

## جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات

یوسف اباذری\*، نفیسه حمیدی\*\*

**چکیده:** موضوع بدن مبحثی است که در ادبیات پیشامدرن در قالب‌هایی مختلف و خصوصاً در مباحث دینی و الهیات مسیحی بدان پرداخته شده است. در این ادبیات غالباً بدن به‌عنوان عنصری منفی با قابلیت گناه و جبروی و مانع تعالی روح دانسته می‌شود. پس از آن نیز این نگرش در اندیشه غربی در قالب تقابل‌های دوتایی ذهن/ بدن دنبال شد و این تقابل نیز به نوبه خود تقابل‌های مرد/ زن، بدن مردانه، بدن زنانه، لذت متعالی، لذت پست را در پی داشت و طرفداران و مخالفانی یافت. این مقاله می‌کوشد تا پیدایش شاخه‌ای از جامعه‌شناسی تحت عنوان جامعه‌شناسی بدن را تعقیب کرده و به طرح مناقشات نظری حول محورهای هستی‌شناسی بدن، تقابل ذهن/ بدن، مقوله نظارت بر بدن و ادبیات فمینیستی و موضوع بدن زنانه بپردازد.

**واژه‌های کلیدی:** جامعه‌شناسی بدن، هستی‌شناسی بدن، تقابل ذهن/ بدن، نظارت، بدن زنانه.

### مقدمه

بحث از بدن همواره یکی از بحث‌های مطرح در تاریخ اندیشه آدمی بوده است. پیش از مطرح شدن علوم اجتماعی و انسانی، جایگاه این بحث بیشتر در اندیشه‌های دینی بود. در غالب ادیان، به بدن به مثابه چیزی مخالف روح و تعالی آن نگریده می‌شود. نتیجه این تقابل و دوگانگی این است که بدن و نیازها و خواسته‌های آن، طرد می‌شود تا جایی برای روح و رشد و کمال آن باز شود. در ادیان توحیدی غیر از اسلام، حرکت تاریخی دین به مثابه مقوله‌ای فرهنگی به سمتی بوده است که ریاضت‌ها و رهبانیت‌هایی را به بدن تحمیل کرده است. پس از پیدایش اندیشه‌های اجتماعی و فلسفی، این سخت‌گیری‌ها در این اندیشه‌ها نیز دنبال شده است.

yabazari@ut.ac.ir

\* استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران

\*\* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی نظری- فرهنگی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران و عضو پژوهشکده خانواده دانشگاه

N\_Hamidi@sbu.ac.ir

شهید بهشتی

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۷/۰۷/۰۸ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۸۷/۰۹/۱۵

دوئالیسم دکارتی ذهن/ بدن دنباله همین تفکر بوده است. این تقابل که جایگاه محکمی را در اندیشه غربی به خود اختصاص داد و این اندیشه را به صورت تفکری ذهن‌محور و ذهن‌مرکز درآورد که از بدن گریزان بود و آن را دشمن ذهن می‌شمرد. این دشمن‌انگاری بدن موجب طرد و سرکوب بدن در عرصه‌های مختلفی نظیر نیازهای جسمی و جنسی آدمیان شده و تاریخ غرب در دوران قرون وسطی شواهد بسیاری از ستم‌هایی دارد که ناعادلانه بر بدن رفته است. البته مواجهه بشر با مقوله بدن کاملاً امری فرهنگی است و آموزه‌های دینی و غیردینی وارد شده درباره بدن در فرهنگ‌های مختلفی نمود یافته‌اند که باعث پیدایش اشکال مختلفی از برخورد با بدن و خصوصاً بدن زنانه شده‌اند. اما به‌طور کلی می‌توان گفت که اغلب این باورها و فرهنگ‌ها در دوران روشنگری مورد بازنگری قرار گرفتند.

از آنجا که روشنگری امکان محک باورهای جاافتاده به سنگ خرد را مهیا کرد، یکی از مسائلی که در سده پیش زیر سؤال رفت، همین رابطه دوتایی روح/ جسم یا ذهن/ بدن بود. در اینجا فرودستی مسلم جسم یا بدن به چالش گرفته می‌شود و بدن وارد گفتمان جدیدی از اندیشه اجتماعی می‌شود که جایگاه والا و درخور احترامی را برای آن تصویر می‌کند. ارج نهادن این گفتمان جدید به بدن در حدی است که برخی متفکران (ترنر<sup>۱</sup>، ۱۹۹۲) قائل به نوعی چرخش اجتماعی به نام چرخش به سمت جامعه جسمانی<sup>۲</sup> می‌شوند. آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته، نحوه ورود مجدد بدن به عرصه اندیشه اجتماعی از این دوره است. در واقع هدف ما تعقیب نحوه شکل‌گیری حوزه‌ای از جامعه‌شناسی به نام جامعه‌شناسی بدن است که در طی سه دهه گذشته سربرآورده و اکنون با تولید ادبیاتی انبوه در حال تبدیل شدن به یکی از غنی‌ترین شاخه‌های این رشته دانشگاهی است. در اواخر قرن بیستم، بدن به یکی از مهم‌ترین عرصه‌های چالش سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بدل شده و در مباحث و رشته‌های دانشگاهی برای خود جایگاهی درخور یافته است. ریشه‌های فکری روشنفکرانه‌ای که این پیکره نظری را تغذیه کرده‌اند، متفاوتند، اما پساساختارگرایی و فمینیسم در این زمینه اهمیتی بیشتر داشته و در هسته این پیکره قرار می‌گیرند. همچنین در میان آبای نظری اندیشه‌های مربوط به بدن، نیچه و انتقاد وی به تقابل میان ذهن/ بدن در اندیشه‌های پدیدارشناسانه بدن حائز اهمیت است. به لحاظ معرفت‌شناختی می‌توان گفت که بررسی‌های جامعه‌شناختی بدن تمایل به پراگماتیسم دارند، درحالی‌که روش‌شناسی این حوزه تکثرگرایی را در دستور کار خود قرار داده و

1. Turner

2. Somatic Society

جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات ۱۳۹

هستی‌شناختی آن تمایل به گریز از ذات‌گرایی و بنیادگرایی دارد. مباحثاتی که در فمینیسم و اندیشه مبتنی بر فلسفه‌های تفاوت وجود دارد، بازیکنان کلیدی در شکل دادن به مقولات روشنفکرانه جامعه‌شناسی بدن بوده‌اند (هنکاک<sup>۱</sup> و دیگران، ۲۰۰۰: ۲-۱).

## پیدایش ادبیات جامعه‌شناسی بدن

اگر تنها یک امر یقینی باشد، آن این است که ما همه دارای

بدن‌هایی هستیم (نتلتون<sup>۲</sup> و واتسون<sup>۳</sup>، ۱۹۹۸: ۱).

برونو لاتور<sup>۴</sup> (۲۰۰۴) در پژوهشی از پاسخگویانش می‌خواهد که کلمه‌ای متضاد کلمه «بدن» انتخاب کنند. بیشترین واژه‌ای که پاسخگویان در برابر بدن انتخاب کردند واژه «مرگ» بود. یعنی اگر متضاد بدن مرگ باشد، چنین استنباط می‌شود که نمی‌توان بدون بدن، انتظار زندگی داشت و بدون بدن، ذهن انسان حیات ندارد. به بیان کروسلی<sup>۵</sup> انسان‌ها همان بدن‌هایشان هستند. جدا از بدن ذهنی وجود ندارد (کروسلی، ۲۰۰۱). مفهوم بدن، چنان با تعاریف ذهنی ما از هویت و خویشن آمیخته است که معمولاً هنگامی که ناخودآگاه از خود سخن می‌گوییم، کلیت ذهنی و جسمی خویش را به‌طور توأمان در نظر داریم. میزان خودآگاهی‌هایی که ما نسبت به بدن خود داریم و احساسی که با این خودآگاهی همراه است، در زمینه‌های اجتماعی مختلف، متفاوت است.

ایماژ ما از بدن، یعنی این که بدن خود را چگونه درک می‌کنیم، ممکن است بر توانایی ما در رابطه برقرار کردن با دیگران مؤثر بوده و بر پاسخ‌هایی که دیگران به ما می‌دهند، تأثیر نهد. این ایماژ، نحوه تجربه کردن بدن‌هایمان در زندگی روزمره را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در تعقیب سنت موس (۱۹۷۳، ۱۹۸۵) و بوردیو (۱۹۸۶) می‌توان رویه‌های لباس پوشیدن را به عنوان ابزارهایی تکنیکی برای برساختن و ارائه دادن خویشتنی جسم‌مند تلقی کرد. مد غربی والا یا نخبه‌پسند حالت خاصی از این قضیه است که در آن طراح مد،

1. Hancock

2. Nettelton

3. Watson

4. Latour

5. Crossley

نقش تعریف‌کننده خویشتن را بازی می‌کند. زندگی بدن از طریق چپنیش تکنیکی لباس‌ها، آرایه‌ها و ژست‌ها شکل می‌گیرد (کریک، ۱۹۹۴: ۱). همچنین این ایماژ می‌تواند بر احساس ما از خود، میزان اعتمادمان به موقعیت‌های اجتماعی و ماهیت روابط اجتماعی ما تأثیر داشته باشد. مفهوم «ایماژ بدنی» به‌دست تحلیل‌گران روانی، عصب‌شناسان، جراحان، روان‌شناسان، مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان در قرن بیستم نظریه‌پردازی شده و توسعه یافته است. ایماژ بدنی ما صرفاً توسط آن چه بدن خود را شبیه بدان می‌پنداریم شکل نمی‌گیرد؛ بلکه این زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی هستند که بر تفسیر ما از آنچه می‌بینیم، اعمال قدرت می‌کنند ... عمل درک این ایماژ، فرآیندی برساخته شرایط اجتماعی است. به بیانی دیگر، ایماژ بدنی و روابط اجتماعی ما بر هم اثر می‌کنند ... بنابراین زندگی روزمره اساساً به معنای تولید و بازتولید بدن‌ها است و بازسازی بدن، بازسازی جهان زندگی است.

تأسف‌آور است که بدانیم تنها در اواخر دهه ۱۹۸۰ میلادی بود که جامعه‌شناسان از غایب بودن مسئله بدن در مطالعات جامعه‌شناختی ابراز تأسف کردند، آن هم درحالی‌که باز هم صداها و سرچشمه‌های بدن را مورد غفلت قرار می‌دادند. علت این غفلت، آسیب‌دیدن جامعه‌شناسی از نظریه‌گرایی بود. ممکن است امروزه این نکته برای ما قابل فهم نباشد، چرا که دامنه وسیعی از مطالعات فلسفی و الوهی در باب بدن وجود داشت (نتلتون و واتسون، ۱۹۹۸: ۲). اگرچه که تقریباً در الهیات همه ادیان و از جمله، اسلام و مسیحیت به‌طور مفصل به بدن پرداخته شده است، اما از آنجا که در ادبیات دینی بحث از بدن مسیره‌های دیگری را دنبال می‌کند و به بدن به مثابه پله ترقی روح و عنصری عَرَضی نگریسته می‌شود، این مطالعات نتوانسته بود تأثیری بر رشد ادبیات جامعه‌شناسی بدن داشته باشد. تنها پس از دهه هشتاد بود که بررسی و مطالعه درباره بدن سرعت گرفت. در زمینه علل و عوامل مؤثر بر رشد شتابنده ادبیات مطالعات جامعه‌شناختی بدن، توافقی نسبی برای مطرح کردن پاره‌ای عناصر درهم تنیده وجود دارد. این عناصر عبارتند از:

۱. *سیاسی کردن بدن*: در اینجا کارهای نویسندگان و فعالان فمینیست اهمیت پیدا می‌کند، زیرا آنان موقعیت سیاسی بدن را هویدا کرده و نشان دادند که چگونه زنان به واسطه بدن‌هایشان توسط مردان به استثمار کشیده می‌شوند. ترنر (۱۹۹۲: ۱۲-۱۳) می‌نویسد که در زمانه حاضر بدن به‌صورت حوزه

جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات ۱۳۱

مرکزی فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی درآمده، به نحوی که قاعده‌مند کردن بدن‌ها در کانون توجه دولت‌ها قرار گرفته است.<sup>۱</sup> به همین دلیل، وی جامعه معاصر را «جامعه جسمانی» می‌نامد.

۲. عوامل جمعیت‌شناختی: عواملی جمعیت‌شناختی نظیر سالمندی جمعیت، ماهیت متغیر بدن‌ها را برجسته‌تر کرده است. چنین فرآیندهایی اکنون موجب شکل‌گیری حوزه‌ای خاص از مطالعات مربوط به بدن شده و مباحثات وجدانی و اخلاقی زیادی مانند اتانازی (کشتن دیگران و بیماران از روی ترحم) را مطرح کرده و پرسش‌های ظریفی درباره مسئله مالکیت بدن توسط خود فرد به وجود آورده‌اند.

۳. رشد فرهنگ مصرفی: این عامل با رشد جوامع صنعتی مدرن مربوط است و گلاسز<sup>۲</sup> (۱۹۹۸) در توجیه رابطه بدن و مصرف به رشد شگفت‌انگیز کالاها و خدمات تجاری توسط کسانی که می‌خواهند بدن‌هایی خوش‌ترکیب داشته باشند، جوانی خود را حفظ کنند یا مراقب بدن‌های خود باشند، اشاره می‌کند. فدرستون (۱۹۹۱: ۱۸۶) نیز بر آن است که در زمینه‌های اجتماعی کنونی، ظاهر زیبا به‌صورت مهم‌ترین عنصر در پذیرش اجتماعی افراد درآمده است و لذا افراد می‌کوشند تا در سنین بالا هم آن را حفظ کنند. برخی نظریه‌پردازان برآنند که در جامعه مصرفی معاصر، بدن جوان به تیپ ایده‌آل برای بدن بدل گشته است. همچنین گفته می‌شود که در این جامعه، بدن نیز نوعی سرمایه اجتماعی است (بورديو،<sup>۳</sup> ۱۹۸۴).

۴. پیدایش تکنولوژی‌های جدید: از طریق این تکنولوژی‌ها است که فرآیندهای توسعه اجتماعی افراد را به بدن‌هایشان، تأثیرات و نحوه تجربه بدن علاقمند می‌کنند (ویلیامز، ۱۹۹۷؛ فدرستون و باروز، ۱۹۹۵). مرزهای میان بدن‌های فیزیکی و فن‌آوری شده ما با سرعتی هرچه بیشتر فرو می‌ریزد. در این ادغام فن‌آوری‌های بیولوژیکی و تکنولوژیکی جسمانی، بدن دیگر به مثابه جزء ثابتی از طبیعت مفهوم‌سازی نمی‌شود؛ بلکه بسان سوژه زورآزمایی ایدئولوژیک میان نظام‌های معنایی رقیب ظاهر می‌شود (بالسامو،<sup>۴</sup> ۱۹۹۵: ۲۱۵).

<sup>۱</sup> . بابی سعید (۱۳۷۹: ۱۳) در این مورد می‌نویسد: اعمال کنترل بر بدن‌ها فی‌نفسه یک فعالیت حکومت‌داری است. همه حکومت‌ها به نوعی سعی دارند بدن‌ها را کنترل کنند. حکومت‌داری متضمن کنترل بر بدن‌ها، اعم از زن و مرد است. اگرچه منظور این نیست که در فعالیت‌های حکومت‌داری به جنسیت توجه نمی‌شود یا این که کنترل بر مردان و زنان به یک اندازه اعمال می‌شود.

<sup>۲</sup> Glasner

<sup>۳</sup> Bourdieu

<sup>۴</sup> Balsamo

۵. حرکت از مدرنیته به سوی مدرنیته متعالی (فشرده): درونمایه عدم قطعیت، مفهوم مرکزی کار گیدنز<sup>۱</sup> و تعداد زیادی از کسانی مانند بک<sup>۲</sup> (۱۹۹۲) و داگلاس<sup>۳</sup> (۱۹۸۶) است که نکته کلیدی در فهم جوامع معاصر را ریسک می‌دانند. گیدنز (۱۹۹۱) می‌نویسد، تردید در همه پارامترهای زندگی روزمره نفوذ کرده و ابعاد حیاتی جهان اجتماعی معاصر را شکل می‌دهد. در جوامع فراستنی، هویت‌های ما و احساس ما از خویشتن‌مان، امری از پیش مشخص نیست. چنین هویت‌ها و خویشتن‌های متغیری نتیجه بازاندیشی فزاینده انسان عصر فرامردن است، این بازاندیشی در همه ابعاد و از جمله در مورد بدن فرامردن صادق است. در چنین جهانی، دیگر بدن امر ازپیش‌داده نیست، بلکه امر قابل‌تغییر، برنامه‌ریزی و بازاندیشی‌ای است که شاهد تغییرات زیادی در طول دوره حیات فرد خواهد بود. به همین جهت است که شیلینگ<sup>۴</sup> (۱۹۹۳) بدن را به مثابه پروژه ناتمامی معرفی می‌کند که در خلال مشارکت در جامعه تغییر می‌یابد و امیلی مارتین<sup>۵</sup> (۱۹۹۴)، نام کتاب خود را *بدن‌های منعطف* می‌گذارد (به نقل از تلتون و واتسون، ۱۹۹۸: ۴-۷).

در این زمان، یعنی پس از رواج این مطالعات بازهم تا مدت‌ها اگر توجهی به بدن معطوف می‌شد، صرفاً بدن را به مثابه ابژه‌ای بی‌صدا و مبتنی بر مسائل زیستی در نظر می‌گرفتند و از زوایایی دور و غیرقابل دسترسی درباره آن سخن می‌گفتند. واکوانت<sup>۶</sup> (۱۹۹۵: ۶۵) به نقل از تلتون و واتسون، (۱۹۹۸: ۳) در این زمینه چنین می‌نویسد: «یکی از اشکال متناقض مطالعات اجتماعی اخیر درباره بدن این است که در این مطالعات ندرتاً با بدن‌های واقعاً زنده و متشکل از گوشت و خون مواجه می‌شویم ... می‌توان گفت جامعه‌شناسی نوپای بدن، توجه بسیار کمی به راه‌های مختلفی می‌کند که از طریق آنها جهان اجتماعی به شکل دادن، آراستن و نظم دادن به بدن‌های انسانی می‌پردازد و یا به‌بیانی ملموس‌تر، خیلی‌کم ساختارهای اجتماعی‌ای را که به نحوی مؤثر توسط عواملان اجتماعی برای شکل دادن به بدن استفاده می‌شوند، بررسی می‌کند».

1. Giddens

2. Beck

3. Douglas

4. Shilling

5. Emily Martin

6. Flexible Bodies

7. Wacquant

## هستی‌شناسی بدن

در مورد جایگاه هستی‌شناختی بدن، در رویکردهای مختلفی که به مطالعه بدن پرداخته‌اند، تفاوت وجود دارد و این تفاوت گاهی باعث پیدایش منازعات نظری جدی هم شده است. دسته‌ای از پژوهشگران که آنان را سهواً اصول‌گرایان<sup>۱</sup> می‌نامیم، برآنند که بدن دارای مبنایی بیولوژیک و جهان‌شمول است که بر تمامی تجارب ما از بدن خود را تحمیل می‌کند. دسته دیگر یا غیراصول‌گرایان، می‌پندارند که بدن را می‌توان به سادگی به مثابه تأثیر فرآیندها یا زمینه‌های گفتمانی خاص دانست، بدین معنا که با زندگی کردن هر انسان در هر زمینه اجتماعی، نوع خاصی از بدن (که خود محصولی اجتماعی است) برای وی ایجاد خواهد شد. این پرسش هستی‌شناختی، علاوه بر این دو نوع پاسخ‌های افراطی، پاسخ دیگری نیز دارد. اغلب متفکران (مانند کانل<sup>۲</sup>، ۱۹۹۵؛ اسکات<sup>۳</sup> و مورگان<sup>۴</sup>، ۱۹۹۳؛ شیلینگ، ۱۹۹۳؛ ترنر، ۱۹۹۲) برآنند که بدن ترکیبی از امر اجتماعی و امر زیستی است؛ بدین معنا که با وجود این که دارای مبنای مادی و زیستی است، اما این قابلیت را دارد که در زمینه‌های اجتماعی مختلف، جایگزین شده یا تعدیل گردد. به بیانی ساده‌تر، اگرچه بدن سازه‌ای اجتماعی است، اما دارای پاره‌ای مشخصات زیستی غیرقابل‌انکار نیز هست (نتلتون و واتسون، ۱۹۹۸: ۸).

در اوایل دهه ۱۹۸۰ میلادی، فوکو بحث‌های تازه‌ای را وارد ادبیات جامعه‌شناسی بدن کرد. در کانون مطالعات امروزی از بدن، بحث‌های فوکو قرار دارد. او بود که نشان داد که بدن به‌ذات‌خود می‌تواند دارای تاریخ باشد (نتلتون و واتسون، ۱۹۹۸: ۴). کار فوکو، گرایش مطالعات اجتماعی از داشتن نگاه زیستی صرف بر بدن را به سمت پذیرفتن بدن به مثابه محصولی اجتماعی و تاریخی تغییر داد.

یکی از نحله‌های فکری دیگری نیز که به کار بر روی بدن و مباحثات نظری مربوط بدان پرداخته، جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه است. بحث محوری در اندیشه‌های پدیدارشناسانه در مورد بدن این است که دریابیم مردم چگونه بدن‌های خود را تجربه می‌کنند و چگونه به بیان این تجارب می‌پردازند. مفهوم اصلی

---

1. Foundationalist

2. Connell

3. Scott

4. Morgan

این رویکرد، «بدن زیسته»<sup>۱</sup> است. این مفهوم بدین معناست که بودن در جهان و آگاهی انسانی تا حد زیادی توسط بدن معین می‌شود. انسان نوعی عامل اجتماعی جسم‌مند است. اصطلاح بدن زیسته مبین ترکیب نظرات اصول‌گرایانه و غیراصول‌گرایانه درباره چیستی بدن است.<sup>۲</sup>

بحث مرلوپونتی<sup>۳</sup> (۱۹۶۲) که آن را در کتاب خود با نام پدیدارشناسی احساس<sup>۴</sup> مطرح می‌کند؛ نیز، تا حد زیادی توسط متفکران دیگر مورد قبول واقع شده است. به نظر وی، تمام احساسات بشری جسم‌مند است، ما نمی‌توانیم هیچ احساس یا حالت مستقل از بدن خود داشته باشیم (نتلتون و واتسون، ۱۹۹۸: ۹). در اینجا توجه به این نکته مهم است که علی‌رغم حضور جدی بدن در تمامی تجارب زیسته ما، اغلب اوقات نقش بدن، نقشی غایب یا پنهان و ناخودآگاهانه است و سوژه خود را از بدن خویش متمایز فرض می‌کند. برخی متفکران برآنند که بدن علی‌رغم حضور خود در تجارب روزمره ما، در این بستر غایب است. تنها وقتی از حضور بدن آگاه می‌شویم که نوعی درد یا ناراحتی بدن غایب را به بدن حاضر بدل کند (نتلتون و واتسون، ۱۹۹۸: ۱۲).

بدن زیسته هم ساخته و هم سازنده جهان زندگی است. به شکلی معنادار، بدن زیسته به ما کمک می‌کند تا جهان را آن‌گونه که تجربه می‌شود، بسازیم. ما قادر نیستیم معانی و اشکال ابژه‌ها را بدون ارجاع دادن آن به نیروهای بدنی که با آنها درگیر هستیم (مثل احساس، زبان، آرزوها و ...) درک کنیم. بدن زیسته تنها یک شیء در این جهان نیست، بلکه راهی برای بودن جهان است.

<sup>۱</sup>. Lived Body

<sup>۲</sup>. یکی از تحقیقاتی که با رویکرد پدیدارشناسانه بدن زیسته انجام شده، کار تحقیقی باندلو و ویلیامز (۱۹۹۸) به نام طبیعی برای زنان و غیرطبیعی برای مردان: اعتقاداتی در باب درد و جنسیت است. در مورد درد و درد کشیدن دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. دیدگاه بیولوژیک، درد را نیز مانند سایر مسائل به امر زیستی تقلیل می‌دهد. اما دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که قائل به تأثیر متغیرهای اجتماعی و از جمله جنسیت، بر مسئله درد است. نتایج تحقیق باندلو و ویلیامز (۲۱۴-۲۱۵) حاکی از آن است که نقش‌های جنسیتی و الگوهای متفاوت جامعه‌پذیری در دختران و پسران، کارکردهای هورمونی و بازتولیدی زنان و نیز ایفای نقش مادری توسط آنان، نوعی قابلیت برای درد کشیدن در زنان و دختران به وجود می‌آورد که مردان و پسران فاقد آنند و لذا این‌گونه تصور می‌شود که این قابلیت طبیعی است. مردان در هنگام درد کشیدن تصور می‌کنند که امری غیرطبیعی و نوعی کژکارکرد در بدن‌شان پدیدار شده، درحالی که زنان درد را جزء طبیعی و عادی زندگی خود می‌پندارند. همچنین این وضعیت به تقسیم اجتماعی کلان‌تر جامعه به دو حوزه خصوصی و عمومی نیز مربوط می‌شود. این تقسیم زنان را متعلق به حوزه خصوصی می‌داند که جهان طبیعی‌تر بوده و لذا ساکنان آن دارای بدن‌هایی ضعیف‌ترند. روان‌شناسان فمینیست همچنین بر این نکته تأکید می‌کنند که فرآیندهای جامعه‌پذیری، دختران را به مراقبت از دیگران و توسعه احساس همدردی نسبت به درد، رنج و استرس آنان تشویق می‌کنند. بنابراین امنیت هستی‌شناختی زنان و احساس هویت آنان کمتر با درد کشیدن تهدید می‌شود.

<sup>۳</sup>. Merleau- Ponty

<sup>۴</sup>. Phenomenology of Perception

جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات ۱۳۵

حاصل جمع دو دیدگاه اصول‌گرا و غیراصول‌گرا در مطالعه بدن این است که می‌توان بدن را به دو شکل مورد بررسی قرار داد یا به عبارتی دیگر، میان «بدن در خود»<sup>۱</sup> و «بدن برای خود»<sup>۲</sup> تفکیک قائل شد: اولی حاصل مطالعات اصول‌گرایان است و به شکل عینی، ابزاری و خارجی بدن معطوف بوده و دومی به حالت تجربه شده، جاندار و زنده بدن اشاره دارد و نتیجه نگاه غیراصول‌گرایان به بدن است. نکته اصلی برای خلاصه کردن این دو نوع بدن، اشاره به این مطلب است که بدن و خویشتن، مجزا و جدا نبوده و به شکلی همزمان و با هم تجربه می‌شوند. در واقع، بدن برای خود، بستر فرهنگ و خود است (به نقل از تلتون و واتسون، ۱۹۹۸: ۹-۱۱).

### تقابل ذهن / بدن

علاوه بر پرسش از چیستی بدن، پرسش‌های زیاد دیگری نیز در اندیشه غربی درباره بدن مطرح شده‌اند که می‌توان سرچشمه همه این پرسش‌ها را در دوگرایی عمیقی دانست که میان ذهن و بدن در فلسفه غربی به چشم می‌خورد. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، دکارت را واضح این دوگرایی می‌دانند. جمله معروف دکارت، می‌اندیشم، پس هستم؛ دربردارنده معنای ضمنی تقسیم جهان به دو عرصه ذهن شناسا و بدن است. دکارت می‌گوید، وقتی در قضیه فوق به وجود خویش حکم می‌کنم، وجود خویش خویش را به عنوان چیزی که فکر می‌کند، و نه چیزی بیشتر، مورد تصدیق قرار داده‌ام. وقتی که من حکم به وجود خود می‌کنم، نمی‌توانم به وجود بدن خود یا به وجود چیزی متمایز از فکر خود، حکم کنم (کاپلستون<sup>۳</sup>، ۱۳۸۰: ۱۲۲/۴). در ایالات متحده آمریکا، ایستارهای موجود راجع به بدن، توسط تقابل ذهن / بدن مشخص می‌شوند. در آنجا این باور وجود دارد که ذهن چیزی کاملاً متمایز از بدن است و خویشتن واقعی فرد در ذهن او جای دارد و از طریق آن به کنترل بدن منحرف وی می‌پردازد. همچنین تقابل ذهن / بدن از طریق مربوط دانستن مردان به اذهان تعالی‌یافته تحت کنترل و مرتبط کردن زنان با بدن‌های ضعیفی که باید تحت کنترل واقع شوند، بر نابرابری‌های جنسیتی صحنه می‌گذارد. چنین باوری کاملاً با نیاز سرمایه‌داری مصرف‌گرا به فروش محصولاتش رابطه دارد، چرا که بدن و خصوصاً بدن زنانه دائماً به عنوان ابژه‌ای معرفی می‌شود که باید از طریق خرید کالاها روی آن کار کرده و آن را ارتقاء داد (کانیان، ۱۹۹۹: ۱۷۸). این دوگرایی در ادامه موجب

<sup>۱</sup>.Body- in- itself

<sup>۲</sup>.Body- for- itself

<sup>۳</sup>.Copleston

پیدایش دوگرایی‌های دیگری نظیر زن / مرد، سیاه / سفید، لذت‌های پست / لذایذ والا و ... شد. یکی از این دوگرایی‌های مرتبط که بر رشد نکردن ادبیات بدن تأثیر بسزایی داشت، دوگرایی میان انواع لذت‌ها بود. تلاش‌های زیادی برای نظریه‌پردازی کردن درباره نقش لذت در فرهنگ صورت گرفته است. در راه این نظریه‌پردازی زحمات فراوانی کشیده شده است که می‌توان همه این کارها را دربردارنده تمایل مشترک به تقسیم لذت‌ها به دو مقوله بزرگ دانست که یکی تحسین می‌شود و دیگری مورد تقبیح قرار می‌گیرد. گاهی این تقابل صورتی زیبایی‌شناسانه دارد (لذت‌های والا و متعالی در برابر لذایذ پست)، گاهی سیاسی (لذت‌های ارتجاعی در برابر لذت‌های انقلابی)، گاهی گفتمانی (لذت‌های سازنده معنا در برابر لذت ناشی از مصرف معنای آماده)، گاهی روان‌شناختی (لذایذ روحانی در برابر لذت‌های جسمانی) و گاهی نیز در حوزه انضباطی، لذت‌ها را به لذت ناشی از اعمال قدرت در برابر لذت ناشی از زیر بار قدرت نرفتن تقسیم می‌کنند. لذت‌های عامه‌پسند، از پیروی اجتماعی ناشی می‌شوند و توسط مردمان فرودست شکل می‌گیرند. آنان در سطوح پایینی اجتماع هستند و بنابراین منطقی است که در تضاد با قدرت‌هایی (اعم از قدرت‌های اجتماعی، اخلاقی، متنی، زیباشناختی و ...) باشند که می‌کوشد آنان را منضبط و کنترل کند. اما لذت‌هایی نیز وجود دارند که با قدرت در ارتباطند و البته به اعضای طبقه مسلط محدود نمی‌شوند. نوعی لذت برای گروه بزرگی از فرودستان (یعنی مردان) وجود دارد که در آن قدرت خود را بر سایرین (یعنی زنان و کودکان) تسری می‌دهند. نوع دیگری از لذت نیز هست که مستلزم اعمال قدرت بر یک فرد خاص است. لذت ناشی از همنوایی که قدرت و انضباط با آن مطابق هستند، درونی می‌شود و در دامنه وسیعی توسط همگان تجربه می‌گردد. این نوع لذت، لذت هژمونیک است.

به نظر فیسک (۱۹۹۸: ۵۶)، تقسیم لذت‌های عامه‌پسند به دو دسته لذت‌های ناشی از گریز و لذت‌های ناشی از ساختن معنا، تقسیمی راهگشا است. در کانون لذت‌های ناشی از گریز، بدن قرار دارد که به لحاظ اجتماعی موجب احساس گناه و رسوایی می‌شود و در کانون لذت‌های ناشی از برساخت معنا، هویت‌ها و روابط اجتماعی جای گرفته‌اند که از طریق مقاومت نشانه‌شناختی نسبت به نیروهای هژمونیک دست به عمل می‌زنند.

در عهد ویکتوریا، لذت‌ها از عرصه‌هایی مانند فعالیت‌های توده‌ای (بازارهای مکاره، مسابقات فوتبالی، کارناوال‌ها و ...) به سمت عرصه خصوصی و فعالیت‌های فردی سوق یافت. در طول این دوره (اوایل قرن نوزدهم و همزمان با فرآیندهای شهری شدن و صنعتی شدن) بود که الگوهای فرهنگی ثابتی پدیدار شدند.

جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات ۱۳۷

لذت‌های عامیانه خارج از حوزه کنترل اجتماعی و لذا تهدیدی برای آن محسوب می‌شدند. فرآیندهای صنعتی شدن و شهرنشینی به‌وجود آمده در اوایل قرن نوزدهم، علاوه بر سایر پیامدهایش، آگاهی گسترده‌ای را درباره تفاوت‌های طبقاتی میان مردم به وجود آورد و لذا ترسی واقعی را نیز در دل بورژوازی از این که مبدا نتواند نظم اجتماعی را مطابق سلیقه خود حفظ کند، کاشت.

سرکشی و طغیان این لذت‌ها از سوی طبقه متوسط با خصایص غیراخلاقی بودن، بی‌نظمی و به لحاظ اقتصادی همراه با ولخرجی به‌نظر می‌آمد. همه این تهدیدات در درون افراد جای گرفته بودند، چرا که بدن طبقه پرولتاریا به صورت بدنی فردی درآمد بود. بنابراین لذت‌ها و زیاده‌روی‌های بدن (مانند میگساری، روابط جنسی، وقت‌گذرانی و شرآفرینی) به مثابه تهدیدی برای نظم اجتماعی دیده می‌شد. از آنجا که لذت‌های عامه‌پسند از طریق بدن تجربه و درک می‌شد، بنابراین اعمال کنترل بر معانی و رفتارهای بدنی به‌صورت سازمان انضباطی اصلی درآمد. لذا بدنی فردی، برای بدن سیاسی تهدید ایجاد می‌کرد. مخصوصاً هنگامی این تهدید هراسناک به نظر می‌آمد که این لذت‌ها به‌صورتی افراطی، دلی از عزا درآورده و از محدوده هنجارهایی که توسط کنترل اجتماعی مناسب و طبیعی تعیین می‌شد تخطی کرده، از نظم اجتماعی می‌گریختند و بنابراین با منافع طبقاتی دست به یکی کرده و پتانسیلی رادیکالی و براندازانه پیدا می‌کردند.

ممکن بود در آن زمان مواردی از زیاده‌نوشی یا بی‌بندوباری جنسی در بین اشرافیت بورژوازی نیز یافت شود، اما چنین مواردی برخلاف موارد فوق، به لحاظ اجتماعی خطرناک و نیازمند سرکوب تصور نمی‌شد. لذت‌های زیاده‌روانه همواره کنترل اجتماعی را تهدید می‌کنند، اما هنگامی که گروه‌های فرودست (طبقات پایین جامعه، زنان، نژادهای پست‌تر و ...) چنین لذایذی را تجربه کنند، این تهدید شدیدتر خواهد بود و عملکرد انضباطی (اگر نه سرکوبگرانه) در مورد آن غیرقابل اجتناب است. از آنجا که بحث لذت توانست ترس زیادی را در دل طبقه حاکم جوامع غربی ایجاد کند، مناقشات نظری زیادی نیز از سوی متفکران همین طبقه و نیز در مقابل متفکران متعلق به جناح چپ درباره مفهوم لذت درگرفت.

کارهای صورت‌گرفته بر روی لذت عامیانه، دو شکل اساسی دارند: گریز از این لذت عامیانه (اعتراض بدان) و تولید آن ... وجه گریز از لذت عامیانه بیشتر بر روی بدن تمرکز دارد ... و نظریه‌پردازان آن بیشتر متعلق به جناح چپ هستند، به‌عنوان مثال باختین و بارت؛ این افراد ارزش مثبتی را برای لذت‌های بدن قائل می‌شوند،

درحالی که دسته دیگر، که اغلب متعلق به جناح راست هستند (مانند کانت<sup>۱</sup> و شوپنهاور) بدن را عرصه گناه و امر نادرست و لذت پست می‌دانند. مشاجره بر سر معنای بدن و درستی لذت‌های ناشی از آن، نزاع قدرتمندی است که متغیرهای طبقه اجتماعی، جنسیت و نژاد، جزء محورهای متداخل و پیچیده آن هستند.

اندیشه‌های راست، بنیان فکری خود را از تفکر مذهبی کلیسای کاتولیک به عاریت گرفته بودند. کلیسای مسیحی به طور سنتی بدن را به مثابه قلمروی شیطان و تهدیدی برای پاکی و کنترل روح معرفی می‌کرد و رابطه میان روح و جسم را نیز نوعی تخاصم و دشمنی بر می‌شمرد. این تعریف موجب تغییر کنترل‌های طبقاتی و اجتماعی بر بدن به نفع کنترل وجدان فردی بود. همچنین در قرون نوزده و بیست میلادی، قانون و پزشکی نیز دست به دست هم دادند تا نوعی از کنترل اجتماعی را بر رفتارها و معانی ناشی از بدن افراد حاکم کنند (فیسک، ۱۹۹۸).

بورديو (۱۹۸۴ به نقل از فیسک، ۱۹۹۸: ۵۲) برای دنبال کردن ریشه‌های نفرت رایج از بدن و احساسات مربوط بدان که در قلمرو ضد زیباشناسی جای می‌گیرند، به فلسفه رمانتیک و خصوصاً کارهای کانت رجوع می‌کند. در ادبیات کانت؛ به نحو متناقضی، بدن به‌عنوان عرصه تجربه‌ای باقی می‌ماند که از ذائقه «ناب» فراری بوده و آن را تهدید می‌کند، این ذائقه ناب تنها می‌تواند از فرآیند آموزش و انضباط اجتماعی حاصل شود. از نظر کانت، احساس امری طبیعی و لذا پست است. مردمان متمدن فرامی‌گیرند که آن‌گونه که می‌اندیشند، احساس کنند و لذا از بدن فاصله‌ای می‌گیرند که موجب می‌شود احساس زیباشناختی برای آنان قابل‌درک باشد. احساسات جسمانی عرصه ذائقه غیرنابی است که باید از آن سرباز زد. هنری که برای احساسات جذابیت دارد، بیش از آن که زیبا باشد، تنها قابل قبول است و بیش از آن که لذتی ایجاد کند، احساس خوشایندی را تولید می‌کند. این ذائقه غیرناب که کانت آن را ذائقه زبانی، چشایی و حلقی می‌نامد، همان چیزی است که بورديو آن را به مثابه «تسلیم شدن به غرایز نخستین که حالتی شرم‌آور دارد» تفسیر می‌کند و با تمایزی که شوپنهاور میان دو مفهوم «والا» و «دلربا» می‌نهد، تقارن دارد. شوپنهاور نیز با این دو مفهوم همان ایده کانت را به بیانی دیگر مطرح می‌کند.

بارت، از افراد مطرحی است که در جناح مقابل در زمینه لذت به بحث پرداخته و تمایز محسوسی را میان لذت‌های جسمی و لذایذ روحانی مطرح می‌کند. لذت جسمی که به سرخوشی، از خود فراموشی و لذت جنسی یا شور و هیجان نیز ترجمه شده است، لذت بردن از بدن است و هنگامی رخ می‌دهد که فرد قواعد

<sup>1</sup>.Kant

جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات ۱۳۹

فرهنگ را به نفع طبیعت می‌شکند. این لحظه، لحظه بی‌خویشتنی و فاقد ذهنیت بودن است، فقدان دو عنصری که خود فرد (خود به مثابه برساخت اجتماعی کنترل‌پذیر) را هدایت می‌کنند و از آنجا که ذهنیت فرد عرصه تولید و بازتولید ایدئولوژیک است، لذا فقدان خود، موجب رهایی از دست ایدئولوژی است.

بدن دارای هسته‌ای طبیعی است: مشاجره بر سر کنترل معانی بدن، دربردارنده جایزه‌ای بزرگ است، چرا که کنترل این معانی در واقع حق کنترل معانی فرهنگ و رابطه میان بدن و فرهنگ را به دست می‌دهد. لذت جنسی ناشی از بدن خارج از کنترل (یا لذت بی‌خویشتنی)، لذت گریز از کنترل نفس و کنترل‌های اجتماعی است ... بدین گونه فرد می‌تواند از معانی فرار کند، معانی‌ای که همواره توسط نیروهای اجتماعی در ذهن تولید و بازتولید می‌شوند. بارت این مسئله را به استعاره «قرائت بدن»، هنگامی که بدن خواننده به بدن متن و دال‌های فیزیکی آن پاسخ می‌دهد (و نه به مدلول‌های مفهومی، ایدئولوژیک و معانی ضمنی آن)، گسترش می‌دهد (فیسک، ۱۹۹۸: ۵۰-۵۱).

بارت (۱۳۸۲: ۳۹) می‌نویسد: «مدرنیته پیوسته در نابودی این مبادله می‌کوشد. تلاش می‌کند تا با مستثنا کردن خود از مصرف انبوه، در برابر بازار ادبیات، با معاف کردن خود از معنا، با دیوانگی در برابر نشانه و با انحراف، انحرافی که سرخوشی را از گزند حد‌اعلای بازتولید و تکثیر مصون نگه دارد، در برابر رهیافت جنسی مصوب مقاومت کند و با این همه کاری از دست مدرنیته بر نمی‌آید». بنابراین به نظر بارت، مدرنیته علی‌رغم خواست جدی خود برای حفظ دوگانگی میان سرخوشی / قواعد فرهنگ، نمی‌تواند جلوی لذت بردن را بگیرد، مدرنیته در برابر نیروی لذت شکست می‌خورد و وقار شاهانه خود در جدا کردن و ایجاد دوگانگی‌های باید و نباید را از دست می‌دهد.

باختین (۱۹۶۸) دریافت که لذایذ جسمانی افراطی، اساس گریز و واژگونگی در کارناوال هستند. این تفکر باعث می‌شود که تفکر باختین از تفکر بارت اجتماعی‌تر باشد. رابطه جنسی (مانند خوردن و نوشیدن) یکی از ابعاد بیان‌های جسمانی این آزادی است. در اینجا آزادی جنسی نیست که توجه باختین را به خود جلب می‌کند، بلکه آزادی بدن اجتماعی برای وی اهمیت دارد. لذایذ جسمانی مشترک و عمومی هستند و در رخداد کارناوال در خیابان، این سرخوشی است که بررسی می‌شود (فیسک، ۱۹۹۸: ۵۲). بنابراین به نظر باختین نیز لذت جسمی موجب احساس آزادی است.

از نظر باختین، جسمی که در کارناوال لذت می‌برد و موجب واژگونگی می‌شود، امری طبیعی و از پیش حاضر نیست، بلکه جسم نیازمند نگاه دیگران است. جسم را نمی‌توان واحدی خودکفا دانست، زیرا نیازمند

غیر، تصدیق او و فعالیت شکل دهنده وی است. کودک خردسال جسم خود را از رهگذر نام‌گذاری اعضای آن توسط پدر و مادر و با استفاده از برگرفته‌هایش از گفتار آنان بازمی‌شناسد (تودوروف<sup>۱</sup>، ۱۳۷۷: ۱۸۲). وی در کتاب به سوی فلسفه کنش، بر خصوصیت وضعیت‌مند و جسم‌مند هستی زنده و نتایج آن برای زیبایی‌شناسی و اخلاق تأکید می‌گذارد ... همچنین کتاب رابله و دنیای او مبین گسترده‌ترین و عمیق‌ترین تلاش باختین برای برانداختن مفهوم سوژه سلطه‌گر تک‌گویانه و بنیان‌های هستی‌شناختی آن است که بر دوئالیسمی کوتاه‌بینانه میان سوژه و ابژه، ذهن و جسم و طبیعت و فرهنگ استوار است. باختین می‌خواهد این جهت‌گیری را ملغی کند و به جای آن نظامی مفهومی و حسی بدیل را بنشانند که امر جسمانی و روزمره را امتیاز بخشند. خاصه او می‌خواهد مضامین در حال ظهور جسم‌مندی و بین‌البدانیت را که به شکلی طرح‌وار در نوشته‌های پدیدارشناسانه اولیه‌اش بسط داده است، با اعطای درجه آشکارا بیشتری از انضمامیت و ویژگی اجتماعی تاریخی بپرواند ... این جهت‌گیری از بحث باختین درباره «تن گروتسک<sup>۲</sup>» و نیز از تحلیل او از قوانین تن که ادعا می‌کند متوالیاً در تاریخ اروپا از قرون وسطی به بعد باب شده است، به خوبی آشکار است. مقوله امر گروتسک با طرد زهدگرایی و معنویت آن‌جهانی قرون وسطی‌گرایی بر سویه‌های محسوس و جسمانی هستی بشری تأکید می‌کند.

باختین با ترفیع اندیشه تماس محسوس و مستقیم و آشنا با همه چیز و ترجیح دادن آن به انتزاعات والامقام اندیشه علمی یا نظام‌های کلامی مبهم به طرزی مؤثر نشان می‌دهد که تنی که در رئالیسم گروتسک ترسیم می‌شود، ابژه‌ای خودآیین و خودبسند نیست. این رئالیسم مصممانه با وجود اتمیزه شده و کامل شده فرهنگ بورژوازی مخالف است. کارناوال با مخدوش کردن تمایز میان ذهن و جسم، خود و دیگری و میان انسان و طبیعت دست به مبارزه‌ای عمیق با ایدئال بورژوازی سنتی پیش‌بینی‌پذیری و استواری و فروبستگی می‌زند (گاردینر، ۱۳۸۱).

## بدن و نظارت

دو متفکر دیگری که در اینجا می‌توان به کارهای نظری آنان اشاره کرد، فوکو و دوسرتو هستند. این هر دو متفکر بحث خود را با محوریت حک شدن قوانین تنبیهی و انضباطی جامعه بر بدن و پیکر آدمی پی می‌گیرند. به نظر فیسک (۱۹۹۸: ۹۴) علی‌رغم استفاده از بدن برای جسیم کردن و متنی کردن قوانین؛ بدن

<sup>1</sup>.Todorov

<sup>2</sup>.Grotesque Body

جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات ۱۴۱

به صورتی مآبوس‌کننده عرصه ناامنی برای کنترل اجتماعی بود، لذا جامعه سازمان‌های قدرتمند و فراگیری را برای نظارت بر بدن خلق کرده و توسعه داد.

در اینجا باید به این نکته توجه داشت که در ادبیات جامعه‌شناسی بدن از دو نوع اعمال کنترل بر بدن صحبت شده است. حفظ کنترل بر بدن برای بازنمایی خویشتن در جریان زندگی روزمره امری حیاتی است و این کنترل درونی شده‌ای است که خود فرد بر رفتارها و ژست‌های بدن خود اعمال می‌کند. فقدان کنترل‌های بدنی پیامدهای منفی‌ای نظیر داغ‌گذاری شدن و نهایتاً طرد فیزیکی را در پی خواهد داشت ... با میزان کاسته‌شدن از نقایص بدنی است که فرد به‌عنوان یک بزرگسال شناخته می‌شود. به‌علاوه شکست در اعمال کنترل بر بدن، می‌تواند به مثابه فقدان عمومی ایماژ از خویشتن منجر شود (فدرستون و هیپورث<sup>۱</sup>، ۱۹۹۱: ۳۷۶ به نقل از نتلتون و واتسون، ۱۹۹۸: ۱۵). کنترل‌های بدنی و تأثیر ناشی از آن بر خویشتن و هویت فرد، در عناصر درونی و برونی ریشه دارند. اما نوع دیگری از کنترل که در ادبیات جناح چپ نقش برجسته‌ای داشته است، بحث از اعمال کنترل اجتماعی بر بدن‌های افراد است که با واژه‌های نظارت و بازبینی به‌هم‌آمیخته است. کنترل اجتماعی و کنترل بر بدن به‌طور موروثی درهم‌تنیده و با هم مرتبط هستند و متقابلاً یکدیگر را تقویت می‌کنند. مفهوم نظارت و بازبینی، یکی از مفاهیمی است که در ادبیات جامعه‌شناسی بدن بسیار بدان پرداخته شده است (نتلتون و واتسون، ۱۹۹۸).

فوکو (۱۹۷۸) نشان داده است که چگونه جنسیت نیز سوژه حوزه‌های گفتمانی پیچیده‌ای بوده است و به همین جهت، در قرن نوزدهم تلاش‌هایی در جهت کنترل و منضبط کردن لذت‌های بدنی صورت می‌گرفت (فیسک، ۱۹۹۸: ۵۱). در واقع موضوع بدن آدمی در نظریه‌های اجتماعی اخیر به ویژه با نام میشل فوکو درآمیخته است، زیرا وی اولین کسی است که پرسش از بدن را وارد علوم اجتماعی کرده است: یکی از انواع قدرتی که در کارهای فوکو مورد تحلیل قرار گرفته است، قدرت ناشی از جنسیت افراد جامعه است که با ارائه تعریفی از زنانگی و مردانگی موجب می‌شود جنسی در جامعه پست‌تر و جنسی فراتر جلوه کند. او در مجموعه چهار جلدی تاریخ جنسیت<sup>۲</sup> به توضیح نحوه شکل‌گیری قدرت مبتنی بر جنسیت می‌پردازد. اندیشه محوری او در این کتاب این است که آنچه در جامعه به عنوان حقیقت امر جنسی شناخته می‌شود، در واقع

<sup>۱</sup>.Hepworth

<sup>۱</sup>. جلد اول این کتاب با نام "اراده به دانستن" (۱۳۸۳) به فارسی ترجمه شده است.

۱۴۲ پژوهش زنان، دوره ۶، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۷

بیش از نوعی اسطوره نیست. اما این اسطوره‌پردازی بر روابط میان آدمیان تأثیری بسزا دارد و آنان را در حلقه‌ای از روابط قدرت اسیر می‌سازد.

هدف مجموعه آثار فوکو درباره جنسیت یعنی تاریخ جنسیت-جلد ۱: اراده به دانستن، جلد ۲: کاربرد لذت، جلد ۳: نگرانی برای خود و جلد ۴: اعترافات تن- توضیح فرایند تکوین و توسعه تجربه جنسیت در جوامع غربی و به ویژه فرایندهایی است که افراد از طریق آنها خود را «سوژه جنسی» تلقی کرده‌اند (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۳۱).

به نظر فوکو، جنسیت، یک نوع نقطه انتقال متراکم در زمینه روابط قدرت به‌شمار می‌آید. او می‌گوید که هدفش تعیین رژیم متشکل از قدرت/ دانش/ لذت است که نحوه مباحثه درباره جنسیت بشری را در جهان ما تعیین و حفظ می‌کند. فوکو در این باره بررسی می‌کند که چگونه میل جنسی در مباحثات ما وارد می‌شود و قدرت چگونه بر این مباحثه نفوذ می‌کند (ریترز، ۱۳۷۹: ۵۶۳).

فوکو پیکر آدمی را در ارتباط با مکانسیم‌های قدرت مورد تحلیل قرار داده و توجه خود را بیشتر بر ظهور «قدرت انضباطی» در متن جامعه جدید متمرکز کرده است. در این عصر، بدن انسان به‌صورت کانون قدرت درمی‌آید و این قدرت، به‌جای آن که همچون دوران‌های ماقبل مدرن تجلی پیدا کند، تحت انضباط درونی ناشی از کنترل ارادی حرکات بدن قرار می‌گیرد. در مدل فوکو قدرت، مولد است؛ به این معنی که تأسیس‌کننده است و برای ایجاد انواع خاصی از بدن‌ها و ذهن‌ها به شیوه‌هایی که از دید مدل قدیمی‌تر قدرت به مثابه حاکمیت پنهان مانده، عمل می‌کند. قدرت متکثر است و ... از جاهای بی‌شماری اعمال می‌شود. دانش، و به‌ویژه دانش علوم اجتماعی، به‌شدت در تولید بدن‌ها و ذهن‌های مطیع دخالت دارد (نش<sup>۱</sup>، ۱۳۸۲: ۳۹). به گفته فوکو، مکانسیم‌های انضباطی به‌وجودآورنده بدن‌های مطیع هستند (گیدنز، ۱۳۷۷: ۸۸).

در حقیقت فوکو می‌خواهد بداند تکنیک‌هایی که به واسطه آنها انسان بدن خود را تحت انقیاد انضباط عقلانی درآورده چیست؟ برای این کار فوکو به تحلیل گفتمان دانش و بدن‌های مطیعی می‌پردازد که به واسطه انضباط‌های ارتش، کارخانه‌ها، مدرسه‌ها، بیمارستان‌ها و... فرمانبردار شده‌اند. فوکو به تفصیل در کتاب مراقبت و تنبیه (۱۳۷۸ الف) ساز و کارهای انضباطی را مطالعه می‌کند که به انقیاد بدن پرداخته‌اند. وی به منظور تبارشناسی بدن؛ از منظری نیچه‌ای رابطه نظارت، قدرت و انضباط را در مطیع کردن بدن‌ها نشان

<sup>1</sup>.Nash

جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات ۱۴۳

می‌دهد. فوکو به تأسی از نیچه<sup>۱</sup>، درک خاصی از قدرت دارد که در آن بیشتر چگونگی اعمال قدرت، تکنولوژی‌ها و ابزارهای اعمال قدرت مورد توجه است. فوکو نظام تنبیهی مدرن را نوعی اقتصاد سیاسی بدن معرفی می‌کند. در این نظام، بدن و نیروهای آن و نیز فایده‌مندی و مطیع بودن آن هدف اصلی است. دانشی که در اینجا در مورد بدن و نحوه تسلط بر آن وجود دارد، منجر به شکل‌گیری چیزی می‌شود که فوکو آن را «تکنولوژی سیاسی بدن» می‌نامد.

یکی از ابعاد اساسی جهان مدرن، انضباط است. همگام با ظهور جوامع مدرن، شیوه‌ها و روش‌هایی به منظور تنظیم رفتار و حالات افراد و روابط میان آنها به وجود آمده است که فوکو آن را با مفهوم «انضباط» بیان کرده است. انضباطی که فوکو به آن اشاره می‌کند دقیقاً خود قدرت نیست. فوکو روش‌هایی که کنترل دقیق کنش‌های افراد را امکان‌پذیر می‌ساخت، انقیاد همیشگی نیروهای بدن را تضمین می‌کرد و رابطه اطاعت/فایده‌مندی را بر این نیروها تحمیل می‌کرد، انضباط می‌نامد (فوکو، ۱۳۷۸ الف: ۱۷۱). هدف اصلی انضباط افزایش تسلط فرد بر بدن خود بود. البته هدف فقط افزایش مهارت‌های بدن یا تشدید انقیاد آن نبود، بلکه شکل بخشیدن به رابطه‌ای بود که در درون همان ساز و کار، بدن را به آن اندازه مطیع‌تر سازد که مفیدتر است و برعکس. بدین ترتیب انضباط؛ بدن‌هایی فرمانبردار و تمرین کرده، بدن‌هایی مطیع می‌سازد. انضباط نیروهای بدن را (در قاموس اقتصادی فایده‌مندی) افزایش می‌دهد و همین نیروها را (در قاموس سیاسی اطاعت) کاهش می‌دهد. در یک کلام: انضباط، قدرت را از بدن جدا می‌کند. از یک سو، این قدرت را به توانایی و قابلیت که در پی افزایش آن است، بدل می‌کند و از سوی دیگر، انرژی و قدرتمندی‌ای را که ممکن است از آن نتیجه شود معکوس می‌کند و از آن مناسبات سفت انقیاد را می‌سازد (فوکو، ۱۳۷۸: ۱۷۲).

از خلال تکنیک انقیاد ابژه جدیدی در حال شکل‌گیری بود؛ این ابژه جدید آرام آرام جایگزین بدن مکانیکی شد. این ابژه جدید بدن طبیعی بود، حامل نیروها و منزلگاه یک زمان؛ بدنی که قادر به انجام اعمالی خاص است، اعمالی که نظم و زمان و شرایط درونی و عنصرهای تشکیل‌دهنده خود را دارند. بدن با بدل شدن به آماج ساز و کارهای نوین قدرت، در معرض شکل‌های نوین دانش قرار گرفت. بدن ممارست و نه بدن فیزیک نظری؛ بدنی در اختیار اقتدار و نه گذرگاه ارواح حیوانی؛ بدن تربیت مفید و نه بدن مکانیک

---

<sup>1</sup>. Nietzsche

عقلانی؛ که از همین رو در آن، شماری از اقتضاهای طبیعی و محدودیت‌های کارکردی نمایان است (فوکو، ۱۳۷۸ الف: ۱۹۴).

از نظر فوکو هر انضباطی مبتنی بر شماری از تکنولوژی‌هاست. چه این انضباط از سوی نهادها و دستگاه‌های خاصی اعمال شود و یا خود افراد بر خودشان تحمیل کنند. می‌توان تکنولوژی‌های انضباطی را در دو سطح بررسی کرد: در سطح اول، تکنولوژی‌هایی قرار می‌گیرند که از جانب نهادهای مدرن تحمیل می‌شوند و فرد را به موضوع نظارت مبدل می‌سازند. در سطح دوم تکنولوژی‌هایی قرار دارند که افراد بر خود اعمال می‌کنند و از این طریق خود را به عنوان فاعل کنش‌های خویش شناسایی می‌کنند. چنانچه دیدیم در تحلیل فوکو، محافظت و نگهداری بدن تحت عنوان بدن‌های رام و مطیع آورده شده است. مطالعات ملهم از فوکو اغلب، عملکردهای تغییر همچون تکنولوژی‌ها یا دستگاه‌ها را شی‌ءواره می‌کنند و نقش فعال عامل‌های جسمی در این عملکردها را نادیده می‌گیرند (کروسلی، ۲۰۰۴).

یکی از مباحث جنجال برانگیزی که در غرب در ارتباط با جنسیت مطرح شده، آزادی جنسی است. در الگوی آزادی جنسی، به دور ریختن ممنوعیت‌های جنسی یعنی کسب آزادی بیشتر. اگرچه فوکو از کار خود چنین نتیجه می‌گیرد که گفتمان‌های دانش و قدرت در غرب، بدن افراد را به بند کشیده‌اند، اما منظور وی از این نتیجه‌گیری، رأی دادن به نفع ایدئولوژی آزادی جنسی نیست، بلکه به گمان وی، این نوع از آزادی یعنی اسارت در دام تعابیر جدید از هستی و طبیعت جنسی (حقیقی، ۱۳۷۹: ۱۹۸). بنابر تعاریف فوکو از آزادی و قدرت و رابطه میان آنها آزادی جنسی نیز مانند سایر انواع آزادی نمی‌تواند کاملاً تحقق یابد، افراد تنها می‌توانند در مقابل گفتمان‌هایی مانند گفتمان آزادی جنسی غربی یا گفتمان پزشکی مقاومت کنند.

فوکو در تاریخ جنسیت، جستجوی جنسیتی غیرقابل دسترسی و نهفته در پشت ظواهر را نه به عنوان کوششی برای یافتن حقیقت عمیق وضع بشری، بلکه به عنوان محصول اسطوره‌ای اندیشه مدرن تعبیر می‌کند که نقش مهمی در شکل امروزی معرفت و قدرت ایفا می‌کند (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۷۴). به نظر فوکو، آنچه که فرد از جنسیت خود می‌داند، مانند سایر اطلاعات او، ناشی از دانشی است که می‌خواهد با علم به فرد انسان او را در حیطه کنترل و قدرت خویش قرار دهد. فوکو با شناختن خویش بر مبنای دانش مخالف است و معتقد است که وظیفه فرد به جای کشف گوهر خود، آفرینش خود است. به نظر فوکو، این ادعا که انسان دارای طبیعتی جنسی است و این طبیعت را می‌توان به کمک متخصصان شناخت، ریشه در فرهنگ مسیحی دارد .... این فکر که انسان دارای ذات یا طبیعتی جنسی است، خود محصول آن شیوه‌های دانش

جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات ۱۴۵

است که نتیجه‌اش تبدیل کردن ما به موضوع نظارت است. پذیرفتن این ایده که ما دارای طبیعت جنسی هستیم، خواه ناخواه ما را به موضوع نظارت تبدیل می‌کند. زیرا به محض این‌که پذیرفتیم نیاز جنسی تعیین‌کننده طبیعت ما است، می‌خواهیم این طبیعت را بشناسیم و خودمان را با آن هماهنگ کنیم و پیدا است که ما برای شناختن طبیعت خود و هماهنگ کردن زندگی با آن طبیعت، به کمک خیرگان و اهل فن نیازمندیم و یک مرجع یا حجت (اتوریت) باید راه و رسم این نکات اصلی زندگی را به ما بیاموزد. مهم نیست که این مرجع یا حجت، کشیش سنتی است یا روانکاو و یا مددکار اجتماعی مدرن. به هر حال نتیجه ارتباط با مرجع یا حجت، این است که همه تجربه‌های درونی و بیرونی و حتی خصوصی‌ترین تجربه‌های شخصی خود را با او در میان می‌گذاریم و این به نظارت زندگی ما از جانب دیگری منجر می‌شود (حقیقی، ۱۳۷۸ الف: ۱۹۷-۱۹۸).

فوکو در بررسی نظارت بر جنسیت، جایگاه خاصی را به علم پزشکی می‌دهد. از نظر فوکو داورهای پزشکان در مورد مسائل جنسی بیشتر اخلاقی هستند تا علمی. این همان مسئله‌ای است که در مورد روان‌پزشکان و شیوه‌های نظارت آنان بر بیماران روانی نیز به چشم می‌خورد. او مطرح می‌کند که پیش از سده هجدهم، جامعه در پی نظارت بر مرگ بود، اما با آغاز سده نوزدهم، جامعه دست از تأکید پیشین خود برداشت و به بررسی ابعاد مختلف زندگی نظیر جنسیت و دیوانگی پرداخت (ریترز، ۱۳۷۹: ۵۶۴-۵۶۵).

فوکو در درون‌گفتمان‌هایی که درباره جنسیت تولید و تکثیر شده‌اند، چهار وحدت استراتژیک بزرگ را تمیز می‌دهد که در آنها قدرت و دانش در درون ساز و کارهای خاصی درآمیختند که حول جنسیت ساخته شد .... نخستین استراتژی هیجان‌پذیر شمردن بدن زنان است. بدن زنان به‌عنوان بدنی کاملاً اشباع شده از جنسیت مورد تحلیل قرار گرفت و در نتیجه این پیشرفت پزشکی، بدن زن به واسطه آسیب‌شناسی درونی خودش تمیز و تشخیص می‌یافت و در ارتباطی اندام‌وار با پیکر جامعه قرار داده می‌شد، پیکری که بدن زن، ضامن بارآوری منظم آن بود... جنسیتی رمزآمیز و سراسری و واجد اهمیت بسیار در سراسر بدن خانه کرده است، همین حضور رمزآمیز جنسیت چیزی است که بدن زن را وارد گفتمان‌های تحلیلی علم پزشکی کرد. دومین استراتژی، آموزش‌پذیر شمردن زندگی جنسی کودکان بود ... سومین استراتژی قراردادن زاد و ولد در کانون توجه جامعه و دولت بود. در این استراتژی زن و شوهر مسئولیت‌های طبی و اجتماعی پیدا کردند. آنها اینک از دیدگاه دولت وظیفه‌ای نسبت به اجتماع داشتند، به این معنی که می‌بایست جامعه را از تأثیر عوامل بیماری‌زایی که ممکن است به واسطه جنسیت بی‌بندوبار افزایش یابند، مصون بدارند ... آخرین استراتژی، تلقی لذات ناشی از انحرافات جنسی به عنوان بیماری روانی بود ... در هر چهار استراتژی؛ بدن، علم جنسی

جدید و خواست تنظیم و مراقبت با هم پیوند داشتند و به موجب برداشتی از جنسیت عمیق و سراسری و معنی‌داری که هر چیزی را که با آن تماس داشت فرا می‌گرفت و خود تقریباً همه چیز بود، در مجموعه‌ای همبسته گرد می‌آمدند (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۸: ۲۹۳-۲۹۵).

یکی از دیگر متفکرانی که به نظر می‌رسد اندیشه خود در باب رابطه بدن و قانون را با الهام از فوکو به رشته تحریر درآورده باشد، میشل دوسرتو است. به نظر وی؛ قانونی وجود ندارد که دارای تأثیراتی بر بدن‌ها نباشد. هر قانونی به نحوی بر بدن سلطه پیدا می‌کند. تنها ایده وجود فرد است که می‌تواند از بدن وی که با تنبیه مشخص می‌شود، مجزا شود ... از تولد تا مرگ، قانون بر بدن‌ها حکم‌فرمایی می‌کند تا آنها را به متن خود تبدیل کند. در تمام موارد (در شعائر، قوانین مدرسه و ...) قانون، بدن را به محمل خویش بدل کرده و از بدن جایگاهی برای قواعد و رسوم، یا بازیگرانی در تئاتر سازمان یافته به وسیله نظم اجتماعی می‌سازد ... قانون افراد را در کتاب‌ها جای می‌دهد. این کتب به دو طریق مکمل عمل می‌کنند: از سویی بودن در زندگی را در دل متن جای می‌دهند (به همان شکلی که محصولات و قوطی‌های کنسرو بسته‌بندی می‌شوند) و این بودن را به دال قانون بدل می‌کنند (نوعی درون متنی ایجاد می‌کنند) و از سویی دیگر به قانون یا منطق جامعه بُعد انسانی و جسمانیت عطا می‌کنند. همچنین دوسرتو در زمینه قدرت داشتن دانش با فوکو موافق است. دوسرتو می‌نویسد: هر قدرتی، از جمله قدرت قانون، در ابتدا خود را بر کالبد سوژه خویش حکاک می‌کند. دانش نیز به همین طریق عمل می‌کند. دانش قوم‌شناختی غربی در فضایی ایجاد شده است که بدن‌های دیگران برای آن فراهم کرده‌اند ... کتاب‌ها تنها استعاره‌های بدن هستند (دوسرتو، ۱۹۹۷: ۱۳۹-۱۴۰).

قانون متن خود را با خشونت و با داغ گذاردن بر بدن سوژه‌هایش حک می‌کند. برای این که قانون بتواند بر بدن‌ها نقش بندد، نیازمند آن است که بتواند رابطه‌ای بین گذشتگان و آیندگان ایجاد کند. ابزارهای این کار از ایجاد خراش در بدن، تاتو کردن، استفاده از احساسات غریزی درباره عدالت تنبیهی و ... همه ابزارهایی هستند که بر بدن عمل می‌کنند. در گذشته این ابزارها چاقوها و سوزن‌های تیز سنگی بودند و امروزه دامنه‌ای از ابزارها نظیر باتون افراد پلیس تا دستبند و بازداشتگاه و متهم شدن در دادگاه به کار گرفته می‌شود. این ابزارها مجموعه‌ای از ابزارها را مورد استفاده قرار می‌دهند که هدف آنها حک کردن نیروی قانون بر سوژه است، تا به نحوی این اجبار را بر وی وارد کنند تا قاعده اثبات شود، و یک کپی ایجاد شود که هنجارها را مشروعیت بخشد (دوسرتو، ۱۹۹۷: ۱۴۱). در اینجا بدن سوژه کپی قانون است، کپی‌ای که قانون با جدیت و مجازات، متن خود را موبه‌مو بر آن نگاشته است. این نگارش همراه با اجبار (ساختار جامعه)

جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات ۱۴۷

بدن‌های افراد را به نوعی بدن سیاسی تغییر شکل می‌دهد و این بدن‌ها را وامی‌دارد که متن قانون را بازتولید کنند (دوستو، ۱۹۹۷: ۱۴۲).

شاید بتوان کار فوکو در زمینه جنسیت را یکی از تأثیرگذارترین کارهایی دانست که تاکنون در این زمینه انجام شده است و همچنین شاید تبارشناسی بدن فوکو نهایتاً بیشترین استفاده را برای فمینیست‌ها، به خصوص در مبارزات مربوط به روابط جنسی داشته باشد. روی‌هم‌رفته کتاب‌های تاریخ جنون و تاریخ جنسیت می‌توانند تصویری از بدن مؤنث ایجاد کنند که از هنگام آغاز مدرنیته در راستای خطوط خانواده و به‌دست‌گفتمان‌های سلامت روانی و جنسیت ساخت یافته است. می‌توان استدلال کرد که در نتیجه این ساخت‌یابی، جنسیت و ذهنیتی مؤنث اختراع شده است (و مخترعان آن قطعاً مردان بوده‌اند) که به‌نوبه خود در مقام وجدان یا روح معذب یا محبس بدن زنان عمل می‌کند (لش<sup>۱</sup>، ۱۳۸۳: ۱۱۳).

#### ۱. Lash

<sup>۲</sup>. کارهای زیادی در سنت فوکویی در مطالعات زنان انجام شده که از آن میان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد. الکساندرا هاوسن (۱۹۹۸) یکی از کسانی است که در سنت فوکویی بر روی بدن زنانه کار می‌کند. نام مقاله وی *اجبار تجسم یافته: بدن زنانه و نظارت بر سلامتی (Embodied Obligation: The Female Body and Health Surveillance)* ناظر بر همین معنا است. وی که با رویکرد فوکویی، بررسی‌های دوره‌ای بر روی سلامت جنسی زنان و آزمون سرطان رحم را مورد بررسی قرار داده، بر آن است که اکنون بدن به کانون توجه در مطالعات جامعه‌شناختی در ارتباط با مفاهیم قاعده‌مندی و نظارت بدل شده است و پیشگیری از بیماری‌های خاص (نظیر سرطان رحم) در این زمینه جایگاهی خاص دارد.

تحقیق دیگری از آن کاترین بریتون (۱۹۹۸) است. وی در مقاله خود به نام *احساس شیردهی، کشف احساس جسمی مرتبط با شیر دادن به نوزادان (Feeling Letdown, An Exploration of an Embodied Sensation Associated with Breastfeeding)* بر آن است که احساس ناشی از شیردادن مادران به نوزادان‌شان احساسی متنوع و پردامنه است و بسته به معانی نسبت داده شده به این پدیده متفاوت است. رویکرد تجربی تحقیق وی، کشف این تجارب جسمی و چگونگی ساخته شدن آنها به دست زنان را شرح می‌دهد. بریتون نیز مانند هاوسن، از منظری فوکویی به پدیده شیردهی زنان به نوزادان‌شان نگریسته و بر آن است که مفهوم‌سازی پزشکی از بدن زنانه مولود سلطه مدل‌های اقتدارگرایی علمی است. زبان به کارگرفته‌شده برای توصیف کارکردهای این بدن زنانه نیز از استعاره‌های مصنوعی صنعتی، یعنی تولید و بازتولید بهره می‌گیرد. از دهه ۱۹۵۰ میلادی که در آن به واسطه دخالت‌های علم پزشکی، افزایشی سریع در میزان مولود رخ داد، محققان بدین نتیجه رسیدند که باید ویژگی غیرقابل پیش‌بینی بدن زنانه را توسط علم پزشکی قاعده‌مند کنند. با پزشکی شدن مسئله تولد نوزادان، علاقه‌ای به کل علم پزشکی و دخالت آن در سبک زندگی بین زنان به وجود آمد. او با نقد این رویکردها (فرآیند پزشکی شدن تولد نوزادان) از گفتمان‌های کل‌گرا نام می‌برد که موضوع نظری خود وی نیز هست. گفتمان‌های کل‌گرایانه از زنان می‌خواستند تا به بدن خویش گوش فرادهند، توسط شهود خود از بدن‌شان هدایت شوند و به قابلیت‌های خویش به مثابه یک زن، ایمان آورند (بریتون، ۱۹۹۸: ۷۸-۷۹).

کریس بریکل (۲۰۰۲) نوع دیگری از مقاومت بدن را مثال می‌زند و وضعیتی را تشریح می‌کند که در سال ۱۹۴۷ همزمان با وارد شدن مد تازه‌ای از لباس زنانه به نام «نیولوک» در نیوزلند بعد از جنگ جهانی دوم رخ داد. این لباس با کمر تنگ، یقه نسبتاً باز و به‌گونه‌ای طراحی شده بود که جذابیت‌های زنانه پوشندگان را آشکار کرده و برای بینندگان مذکر، احساسی از لذت را ایجاد ←

## ادبیات فمینیستی درباره جامعه‌شناسی بدن زنانه

علاوه بر تمایز میان بدن به مثابه عرصه گناه و عرصه لذت، یکی دیگر از مناقشه‌هایی که در اندیشه غربی متناظر با دوگانگی ذهن/ بدن رخ نمود، دوگانگی میان مرد/ زن یا بدن مردانه/ بدن زنانه بوده است. از ابتدای تاریخ ثبت وقایع تا به امروز، بدن زنانه همواره در معرض کنترل و سیادت بوده است. این کنترل اشکال متفاوتی به خود گرفته که از بستن پای دختران چینی (برای جلوگیری از رشد پا به اندازه پای مردان)، ختنه زنان تا پوشیدن لباس‌های با فنرهای برجسته‌کننده، متفاوت بوده و به زنان از چشمی نگرینسته که آنان را تغییر داده است. همواره اعضای بدن زنان، بسته به مد روز، بیش‌ازحد کوچک یا بزرگ دانسته شده است. از لفاف‌گذاری در لباس برای بزرگ کردن و از بستن و تحت فشار نهادن برای کوچک کردن استفاده شده است. هیچ بُعدی از بدن زنانه هرگز همان‌طوری که هست، کاملاً مناسب تلقی نشده است (اودن، ۱۹۹۲: ۱). در ایالات متحده آمریکا، عینیت دادن به بدن زنانه و استعمار آن، کلیدی در درک سلسله‌مراتب نژادی، طبقاتی و جنسیتی است که ذاتی سرمایه‌داری آمریکایی هستند. همان‌طور که فمینیست سیاه، پاتریشیا هیل کالینز (۱۹۹۰: ۶۹) گفته است: سلطه همواره دربردارنده تلاش‌هایی برای تحت ستم قرار دادن گروه‌های فرودست است. در اینجا بدن زنانه به هزاران طریق مختلف ابژه قرار می‌گیرد که تبلیغات در مورد روش‌های زندگی روزمره از مهم‌ترین آنها است. قطعه‌قطعه کردن مداوم بدن زنانه به سینه‌ها، پاها، نشیمن‌گاه و کشاله‌های ران، زنان را از شخصیت تهی کرده و آنان را به قطعاتی ازجای‌کننده‌شده بدل می‌کند. این چندپارگی ازجاکننده و جنسی‌کننده، هدف ارضاء مردان توسط بدن زنانه و فروش آن‌را در سر دارد. زنان از همه نژادها و رنگ‌ها به‌صورت ابژه درآمد‌اند، اما نظام سلسله‌مراتبی به زنان گروه‌های مختلف، جایگاه‌های متفاوتی را در این پلکان زیبایی عطا می‌کند ... در اینجا زیباترین بدن آنی است که بیشتر ابژه شده، راه خطا

---

می‌کرد. استفاده از این مد لباس مستلزم پذیرش نوع خاصی از نظم و برنامه برای بدن بود، چرا که تنها زنانی می‌توانستند از آن استفاده کنند که قواعد خوش‌ترکیب بودن و خوش‌اندامی را مطابق مدهای غربی رعایت می‌کردند. اگرچه این لباس توانست زنان زیادی را به خود جذب کند، اما مقاومت‌های قابل توجهی نیز در مقابل آن صورت گرفت. این مقاومت‌ها که از استدلال‌هایی نظیر ناسالم و ناراحت بودن لباس، نپذیرفتن رژیم خاص مورد نیاز آن، ناتوان کردن زنان در فعالیت‌های اجتماعی و مشاغل کارگری و نیز جنسی بودن لباس و انتشار جاذبه جنسی در سطح جامعه بهره می‌بردند، در سطوحی عمیق‌تر حاکی از آن بودند که بدن تنها جایگاه پذیرش هنجارهای اجتماعی نیست و می‌تواند عرصه بروز مقاومت و خلاقیت نیز باشد.

جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات ۱۴۹

در پیش گرفته و زینت شده است. برای زیبا بودن زنان به انجام دستکاری‌های مداوم در خویشتن خود و چندپاره کردن و ابژه قرار دادن آن ترغیب می‌شوند (کانیان، ۱۹۹۹: ۱۹۵-۱۹۶).

برخلاف انتقادات پست‌مدرنی که در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ میلادی رخ نمود، دوگانگی ذهن/بدن، حتی در بسیاری از نظریه‌های رهایی بخش فمینیستی نیز به چشم می‌خورد. اگر نگاهی به پیشینه این نگاه در سرچشمه‌های فلسفی تمدن غربی، مخصوصاً به کار افلاطون بیندازیم، خواهیم دید که به بدن و تمایلات جسمانی به‌عنوان مانعی بر سر راه ظهور تصمیم‌گیری‌های عقلانی و رهایی روح انسانی نگریسته شده است. به‌علاوه، از نظر نیاکان اندیشه غربی، این دوگانگی در دو جنس تجلی پیدا می‌کرد؛ یعنی مردان نمایندگان بالقوه تعالی خرد بشری و زنان نماینده مسیحیت آغازینی بودند که موجب تکرار و تقویت این دوگانگی شمرده می‌شد. همچنین رنه دکارت که دوگانه‌گرایی کاملاً ذات‌گرا بود، مبنایی نظری برای این معرفت‌شناسی فراهم کرد که علوم معاصر را تحت سیطره خود قرار داد ... و از آنجا که طبیعت زنان بسیار مرتبط با بدن‌های زنانه آنان شمرده می‌شد، زنانگی به نوعی موقعیت فروتر متناسب دانسته می‌شد. برعکس مردان، با نوعی فضای ذهنی مربوط بوده و لذا برتر دانسته می‌شدند.

در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نظریه فمینیستی به جذب و انعکاس این تفکر دوگرایانه پرداخت. به‌عنوان مثال، سیمون دوبوآر<sup>۱</sup> موقعیت بیولوژیک بدن زنانه و ساخت زنانگی را مانعی بر سر دستیابی زنان به برابری با مردان دانست (کاستلنووو<sup>۲</sup> و گاتری<sup>۳</sup>، ۱۹۹۸). در دهه ۱۹۸۰ و هم‌زمان با طرح اندیشه‌های فوکویی درباره بدن بود که دوگانگی ذهن/بدن در کارهای کارترین مک‌کینان<sup>۴</sup> و نانسی هارت‌ساک<sup>۵</sup> شکل متفاوتی به خود گرفت. در تفکر آنان، بدن‌های زیستی زنان؛ دیگر نه ضعیف‌تر از بدن‌های مردانه و نه ریشه ایدئولوژی ستم مردانه شمرده می‌شد. برعکس، سلطه مردانه توسط ایدئولوژی فرادستی مردان تبیین می‌شد. مطابق نظرات مک‌کینان و هارت‌ساک، بدن‌ها صرفاً مبنایی زیستی یعنی ماده طبیعی خاص حیات انسانی هستند، درعوض این ذهن یا آگاهی است که در ایدئولوژی فرادستی و سلطه مردان تبلور یافته و موجب نابرابری بین زنان و مردان می‌شود. بنابراین، این ایدئولوژی است که باید آشکار شود و توسط ایدئولوژی دیگری یعنی برابری

1. Simone De Beauvoir

2. Castelnovo

3. Guthrie

4. Catharine MacKinnon

5. Nancy Hartsock

بدن‌های زنانه و مردانه و ارزش دادن به امور زیستی زنانه‌ای مانند بارداری، شیردهی و زایمان جایگزین گردد. در واقع مک‌کینان و هارت‌ساک بر لزوم تغییر ایستارها، باورها و قوانین درباره بدن‌های زنانه و مردانه تأکید کردند. این دوگانگی در اندیشه‌های دیگر نیز نمود یافته است.

مثلاً در کار جودی باتلر<sup>۱</sup>، بدن دارای نقشی معنادار و فعال است. در اینجا دیگر بدن دارای نقشی منفعل و ابژه لایتیغیر قدرت ذهن نیست، بلکه خود بدن هم به‌عنوان دال و هم به‌عنوان مدلول دیده می‌شود. زمانی که در آن بدن امری پیشاجتماعی، پیش‌زبانی و طبیعی فرض می‌شد، به سرآمده و در عوض اکنون بدن نوعی هستی اجتماعی است که در جریان تعامل میان هنجارهای فرهنگی و تفاوت‌های جنسی خلق می‌شود و معانی تاریخی و فرهنگی را به شکلی جنسی رمزگشایی می‌کند. بنابراین در اینجا بدن فعال و تاریخی است و متصل به ذهن دانسته می‌شود. به‌علاوه به نظر می‌رسد که بدن در پارادایم پست‌مدرن، حداقل در سطح نظری، دوباره متحد شده باشد. اغلب نظریه‌پردازان پست‌مدرن، به لحاظ مفهومی ذهن و بدن را در هم ادغام کرده و استراتژی‌های رهایی‌بخشی را ارتقاء می‌دهند که بر بُعد آگاه خود و تغییرات اجتماعی تأکید دارد. اگرچه تأکید متفکران پست‌مدرن بر جنس و جنسیت به مثابه جزء انتقادی جوامع غربی در فرآیند ساخت هویت زنانه و مردانه اهمیت دارد، اما نحوه مواجهه آنها با این ساخت، آنان را از جهان واقعی زنان خارج کرده و وارد دنیای رمزگونه سخنان حرفه‌ای دانشگاهی می‌کند. دو موضع نظری به‌وجود آمده در خلال دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ میلادی، یعنی ذات‌گرایی (اعم از ذات‌گرایی زیستی<sup>۲</sup> و ذات‌گرایی انسانی<sup>۳</sup>) و پست‌مدرنیسم، هردو می‌کوشند تا به انکار تأثیر کنترل مردانه بر شکل‌گیری بدن‌ها و ذهنیت‌های زنانه بپردازند. از نظر ذات‌گرایان زیستی، مبانی طبیعت زنانه و تجسم آن (یعنی ذهنیت زنانه) به قابلیت‌های بازتولید فیزیکی وی مربوط می‌شوند که زمینه‌های فرهنگ سرمایه‌دار و پدرسالار غربی از این قابلیت‌ها کاسته و آنها را مورد استثمار قرار داده است. ذات‌گرایان زیستی برآنند که به‌جای بدنام کردن ویژگی‌های زنانه، باید آنها را ستود. آنان همچنین معتقدند که این ویژگی‌ها می‌توانند موجب ارتقای نقطه نظرات رهایی‌بخش فمینیستی شوند. نل نادینگ<sup>۴</sup>، نانسی هارت‌ساک، لوسی ایریگاری<sup>۵</sup> و هلن سی‌ساکس<sup>۶</sup> را می‌توان در این گروه جای داد.

1. Judith Butler

2. Biological Essentialism

3. Humanistic Essentialism

4. Nel Noddings

5. Luce Irigaray

6. Helene Cixous

از نظر ذات‌گرایان انسانی‌ای مانند شیلا بن حبیب<sup>۱</sup>، جودی گرانت<sup>۲</sup>، مارتا نس بوام<sup>۳</sup> و سوزان مولر اوکین<sup>۴</sup>؛ اوکین<sup>۴</sup>؛ اگرچه ممکن است سوژه زنانه در مجموعه‌ای از زمینه‌های متغیر قرار گیرد، دارای احساسی از خویشی، استقلال و عاملیت است که می‌تواند بر مبنای اصولی مورد توافق، به سمت جامعه‌ای به لحاظ جنسی برابر حرکت کند. اگرچه ذات‌گرایان انسانی به وجود تفاوت‌های تاریخی و اقتصادی بین زنان اذعان می‌کنند، فارغ از پیشینه‌های اجتماعی و فرهنگی؛ قائل به وجود نوعی قابلیت انسانی برای دریافت اخلاقی منطقی هستند. بنابراین، زنان با همفکری و استفاده از فرآیندهای ارتباطی برابری خواهانه، می‌توانند نهایتاً به نوعی توافق بر سر اصول اخلاقی دست یابند. به‌علاوه، از نظر این دسته از متفکران، این قابلیت اخلاقی عقل، ویژگی تعریف‌کننده ذهنیت زنانه است.

همچنین ذات‌گرایان انسانی برآنند که از آنجا که مردان و زنان در قابلیت تعقل مشترک هستند، ارتباط و گفتگوی منطقی بین آنان ممکن است، اگرچه که چنین ارتباطی احتمالاً به یکباره تفاوت در قدرت (به لحاظ سیاسی، اقتصادی و اجتماعی) را که زنان و مردان را از هم جدا می‌کند، از میان برمی‌دارد. برعکس، ذات‌گرایان زیستی معتقدند ذهنیت زنانه زنان به واسطه ویژگی‌های بیولوژیک آنان تعریف می‌شود. از منظر آنان، دو جنس متفاوت هستند، زیرا در عناصر زیستی مختلفی ریشه دارند که عمیق و غیرقابل تغییر هستند. بنابراین ارتباط و گفتگو بین زنان و مردان، فارغ از تفاوت آنان در میزان قدرت، بسیار دشوار صورت می‌گیرد. اگرچه فمینیست‌های پست‌مدرنی مانند ساندرا بارتکی<sup>۵</sup>، سوزان بوردو<sup>۶</sup>، جودی باتلر و جانا ساویکی<sup>۷</sup> در تمرکز تمرکز بر بدن زنانه با ذات‌گرایان بیولوژیک مشترک هستند، بدن زنانه از نظر آنان غیرقابل تغییر و دارای خصلت غیرتاریخی نیست و ویژگی‌های زیستی نمی‌توانند موجب تدارک آوردن مبنایی ثابت برای تعریف رفتارهای زنانه و مردانه شوند. بنابراین چگونگی یک زن، از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است (کاستلنو و گاتری، ۱۹۹۸). در اینجا نظریه‌های فمینیستی برآنند که علاوه بر آن که صحبت کردن از مردان یا زنان در شرایط همانند نمی‌تواند چندان مطلب خاصی به ما بگوید - چراکه هویت‌ها و تجارب مردانه و

1. Seyla Benhabib

2. Judith Grant

3. Martha Nussbaum

4. Susan Moller Okin

5. Sandra Bartky

6. Susan Bordo

7. Jana Sawicki

زنانه توسط تقاطعی از هویت‌های جنسیتی، نژادی، سنی، طبقاتی، سوگیری‌های جنسی و توانایی‌های بدنی ساخته می‌شوند... با توجه به ماتریس پیچیده شرایط اجتماعی که تجارب زنان را شکل می‌دهد، موقعیت‌های هویتی که ذیل مقوله زن جای می‌گیرند، نیز متکثر و غیرقابل تقلیل به تعریف واحد هستند (کروز<sup>۱</sup>، ۲۰۰۳: ۱).

هنجارها و مجموعه‌های خاص شرایط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در خلق بدن و ذهنیت زنانه با دوره‌های تاریخی خاص به تعامل می‌پردازند. از نظر فمینیست‌های پست‌مدرن، هم جنس و هم جنسیت برساخته‌هایی اجتماعی هستند. به‌علاوه، از آنجا که هنجارها و قوانین مرتبط با برساخت اجتماعی بدن، از طریق زبان منتقل می‌شوند، زبان در آشکار کردن باستان‌شناسی بدن زنانه به‌صورت ابزاری مهم و حیاتی درمی‌آید. با استفاده از ترمینولوژی پست‌مدرن می‌توان گفت که بدن‌ها و ذهنیت‌های زنانه توسط شبکه تاریخی خاصی از گفتمان‌های دانش/ قدرت ایجاد می‌شوند. هنجارهای جامعه به‌صورت زبانی و نیز در متون نوشتاری مطرح شده و توسط وضعیت‌های کنشگران و نهادهای اجتماعی قدرتمند (یعنی آموزش و پرورش و نهاد پزشکی) درونی و تقویت می‌شوند. این هنجارها همراه با قدرت و کنترل درهم تنیده می‌شوند... گفتمان‌های قدرت/ دانش مرتبط با جنس و جنسیت نقش معناداری در برساخت ذهنیت زنانه به‌عنوان ذهنیتی فرودست ذهنیت مردان بازی می‌کنند. به‌روشنی پیدا است که انتقادات فمینیست‌ها به نوعی نظریه‌پردازی عام و جهان‌شمول، باعث تغییراتی در نظریه‌پردازی فمینیستی شده است. فمینیست‌های پست‌مدرن، ذات‌گرایان زیستی را به دلیل عام دانستن تجارب زنانه و به کار بردن استانداردهای زنان غربی سفیدپوست برخاسته از طبقه متوسط و دارای روابط ناهمجنس‌گرایانه به سایر زنان ملامت می‌کنند.

به نظر می‌رسد که هدف عمده موج دوم فمینیسم، بازپس‌گیری بدن زنانه از دست کنترل‌های دانشمندان، پزشکان، روانکاوان، عالمان اجتماعی، زیست‌شناسان و متألّهان مذکر جوامع غربی بوده باشد. بخش بزرگی از این اقدام به انتقاد کردن از باورها و برساخت‌های مردانه از بدن زنانه اختصاص داشت و نشان می‌داد که چگونه برساخت مردانه جنسیت موجب کنترل هژمونیک بر بدن‌های زنانه می‌شود. به نظر می‌رسد که فمینیست‌ها علی‌رغم نقطه‌نظرات متفاوتی که داشتند، در داشتن هدف پایان دادن به این سلطه مردانه متفق‌القول بودند و کارهای آنان معنای مشترکی یافته بود: به‌نظر همه آنان، ایدئولوژی پدرسالاری که معرفت‌شناسی خاص خود را نیز به همراه دارد، نقطه اتصال همه ستم‌هایی است که به زنان می‌شود.

---

<sup>1</sup>. Kruse

جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات ۱۵۳

بنابراین، استراتژی‌های رهایی‌بخش فمینیستی، آغاز به گسترش تصورات ذهنی جایگزین کرده و بر نقش تغییر در آگاهی؛ به عنوان مفتاح غلبه بر ستم بر زنان، تأکید نهادند.

اگر بخواهیم به تعدادی از زنانی اشاره کنیم که در بستر این اندیشه به فعالیت پرداخته و دوگرایی متعالی دکارتی میان ذهن و بدن را به چالش کشیدند، می‌توانیم از الیزابت گراس<sup>۱</sup>، لوسی ایریگاری و ایریس یانگ<sup>۲</sup> نام ببریم که مثال‌هایی از رویکردهای ذات‌گرایانه به ذهن/ بدن را نشان دادند؛ یا از کار فریگا هاگ<sup>۳</sup> و جودی باتلر یاد کنیم که خود رویکردهایی پست‌مدرنیستی و پساساختارگرایانه به مسئله بدن زنانه ایجاد کردند.

به نظر می‌رسد الیزابت گراس، به نحوی معنادار از دوگرایی دکارتی جدا بوده و بدین طریق تا حد زیادی اندیشه فمینیستی را تحت تأثیر خود قرار داده باشد. او عمیقاً از کار مهم موریس مرلوپونتی یعنی پدیدارشناسی ادراک، در بحث از رابطه درونی ذهن و بدن متأثر است. همچنین گراس دلایلی بر تجسم زنانه بدن دارد که صغری و کبری‌های متون مردانه را زیر سؤال می‌برد، خصوصاً در مواردی که ضعف‌های زنان را به بدن‌های زیستی آنان نسبت می‌دهند. او حتی به مرلوپونتی انتقاد می‌کند که چرا بدن‌های مردانه و زنانه را همانند هم تصور کرده و لذا زنانگی را نیز در دل مدل مردانه‌ای از جسم گنجانیده است. درعین‌حالی که گراس به بازنمایی‌ها و تأثیرات عمیق فرهنگی که در برساخت بدن‌های زنانه نقش دارند، باور دارد؛ به کنش و واکنش خود بدن نیز معتقد است و لذا می‌تواند فراتر از قلمرو کنترل قرار گیرد. به‌علاوه در اندیشه گراس کانون‌هایی برای نقطه‌نظرها، دیدگاه‌ها، بازاندیشی‌ها، تمایلات و عاملیت انسانی وجود دارد و رابطه درونی دوسویه‌ای میان فیزیک درونی و جسمانیت بیرونی بدن مشاهده می‌شود.

گراس همچنین معتقد است که تفاوت‌هایی بنیادین و غیرقابل تقلیل میان دو جنس وجود دارد، این تفاوت اگرچه به نحو خاصی جنسی است، اما به لحاظ فرهنگی با متغیرهای دیگری نظیر نژاد، طبقه و قومیت کدگذاری شده است. حتی زنان با وجود جنس واحد، در طبقات و نژادهای مختلف، تجارب متفاوتی از بدن زنانه خود دارند و این «بیرونی بودن» و «بیگانه بودن» در تجارب مردان از هم نیز وجود دارد. بنابراین، اگرچه که تجارب زیسته هر جنس از جهان زندگی، برای جنس دیگر غیرقابل دریافت باقی می‌ماند، این خاص بودن موجب عام شدن و جهان‌شمول بودن تجارب زنانه از بدن زنانه و فرآیندهای جسمانی آن نیز نمی‌شود.

<sup>1</sup>.Elizabeth Grosz

<sup>2</sup>.Iris Young

<sup>3</sup>.Frigga Haug

اگرچه محققان فمینیستی که در چارچوب‌های تجربی کار می‌کنند، هنوز تجربه زنانه را به مثابه یک کلیدواژه برجسته می‌کنند، اما صرف تمرکز بر تجربه، ما را به این تحلیل نمی‌رساند که تجربه چگونه ظهور پیدا کرده است (مورافسکی<sup>۱</sup> و اسکات<sup>۲</sup>، ۱۹۹۱) و نیز ویژگی‌های شرایط مادی، تاریخی و اجتماعی را از این طریق نخواهیم فهمید. یکی از مشکلاتی که با اتخاذ دیدگاهی غیرپروپلماتیک نسبت به تجربه رخ می‌دهد این است که تحقیق، حتی تحقیق از دیدگاه زنانه، اگرچه کمتر مستعد این مسئله باشد، به جای انتقاد به نظام ستمگر باعث بازتولید آن می‌شود. تجربه فردی، ادعایی معتبر برای دانش نیست (اولری<sup>۳</sup>، ۱۹۹۷: ۴۷). نکته‌ای که پست‌مدرنیست‌ها با توجه مستقیم به خطر ذات‌گرایی باعث رشد آن شدند، فکر نکردن به اعتمادپذیری تجربه است. جان اسکات مورخ می‌گوید: تجربه در آن واحد تفسیر و نیازمند تفسیر است (ص ۷۷۹). تحقیقات فمینیستی در جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی؛ تجارب زنان و شرایط مادی، اجتماعی، اقتصادی و جنسیتی پدیدآورنده تجربه را تحلیل می‌کند.

نانسی توانا<sup>۴</sup> (۱۹۹۳)، به بیان توازی میان علایق عمومی و تفاوت‌های قابل‌مشاهده می‌پردازد که به محققان فمینیست مدافع به‌کارگیری روش‌های کیفی اجازه می‌دهد تا به مبارزه با این موضوع (یعنی چندگانگی تجارب زنانه) در تحقیقات‌شان بپردازند: به‌نظر وی؛ این واقع‌گرایانه‌تر است که توقع چندگانگی تجاربی را داشته باشیم که با تقاطع یا همانندی برخی تجارب زنان مختلف با برخی تجارب دیگران مرتبط هستند. به بیانی دیگر، احتمال کمتری برای ما وجود دارد که هسته‌ای مشترک از تجارب همانند بیابیم که از شرایط اقتصادی، سلطه فرهنگی و ... در امان بوده باشند و بیشتر محتمل است با خانواده‌ای از همانندی‌ها در پیوستاری از شباهت‌ها مواجه شویم که به‌عنوان مثال، اجازه یافتن تفاوت‌های معنادار در تجربه‌های زن سفیدپوست آمریکایی طبقه بالا با زنی هندی از پایین‌ترین کاست را به ما می‌دهد (ص ۲۸۳).

با وجود این که چنین تفکراتی تکرار می‌شوند، بل هوکس<sup>۵</sup> (۱۹۹۰) و پاتریشیا هیل کالینز<sup>۶</sup> (۱۹۹۰) گفته‌های محققان فمینیستی را تکرار می‌کنند که می‌گفتند هویت نمی‌تواند تماماً تغییر کند. بلکه به‌جای این تفکر، آنها تفاوت‌ها را به‌نحوی مستقل و نه تکه‌پاره شده در نظر می‌گیرند که می‌تواند دانشی را تولید کند که

1. Morawski

2. Scott

3. O'Leary

4. Nancy Tuana

5. Bell Hooks

6. Hill Collins

جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات ۱۵۵

به قبول «وجود و امکان یکپارچگی با دانش‌هایی از نقطه‌نظرات دیگر پردازد» (اولری، ۱۹۹۷: ۶۳). این دیدگاه‌ها، مفهوم کمتر شناخته شده «ذوب افق‌ها»<sup>۱</sup> را به یاد می‌آورند «که دربردارنده دیدگاه دوگانه یا دوباره و تصویری دیالکتیک است که یک قدم دورتر از معرفت‌شناسی‌های نقطه‌نظری ایستاده است، چرا که به معرفی دیدگاه یا سنتز جدید و سومی از دو دیدگاه قبلی می‌پردازد» (نیلسن<sup>۲</sup>، ۱۹۹۰: ۲۹ به نقل از اولسون<sup>۳</sup>، ۲۰۰۲). نتیجه این بحث این است که علی‌رغم اذعان داشتن به وجود تفاوت‌های قابل توجه در اندیشه زنانه، می‌توانیم از ایده‌آل تاپپی تحت عنوان «تجربه زنانه» سخن بگوییم که اگرچه بر روی طیفی قرار می‌گیرد، اما دارای شباهت‌ها و انسجام‌های منطقی‌ای است که موجب می‌شود بتوانیم آن را ذیل یک عنوان کلی بگنجانیم.

لوسی ایریگاری، فمینیست فرانسوی، نظریه پرداز دیگری است که به نظر می‌رسد با تحلیل خود بر تجسم بدن زنانه به جنگ دوگرایی دکارتی رفته باشد. او نیز مانند گراس، بر ابعاد زیستی منحصر به فرد بدن زنانه متمرکز می‌شود. وی بر آن است که اگرچه زنان در آرزوی تحقق زنانگی بدن خود هستند، اما این بدن با زبانی مردانه بیان شده است. به نظر وی، زنان می‌توانند ذات زیستی یگانه و کنترل بر بدن‌های خویش را با ابداع و به کارگیری زبانی زنانه از طریق نوشتن متون زنانه بازپس گیرند. ایریگاری نیز مانند گراس، تأکید خود را بر فعالیت‌های رهایی‌بخش شناختی قرار می‌دهد.

سومین نظریه پرداز که می‌کوشد استراتژی رهایی‌بخش غیردوگرایانه‌ای ایجاد کند، فریگا هاگ، فمینیست پست‌مدرن آلمانی است. این مسئله که هاگ، تحت تأثیر اندیشه فوکویی است، موجب می‌شود که وی از تأکید بر متون نوشتاری برای واسازی باستان‌شناسی‌های اعمال اجتماعی ستم‌گرانه نسبت به زنان استفاده کند. وی با استفاده از دیدگاه فوکویی، چنین استدلال می‌کند که اگر گروهی از زنان به واسازی هویت خود از طریق حافظه و نوشتار اقدام کنند، آزادی آنان ممکن خواهد بود. به گمان وی نیز نوشتن متون زنانه در باب بدن زنانه، می‌تواند راهی برای رها شدن از گفتمان‌های غالب مردانه باشد. بنابراین در اینجا هم شاه کلید نجات؛ متون نوشتاری، ایمازهای ذهنی و آگاهی فمینیستی هستند.

<sup>1</sup>.Gadamer

<sup>2</sup>.Nielsen

<sup>3</sup>.Olesen

نظریه‌پرداز بعدی که این راه را ادامه می‌دهد، جودی باتلر است. او نیز تحت تأثیر اندیشه فوکویی، خصوصاً در زمینه برساخت‌گرایی است. به نظر او، برساخت نوعی همزمانی میان واژه‌های جنس، جنسیت و میل که در جنسیت‌های زنانه و مردانه تجلی می‌یابد، برای نگهداشت اسطوره ناهمجس خواهی ایجاد شده است. باتلر نیز مانند فوکو بر آن است که هویت جنسی، گفتمان مسلط ستم‌پیشه جوامع غربی است و مقوله‌بندی‌های جنسی زن و مرد صرفاً برای مخفی کردن موجودیت‌های تمام شده در زمینه‌های ناهمجس خواه و غیر آن استفاده می‌شوند.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> . برای زنان نوشتن از خود به صورت یک سنت درآمده است که در ادبیات فمینیستی ریشه دارد و به منظور ایجاد آگاهی زنانه به کار می‌رود. با توجه به موقعیت‌های چندگانه، خویش‌ن‌ها و هویت‌هایی که در فرآیند تحقیق نقش بازی می‌کنند، ذهنیت محقق، حتی به اندازه موضوع تحقیق، در معرفی مرزهای پنهان پدیدارشناختی و معرفت‌شناختی میان محقق و موضوع تحقیق مورد تأکید قرار می‌گیرد. این مسئله در بین محققان سنتی نیز که نگران بودند تأکید بر ذهنیت «فوق العاده نزدیک ... به از قلم انداختن کامل ارتباط بین ذهنی توصیف و تبیین شود»، ناشناخته نبوده است (کاراموفسکی، ۱۹۸۸: ۵۹۲). این موضوع مستقیماً ما را به پرسش از عینیت، «اعتبار و روایی»، و ذات متن و صداها می‌رساند که مختصراً توضیح داده خواهد شد. علی‌رغم این سوءظن‌ها، فمینیست‌ها آغاز به نشر کارهای محرک و حتی تأثیرگذاری کردند که محور شدن این مرزها را نشان می‌داد: مثلاً تحلیل روت بهار (۱۹۹۳) بر زندگی پاسخگوی مکزیک‌اش و نیز خودش، باعث تقاطع ملیت‌های چندگانه، انضباط و مرزهای شخصی شد؛ همان‌طور که تحلیل تکان‌دهنده کارولین الیس (۱۹۹۵) از آخرین بیماری و تحقیق پتی لدر و کریس اسمیتز (۱۹۹۷) بر روی زنان اچ. آی. وی مثبت چنین بود.

همچنین این دیدگاه مورد نقد هم واقع شده است. این نگاه‌های جدیدتر به نقش محقق در تحقیق، همچنین پدیدآورنده انبوهی از انعکاس‌های تأثیرگذار تحقیقی است که این موضوع مهم را مورد بازنگری قرار می‌دهند که آیا بیننده داخلی بودن موجب دسترسی محققان فمینیست به دانش درونی می‌شود، این دیدگاه نقش مهمی را در مفهوم‌سازی پاتریشیا هیل کالینز (۱۹۶۸) از مفاهیم درونی/ بیرونی بازی کرد؛ پاتریشیا زاولا (۱۹۹۶) دریافت که ریشه مکزیک‌اش برای مطالعه زنان مکزیک‌ای که در کارخانه کار می‌کردند، کافی نیست؛ تحلیل آبه‌اوا آنگ (۱۹۹۵) بر کار با زنان مهاجر چینی و تحقیق نانسی ناپلس (۱۹۹۶) بر روی زنان در آیوا، این ایده را که «محققان فمینیستی که دارای ویژگی‌های پس‌زمینه فرهنگی مشترکی با پاسخگویان خود هستند، به‌وسیله مزیت این اشتراک دسترسی کاملی به دانش زنانه در آن فرهنگ دارند»، پروبلماتیک کرد. آنها همچنین با این فرض مخفی که دانش درونی: واحد، ثابت و بدون تغییر باشد، دچار مشکل شدند. کیت وستون (۱۹۹۶) در گزارشی از درگیری‌های خود با این موضوعات به تلخیص مشکلات پرداخته است: «یک بدن منفرد نمی‌تواند اتصالی در تفکیک اساطیری درونی/ برونی یا محقق/ پاسخگو ایجاد کند. به‌طریقی ساده، من هیچ‌کدام از آنها نبوده و درعین‌حال، هر دویشان هستم» (ص ۲۷۵) (به نقل از اولسون، ۲۰۰۲).

علاوه بر طرح بحث‌های نظری در زمینه نوشتار زنانه درباره بدن، کارهای تجربی چندی نیز در این زمینه به‌عمل آمده است. مثلاً به‌نظر می‌رسد که کارهای ایریس یانگ بیشتر به کارهای گراس و ایریگری شبیه باشد. او نیز در پی بازپس‌گیری بدن زنانه و تجارب آن از طریق فعالیت‌های شناختی و نوشتن متون زنانه است و لذا دو مقاله با عناوین *بدن در دوران حاملگی (Pregnant Embodiment)* و *تجربه پستان (Breasted Experience)* می‌نویسد که توصیف پدیدارشناختی تجارب خود وی هستند. در مقاله دیگری با نام *درکی مانند یک دختر: پدیدارشناسی رفتارها، حرکات و فضای بدن زنانه* نوع دیگری از تحلیل ارائه می‌دهد. در این کار وی به بررسی ساخت اجتماعی بدن زنانه می‌پردازد تا با تصورات غربی از زنانگی همراه شود. او ادعا می‌کند که الگوی رفتاری و حرکتی بدن ←

## نتیجه‌گیری

بحث از بدن آدمی تا حدود سه دهه قبل وارد مباحث جامعه‌شناسی نشده بود و جالب اینجاست که این بحث در حالی مهجور واقع می‌شود که شاید در هیچ زمینه‌ای به اندازه بدن، مناقشات و مباحثات دینی و غیردینی صورت نگرفته بود. اما رویکرد کلی حاکم بر این بحث‌ها به گونه‌ای بود که خود موجب طرد بدن جاندار و سخن‌گویی می‌شدند که با تار و پود خود زندگی روزمره را حس می‌کرد و محمل تجارب آدمیان در این عرصه بود. این بحث‌ها عمدتاً سوییهای متأثر از دوگرایی دکارتی و الهیات مسیحی داشتند و لذا به بدن به‌عنوان موجود مزاحمی که مانع از ترقی روح انسانی یا تکامل فکری او می‌شود، می‌نگریستند.

تنها در دهه هشتاد میلادی است که می‌بینیم بدن نیازهای جسمانی، آمیخته به گوشت و خون، در ادبیات جامعه‌شناسی به صدا درمی‌آید. شاید فوکو از اولین و نیز مهم‌ترین کسانی است که بدن را دارای تاریخ می‌داند و به آن به مثابه محصولی اجتماعی و فراتر از عناصر زیستی می‌نگرد. پس از فوکو، به سرعت ادبیات غنی‌ای حول محور بدن به‌وجود می‌آید که در اغلب موارد، در رد یا قبول اندیشه فوکویی شکل گرفته است. این زمان مقارن با موج دوم جنبش فمینیستی هم هست و یکی از اهدافی که برای این جنبش مطرح می‌شود، بازپس‌گیری بدن زنانه از نظام‌های پدرسالارانه‌ای است که آن را به بند کشیده‌اند و با تعریف دانشی مردانه، نظامی از ارزش‌ها و هنجارها را بر آن حاکم کردند که هر روز بیش از روز پیش، این بدن را در منجلاب از خودبیگانگی و نیستی فرو می‌برد.

فمینیست‌ها و همین‌طور سایر متخصصان علوم اجتماعی، مناقشات زیادی را در باب بدن و به‌خصوص بدن زنانه مطرح کردند و نیز به بسیاری ایده‌های مطرح شده توسط دیگران در این حوزه پاسخ دادند. یکی از

---

زنانه در آناتومی یا فیزیولوژی یا ذات زنانه ریشه دارند و البته در اعمال اجتماعی‌ای ریشه ندارند که با هدف ناتوان کردن فیزیکی زنان به‌وجود آمده‌اند. زنان در جوامع جنس‌گرا، دچار نوعی معلولیت می‌شوند. تا جایی که می‌آموزند تا زندگی خود را بر طبق تعاریف فرهنگ مردسالار تجربه کنند و لذا به لحاظ فیزیکی محصور شده، موقعیت می‌یابند و ابژه این تعاریف می‌شوند (کاستلنو و گاتری، ۱۹۹۸).

اخیراً محققان به بررسی تأثیرات متداخل جنسیت و هویت‌های ناتوان‌ساز پرداخته‌اند (موریس، ۱۹۹۳؛ گیلبرت، ۱۹۹۷) و تعداد فزاینده‌ای از تحقیقاتی وجود دارند که نشان می‌دهند گروه‌های خاص زنان تجارب اجتماعی/ فیزیکی زیادی از انواعی از ناتوانی دارند (کروز، ۲۰۰۳: ۱). این تحقیقات بر نامی که یانگ بر جامعه مردسالار غربی می‌گذارد، جامعه معلولیت‌آفرین، صحنه می‌گذارند. جامعه‌ای که بدن زنانه را به گونه‌ای خلق می‌کند که زنانگی را بسان نوعی ناتوانی و معلولیت جلوه‌گر می‌سازد.

این مناقشات، بحث‌های اصول‌گرایانه و غیراصول‌گرایانه درباره بدن بود. اصول‌گرایان بدن را متشکل از عناصر زیستی می‌دانستند و برای آن قائل به چیزی فراتر از خصوصیات بیولوژیک نبودند، در حالی که غیراصول‌گرایان برای بدن وجوه اجتماعی قائل شدند. این بحث در علوم اجتماعی در حدی اهمیت دارد که گیدنز (۱۳۷۷: ۷۵۵-۷۵۷) آن را به‌عنوان یکی از چهار مسئله نظری اساسی‌ای برمی‌شمرد که هر جامعه‌شناسی باید به‌نحوی برای آن پاسخی بیابد.

مناقشه بعدی به بحث از بدن و لذت مربوط می‌شود. در اینجا ادبیات دینی وسیعی وجود دارد که بدن را به مثابه عرصه گناه و نزول آدمی معرفی کرده و تنها راه رستگاری را در طرد بدن و مهار غرایز آن می‌داند و نیز ادبیات گسترده راستی که درونمایه اصلی این تم مذهبی را اختیار کرده و بر اساس آن رأی به محکومیت بدن و غرایز و لذایذ آن صادر می‌کرد. در مقابل هم ادبیات مخالفی شکل گرفت که لذت را نه تنها محکوم نمی‌کرد، بلکه به تأیید آن می‌پرداخت و بدن را به‌عنوان عرصه مقاومت و لذت معرفی می‌کرد.

آخرین مناقشه مطرح شده در این بحث، اساساً به شکل‌گیری بدن‌های زنانه مربوط می‌شود. در اینجا به طرح ایده سه دسته از نظریه‌پردازان پرداختیم که به ترتیب آنان را ذات‌گرایان زیستی، ذات‌گرایان انسانی و پست‌مدرن‌ها نامیدیم. ذات‌گرایان زیستی موضعی مانند موضع اصول‌گرایان دارند و تفاوت بارز بدن‌های زنانه و مردانه را به ویژگی‌های زیستی هر یک از این دو بدن نسبت می‌دهند و قائل به برقراری هیچ نوع گفتگو یا رابطه‌ای میان این دو بدن نیستند. ذات‌گرایان انسانی اگرچه باز هم به وجود نوعی ذات انسانی اذعان دارند، اما ذات انسانی مورد بحث آنان اولاً: دارای جنسیت نیست، یعنی اعم از ذات زنانه یا مردانه است و ثانیاً به دلیل اشتراک دوجنس در همین ذات انسانی، برای آنان قائل به توانایی بحث و گفتگو و لذا نزدیکی و تشابه هستند.

فمینیست‌های پست‌مدرن، اساساً وجود هر نوع ذاتی را رد می‌کنند و در عوض، قائل به شکل‌گیری کامل کالبد انسان از خلال فرآیندهای زندگی در جامعه می‌شوند. آنها با فرض گرفتن اهمیت نقش جامعه در شکل‌دهی به پیکر انسان و به‌طور خاص، بدن زنانه به تحلیل دلایلی می‌پردازند که این بدن را به شکل خاصی درآورده و به این کیفیت منتهی می‌کند. آنان در تحلیل‌های خود یک نکته را فرض می‌گیرند و آن مشکلات و کژی‌هایی است که در اثر روندهای اجتماعی در این بدن زنانه ایجاد شده است و برای نشان دادن این کژی‌ها و کاستی‌ها به روش‌های مختلفی مانند مصاحبه با زنان گروه‌های مختلف، نوشتن خاطرات خود از بدن‌هایشان، توصیف زندگی روزمره زنان با تمرکز بر بدن زنانه و ... دست می‌زنند.

جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات ۱۵۹

نکته دیگری که در کار این فمینیست‌ها قابل توجه است، اهمیتی است که برای آگاهی‌بخشی به زنان، خصوصاً از طریق خلق نوشتار زنانه قائل می‌شوند. به نظر آنان اغلب مسائلی که زنان با بدن‌هایشان دارند، در اثر تکرار و عادی شدن جریان زندگی روزمره، حالتی معمولی و بدیهی پیدا کرده و لذا زنان به‌جای دست‌زدن به هر اقدام رهایی‌بخشی، صرفاً به پذیرش وضع موجود بسنده می‌کنند. آنها خواستار این مطالبند که با نوشتن زنانه برای زنان، با روشن کردن این نکته که این مشکلات چندان هم بدیهی و طبیعی نیست و با نشان دادن ساختارهای اجتماعی‌ای که موجب پدید آمدن این مشکلات برای زنان و بدن‌هایشان می‌شوند، می‌توان بر مشکلات غلبه کرد و مقاومت زنانه‌ای را علیه آنها به‌کار گرفت.<sup>۱</sup>

### منابع

- بارت، رولان (۱۳۸۲) *لذت متن*، ترجمه: پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۷۷) *منطق گفتگویی میخائیل باختین*، ترجمه: داریوش کریمی، تهران: نشر مرکز.
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۹) *گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیونار، دریدا*: تهران: آگاه.
- دریفوس، هیوبرت؛ رایینو، پل (۱۳۷۹) *میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمونوتیک*، ترجمه: حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۹) *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸ الف) *مراقبت و تنبیه: تولد زنان*، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸ ب) *نظم گفتار*، ترجمه: باقر پرهام، تهران: آگاه.
- فوکو، میشل (۱۳۸۳ الف) *تاریخ جنون*، ترجمه: فاطمه ولیانی، تهران: انتشارات هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۸۳ ب) *اراده به دانستن*، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نشر نی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) *تاریخ فلسفه از دکارت تا لایب‌نیتس*، جلد چهارم، ترجمه: غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- گاردینر، مایکل (۱۳۸۱) *تخیل معمولی باختین*، ترجمه: یوسف ابادری، فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون، شماره ۲۰.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷) *جامعه‌شناسی*، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- لش، اسکات (۱۳۸۳) *جامعه‌شناسی پست‌مدرنیسم*، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: نشر مرکز.

<sup>۱</sup> یکی از پیامدهای طرح چنین بحث‌هایی در جامعه آکادمیک ایرانی، روند رو به رشد مقالات و پایان‌نامه‌هایی است که در طی کمتر از یک دهه گذشته در این حوزه به رشته تحریر درآمده‌اند. در میان این کارهای انجام شده، رویکردهای متفاوت و نگرش‌های متنوعی را می‌توان دید که به‌دلیل جوانی حوزه مورد بحث در کشورمان و نیز تعداد محدود آثار به‌رشته تحریر درآمده، شاید هنوز برای ترسیم شکل کلی این آثار و محتوای نظری آنها قدری زود باشد. همچنین از آنجا که این مقاله هدف ارائه مباحث نظری مطرح شده در زمینه جامعه‌شناسی بدن و خصوصاً بدن زنانه را در سر دارد، از آوردن این کارهای تحقیقی و اشاره بدان‌ها معذوریم. اما به‌هرحال امروزه جامعه‌شناسی بدن نیز به یکی از حوزه‌های موجود در جامعه‌شناسی ایرانی بدل شده و جایگاه ویژه‌ای یافته است.

- Bendelow, Gillian A.; Williams, Simon J.** (1998) *Natural for Women, Abnormal for Men: Beliefs about Pain and Gender* in: Nettleton, Sarah; Watson, Jonathan (eds.), *The Body in Everyday Life*, London and New York, Routledge.
- Brickell, Chris** (2002) "Through the (New) Looking Glass: Gendered Bodies, Fashion and Resistance in Postwar New Zealand", *Journal of Consumer Culture*, Vol. 2, No. 2, pp. 241-269.
- Britton, Cathryn** (1998) *Feeling Letdown, An Exploration of an Embodied Sensation Associated With Breastfeeding* in: Nettleton, Sarah; Watson, Jonathan (eds.), *The Body in Everyday Life*, London and New York, Routledge.
- Castellnuovo, Shirley; Guthrie, Sharon** (1998) *Feminism and the Female Body*, London and New York, Lynne Reinner Publishers.
- Counihan, Carole M.** (1999) *The Anthropology of Food & Body: Gender, Meaning and Power*, London and New York: Routledge.
- Craik, Jenifer** (1994) *The Face of Fashion: Cultural Studies in Fashion*, London and New York: Routledge.
- Crossley, N.** (2001) *The Social Body*. London: Sage.
- Crossley, N.** (2004) "Body & Society, The Circuit Trainer's Habitus", *Reflexive Body Techniques and the Sociality of the Workout*, 10(1): 37-69.
- De Certeau, Michel** (1997) *Practice of Everyday Life*, Translated by Steven Rendall, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Fiske, John** (1998) *Understanding Popular Culture*, London and New York, Routledge.
- Hancock, Philip** (2000) *The Body, Culture and Society: An Introduction*, Buckingham and Philadelphia, Open University Press.
- Howson, Alexandra** (1998) *Embodied Obligation: The Female Body and Health Surveillance*, in: Nettleton, Sarah; Watson, Jonathan (eds.), *The Body in Everyday Life*, London and New York, Routledge.
- Kruse, Robert J.** (2003) "Narrating Intersection of Gender and Dwarfism in Everyday Spaces", *Canadian Geographer*, Vol. 47. No. 4. 494+.
- Latour, Bruno** (2004) *Body & Society*, 'How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies', 10(2-3): 205-229.
- Nettleton, Sarah; Watson, Jonathan** (1998) *The Body in Everyday Life*, London and New York, Routledge.
- Ogden, Jane** (1992) *Fat Chance: The Myth of Dieting Explained*, London and New York, Routledge.
- Olesen, Virginia L.** (2000) *Feminisms and Qualitative Research at the End of Millennium*, in: Denzin, Norman K. and Lincoln, Yvonna S., (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, London, Sage.