‌شود، زیرا فرمان خداوند را مطلق می‌داند. یعنی خداوند می‌تواند فرمان‌های مختلفی دهد. خداوند می‌تواند فرمان دهد که دروغ بگوییم، و آن‌گاه دروغ‌گویی، و نه راست‌گویی، نیکو می‌شود. بر طبق این دیدگاه، راست‌کاری، برای نمونه، پیش از این که خداوند بدان فرمان دهد نیکو و درست نیست. پس، خداوند برای فرمان دادن به یک چیز یا مخالف آن چیز، دیگر دلیل موجه‌ای ندارد؛ و هم چنین از دیدگاه عقلانی، فرمان خداوند کاملاً مطلق است. از این گذشته، بر پایه‌ی این دیدگاه، آموزه‌ی نیکی خداوند و عدالت وی به آموزه‌ی بی‌معنی‌ای فروکاسته شده است. اگر بپذیریم که خوبی و بدی یا عدالت و بی‌عدالتی با ارجاع به خواسته‌ی خداوند تعریف شده است، پس این باورها بی‌بهره از هر معنی‌ای هستند. اگر "X خوب است" به معنی "خداوند به X فرمان می‌دهد" باشد، پس "فرمان‌های

خداوند خوب است " تنها به معنی "خداوند به فرمان‌های خداوند فرمان می‌دهد" می‌باشد، و روشن است که بی‌معنی است.

در این بحث، من عقل‌گرایی معتزله‌ای‌ها را بر خواهم گزید؛ طبق این عقل‌گرایی، فرمان‌های خداوند محدود به محدودیت‌های منطق و اخلاق است، و درستی و نادرستی اخلاقی، در اصل، به دست خرد انسانی قابل تشخیص و تمییز است. به سخن دیگر، اگر این واقعیت را بپذیریم که هیچ دلیل خوبی برای محکومیت رفتار خاصی وجود ندارد، پس ما باید آماده باشیم تا سخن خداوند را در انطباق با آن واقعیت اخلاقی (اگر واقعیت پنداشته شود) بفهمیم.

مسلمانان، تا آن جا که به "استدلال طبیعت‌گرایانه" مربوط می‌شود، اگر این گزاره‌ی عقلا رضایت‌بخش فراهم شود که رفتارهای همجنس‌گرایی غیرطبیعی است (به معنی اخلاقی‌اش) پس رفتار همجنس‌گرایی را به عنوان نادرستی اخلاقی محکوم می‌کنند.

هر چند، اگر فردی بپذیرد که این پیش‌نیاز رضایت‌بخش نیست (و نمی‌تواند هم باشد) آن‌گاه وی توجیه می‌شود که هیچ زمینه‌ی اخلاقی کافی‌ای برای محکومیت همجنس‌گرایی نیست. افزون بر این، اگر وی باور آورد که دیدگاه معتزله عقلا برتر از دیدگاه اشاعره است، آن‌گاه وی دلیلی برای این نتیجه‌گیری دارد که وقتی می‌خواهد متن مقدس را بخواند پژوهش‌های عقلانی را به شمار آورد.

جنبه‌ی متنی غیراخلاقی بودن همجنس‌گرایی

(4)

حالا فرض کنید فردی بپذیرد که هیچ دلیل اخلاقی‌ای برای محکومیت همجنس‌گرایی نیست. آیا این فرد می‌تواند هم چنان مسلمان باقی بماند؟ آیه‌هایی در قرآن هست که آشکارا علیه

رفتارهای همجنسگرایی است. تقریباً همه‌ی آیه‌های قرآنی‌ای که علیه‌ی همجنسگرایی است در زمینه‌ی داستان قوم لوط نازل شده‌اند. برخی از نمونه‌ها را در این جا می‌آورم^۲:

داستان از آن جا آغاز می‌شود که فرشتگان ابراهیم را دیدار می‌کنند. ابراهیم، به چند دلیل احساس ترس دارد.

"گفتند مترس ما به سوی قوم لوط فرستاده شده‌ایم." (هود، 70)

این خبر ابراهیم را نگران می‌سازد، از این رو بر آن می‌شود تا با خداوند به بحث نشیند و بکوشد تا وی را متقاعد سازد تا قوم لوط را ببخشد. طبق متن قرآن:

"در باره قوم لوط با ما [به قصد شفاعت] چون و چرا می‌کرد." (هود، 74)

قرآن به جزئیات این گفتگو اشاره نمی‌کند (کتاب عهد قدیم جزئیات بیشتری در این موضوع دارد). سرانجام، خداوند نمی‌تواند ابراهیم را متقاعد سازد، و اعلام می‌کند:

"ای ابراهیم از این [چون و چرا] روی برتاب که فرمان پروردگارت آمده و برای آنان عذابی که بی‌بازگشت است خواهد آمد." (هود، 76)

و به نرمی اشاره می‌کند:

"زیرا ابراهیم بردبار و نرم‌دل و بازگشت‌کننده [به سوی خدا] بود." (هود، 75)

فرشته به سوی قوم لوط فرستاده شد. اما چیز وحشت‌آوری رخ داد:

"و قوم او شتابان به سوی‌اش آمدند و پیش از آن کارهای زشت می‌کردند [لوط] گفت ای قوم من اینان دختران من‌اند آنان برای شما پاکیزه‌ترند پس از خدا بترسید و مرا در کار مهمانان‌ام رسوا مکنید آیا در میان شما آدمی عقل‌رس پیدا نمی‌شود. گفتند تو خوب می‌دانی که ما را به

^۲ ترجمه‌ی آیه‌های قرآن از فولادوند است. مترجم

دخترانت حاجتی نیست و تو خوب می‌دانی که ما چه می‌خواهیم. [لوط] گفت کاش برای مقابله با شما قدرتی داشتم یا به تکیه‌گاهی استوار پناه می‌جستم. " (هود، 78 تا 80)

در این آیه‌ها، هیچ اشاره‌ی آشکاری به رفتار همجنسگرایی وجود ندارد، اما در آیه‌های دیگر، سرنخ‌هایی روشن به دست داده شده است:

"و [یاد کن] لوط را که چون به قوم خود گفت آیا دیده و دانسته مرتکب عمل ناشایست [لوط] می‌شوید. آیا شما به جای زنان از روی شهوت با مردها در می‌آمیزید [نه] بلکه شما مردمی جهالت‌پیشه‌اید. " (نمل، 54 و 55)

و آیه‌ای مانند آیه‌ی بالا:

"و لوط را [فرستادیم] هنگامی که به قوم خود گفت آیا آن کار زشت [ی] را مرتکب می‌شوید که هیچ کس از جهانیان در آن بر شما پیشی نگرفته است. شما از روی شهوت به جای زنان با مردان در می‌آمیزید آری شما گروهی تجاوزکارید. " (اعراف، 80 و 81)

می‌دانیم که تقریباً همه‌ی این آیه‌ها علیه رفتار همجنسگرایی است. اینک معمای ما روشن‌تر شد: از دید یک باورمند عقل‌گرا، دو گزاره‌ی زیر هم‌ساز نیستند:

الف) گویی قرآن مدعی است که خدا رفتارهای همجنسگرایانه را محکوم کرده است، و برای همجنسگرایی مجازات سنگینی در نظر گرفته است، همجنسگرایی عمل زشت و بدی است. افزون بر آن، ب) گویی عقل مدعی است که همجنسگرایی اخلاقاً رواست.

همان‌گونه که پیش‌تر گفتم، از دید کسی که دیدگاه اشاعره را برگزیده است، پاسخ این معما روشن و ساده است: پذیرفتن الف و نپذیرفتن ب. اما عقل‌گرای مسلمان (هم چون کسی که دیدگاه معتزله را برگزیده است) نمی‌تواند چنین راهی را بپیماید. چه کار می‌تواند کند؟

(5)

تا آن جا که می‌دانم، عقل‌گرای مسلمان دست کم سه گزینه در دسترس دارد:

یک. بازتفسیر درونی، یعنی بکوشد فهمی از متن به دست دهد که با پیش‌نیازهای عقل ناوابسته بر پایه‌ی بررسی زبانی درون متن همساز باشد.

دو. بازتفسیر بیرونی، یعنی بکوشد متن را در سایه‌ی بافت تاریخی بفهمد.

سه. بازتفسیر تندروانه، یعنی بکوشد تا متن را در سایه‌ی تاریخ‌مندی خود متن بفهمد. به زبان دیگر، معنی تحت‌اللفظی (ظاهری) آیه‌ها را بپذیرد، اما ضرورت‌شان را برای قلب پیام قرآن نپذیرد.

من درباره‌ی هر راه‌برد توضیح کوتاهی خواهم داد.

بازتفسیر درونی: در بیشتر موارد، "واژه‌ها" یا "عبارات" بیش از یک معنای مشروع دارند. هر چند، به هر دلیلی، برخی از این معانی (بر دیگران) چیره می‌شوند. اما گاهی که مفسر برخی از واقعیت‌های برون-دینی را می‌پذیرد که این واقعیت‌ها با معنی آشکار آیه هم‌ساز نیستند، آن‌گاه ممکن است وی دایره‌ی معنای مشروع واژه‌ها یا عبارات را بازرسی کند، و بکوشد تا معنی نوینی برای آیه‌ی "مسئله‌خیز" پیشنهاد دهد.

من نمی‌خواهم از آیه‌های قرآنی‌ای که در بالا آوردم تفسیر زبان‌شناختی نوینی پیشنهاد دهم. هر چند، دوست دارم برخی سرنخ‌ها را برجسته سازم، که اگر جدی پنداشته شود، ممکن است به فهم‌های نوینی از آن آیه‌ها رهنمون شود:

یک. همجنس‌گرایی قوم لوط، مطابق قرآن، تنها دلیل مجازات ایشان از سوی خداوند نبود. قرآن آشکارا در این باره می‌گوید: "آیا شما با مردها درمی‌آمیزید و راه^۳ را قطع می‌کنید و در محافل [انس] خود پلیدکاری می‌کنید و [لی] پاسخ قومش جز این نبود که گفتند اگر راست می‌گویی

^۳ مترجمان قرآن، در ترجمه‌های فارسی این آیه، از "راه"، تولیدمثل را برداشت کرده‌اند. مترجم

عذاب خدا را برای ما بیاور" (عنکبوت، 29). همان گونه که می‌شود دید، مطابق قرآن، قوم لوط راهزن بودند، و هم چنین دست به جرم‌های گروهی می‌زدند.

دو. در قرآن، هیچ چیزی درباره‌ی رابطه‌ی همجنسگرایانه در بین زنان وجود ندارد. (تنها، چند اشاره‌ی گنگ به زن لوط شده است که با قوم لوط مجازات شد، اما پیدا نیست که مجازات‌اش به خاطر همجنسگرایی‌اش بوده یا نه). اگر رابطه‌ی جنسی بین دو فرد همجنس تنها از این رو روا نیست که همجنس هستند، پس رابطه‌ی جنسی بین دو زن نیز باید بد باشد. با این همه، در قرآن آشکارا این عدم تقارن وجود دارد. این عدم تقارن به چه معنای است؟ ممکن است بدین معنی باشد که همجنسگرایی بین مردان محکوم است نه به این خاطر که رابطه‌ی جنسی‌ای است بین دو فرد همجنس، بل که چون چیز ویژه‌ای درباره‌ی همجنسگرایی مردانه وجود دارد که آن را محکوم می‌سازد. اما آن چه "چیزی" است که همجنسگرایی مردانه را نادرست می‌سازد، اما همجنسگرایی زنانه را دست کم قابل اغماض می‌داند؟ باور من این است که آن را باید در پیوند با جای‌گاه پست زنان در دوران باستان دانست.

سه. لوط و ابراهیم خویشاوند یک‌دیگر بودند، و ابراهیم درباره‌ی قوم لوط همه چیز را می‌دانست. اما هنگامی که ابراهیم از تصمیم خداوند (مجازات قوم لوط) آگاه شد، به پشتیبانی از ایشان درآمد و با خداوند گفتگو کرد تا ایشان را از مجازات‌رهایی دهد. مهم است که اشاره کنیم خداوند نتوانست ابراهیم را درباره‌ی تصمیم خویش متقاعد سازد، اما با ابراهیم بسیار نرم و مهربانانه برخورد کرد. خداوند، قلب پاک ابراهیم را ستود، و پشتیبانی وی از قوم لوط را شرم‌آور و ننگین ندانست.

باز تفسیر بیرونی: ما هرگز نباید فراموش کنیم که "معنی"، "به زمینه حساس است". به سخن دیگر، یک واژه می‌تواند در زمینه‌های تاریخی متفاوت، معانی متفاوتی داشته باشد. یکی از شیوه‌های مهمی که باورمندان می‌توانند با آن قرآن را هم چنان خطاناپذیر نگاه دارند این است که یاد بگیرند آیه‌های قرآن را در زمینه‌ی تاریخی‌شان تفسیر کنند. مفسران همیشه به شان نزول آیات (یعنی، شرایط تاریخی‌ای که آیه‌های قرآن در آن وحی شده است) هوشیار بوده‌اند.

اگر زمینه‌ی تاریخی آیه‌های قرآن جدی گرفته شود، پس می‌توان بدین نتیجه رسید که معنی "همجنسگرایی" ای که در قرآن محکوم شده است ممکن است همانی نباشد که امروزه از آن سخن می‌گویند، و هم چنین پنداشته شود که اخلاقاً نیز رواست. سرنخ‌های چندی وجود دارد که چنین امکانی را فراهم می‌آورد:

یک. لوط، مطابق قرآن، گویی بر این باور بود که همجنسگرایی قوم‌اش، گزینشی و اختیاری است. وقتی او دختر خودش را بدیشان پیشنهاد می‌دهد، او باید پنداشته باشد که اگر می‌خواستند می‌توانستند زنان را به مردان ترجیح دهند. به سخن دیگر، او رفتاری را محکوم می‌کند که آزادانه برگزیده شده است. اما آیا انسان‌ها به راستی "برمی‌گزینند" که همجنسگرا باشند؟ "همجنسگرایی"، همان گونه که امروز فهمیده می‌شود، گزینشی و انتخابی نیست. انسان‌ها، همجنسگرا زاده می‌شوند. اگر چنین است، پس آیا می‌توان گفت آن نوع رفتاری که لوط محکوم کرد با نوع رفتار همجنسگرایی‌ای که در دوره‌ی ما اخلاقاً قابل دفاع است متفاوت می‌باشد؟

دو. در واقع، قرآن دقیقاً مشخص نمی‌کند که چه نوع از رفتار همجنسگرایی محکوم است. تا جایی که می‌دانیم، اخلاق‌دانان امروزه ادعا نمی‌کنند که همه‌ی انواع رابطه‌های جنسی همجنسگرایانه اخلاقاً رواست. بر عکس، میان اخلاق‌دانان امروزه بر سر اخلاقاً نادرست بودن برخی از رابطه‌های جنسی همجنسگرایانه، توافق وجود دارد. عمومی‌ترین نمونه‌ی رفتار همجنسگرایی در فرهنگ شرق، رابطه‌ی جنسی بین مرد سال‌مند و نوجوان است (همین درباره‌ی فرهنگ یونان باستان نیز درست است). در تصوف، صحبت الاحداث (Sohbat al-ahdath)، در بیشتر موارد، چیزی نیست مگر عشق‌بازی با نوجوانان. همه‌ی استانده‌های اخلاقی (moral standards) رابطه‌ی جنسی با خردسالان را محکوم می‌کنند. همان گونه که پیش‌تر گفتیم، همه‌ی آیه‌های قرآنی علیه همجنسگرایی، در زمینه‌ی داستان لوط، وحی شده است، و در واقع همه‌ی دانش‌پژوهان عهد قدیم توافق دارند که رابطه‌ی همجنسگرایانه‌ای که در دوره‌ی نگارش کتاب‌های مقدس وجود داشته است به طور کلی با روابط همجنسگرایانه‌ای که در دوران ما وجود دارد متفاوت است. بیش‌تر چنین روابطی، وابسته به کنش‌های کافرانه بود. از این رو، ممکن است به دو نوع رابطه‌ی همجنسگرایانه بیان‌دیشیم: آن

نوعی که قرآن و کتاب مقدس محکوم‌اش می‌کنند، و نوعی که ما امروزه در ذهن داریم. همان گونه که پیش‌تر بدان اشاره کردم، قرآن روشن نمی‌کند کدام نوع از رفتار همجنسگرایانه را محکوم می‌کند. احتمالاً، پنداشته می‌شود که مردم این دوران، دیدگاه روشنی درباره‌ی همجنسگرایی دارند. تنها یک جا در قرآن هست که می‌توانیم جزئیات بیش‌تری درباره‌ی آن نوع از رفتار همجنسگرایی بیابیم که محکوم است: هنگامی که قوم لوط به خانه‌ی لوط یورش می‌برند تا مهمانان نوجوان و خوش‌چهره‌ی وی را وادار کنند با ایشان آمیزش جنسی داشته باشند. این رفتار خشن تجاوزگرانه، چیزی نیست مگر نمونه‌ی روشنی از اقدام به تجاوز جنسی! و هر استانده‌ی اخلاقی‌ای این اقدام را محکوم می‌کند.

منطق پژوهش‌های تاریخی این اصل اخلاقی است: "آن چه در دوره‌ای درست بوده است، ضرورتاً در دوره‌ی دیگر درست نیست."

دانش‌پژوهان مسلمان با این اصل به خوبی آشنا هستند. مورد رباخواری را بنگرید. قرآن، این کنش را آشکارا محکوم می‌کند. پس باورمندان باید حساب‌های بانکی‌شان را ببندند؟ نه ضرورتاً. طبق برخی از تفسیرها، محکومیتی که قرآن علیه‌ی رباخواری دارد دیگر به کار بسته نمی‌شود. به این دلیل که از دوره‌ی پیامبر اسلام تا دوره‌ی کنونی، شرایط اقتصادی از پایه آن‌چنان دگرگون شده است که دیگر، ربا، همان پیامد منفی‌ای را ندارد که در دوره‌ی پیامبر باعث محکومیت‌اش شده بود.

بگذارید به نمونه‌ی دیگری بپردازیم. در قرآن، آیه‌هایی هست که به مسلمانان اجازه می‌دهد تا برده داشته باشند، و احکام بسیاری هست که درباره‌ی چگونگی برخورد با ایشان (برده‌ها) است (محمد، 4؛ احزاب، 52؛ نساء، 25؛ و مانند آن). از دیدگاه من، دانش‌پژوهان مسلمان انگشت‌شماری باید باشند که هنوز باور داشته باشند که نهاد برده‌داری مشروع است، و برخی از انسان‌ها باید به بردگی گرفته شوند، یا ما اجازه داریم که برده داشته باشیم. برخی از دانش‌پژوهان مسلمان ادعا می‌کنند که برده‌داری بر اسلام تحمیل شده است. به سخن دیگر، برده‌داری بخشی از شکل زندگی مردم آن دوره بوده است، و ممکن نبود که بی‌درنگ

برانداخت‌اش. پس، اسلام برده‌داری را به عنوان یک واقعیت پذیرفته است، و می‌کوشد تا آن به نفع برده‌ها اصلاح کند. دگرگونی‌های پایه‌ای در زمینه‌ی فرهنگی، معانی و پیامدهای رباخواری و برده‌داری و مانند آن‌ها را تغییر داده است – و از این رو، جای‌گاه اخلاقی این کنش‌ها را به پرسش گرفته است. پس، کاربست محکومیت قرآنی همجنسگرایی بر همجنسگرایی دوره‌ی ما، ممکن است همانند کاربست محکومیت رباخواری بر بانک‌داری دوره‌ی ما باشد.

البته، هواداران بازتفسیر بیرونی نمی‌گویند که قرآن پیش‌تر نادرست بوده است و ممکن است در دوره‌ی ما نیز هم‌چنان نادرست باشد. همه‌ی ایشان قرآن را معصوم (خطاناپذیر) می‌پندارند. و می‌گویند هنگامی که ما قرآن را به کار می‌بندیم، باید به تفاوت‌های فرهنگی و اخلاقی دوره‌ی پیامبر اسلام و دوره‌ی خودمان توجه کنیم. چنین توجه‌ای ما را یاری خواهد داد تا بین مرزهای محکومیت در یک دوره‌ی تاریخی ویژه (برای نمونه، قوانین مخالف با رباخواری یا روابط همجنسگرایانه)، و ارزش‌های اخلاقی دیرپای درون آن‌ها (برای نمونه، گشاده‌دستی یا احترام به افراد)، تفاوت بگذاریم. اگر این نکته‌ی مهم را نپذیریم، خود را پای‌بند دیدگاه‌های نا-واردی کرده‌ایم؛ برده‌داری، رباخواری، نقش‌های زنان، اخترشناسی، فرضیه‌ی تکامل، و مانند آن.

بازتفسیر تندروانه: بر پایه‌ی این روی‌کرد، همجنسگرایی در قرآن محکوم شده است، اما این محکومیت گوهر پیام قرآن نیست. این محکومیت نشان‌دهنده‌ی باور فرهنگی و مردمی انسان‌های دوره‌ی وحی بوده است. قرآن، دو لایه دارد: پوسته، و گوهر یا هسته‌ی پیام. پوسته، نمایان‌گر جنبه‌های اجتماعی-تاریخی دوران وحی است، و هسته نشان‌دهنده‌ی چیزی است که خداوند اساساً می‌خواست تا به انسان‌ها برساند. اگر پوسته در کانون پیام نیست پس کارکردش چیست؟

برای این که بدین پرسش پاسخ دهیم باید به یاد داشته باشیم که وحی (در زبان عربی) ظاهراً به معنی رساندن پیام از خداوند به انسان می‌باشد. اما برای رساندن یک پیام، دست کم، باید دو شرط آماده شود:

نخست، فرستنده باید نظامی از نمادها را به کار گیرد که بین او و دریافت کننده مشترک باشد. برای نمونه، اگر امید دارم که شما (انگلیسی زبان‌ها) من را بفهمید، باید به زبان انگلیسی سخن بگویم. به دیگر سخن، من زبان انگلیسی را هم‌چون رسانه‌ای به کار می‌گیرم تا اندیشه‌ی خودم را به شما برسانم.

دوم، برای ارتباط داشتن با دیگران، داشتن زبان یکسان بس نیست. بل که افزون بر آن باید از دانش پیشینی، زمینه‌ی فرهنگی یکسان، (یا همان‌گونه که فیلسوفان می‌گویند) "افق معنایی یکسان" برخوردار بود.

برای روشن تر شدن این نکته، فرض کنید من به شما (انگلیسی زبان‌ها) این جمله را می‌گویم:

الف. "زیره به کرمان بردن."

این، چه معنایی دارد؟ ممکن است شما معنی واژه‌ی "کرمان" را ندانید. "کرمان" نام شهری است در جنوب ایران. اینک، شما معنی تک‌تک واژه‌ها را می‌دانید. با این همه، احتمال دارد بیش‌تر شما هنوز ندانید معنای آن جمله چیست. برای این که معنای این جمله را بفهمید، به چیزی بیش‌تر از زبان انگلیسی نیاز دارید. اینک، من این جمله را ترجمه‌ی فرهنگی می‌کنم و در پوشش زبان انگلیسی می‌برم‌اش:

ب. "یخچال به اسکیمو فروختن."

جمله‌ی الف و ب یک معنی دارند: "فراهم کردن چیزی که لازم نیست." گرچه هر دو جمله به زبان انگلیسی گفته شده بود، اما چرا شما جمله‌ی ب را فهمیدید و جمله‌ی الف را نه؟ دلیل‌اش ساده است: شما و جمله‌ی ب از افق معنای یکسانی برخوردار هستید. به سخن دیگر، شما پیشینه‌ی فرهنگی جمله‌ی ب را می‌دانید اما پیشینه‌ی فرهنگی جمله‌ی الف را نمی‌دانید.

گمان کنم این نمونه‌ی ساده توانسته باشد دو قاعده‌ی مهم هرمنیوتیک را نشان داده باشد.

قاعده‌ی نخست: همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، ارتباط ممکن نمی‌شود مگر این که سخن‌گو افق معنایی‌ای را به کار گیرد که سوی دیگر ارتباط آن را بداند.

قاعده‌ی دوم: تفاوت‌های مهمی بین پوسته و گوهر پیام وجود دارد. جمله‌ی الف و ب اندیشه‌ی یکسانی را در خود دارند، اما به دو صورت مختلف: یک روح‌اند اما در دو بدن متفاوت. صورت‌ها، عَرَضی پیام هستند اما اندیشه، ذاتی آن است.

همین، درباره‌ی قرآن هم درست است. قرآن آشکارا می‌گوید: "و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قوم‌اش نفرستادیم تا [حقایق را] برای آنان بیان کند" (ابراهیم، 4)، و "ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم باشد که بیندیشید." (زخرف، 3). با این همه، همان‌گونه که گفتیم، زبان در این جا چیزی بیش از نظام مشخصی از رمزگان‌ها و نمادهاست؛ زبان، هم چنین دربرگیرنده‌ی فرهنگ و دانش پیشینی از انسان‌های این دوره است، اگر چنین نباشد این انسان‌ها نمی‌توانند پیام را بفهمند. محمد پیامبر می‌گوید: "با مردم متناسب با عقل‌شان سخن بگویید". این یعنی اگر می‌خواهید با گروهی از مردم ارتباط برقرار کنید باید به توانایی ذهنی و دانش پیشینی و ظرفیت‌های فرهنگی ایشان توجه داشته باشید.

از این رو، به خوبی می‌توان گفت که خداوند برای رساندن پیام‌اش به مردم، زبان عربی را به کار گرفت، و افزون بر آن، فرهنگ مردم آن دوره را نیز در نظر داشت. از دیدگاه یک باورمند، گوهر پیام قرآن، همیشگی است (و زمان‌مند نیست)، برای همه‌ی انسان‌ها و همه‌ی دوره‌هاست؛ اما پوسته‌ی پیام، یعنی، بازتاب فرهنگ عربِ دوره‌ی وحی، عَرَضی است، و به همان دوره‌ی تاریخی محدود است. پوسته، شرط لازم برقراری ارتباط با مردم آن دوره است، اما ذاتی گوهر پیام نیست. این یعنی قرآن دو جهان دارد: جهان نخست، جهان مقدس حقیقت جاودان (ازلی) است و جهان دوم، جهان تاریخی مردم دورانِ وحی است. بایسته‌ی مسلمان‌بودن، سرسپردگی به جهان نخست قرآن است و نه جهان دوم آن.

اکنون می‌توان گفت که بسیاری از پیام‌های بحث‌برانگیز قرآن به جهان دوم آن وابسته است؛ برای نمونه، آیه‌های بحث‌انگیز قرآن درباره‌ی جای‌گاه زنان، برده‌داری، کیهان‌شناسی

بطلمیوسی، و مانند آن. اگر بتوان دلیلی بر روا بودن (مجاز بودن) رابطه‌ی همجنسگرایانه آورد، پس می‌توان گفت که آیه‌های مربوطه‌ی قرآن، بخشی از جهان دوم است، یعنی، آن آیه‌ها نشان‌دهنده‌ی باور مشترک مردم آن دوره بوده است، و از این رو ذاتی گوهر پیام نیست. افزون بر آن، مسلمان بودن، بر طبق این دیدگاه، چیزی نیست مگر سرسپردن به گوهر پیام، و فرد مسلمان می‌تواند، سازگارا، هم به سخن خداوند باور داشته باشد و هم به روا بودن همجنسگرایی.

(6)

پس، من بر این باور هستم که پاسخ پرسش "آیا می‌توان هم مسلمان بود و هم باور داشت که رفتار همجنسگرایی اخلاقاً رواست؟" آری است. بر پایه‌ی فهم من، آن آیه‌های قرآنی‌ای که به همجنسگرایی می‌پردازند آغوش‌شان برای تفسیرهای تازه گشوده است. چنان‌چه نتوان، در آینده‌ای نزدیک، تفسیری متقاعدکننده یافت، گزینه‌ی دیگر در دسترس ماست: می‌توانیم این آیه‌ها را وابسته به پوسته‌ی متن بدانیم، یعنی، بگوییم که ذاتی گوهر پیام قرآن نیستند، و بایسته‌ی مسلمان بودن آن است که به گوهر پیام سرسپرده باشیم و نه به مولفه‌های عَرَضی متن مقدس.

روشن‌فکری دینی ایرانی و همجنسگرایی

حمید پرنیان

یک

اکبر گنجی (راديو زمانه، 4، 5 و 8 تيرماه 87) با پرداختن به موضوع همجنسگرایی سکوت سیاسی‌ای را فریاد زد و درید که روشن‌فکری دینی سال‌هاست آگاهانه تنیده بود. گرچه روشن‌فکری دینی ایرانی، جسته و گریخته، این‌جا و آن‌جا پیرامون همجنسگرایی سخن رانده است اما این همه را می‌توان نشانه‌ی آن دید که ایشان همجنسگرایی را پرسشی فرعی، کم‌اهمیت، نامربوط، در-اولویت-قرار-نگرفته، (و حتی افسانه‌ای‌تر از همه؛ غربی) می‌پندارند، ورنه تا پیش از گنجی که پیش‌تازانه پرسش همجنسگرایی را در تقاطع سیاست و دین و فرهنگ و جامعه و فلسفه می‌پرسد ایشان نیز باید پرسش را جدی می‌گرفتند و آن را به داستان قوم لوط فرو نمی‌کاهیدند و از سکوی فقه بدان نمی‌نگریستند. در جهانی که آرا و دیدگاه‌های نوین راه را بر بنیادگرایی و تمامیت‌خواهی و جهان‌شمولی بسته است، فروکاستن همجنسگرایی به "گناه" و فقه‌پردازی آن در حکم سکوتی است که اکبر گنجی فریادش می‌زند.

اکبر گنجی با دید روشن و جامعی که از سکوی انسانی (و ناوابسته به قدرت) به مسائل کنونی جامعه‌ی اسلامی ایران دارد، توانسته است حساسیت برخی مسائل را بفهمد و این حساسیت را نیز نشان دهد. برخورد گنجی با "زنان" و "حقوق بشر" یادآور این پاسخ‌گویی و حساسیت به پدیده‌های حساس کنونی جامعه‌ی ایران است. اما گنجی خود را در تنگنای مسائلی زندانی نساخت که در سامانه‌ی دگرجنسگرایی پدیدار شده‌اند بل که توانست از آن بیرون بیاید و خود این سامانه‌ی دگرجنس‌گرا را نیز به مثابه‌ی پرسش روشن‌فکری دینی ببیند. حتی آرش نراقی هم — با این که نوشتاری خردورزانه درباره‌ی همجنسگرایی دارد و در آن از حقوق انسانی همجنس‌گرایان پشتیبانی کرده — نتوانسته است چنین روی‌کردی داشته باشد؛ اکبر گنجی با به‌چالش کشیدن ذهن دگرجنس‌گرای روشن‌فکری اسلامی-ایرانی،

مسائل را در بستری انتقادی‌تر و تندروانه‌تر می‌گذارد: وی همجنسگرایی را گروه «اقلیتی» می‌بیند که «سبک زندگی متفاوتی دارد» و با این سبک توانسته است «باهمادی شکل دهد ... [و در آن] می‌تواند استعدادها، شیوه‌های زندگی و هویت خود را بیابد ... [و] شکوفا می‌شود و فضایل اخلاقی را به دست می‌آورد.» هنگامی که اکبر گنجی با "ذات‌گرایی" و "طبیعت‌گرایی" و "دلیل‌گرایی" در می‌افتد، زبان را درون واکاوی خویش از هویت همجنسگرایی می‌آورد، همجنسگرایی را از سکوی شهروندی جنسی می‌بیند، دوتایی خود/دیگری (به مثابه‌ی دگرجنس‌گرا/همجنس‌گرا) را به نقد می‌کشد، و از دگرجنس‌گرایی اجباری و مردسالاری و فروپاشی این سامانه‌ها سخن می‌گوید، نشان می‌دهد که گفتمان روشن‌فکری اسلامی - ایرانی تا چه اندازه یا با نوع پرسش بیگانه بوده است یا که آگاهانه نوع پرسش را ندیده گرفته است.

دو

محمدرضا نیکفر در "تفسیر و تجربه‌ی ستم" (رادیو زمانه، 12 فروردین 87)، پس از بررسی و سنجش گفتگوی نوشتاری بین عبدالکریم سروش و آیت‌الله جعفر سبحانی و زمینه‌های نظری و فلسفی گفتگوی ایشان، می‌پرسد: «در دوران ما یک هرمنیوتیک صلح‌آور دینی بایستی به چه پرسشی بپردازد؟» و پاسخ می‌دهد: «مسأله‌ی اصلی ستم است. ... هرمنیوتیکی که بخواهد در هوای این عصر تنفس کند، بایستی بدین حکم اخلاقی شاخص عصر ما پای‌بند باشد. ... در تفسیر دین، چه درون‌دینی و چه برون‌دینی، [...] اگر اولویت، با بصیرت اخلاقی و نظر منصفانه به الزامات عصر تعیین شود، بایستی موضوع ستم و خشونت را در کانون توجه قرار داد.» وی «تقدیس خشونت‌ورزی به اسم کفرستیزی، مترادف کردن قصاص با زندگی، ستایش دینی از خون و شهادت و تعصب و انتقام‌جویی» را بنیادهای سنت خشونت می‌نامد. نیکفر «تغییری در حال ما» را «تغییری در برداشت ما از آن [[متن]] و حالیا برعکس» می‌داند و سنجه‌ی این تغییر را ستم می‌داند: «یا ستم تشدید می‌شود یا ما بدان سمت می‌رویم که بساط ظلم را برچینیم.» چرا که «با وجود سقوط

ارزش‌ها، درکی از ستم وجود دارد. می‌توان ستم را نشان داد و وجدان همگانی را در این مورد شاهد گرفت.»

این پیشنهاد از سوی نیکفر هنگامی داده شده است که وی از جدال‌های هرمنیوتیکی به بن‌بست رسیده‌ی روشن‌فکران دینی ایران به ستوه آمده و آن را نه تنها راه‌گشا نمی‌یابد بل که بازتولیدگر همان ستمی می‌داند که روشن‌فکری دینی دغدغه‌ی مبارزه با آن را دارد؛ «قدرت دینی ستم می‌کند و غالب عالمان دین تأیید کننده آن‌اند یا در مقابل آن سکوت می‌کنند ... شاخص انحطاط اخلاق اینان همین است که جز انگشت‌شماری‌شان، بقیه دست در دست ستم‌گران داشته‌اند یا چنان بری از فهم اخلاقی‌اند که ستم و رذالت را نمی‌بینند.»

پس از این که ستم، سنجه و معیار ما در تفسیر دین می‌شود، یافتن مصادیق ستم پیش کشیده می‌شود. نیکفر، از یک سو، از به دست دادن مصادیق ستم سر باز می‌زند و می‌گوید «در جایی که موضوع تفسیر نرم باشد، [تفسیر] به سادگی می‌تواند زبان بازی کند و هیچ قید و بندی را نپذیرد. اما موضوع سخت ستم و خشونت را نمی‌توان به سادگی با تفسیر نادیده گرفت یا معنای آن را تحریف کرد⁶. خشونت، خشونت است.» اما از سوی دیگر، محسن کدیور را می‌ستاید که «با طرح موضوع برده‌داری در اسلام، به عنوان جزئی از پرسمان حقوق بشر، در این جهت گام برداشته است.» و کسان دیگری در ایران و خارج از ایران نیز «با طرح موضوع زن در اسلام به سمت مسأله‌ی اصلی رفته‌اند.» اینک پرسشی که در این جا می‌تواند پدیدار شود این است که در یافتن مصادیق نیز آیا هم‌چنان سنجه‌ی ما می‌تواند "ستم" باشد؟ اگر پاسخ «آری» است، پس می‌توان پرسید: چرا نیکفر که پیشنهادکننده‌ی این سنجه است، در یافتن مصادیق این اندازه سوگیرانه و ستم‌گرانه برخورد کرده است و تنها به زنان و برده‌داری بسنده کرده است و از ستمی نمی‌گوید که بر گروه همجنس‌گرایان و دگرباشان جنسی می‌رود؟ آیا این، ستم نیست؟ آیا این ستم، سخت و خشونت‌بار نیست؟ این پرسشی است که نیکفر باید بدان پاسخ گوید تا پروژه‌ی خویش را تکمیل سازد: تا این پرسش برجای باشد نه تنها آن بن‌بست هرمنیوتیکی هم‌چنان استوار و برپاست بل که نه به سوی ستم‌زدایی که به سوی ستم‌زایی پیش رفته‌ایم.

مراد فرهادپور (رخداد، 31 خرداد 1387) به درستی اشاره می‌کند که «وقتی به این اخلاق [، اخلاق مبتنی بر بذل توجه به ظلم و ستم و درد] می‌نگریم درمی‌یابیم که سراپا با اقتصاد و قدرت در هم تنیده شده است. ... پاسخ به پرسش "کدام ستم؟" مستقل از موضع شخصی ما در قبال نظریه‌های سیاسی رادیکال، اساسا و ضرورتا یک پاسخ سیاسی است.» وی بر این باور است که اگر بین اخلاق و سیاست، اخلاق را برگزینیم هر دو را از دست داده‌ایم. اخلاق، بی‌پشتوانه‌ی قدرت کاری از پیش نخواهد برد و سیاست بی‌اخلاق نیز. فرهادپور می‌گوید «کسانی باید باشند که "درد موجود" را درد خود بنامند و "ستم" را ستم "ما"، تا در نتیجه دیگر مردمان نیز به فکر بیافتند و ... این ستم را "ستم به خود" بنامند. این ستم با هرمنیوتیک و پارسایی قابل رفع نیست.» وی "فاصله‌گرفتن از قدرت و ایجاد شکاف در همه‌ی مکانیسم‌های ریز و درشت سلطه" را راه‌بردی برای گریز از بن‌بست هرمنیوتیک می‌داند.

با این همه، هنوز هم پرسش ما برجاست ولو این که چهره‌ی دیگری به خود گیرد: اگر کسانی پیدا شدند و ستم را "ستم به خود" دانستند و در دایره‌ی مفهوم "ستم" ایشان ستم به همجنسگرایان و دگرباشان جنسی گنجانده نشده باشد چگونه می‌توان آن ستم را سرکوب کرد؟ گویی از آن بن‌بست هرمنیوتیکی گریزی نیست: زیرا فرهادپور نیز گواهی برای راستی سخن ما فراهم کرده است؛ «هم چنان که نیکفر با در نظر گرفتن شرایط ایران به درستی می‌گوید، توجه به ستم به زنان "مهم‌ترین و ضروری‌ترین نمونه"ی این نوع توجه یا نگرش اخلاقی است. اگر قرار باشد نسبت به ستم حساس باشیم "اولین" نقطه‌ی بروز این حساسیت همانا ستم به زنان است.» (تاکیدها از من است).

چهار

اکبر گنجی با فراخواندن ستمی که در جامعه‌ی ایران بر دگرباشان جنسی می‌رود، توانست به همه‌ی روشن‌فکران دینی ایرانی - چه درون و چه بیرون از ایران - دیدگاه‌گزینی و ستم‌گرانه‌شان را یادآوری کند و با پیش‌کشیدن "همجنسگرایی" سطح پژوهش و پرسمان

این گفتمان را والایش بخشد. اینک ایشان دیگر نمی‌توانند به سادگی از کنار همجنسگرایی بگذرند و نادیده‌اش بگیرند، از آن شرم کنند (عبدالکریم سروش)، آن را به "گناه" فروکاهند و "فقه‌پردازی" اش کنند (محسن کدیور)، به پرسش "ستم بر زنان" بسنده کنند و پرونده‌ی روشن‌فکری دینی معاصر را ببندند (محمد رضا نیکفر)، یا که با دست‌آویز "اولویت‌بندی سیاسی" پرسش همجنسگرایی را ناچیز بشمارند (مراد فرهادپور).

گنجی نشان داد سکوت روشن‌فکری دینی ایرانی رنگ همجنسگراستیزی دارد و بر سامانه‌ی دگرجنسگرا باوری استوار است؛ رنگی که آن اندازه بی‌رنگ است که حتی به چشم نیکفر و فرهادپور هم نیامد، سامانه‌ای که حتی نیکفر و فرهادپور هم در آن نشسته‌اند و از آن خوراک می‌گیرند. گنجی با ارزانی‌داشتن بُعد تازه‌ای به پروژه‌ی روشن‌فکری دینی در ایران، آن پروژه را با پرسش‌های انتقادی و جدی‌ای روبرو ساخت که بی‌گمان ماندگاری‌اش در گرو پاسخ‌گفتن به آن پرسش است.

در پایان فروگذار نمی‌کنم که پافشاری این نوشتار بر "ستم بر دگرباشان جنسی" خود یک "ستم" است، ستمی بر دیگر ستم‌دیدگانی که توانایی و امکان سخن گفتن ندارند و همچنان "در گلو استخوان دارند"، اما امید است این نوشتار و نوشتار اکبر گنجی سر‌آغازی باشد برای گسترده‌ی و پهن کردن و "انسانی‌تر کردن" دایره‌ی مفهومی‌ای که روشن‌فکری دینی ایرانی از ستم دارد؛ امید است مفهوم "ستم" ستم نراند.

مورد نمونه‌ای:

گفتمان فلسفی-جامعه‌شناختی کوئیر ایرانی

تصعیدزدایی از سوراخ کون

حمید پرنیان

تعریف

سوراخ کون، هم برای مرد و هم برای زن، یعنی برای دگرجنسگرایی، ابژه‌ای است که کارکرد و نقش جنسی ندارد و تنها پشت درهای بسته می‌توان از آن برای بیرون‌راندن مدفوع بهره گرفت. پس از مرحله‌ی مقعدی، هم‌چنان که با دستمال یا آب، سوراخ کون را پاک می‌کنیم، کارکرد جنسی آن را نیز پاک کنیم؛ باید خیلی زود مرحله‌ی مقعدی را پشت سر گذاشت و به مرحله‌ی آلتی (شما بخوانید فالوسی) درآمد. اما همین گفتمان می‌گوید همجنسگرایان نتوانستند خود را از این مرحله بیرون بکشند و در آن‌جا مانده‌اند و تثبیت شده‌اند. ایشان نتوانستند به راه‌هایی دست یابند که دیگرانی که به مرحله‌ی آلتی رسیده‌اند دست یافته‌اند. این می‌شود که همجنسگرایان نمی‌توانند از آلت جنسی خویش بهره‌ی جنسی ببرند، چرا که ایشان از راه دیگری می‌روند؛ ایشان به همان بهره‌ی اندک و ابتدایی‌ای که سوراخ کون بدیشان ارزانی می‌کند خشنودند.

هنگامی که گفتمان دگرجنسگرایی، از سوراخ کون جنسی‌زدایی می‌کند، آن را به ارگانی بدل می‌سازد که تنها درخور دفع مدفوع است. کارکرد دفع مدفوعی، از سوراخ کون ارگانی می‌سازد که کاملاً شخصی است و نمی‌تواند وارد حیطه‌ی عمومی شود؛ سوراخ کون ارگانی نیست که جنسی باشد. و هنگامی که همجنسگرایان از این ارگان ناجنسی بهره‌ی جنسی می‌برند، کارکرد جنسی پیش از تصعید را زنده می‌سازند، آن را وارد رابطه‌ی جنسی‌ای می‌سازند که فقط آلت‌های جنسی، تعیین‌کننده و تعریف‌کننده‌ی آن رابطه‌اند؛ یعنی با حضور هر دوی آنهاست که رابطه «شکل» می‌گیرد و «رابطه‌ی جنسی» می‌شود.

چالشی که همجنسگرایی با دادن کارکرد جنسی به سوراخ کون بر می‌انگیزد، نه تنها دگرجنسگرایی را به لرزه می‌اندازد، که دامن ذهن خود همجنسگرایان را نیز می‌گیرد: «چون کارکردهای این ارگان حقیقتاً شخصی است، چون این کارکردها به شکل‌گیری شخص تعلق دارند، سوراخ کون شخصی‌شدن خودش را بیان می‌کند. ... در واقع، عملی هم‌چون تصعید،

سوراخ کون را وا می‌دارد تا در کنار دیگر ارگان‌ها بی‌همتا باشد. ... اگرچه کارکرد میلی سوراخ کون به همجنسگرایان محدود نیست، [اما] دست کم در میان ایشان اولویت دارد. فقط همجنسگرایان هستند که کاربرد لیبیدویی این منطقه [از تن] را پابرجا می‌سازند. ... با احیای کارکرد میلی سوراخ کون، میل همجنسگرایی با تصعید مقعدی در می‌افتد. امورجنسی مقعدی ما در میانه‌ی نجوای ذهن درباره‌ی حیطة‌ی متعالی و دونِ سوراخ کون، زندانی است.»
(Hocquenghem, *Homosexual Desire*)

آن‌گاه فالوس تنها و کانونی‌ترین بخش تن می‌شود که کارکرد جنسی و میل را به دوش می‌کشد. فالوس که به حوزه‌ی عمومی، و در نتیجه به حوزه‌ی سیاسی، تعلق دارد، به جای سوراخ کون که سراسر به حوزه‌ی شخصی تعلق دارد، دارای قدرت است؛ فالوس-دار می‌تواند بگاید، فرو کند، تصاحب کند؛ «آن چنان که جامعه بر محوریت رهبرش متمرکز می‌شود تن نیز بر محوریت فالوس متمرکز می‌شود. کسانی که فالوس ندارند، و کسانی که فرمان می‌برند، سوژه‌ای برای حکم‌فرمایی فالوس هستند» (Hocquenghem, *Homosexual Desire*).

با توضیحات کسل‌کننده‌ای که در بالا گفته شد، گفتگوی آرشام پارسی با بابک سلیمی‌زاده (چراغ، ش 39، ص 5) را دست‌آویزی می‌سازم برای پیش‌کشیدن فهم نادرستی که همجنسگرایان و دگرجنسگرایان از همجنسگرایی دارند. امید است این بررسی روشن‌گر دیدگاهی باشد که تحلیل‌گران مسائل سیاسی جنبش‌ها می‌توانند از کارشیوه‌ی خودِ همجنسگرایی داشته باشند.

دخول، در آن گفتگو، عامل جداکننده‌ی دگرجنسگرایی از همجنسگرایی دانسته شده است، و از آن به توضیح و تعریف همجنسگرایی رفته است. این جداکننده، به فالوس نقش مرکزی می‌دهد و همجنسگرایی را از فالوس - که نماد قدرت نرینه است - پاک می‌سازد. فالوس در گفتمان‌های جنسی، و بیش‌تر در گفتمان‌هایی که گمان می‌شود ناجنسی هستند، عنصر تعریف‌کننده و جهت‌دهنده‌ای است. هنگامی که بود آن (ترس از اختگی) و نبود آن (حسادت قضیب) از کودکی همراه ماست، پس در دوران هویت‌یابی و کنش آگاهانه‌ی جنسی نیز در ناخودآگاه ما هنوز هست و باز نقشی کانونی بر دوش دارد.

هنگامی که فالوس، به جای سوراخ کون، در مرکز واکاوی سلیمی زاده از خانواده، همجنسگرایی، سرمایه‌داری، دگرجنسگرایی، جنسیت، اقلیت، می‌نشیند، آن‌گاه تنها لزبینیسم است که برای واکاوی او «عالی» می‌شود؛ دو تنی که فالوس ندارند و از «برخورد کون‌شان» (و نه سوراخ کون‌شان) جرقه‌های میل پدید می‌آید.

همجنسگرایی مردانه برای لحظه‌ای نیاز دارد خود را از همجنسگرایی زنانه جدا سازد تا بتواند ستم‌هایی که بابت مرد بودن‌اش متحمل می‌شود را به خوبی توضیح دهد. ستم‌هایی که دوبرابر است؛ گمان می‌رود که زنان همجنسگرا، هم به خاطر زن بودن‌شان و هم به خاطر همجنسگرایی‌شان، دو تا ستم می‌بینند، در حالی که مردان همجنسگرا، تنها به خاطر همجنسگرایی‌شان است که ستم‌دیده به شمار می‌روند. هنگامی که لزبین‌ها می‌گویند ما «زن» نیستیم، پس «مرد» را ویران می‌کنند چراکه تمام سبب وجود «مرد» بر وجود «زن» استوار است (Monique Wittig, *The Straight Mind*). ایشان نه فالوس (جنگ افزار جامعه‌ی دگرجنسگرا و ابزاری برای ستم‌گری) دارند و نه با فالوس کاری دارند (چون دو سوی رابطه «نا-زن و نا-مردی» (Monique Wittig, *The Straight Mind*) وجود دارد که «مرد» را، «زن» را، «دگرجنسگرایی» را ویران کرده است). در رابطه‌ی همجنسگرایی زنانه، سوراخ کون دست نخورده می‌ماند و همچنان کارکرد دفع مدفوعی دارد، چرا که فالوسی وجود ندارد پس سوراخ کون هم کارکرد لذت جنسی ندارد. اما با نگاهی به رابطه‌ی جنسی همجنسگرایی مردانه، درمی‌یابیم که این «مرد» (که فالوس-دار است) در رابطه‌ای گرفتار است که نه تنها نمی‌تواند «مرد» را ویران کند بل که با مرد دیگری طرف است که فالوس-دار است و وی را به هم‌آوردی «فالوسی» فرا می‌خواند؛ پس، دگرجنسگرایی همچنان استوار است و ستم‌های خویش را روا می‌دارد. مرد همجنسگرا، اگر می‌خواهد از سوراخ کون خویش لذت جنسی ببرد باید از قدرتی که فالوس به وی می‌دهد خلع شود و زیر سلطه‌ی مردی رود که حامل قدرت فالوس است. یعنی، سوراخ کون از کارکرد دفع مدفوعی‌اش می‌افتد و به ارگانی بدل می‌شود که پذیرای کامل قدرت سلطه‌گر فالوس است. این سلطه‌پذیری با همان سلطه‌پذیری‌ای که در رابطه‌ی دگرجنسگرایانه بر زن پنداشته می‌شود برابر نیست؛ همجنسگرا، در رابطه‌ی جنسی مقعدی، از سوی کسی که فالوس را به کار می‌برد چیزی پایین‌تر از زن پنداشته می‌شود؛ مرد همجنسگرا به سبب

فالوس داربودن‌اش، در آن رابطه‌ی جنسی، به جنگی فراخوانده می‌شود که نخست باید فالوس‌اش را خلع کند، کنار بگذارد، و به استیلای فالوس دگرجنسگرا تن دهد. یعنی از دیدگاه دگرجنسگرایی، نخست از مردبودن سقوط می‌کند و دوم زیر سلطه‌ی جنسی دگرجنسگرا می‌رود. وقتی می‌گوییم همجنسگرایی مرد، در رابطه‌ی جنسی مقعدی، نمی‌تواند مقوله‌ی «مرد» را ویران کند، وقتی که می‌گوییم وی به «مرد» نیرو می‌رساند و آن را دوباره نیرو می‌دهد، اشاره داریم به رابطه‌ی نابرابر و ستم‌گرانه‌ای که دگرجنسگرایی بر همجنسگرایی مردانه تحمیل می‌کند. اما همجنسگرا، از یک سو، «مرد» را پابرجاتر می‌سازد و از سوی دیگر خودش ابژه‌ی ستم این مقوله می‌گردد. با نگاهی کوتاه به تاریخ همجنسگراستیزی (homophobia) می‌توان نمودهای این سلطه و ستم را دید. چه بسیار مردان همجنسگرایی که در جامعه‌ی دگرجنسگرایی، از همین رو، مورد تهاجم و ستم قرار گرفته‌اند؛ اما اگر گفتمان دانش دگرجنسگرا می‌خواست برای سوراخ کون کارکرد جنسی در نظر گیرد و اگر سوراخ کون این همه تصعید نمی‌شد هیچ یک از این رخدادهای همجنسگراستیزانه پیش نمی‌آمد، هیچ همجنسگرایی برای داشتن رابطه‌ی جنسی در خطر نمی‌بود، و هیچ همجنسگرایی از این که میل خویش را ارضا کند به حاشیه رانده نمی‌شد و برای به‌مرکزآمدن هویت خویش را پنهان نمی‌کرد.

راه‌بردها

«صدا نزدن قدرت»، «تسخیر موقعیت‌ها»، «جور شدن با ماشین بزرگ انقلابی و میل‌گر» «آلودگی»، و «ماشین بزرگ حامل ابژه‌های آلوده‌کننده» راه‌بردهایی است که در آن گفتگو و بی‌گمان در گفتمان‌های جنبش دانشجویی پیشنهاد شده و می‌شود. اگر تعریف تلویحی‌ای که در آن گفتگو از همجنسگرایی شد را در نظر بگیریم باید به این راه‌بردها نگاهی تازه بیاندازیم. البته، ناگفته نمی‌گذارم که این گفتگو، پیش‌گام پیش‌کشیدن مباحث مربوط به راه‌بردهای سیاسی جنبش همجنسگرایی بود که بی‌گمان، پیش‌تر، جایی در چراغ نداشت. این رخداد را باید تاریخ‌گذاری کرد.

هنگامی که همجنسگرایی را برکنار از دخول (یعنی همان سوراخ کون از تصعید درآمده و «تصعیدزدایی‌شده») بدانیم آن‌گاه جورشدن آن [همجنسگرایی] با ماشین بزرگ انقلابی و میل‌گر

به آسودگی انجام می‌گیرد، اما وقتی همجنسگرایی بخواهد از سوراخ کون‌اش بهره‌ی جنسی ببرد نه با تعریف ایشان جور درمی‌آید و نه در آن ماشین جای دارد؛ هر خرده‌ماشینی که می‌پندارد در همجنسگرایی نباید دخول باشد ما را از ماشین پرت می‌کند بیرون؛ همان جنگ فالوس‌ها. اما پیشنهاد من این است که این ماشین بزرگ باید درباره‌ی شیوه‌ی اندیشیدن‌اش به روی همجنسگرایی بازاندیشی کند تا بتواند آلودگی آلوده‌ای که تک تک همجنسگرایان دارند را با خود همراه کند. اگر چنین نکند نه تنها ادامه‌ی همان ستمی است که روا داشته شده است بل که یکی از چرخ‌های آن ماشین بزرگ هم نخواهد چرخید. جنبش همجنسگرایی، با ظرفیت سیاسی‌ای که دارد می‌تواند در گفتمان‌های سیاسی دیگر جنبش‌ها نقش بزرگی داشته باشد. هم‌چنان که این اهمیت بابک سلیمی‌زاده را واداشت تا با چراغ گفتگو داشته باشد؛ بابک در تسخیر موقعیت چراغ کام‌یاب بود.

اما به چیزی که می‌اندیشیم این است که چه چیز جنبش دانشجویی را وا می‌دارد تا موقعیت‌ها را به‌سادگی و بی‌هیچ ترسی تسخیر کند اما همجنسگرایان نمی‌توانند چنین کنند. کنش همجنسگرایی، در قانون ما، و در ذهنیت افراد جامعه، با مجازات مرگ همراه است؛ مجازاتی که دانشجو را تهدید نمی‌کند. اگرچه می‌پذیریم دولت جمهوری اسلامی خودش را فراقانون می‌پندارد، اما باید بدانیم که قربانیان جنبش همجنسگرایی دار را مشروع‌تر بر گردن خود احساس می‌کنند تا قربانیان جنبش دانشجویی. چگونه می‌شود از چیزی سخن گفت که گفتن‌اش مرگ به همراه دارد؛ ما می‌گوییم خواسته‌های مان را به پدر-دولت نمی‌گوییم، اما پدر-دولت می‌تواند خواسته‌های‌اش را در قالب قانون به ما بگوید. ما هر چه قدر هم که آلوده‌ی آلوده باشیم، هر چه قدر که بیش‌تر از دیگر جنبش‌ها آلوده باشیم و امکان تسخیر بیش‌تری داشته باشیم، در همان حال هم بیش‌تر در معرض کنترل هستیم؛ ما ابژه‌های آلوده‌ی آلوده بیش‌تر از دیگر ابژه‌ها در کنترل و خطر مرگ هستیم. ... شاید چاره‌ای نداشته باشیم که نخست از زیر این کنترل مرگ‌آور درآییم و سپس موقعیت‌ها را به همان سادگی که دانشجویان، کارگران، زنان، یهودیان تسخیر می‌کنند تسخیر کنیم.

پرسش

با نامی که به این نوشته داده‌ام، نمی‌خواهم گفتگوشونده را دست بیاندازم یا که «مهمان را برنجانم». هنگامی که سلیمی‌زاده خود را همجنسگرایی می‌داند که به زبان همجنسگرایی سخن می‌گوید، تصعیدزدایی از سوراخ کون وی را با همان ضرورتی دیدم که تک تک همجنسگرایان را بر آن می‌دارد تا از سوراخ کون خویش تصعیدزدایی کنند.

با تکیه به داده‌هایی که در جان و در جسم یک همجنسگرای مرد فرو می‌نشیند، من، که به لطف این داده‌ها نفس را این‌گونه می‌کشم که می‌کشم می‌گویم که بهره‌وری از لذت تداخل مردانه با بهره‌وری قدرت مرد دگرجنسگرا، ربط ندارد. ما می‌خواهیم دگرجنسگرایی را ویران کنیم، می‌خواهیم ستم را ویران کنیم. آیا باید از سوراخ کون مان بهره‌ی جنسی نبریم؟ این ستم از سوراخ کون ما نمی‌گذرد، اما احتمال این هست که از رشته‌ای که ناآلوده‌ها دور گردن ما می‌اندازند بگذرد. این دانسته را بر اساس تجربه به روند آلودگی اضافه می‌کنم. آیا ستمی که بر ما می‌رود پی‌آمد بدفهمی نا-همجنسگرایان از همجنسگرایی مردانه نیست؟ شما نیاز دارید به روی نگاه‌تان به همجنسگرایی بازاندیشی کنید؛ شما نیاز دارید صدای ما را در آن ماشین بزرگ به گوش خود برسانید.

نشر افرا منتشر کرده است:

ساسان قهرمان	شعر	سبز
ساسان قهرمان	رمان	گسل
رضا علامه‌زاده	مقاله	از دور بر آتش
رضا علامه‌زاده	قصه	راز بزرگ من
شهریار عامری	رمان	گمزادها
گزیده سروده‌های شاعران ایرانی در تورنتو به کوشش: بهروز سیمایی - ایرج رحمانی		سروده‌های جانب آبی
اسماعیل خوبی	شعر	درون دوزخ بیدرکجا
محمد مختاری	مقاله	برگ گفت و شنید
ساسان قهرمان	رمان	کافه رنسانس
مهری یلفانی	قصه	سایه‌ها
ساقی قهرمان	شعر	از دروغ
عاطفه گرگین	شعر	معاشرت آب‌ها
ساسان قهرمان	رمان	گسل - چاپ دوم
حسن زرهی	قصه	کاش ماهی‌ها و شیرماهی‌ها
حسن زرهی	شعر	دهل‌ها و آوازها
صمصام کشفی	شعر	زیر ستاره صبح
اسماعیل خوبی	شعر	غزل‌قصیده من‌های من
هایده مغیثی	مقاله	فمینیسم پوپولیستی و فمینیسم اسلامی
صمصام کشفی	شعر	از سر دیوار
ساسان قهرمان	شعر	رنگ
ساقی قهرمان	شعر	که چنده یعنی جان می‌بخشد به...
ساسان قهرمان	رمان	گسل- چاپ سوم
شهرنوش پارس‌پور	قصه	زنان بدون مردان
ساسان قهرمان	مقاله	نیم نگاه
ایرج رحمانی	رمان	اتفاق
صمصام کشفی	شعر	حالا دوباره صدا
ایرج رحمانی	رمان	اسامه اسامه
ساسان قهرمان	رمان	به بچه‌ها نگفتیم...
ساقی قهرمان	قصه	اما وقتی تنهایی، گاو بودن درد داره
ساقی قهرمان	شعر	ساقی قهرمان. همین!
محمد علی جمالزاده	مقاله	خلقیات ما ایرانیان

شهرزاد	رمان	عزیز معتضدی
زبان ما، از آغاز تا زمان ما	درسنامه زبان و ادبیات فارسی	
به یاد انگشت‌های نسخه نویسم	قصه	اکبر سردوزامی
خاطرات من و آقا!	طنز	اسد مذنبی
من خود ایرانم	مقاله	مجید نفیسی
چرا نمی‌پرسی چرا؟	قصه	نسرین الماسی
پنجاه گفت و گو	گفت و گو با نویسندگان	مهدی فلاحتی
کویر. پر از ماه	شعر	مهدی فلاحتی
نبض	قصه	فریده زبرجد
بره‌های بلهوس، چوپان‌های بیسواد	طنز	اسد مذنبی
نت‌های متن من	شعر	عبدالرضا مقدم
شهر باریک	قصه	آیدا احدیانی

نشر الکترونیکی:

خاکستر های آبی	شعر	ژان پل دوا برگردان: رامتین پاک
درست گفتم؟ حرفهای ما همیشه اینطور بوده	شعر	خشایار خسته
قبیله ی پسرهای در- به - در	شعر نثر	مهدی همزاد
ما برای فتح ثانیه ها آمده ایم	شعر	بارید شب
درد را بریز روی تن من	شعر	حمید پرنیان
مجموعه مقالات	مقاله	حمید پرنیان
فقط یک روز	قصه	رضا پسر
سیزده روایت من اینجا هستم	مینیمال	چیترا
پدیکه در سرزمین عجایب	مجموعه	تصویر پدیکه
دست من است و دست به من می برد	شعر	ساقی قهرمان
And all of a Sudden, We Are Here	شعر	ساقی قهرمان
یه گردان کشته دادیم	شعر و داستان	مجموعه ی آثار دگرباشان جنسی ایرانی

منتشر می‌شود:

سیرکی که جهان ماست، سیلوانا	قصه	کوشیار پارسی
بندباز آماطور	رمان	ساسان قهرمان
صبح بخیر، شب بخیر	قصه	لیلا طالعی
هفده روایت مرگ	شعر	ساسان قهرمان
دیدارهای جمعه	گزیده شعر و قصه از نشست‌های ماهانه «کلوپ ادبی کافه رنسانس - تورنتو»	به کوشش: ساسان قهرمان - فواد اویسی

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/or author.

9 by AFRA Publishing Co.200Copyright ©

ISBN: 1-894256-43-3
Printed in Canada
Published in Toronto, Canada
AFRA Publishing Co.
102 - 2263 Queen St. East, Toronto, ON. M4E 1G3

Publisher's Cataloguing-in-publication Data

Parnian.Hamid.

Jame'e Shenasi Va Din-Pazhoohi'ye Queer, Maj'moo'e Maghaalaat

1. Persian literature, Persian Essays -- 21th century

I. Title.

PK 6561.G33k3 2009
