

مقدمه

مقاله "جنسیت و آلات جنسی: کندوکاوی در عارف‌نامه و هجویات ایرج میرزا"، نوشته آنا قریشیان،^۱ به موضوع عریان‌کلامی ایرج میرزا در هجویاتش، با نگاهی خاص به مثنوی عارف‌نامه، می‌پردازد. این موضوع به ظاهر کم‌اهمیت، یا از فرط آشکار بودن غالباً نادیده گرفته شده یا، چنان‌که قریشیان تأکید می‌ورزد، واکنش‌هایی عمدتاً منفی از سوی برخی منتقدان ادبی برانگیخته است. محتوای چنین واکنش‌هایی را، همان‌گونه که نویسنده نشان می‌دهد، قضاوت‌هایی مبتنی بر پارادایم‌های فرهنگی غالب دربارهٔ حجب و حیا و نیز فحیح و عدم آزادی بیان امور جنسی در جامعه و فرهنگ ایرانی تشکیل می‌دهد. قریشیان ضمن نقد چنین قضاوت‌هایی، استدلال می‌کند که عریان‌کلامی ایرج میرزا در آنچه برخی منتقدانش هجویات "مستهجن"، "رکیک"، "پرده‌در" و "بی‌حیا"ی او خوانده‌اند،^۲ از اهمیت نقادانه و فرهنگی شایان توجهی برخوردار است و از این رو باید به آن اعادهٔ حیثیت کرد.

سیاست جنسیتی

"عارف‌نامه:"

تأملی نقادانه بر مقاله

"جنسیت و آلات

جنسی"

مصطفی عابدینی فرد

دانشجوی دکتری ادبیات تطبیقی دانشگاه آلبرتا

Mostafa Abedinifard

abedinifard@ualberta.ca



در دفاع از اهمیت اجتماعی این هجویات به-

اصطلاح "مستهجن" در برابر منتقدان آنها،

قریشیان معتقد است که با طرح این قبیل

هجویات "در عارف‌نامه و با اشاره به روابطی

جنسی غیر از رابطهٔ تک‌همسری بین زن و مرد،

با به پرسش کشیدن پاک‌دینی اسلامی (پاکدامنی

مذهبی) و نیز با سرپیچی از برآوردن انتظارات

در حیطهٔ به‌کارگیری کلمات مناسب در شعر،

ایرج میرزا در واقع با چارچوب‌های اختراعی و

حاکم در حوزهٔ نجابت و اخلاق مبارزه می‌کند.^۳

از جملهٔ این سنن اختراعی یا ابداعی -اصطلاحی

که از اریک هابزبام اقتباس شده است - قریشیان

بر "تک‌همسری" و به‌ویژه بر "دگرجنس-

گرایی" و "حجاب اجباری" تأکید می‌کند.

برخلاف دیدگاه غالب منتقدان دربارهٔ عارف‌نامه،

مصطفی عابدینی فرد (دانشجوی دکتری ادبیات تطبیقی دانشگاه آلبرتا و دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد ادبیات انگلیسی دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۴). در انتظار گودو اثر ساموئل بکت و درآمدی بر روش‌ها و نظریه‌های نقد ادبی نوشتهٔ چارلز برسلر را ترجمه کرده است. دو مقاله به انگلیسی و فارسی نیز در دست چاپ دارد: "پرسپولیس مرجان ساتراپی: گفت‌وگو با خود و دیگری از طریق شکل و محتوا" و "هژمونی جنسیتی و ناخوشایندی‌های آن: مردانگی ابتر و نفی سنت در سنگی بر گوری." علایق پژوهشی او عبارت‌اند از نظریهٔ ادبی، مردانگی-پژوهی، شوخی‌پژوهی و ناتوانی‌پژوهی. رسالهٔ دکتری‌اش نیز دربارهٔ استهزاء به مثابه شکل بُعدی از شوخی و مشخصاً پیوند بین شوخی جنسیتی و سامان جنسیتی در جامعه است.

که ستایش‌هایشان از برخی وجوه این مثنوی با لحنی پوزش‌خواهانه - به سبب پرده‌داری‌های راوی آن - همراه است، قریشیان بخش عمده‌ای از قوت و ارزش عارف‌نامه را دقیقاً معلول همین لحن پرده‌درانه و به اصطلاح مستهجنی می‌داند که چنان منتقدانی را به توجیه‌گری‌ها و عذرخواهی‌های شرمسارانه واداشته است.

با وجود این، "جنسیت و آلات جنسی" با توجه به چارچوب کلی اما محوری‌اش، یعنی زبان هجوآمیز ایرج‌میرزا، و مشخصاً مثنوی عارف‌نامه، در پیوند با جنسیت و امور/گرایش جنسی پرسش‌ها یا ابهام‌هایی را به ذهن متبادر می‌کند که نویسنده مقاله حاضر مایل است به برخی از آنها بپردازد. وجه مشترک یا به عبارتی موضوع فراگیرنده این پرسش‌ها، آنچنان که برای نویسنده مقاله حاضر مطرح شده‌اند، سیاست جنسیتی عارف‌نامه است، یعنی نگرش این متن به مقوله جنسیت یا به طور مشخص موضع آن در قبال مناسبات جنسیتی در جامعه ایرانی. تحت این عنوان کلی، در این نوشته، ضمن طرح پرسش - هابی الهام‌گرفته از مقاله‌ی "جنسیت و آلات جنسی"، به سه موضوع مشخص و در سه قسمت خواهیم پرداخت. در قسمت نخست، راجع به قضیب‌محوری هجو جنسی یا عورت‌مبنای ایرج - میرزا و ارتباط آن با ساختار مناسبات جنسیتی در جامعه ایران بحث خواهیم کرد. موضوع قسمت دوم، ارتباط عارف‌نامه با جریان تجددگرایی ایرانی و موضع عارف‌نامه در قبال فرایند نهادینه‌شدن دگرجنس‌گراهنجاری است. نهایتاً در قسمت سوم، به انعکاس وجهی از گفتمان تجددگرایی ایرانی در عارف‌نامه اشاره خواهیم کرد که ضمن نوپیکربندی دگرجنس‌گراهنجاری فضایی عمومی، کلام و بدن زن را موضوع قدرتی انضباطی - تنبیهی (disciplinary) قرار داد.^۴

"عارف‌نامه" و زبان قضیب‌محور

قریشیان در مقاله‌اش استدلال می‌کند که عریان - کلامی جنسی ایرج‌میرزا مصداقی از "فوران سخن و احیای لذت در واقعیت" و بنابراین نمونه‌ای

از "آزادی از [...] مرزهای سرکوب و کنترل جنسی" است.^۵ وی عریان‌کلامی ایرج‌میرزا را منادی "آزادی بیان و آزادی جنسی" دانسته و در پایان مقاله‌اش، ضمن اشاره به وجوه سرکش و براندازننده چنین لحن و زبانی در حیطه امور و بیان جنسی، پیش‌بینی می‌کند که "شاید بازنگری تأثیرات این هجویات 'مستهجن' شروعی باشد برای پرسش از چارچوب‌های منسوخ دیگر [یعنی علاوه بر 'تک‌همسری'، 'دگرجنس‌گرایی' و 'حجاب اجباری'] در زمینه جنسیت و نظام جنسی." چنان که در ادامه توضیح خواهیم داد، استدلال قریشیان در خصوص سرکش بودن کلام جنسی ایرج‌میرزا، به‌ویژه با توجه به محدودیت آزادی بیان در فرهنگ و جامعه ایرانی، که قریشیان خود بر آن تأکید کافی ورزیده است،^۶ کاملاً پذیرفتنی است. در این بخش اما نویسنده قصد دارد از دعوت بجای قریشیان برای پرداختن به تأثیرات هجویات ایرج‌میرزا، برای تأکید بر وجهی از عارف‌نامه، و توسعه سایر هجویات ایرج - میرزا، استفاده کند که به‌رغم اهمیت و ارتباطش با موضوع مقاله قریشیان، در مقاله ایشان به آن اشاره‌ای نشده است.

تأکید قریشیان بر جنبه آزادی‌بخش زبان ایرج‌میرزا، با تأکیدش بر بحث فوکو درباره نقش زبان - هم در استقرار نظام جنسیت و هم در "مقاومت در چارچوب ساختار" آن نظام - در پیوند است.^۸ چنان که قریشیان اظهار می‌دارد، "فوکو به این نکته اشاره می‌کند که نظام جنسیت در وهله اول با زبان کنترل می‌شود."^۹ به‌رغم این تأکید، اما، قریشیان از تأثیرات محافظه‌کارانه زبان ایرج‌میرزا در حیطه جنسیت - به مثابه ساختاری از مناسبات اجتماعی که با سایر ساختارهای اجتماعی، از جمله ساختار نمادین زبان و فرهنگ ارتباطی تنگاتنگ دارد - سخنی به میان نمی‌آورد. حال آنکه، در کنار تصویر طغیان‌گر و رهایی‌بخشی که مقاله "جنسیت و آلات جنسی" از زبان هجوآمیز عارف‌نامه به دست می‌دهد، نقش هم‌زمان محافظه‌کارانه و انضباطی - تنبیهی این زبان هجوآمیز، در درون حوزه جنسیت، درخور توجه است.

برای پرداختن به این بُعد از هجو در عارف‌نامه و سایر آثار هجوآمیز ایرج‌میرزا، می‌شود از این دو پرسش شروع کرد: فرض‌های بنیادین هجو جنسی عارف‌نامه را چه چیزی تشکیل می‌دهد؟ نیز، رابطه این مفروضات اساسی با ساختارهای جنسیتی موجود در جامعه و فرهنگ ایران، چه در زمان ایرج‌میرزا و چه حتی قبل و البته بعد از او - از آن رو که هجویات جنسی او هم شباهت‌هایی معنادار با هجو جنسی پیشینیان او دارد و هم اینکه دهه‌ها بعد از مرگ او هنوز برای ایرانیان فهمیدنی و از دید برخی از طنزپردازان ایرانی درخور پیروی‌اند - چیست؟ در این بخش استدلال خواهد شد که مفروضات هجو جنسی در عارف‌نامه در حقیقت تقابل‌های دوگانه‌ی قضیب‌محور (phallocentric)‌ی‌اند که سده‌هاست به اشکال گوناگون، زیربنای ساختار و محتوای مناسبات جنسیتی در جامعه ایرانی و به تبع آن، شالوده سنت هجاگویی در میان شعرای ایرانی را تشکیل داده است. از این‌رو، بیشینه عریان‌کلامی جنسی ایرج‌میرزا در هجویاتش، از منظر سیاست جنسیتی، در خوش‌بینانه‌ترین حالت همچون تیغی دولبه است؛ زیرا از سویی - همچنان‌که قریشیان به‌درستی نتیجه گرفته - در فضای کنونی در جامعه و فرهنگ ایرانی، می‌تواند با رهایی از قیدوبندهای گفتمانی مرتبط دانسته شود و مشوق آزادی بیان جنسی باشد، اما از دیگر سو بخش عمده‌ای از همین زبان، به حکم مفروضاتش درباره مناسبات قدرت در روابط جنسی و جنسیتی، ناگزیر بر نظم جنسیتی غیردموکراتیک موجود صحنه می‌گذارد و از این نظر، به لحاظ سیاست جنسیتی نه فقط رهایی‌بخش نیست، بلکه محافظه‌کار و سرکوب‌گر هم هست.

منظور از قضیب (phallus) آلت رجولیت عینی و ملموس نیست، بلکه مظهر بیرونی آلت و نمادی از قدرت و اقتدار مردسالارانه مردان و مردانگی است. از این رو، قضیب‌محوری ناظر است به وضعیتی که در آن، قضیب واجد دیدگاهی غالب و ممتاز پنداشته می‌شود. از این مفهوم برای نقد فمینیستی سلطه بدیهی‌انگاشته‌شده مردانگی

هژمونیک (hegemonic masculinity) در مناسبات اجتماعی، جنسیتی و فرهنگی استفاده می‌شود.^{۱۰} مردانگی هژمونیک گونه‌ای از مرد بودن در یک فرهنگ است که بر زنانگی و مردانگی‌های غیرهژمونیک در آن فرهنگ استیلا یافته است.^{۱۱} از این رو، می‌شود گفت دیدگاه قضیب‌محور دیدگاهی است که نگرش مردانه هژمونیک را فرض مسلم می‌گیرد و اشاعه می‌دهد. با این حال، نویسنده مایل است در این مقاله از اصطلاح قضیب‌محوری (phallocentrism) استفاده کند؛ زیرا این اصطلاح ضمن برخورداری از معنای فوق، توجه را مشخصاً به جنسی یا عورت‌منا بودن عمده زبان و تصاویر هجوآمیز در عارف‌نامه و سنت ریشه‌دار پیش از آن نیز جلب می‌کند.^{۱۲}

برای به‌دست دادن تعریفی از زبان جنسی یا عورت‌منا قضیب‌محور، که مشخصاً موضوع بحث در این قسمت است، قولی محوری درباره عمل جنسی از کتاب کلاسیک سیاست جنسی کیت میلث نقل می‌کنیم: "عمل جنسی هرگز در خلاء رخ نمی‌دهد و گرچه به‌خودی خود فعالیتی [صرفاً] بیولوژیک و جسمی به نظر می‌رسد، چنان عمیقاً در بافت بزرگ‌تر امور انسانی جای گرفته است که همچون عالم صغیری عمل می‌کند که مملو است از انواع نگرش‌ها و ارزش‌هایی که فرهنگ بر آنها صحنه می‌گذارد. عمل جنسی از جمله ممکن است در سطحی فردی یا شخصی همچون الگویی از سیاست جنسی عمل کند."^{۱۳} به عبارتی، کنش جنسی بین دو انسان دارای بُعد سیاسی و به لحاظ مناسبات قدرت واجد پیچیدگی‌ها و معانی نمادینی است.

در پرتو نقل قول میلث، می‌شود زبان جنسی قضیب‌محور را زبانی تعریف کرد که عمل جنسی را پیشاپیش عرصه نمایش مناسبات قدرت بدون تقارن قوا فرض می‌کند، وضعیتی که خودبه‌خود به تشکیل تقابلهایی دوجزی می‌انجامد و در این موقعیت نامتقارن، مرد یا امر مردانه هژمونیک را با قدرت و زن یا امر زنانه و امر مردانه غیرهژمونیک را - مثلاً

امردبودگی یا غلامبارگی به‌ویژه از آن رو که دارندگان چنین صفاتی زن‌وارانه و منفعلانه پذیرای قدرت قضیبی پنداشته می‌شوند - با نبود یا کمبود قدرت مرتبط می‌داند و از ایماژهای جنسی متکی بر چنین مناسبات برساخته‌شده نامتقارنی برای اعمال قدرت نمادین در گفتار یا اشکال دیگری از بازنمایی سود می‌جوید.

شالوده‌ی زبان جنسی یا عورت‌مبنای قضیب‌محور را، که در سنت هجاکویی در ایران به‌روشنی متجلی شده است، در حقیقت شکلی (مطایبه-گونه) از دشنام جنسی تشکیل می‌دهد. این زبان دارای سنتی ریشه‌دار است که در آثار پیشینیان هجاکوی ایرج میرزا - و چنان‌که اسپراکمن می‌گوید،^{۱۴} تقریباً در دیوان همه شعرای مشهور و کمتر شناخته‌شده فارسی - یافتنی است.^{۱۵} به علاوه، همین زبان همچنین برای برخی پسینیان طنزپرداز ایرج میرزا نیز به درجات و اشکال متفاوت قابل پیروی و استفاده بوده است.^{۱۶} از این رو به نظر می‌رسد رابطه‌ای معنادار بین این هجو جنسی/عورت‌مبنای قضیب‌محور با ساختار مناسبات اجتماعی و به‌ویژه جنسیتی در ایران، همانند بسیاری جوامع دیگر، وجود داشته باشد؛ چنان‌که امروز نیز، دشنام جنسی قضیب‌محور کماکان شکلی اثرگذار از تنبیه و انتقام‌جویی نمادین در مناسبات بین‌فردی و اجتماعی به حساب می‌آید. به عبارت دیگر، گرچه بحث مفصل راجع به این موضوع نیازمند پژوهشی جداگانه است، به نظر می‌رسد این ادعای کلی اثبات‌پذیر باشد که معنادار و اثرگذار بودن دشنام جنسیت‌مبنا، از جمله آنچه امروز در فرهنگ ایرانی "فحش ناموسی" خوانده می‌شود، ارتباط‌گریزناپذیری با ساختار مناسبات جنسیتی و شبکه‌ی روابط قدرت موجود در دل آن مناسبات جنسیتی دارد. در حقیقت، قدرت نمادین چنین دشنام‌هایی را می‌باید در واقعیت ساختارهای جنسیتی یک جامعه جست.^{۱۷} همان‌گونه که پیتر مرفی نیز درباره‌ی رابطه‌ی استعاره‌ی جنسیتی با ساختارهای اجتماعی اظهار می‌دارد، رواج شیء‌پنداری (objectification) جنسیتی در زبان، مثلاً کاربرد نظام‌مند تصاویر و استعاره‌های

شیء‌پندارانه درباره‌ی زنان را می‌شود نشانه‌ی تداول کنش‌های شیء‌پندارانه در زندگی واقعی مردمانی دانست که بدان زبان سخن می‌گویند؛ زیرا اگر جز این بود، چنان بیان نمادین نظام‌مندی اساساً دلیل وجودی و معنای خود را از دست می‌داد.^{۱۸}

در عارف‌نامه، همچون برخی از دیگر آثار ایرج-میرزا، زبان جنسی قضیب‌محور نمودی برجسته دارد.^{۱۹} تحلیل وجه بلاغی نمونه‌هایی از هجو به‌کاررفته در عارف‌نامه نشان می‌دهد که برای مثال، در بخش نخست شعر، راوی پاره‌ای از تأثیرگذاری نمادین بر عارف را در قدرت تصاویر جنسی مبتنی بر تقابل‌هایی دوجزبی می‌جوید. در این تقابل‌ها، مردانگی و برخی از دلالت‌های ضمنی آن با جزء نخست یا ممتاز و زنانگی و غلامبارگی/امرد بودن و پاره‌ای دلالت ضمنی آنها با رکن دوم یا فروتر مرتبط و مفروض پنداشته شده است. از جمله این تقابل‌های تصریح‌شده و تلویحی، می‌توان به اینها اشاره کرد: کیر/کون، کیر/کس، فاعل/مفعول، کردن/دادن، مرد/نامرد، مرد/امرد، مرد/بی ریش، کون-درست/کونی، بالا/زیر (با دلالت جنسی). نمونه-هایی از تصاویر جنسی قضیب‌محور در عارف‌نامه را - چه آنجا که راوی موقتا و راهبردهانه عارف را واجد قدرت قضیبی فرض می‌کند تا لحظه‌ای بعد غافل‌گیرانه این امر را موهوم جلوه داده و به اصطلاح کفه‌ی ترازو را به سود خود برگرداند و چه در موارد بیشتری که راوی عارف را از ابتدا فاقد چنان قدرتی و لذا سزاوار هجوی قضیب-محور دانسته است - در زیر و به ترتیبی که در پیرنگ روایت در عارف‌نامه آمده‌اند، می‌آوریم - تأکیدها از نویسنده است:^{۲۰}

نمی‌دانستم ای نامرد کونی

که منزل می‌کنی در باغ خونی (۱۰)

مگر یاد آمد از سی سال پیشت

که بر عارض نبود آثار ریشت (۱۵)

بگویم صاف و پاک و پوست‌کنده

که علت چیست، می‌ترسی ز بنده
تو را من می‌شناسم بهتر از خویش
تو را من آوریدستم به این ریش (۲۱-۲۲)

تو از کون‌های گرد لاله‌زاری

یکی را این سفر همراه داری
کنار رستوران قلا^{۱۱} نمودی
ز کون‌کن‌های تهران در ربودی
به کون‌کن‌ها زدی کیر از زرنگی
نهادی جمله را زیر از زرنگی

[...]

کنون ترسی که گر سوی من آیی

[...]

منت آن دنبه از دندان بگیرم

[...]

چرا هر جا که یک بی‌ریش باشد
تو را فی‌الغور قوم و خویش باشد
چرا در روی یک خویش تو مو نیست؟
چرا هر کس که خویش توست، کونی
است؟ (۲۴-۳۳)

تو حق داری که گیرد خشم از من

که ترسیده از اول چشمت از من
نمی‌دانی که ایرج پیر گشته است
اگر چیزی از او دیدی گذشته است (۴۷-۴۸)

تو عارف، واقعاً گوساله بودی

که از من این سفر دوری نمودی
مگر کون قحط بود اینجا قلندر
که ترسیدی کنم کون تو را تر (۳۴۰-۳۴۱)^{۲۲}

وجه بلاغی همچو قضیب‌محور در این ابیات،
اگر بخواهیم آنها را به بنیادی‌ترین عناصرشان
فروبکاهیم، در حقیقت با سویه بلاغی این جمله
فرضی غیرمنظوم و بی‌پیرایه، و اندکی امروزمین-
شده، جایگزینی‌پذیر است: "ای عارف بی‌چه-
کونی! ای نامرد بی‌ریش! مثل این که یادت رفته
روزگاری زیر دستم غلام‌بچگی می‌کردی و خود
من آدمت کردم؛ حالا برای من دم درآورده و
طاقچه بالا می‌گذاری!" فرض کنید - این فرض

در توضیح منظور اصلی نویسنده در این بخش،
راهگشاست - چنین جمله‌ای از زبان کسی از
رسانه ملی پخش شود. با چنین اتفاقی، از یک سو
- در تأیید بحث قریشیان - کنشی مقاومت‌ورزانه
و بلکه براندازانه صورت گرفته است، اما از
دیگرسو، چون مفروضات بنیادین گزاره یادشده
درباره جنسیت و مناسبات جنسی عملاً همان
فرض‌های گفتمان غالب در خصوص جنسیت
در جامعه ایرانی است، کنش یادشده در حیطه
جنسیت لاجرم امری محافظه‌کارانه و ویرانگر
خواهد بود. به عبارت دیگر، و با تعمیم این مثال
فرضی به بحث بالا درباره زبان جنسی قضیب-
محور در هجویات ایرج میرزا، می‌توان نتیجه
گرفت که چنین زبانی، از آنجا که بر ساختارهای
جنسیتی مردسالارانه و دگرجنس‌گراهنجار صحنه
می‌گذارد، گرچه ممکن است در فضای مملو از
سانسور و خودسانسوری در فرهنگ و جامعه
ایرانی زبانی متمرّد و از جهاتی منادی رهایی از
قیود گفتمانی باشد، در قلمرو جنسیت نمی-
تواند نویدبخش به چالش کشیدن چارچوب‌های
جنسیتی مبتنی بر نابرابری باشد، بلکه برعکس
شالوده چنان چارچوب‌هایی را استحکام نیز
می‌بخشد. این بدان دلیل است که چنین زبانی،
برای آن‌که واجد معنا تلقی شود، دائماً مخاطبش
را به قرار گرفتن در سوژه-جایگاهی (subject
position) فرامی‌خواند (interpellation) که در
آن، تقابل‌های دوجزبی پیش‌گفته و مفروضات
نهفته در آنها استوار و معنادار است.

اکنون، و در پرتو بحث فوق، می‌شود ضمن اشاره-
ای مختصر، درباره زبان راوی در قصه حجاب
در عارف‌نامه و همچنین قابلیت آن زبان برای
واژگون‌سازی گفتمان فرهنگی غالب در جامعه
ایرانی نیز با دقت بیشتری نتیجه‌گیری کرد. با توجه
به بحث بالا، به اعتقاد نگارنده، از جمله کاراترین
قسمت‌های عارف‌نامه به لحاظ "مقاومت در
چارچوب ساختار"، قسمت‌هایی کوتاه است که
در آن پس از غلبه راوی بر زن محجبه، راوی آلت
تناسلی زن را با "رحمت" الهی و "روی مؤمن"
همنشین می‌کند. همچنین است آنجا که راوی

خطاب به عارف و در ترجیح پیش بر پس می-گوید: ”بگو آن عارف عامی نما را/ که گم کردی تو سوراخ دعا را.“^{۲۳} به عبارت دیگر، این قبیل اشارات، در عین آنکه مصداق عریان کلامی راوی-اند، برخلاف هجو عارف توسط راوی، آشکارا قضیب‌محور نیستند و از این رو ماهیتی عمدتاً واژگون‌سازانه دارند. با این حال، می‌شود استدلال کرد که بخش مهمی از قصهٔ حجاب معطوف به استمرار کلیشه‌های جنسیتی مردسالارانه است. به گفتهٔ راوی، زن محبّه که از ابتدا در برابر درخواست‌های راوی برای کام‌جویی از او مقاومت می‌کرده است، پس از آن‌که راوی بازوی او را می‌فشارد، آرام آرام نرم‌خویی می‌کند تا این‌که به قول راوی، ”سرش چون رفت، خانم نیز واداد/ تمامش را چو دل در سینه جا داد“ (۸۲). این بیت و ابیات مرتبط با آن، به‌ویژه اگر صحنه را دال بر تجاوز جنسی بدانیم، یادآور این مغالطهٔ رایج در توجیه تجاوز جنسی (rape myth) است که زنان قلباً و برخلاف ظاهر، مایل‌اند مورد تجاوز جنسی قرار بگیرند و در حقیقت از این کار لذت نیز می‌برند. از این منظر، ساختار کلی قصهٔ حجاب در عارف‌نامه می‌تواند همان نقش غیر دموکراتیکی را در چارچوب مناسبات جنسیتی ایفا کند که برخی لطیفه‌های جنسی و جنسیتی با مضمون زن همچون موجودی هرزه/ناننجیب (woman as wanton) ایفا می‌کنند، یعنی نقش مجوز دادن به خشونت جنسی علیه زن. در چنین لطیفه‌هایی، همچنان که در قصهٔ حجاب ایرج‌میرزا،^{۲۴} نه در حقیقت یعنی ’بله‘ (امری که با شعار معروف مخالفان خشونت جنسی - ’نه یعنی نه‘ - در تضاد است).^{۲۵} این نتیجه‌گیری همچنین با تصویر آشکارا قضیب‌محور در بیتی که راوی از پس بیت پیش گفته بیان می‌کند، کاملاً هم‌خوان است: ”بلی کیر است و چیز خوش‌خوراک است/ ز عشق اوست کاین کس سینه‌چاک است“ (۸۳).^{۲۵}

”عارف‌نامه“ همچون بیانیهٔ دگر جنس گراهنجاری موضوع دومی که در خصوص مقاله ”جنسیت و آلات جنسی“ پرسش‌برانگیز و درخور کاوش بیشتر است، چپستی پیوند عارف‌نامه

با هم‌جنس‌خواهی/گرای و مشخصاً سیاست جنسیتی این مثنوی در قبال مناسبات هم‌جنس-گرایانه - چه در عصر خودش و چه برای خوانندهٔ امروزی- است. این موضوع اهمیت ویژه‌ای دارد، چراکه عارف‌نامه در برهه‌ای از تاریخ مناسبات جنسیتی در ایران نوشته شده است که در آن، سامان جنسیت - طی فرایندی دگردیسه‌انه - در حال گذر از آمیزه‌ای خاص از مناسبات دگر جنس‌گرایانه و هم‌جنس‌خواهانه به سامانی دگر جنس‌گراهنجار بود.^{۲۶} این دگردیسی، به روایت افسانه نجم‌آبادی در کتاب زنان سبیل-دار و مردان بی‌ریش، با تجددگرایی ایرانی گره خورده بود.^{۲۷} قریشیان در بخشی از مقاله‌اش با عنوان ”[عارف‌نامه]: خطری برای تک‌همسری و دگر جنس‌گرایی مطلق“، با اتکا به روایت تاریخ-نگارانهٔ نجم‌آبادی در کتاب یادشده و در اشاره به تغییر پیش گفته در نظم جنسیتی در ایران معاصر، به درستی اشاره می‌کند که ”با افزایش رفت و آمد قشر روشنفکر و مرفه ایران با اروپایی‌ها و تلاش برای حصول به مدرنیته، روابط هم‌جنس-خواهانه غیراخلاقی محسوب شد.“^{۲۸} با این حال، قریشیان این بصیرت تاریخی را به بحث‌هایی که مشخصاً دربارهٔ ارتباط عارف‌نامه با تجددگرایی پیش گفته - از جمله در کتاب نجم‌آبادی- صورت گرفته پیوند نمی‌زند. در نتیجه، تصویری که مقالهٔ او از ارتباط عارف‌نامه با هم‌جنس‌گرایی ارائه می‌دهد، ناگزیر ناکامل می‌شود و به تبع آن تفسیرش از عارف‌نامه در مواردی به کژ می‌گراید.

بنا به روایت نجم‌آبادی، مسائل مربوط به جنسیت و گرایش جنسی نقشی محوری در شکل‌گیری گفتمان تجددخواهی در ایران داشته است. پروژهٔ تجددگرایی ایرانی از آغاز با نوعی شرم ملی در حیطهٔ جنسیت و مسائل جنسی در برابر غرب پیوند خورد. بخشی از محتوای این احساس را، چنان‌که در نقل قول بالا از قریشیان نیز بدان اشاره‌ای شد، شرمساری ایرانیان آشنانشده با فرنگ از تداول هم‌جنس‌خواهی و اعمال هم‌جنس‌سانه (same-sex) در ایران تشکیل می‌داد. ایرانیانی

که بر اثر تعامل با اروپاییان در ایران و بیرون از ایران بر قبح اعمال هم‌جنس‌انسانه از دید فرنگیان پی برده بودند، اکنون میل، گرایش و روابط جنسی خود را زیر نگاه قدرتمند و قضاوت‌گری حس می‌کردند که چنان اعمال و خواهش‌هایی را نشانه‌ای از کم‌دانشی و بی‌تمدنی می‌دانست. بنابراین، این قبیل اعمال از آن پس به تدریج نشانه‌ی عقب‌ماندگی ایران به حساب آمد و در نتیجه،

بهنجارسازی دگرجنس‌گرامبنای (heteronormalization) میل و روابط جنسی یکی از شروط تحقق [پروژه] تجددگرایی تلقی گردید، پروژه‌ای که مستلزم اجتماعی کردن دگرجنس‌گرامبنای (heterosocialization) فضای عمومی و پیکربندی مجدد زندگی خانوادگی [هم] بود. این فرایند در مورد مردان و زنان به طرق متفاوتی صورت پذیرفت. پیوندهای عاطفی هم‌جنس‌خواهانه در میان مردان به‌منزله احساسات برادرانه-هموطنانه بازنگاشته شد و دوستی‌های مردان [با هم] به رفاقت [های] ملی و وطن‌پرستانه تحول پیدا کرد؛ [رفاقت‌هایی که در آنها] از عواطف هم‌جنس‌خواهانه شهوت‌زدایی گردید و تمایلات جنسی آنها، به وطن به‌مثابه معشوقی مؤنث سوق داده شد. [طی همان فرایند، اما] هم‌جنس‌آمیزی زنانه (female homosociality) با ایجاد 'امر قبیح/مفسده‌آمیز' قویاً پیوند خورد. تقصیر روابط و اعمال جنسی هم‌جنس‌انسانه در مردان بر گردن جهل زنان [شان] انداخته شد [..]. خانه، به‌منزله محل سکونت زن، قلمرو عقب‌ماندگی و دژ رسوخ‌ناپذیر جهالت و خرافه و بنابراین فاقد اکسیر اصلی تمدن - یعنی دانش و ادراک حسی [لازمه] علم نوین- بود. [از این رو،] خانه نیز می‌بایست از طریق آموزش زنان، کشاندن آنان به عرصه حیات عمومی/سیاسی و تغییر آنها به زنانی هم‌تا یا همسر [در زندگی با مردان‌شان]، دگرگون می‌شد. در همین راستا، طرح کشف حجاب از زنان هم - نه صرفاً همچون امری لازمه آزادی زنان، بدان معنا که تجددطلبان متأخر

بر آن تأکید نهادند، بلکه به منظور اجتماعی-کردن دگرجنس‌گرامبنای فرهنگ و بهنجارسازی دگرجنس‌گرامبنای میل و روابط جنسی، [هم‌سو با اهداف] تجددگرایانه - محوریت یافت.^{۲۹}

در این نقل قول، قبح اعمال هم‌جنس‌خواهانه از دید ایرانیان اواخر قرن نوزدهم به بحث حجاب ربط داده شده است. به گفته‌ی نجم‌آبادی، "طی دو سده گذشته، جریان تجددگرایی ایرانی (و اسلامی) و تاریخ‌نگاری‌های مرتبط با آن [ها]، حجاب را مظهر جنسیتی تفاوت فرهنگی بین ایران (اسلام) و اروپا دانسته [اند]. این دیدگاه غالب، از تأثیر فرهنگی دیگری که حجاب داشته، یعنی کارکرد آن به‌عنوان دلالت‌گر پیوندهای هم‌جنس‌آمیز و معطوف به مهرورزی هم‌جنس-خواهانه، هم در میان زنان و هم مردان، غافل بوده است. [در گفتمان تجددگرایی ایرانی] عقب‌ماندگی حجاب [..]. مظهر عقب‌ماندگی هم‌جنس‌آمیزی و عاطفه‌ورزی هم‌جنس‌خواهانه قلمداد شد."^{۳۰} البته از اوایل نیمه دوم قرن نوزدهم، از جمله در آثار فتحعلی آخوندزاده، حجاب عامل عقب‌ماندگی زنان و سوق‌یافتن مردان به سمت اعمال هم‌جنس‌انسانه معرفی شده بود. بعدتر، میرزا آقاخان کرمانی نیز در مکتوبات خود، به تأسی از سه مکتوب آخوندزاده، به نقد حجاب و تفکیک جنسیتی پرداخت و فقدان حشرونشر مردان با زنان را عامل گرایش یافتن مردان به "بچه‌بازی"^{۳۱} و "غلام‌بارگی" و در نتیجه نگون‌بختی و افسردگی زنان معرفی کرد.^{۳۲} با این حال، به گفته نجم‌آبادی، ظاهراً هیچ‌کجا حجاب به صراحت عارف‌نامه ایرج‌میرزا عامل امردبازی معرفی نشده است. در اهمیت این وجه از عارف‌نامه، نجم‌آبادی به نکته‌ای اشاره می‌کند که در بازخوانی قسمت‌هایی از مقاله قریشیان اهمیت فراوانی دارد. به گفته نجم‌آبادی، "اگرچه قسمتی از [عارف‌نامه] به عنوان داستانی مطایبه‌آمیز علیه حجاب غالباً مورد بحث قرار گرفته است، به جایگاه این تکه از متن در دل روایت بزرگ‌تر شاعر در مخالفت با امردبازی تقریباً هرگز توجه نشده است."^{۳۳}

فقدان توجه کافی به اطلاعات تاریخی و پس‌زمینه - ای بالا در ارتباط خاص‌شان با عارف‌نامه موجب شده است تا از میزان دقت نویسنده "جنسیت و آلات جنسی" در بازنمایی نگرش غالب عارف‌نامه به مقوله گرایش جنسی و همچنین در تفسیرش از قسمت‌هایی مهم از متن شعر کاسته شود. قریشیان در همان بخش پیش‌تر یادشده از مقاله‌اش، "خطری برای تک‌همسری و دگرجنس‌گرایی مطلق"، عارف‌نامه را ضمن تأکیدی تلویحی بر مخاطب امروزی، انعکاس‌دهنده و نماینده تمایلات و اعمال هم‌جنس‌خواهانه می‌شناساند. با این حال، قریشیان در این قسمت از مقاله‌اش فقط بر ابیات آغازین عارف‌نامه - آنجا که راوی از عارف گله‌مند است که چرا علی‌رغم تدارکی که برایش دیده بوده، قدم رنجه نکرده و به منزل وی تشریف نیاورده است و اینکه مبدا عارف از گذشته جنسی‌اش با راوی واهمه دارد و غیره - تأکید می‌ورزد و به ابیات بسیار مهمی که راوی اندکی بعدتر و در مذمت "بچه‌بازی" می‌سراید، اشاره‌ای نمی‌کند. عمده این ابیات، که نقطه اتصال بخش نخست عارف‌نامه به بخش دوم درباره حجاب‌اند، از این قرارند:

بدین جا چون رسید اشعار مخلص
 پریشان شد همه افکار مخلص
 که یارب بچه‌بازی خود چه کار است
 که بر وی عارف و عامی دچار است
 چرا این رسم جز در مُلک ما نیست؟
 و گر باشد بدین سان بر ملا نیست
 اروپایی بدان گردن‌فرازی
 نداند راه و رسم بچه‌بازی
 چو باشد ملک ایران محشرِ خر
 خر نر می‌شپوزد بر خر نر
 شنید این نکته را دارای هوشی
 برآورد از درون دل خروشی
 که تا این قوم در بند حجابند
 گرفتار همین شیء عجابند
 حجاب دختران ماه‌غیب
 پسرها را کند هم‌خواه شب
 تو بینی آن پسر شوخ است و سنگ است
 برای عشق و ورزیدن قشنگ است

نیینی خواهر بی‌معجزش را
 که تا دیوانه گردی خواهرش را
 چو این محجوبه، آن مشهودِ عام است
 نه بر عارف نه بر عامی ملام است (۶۹-۷۹)
 [...]

تو طعم کُس نمی‌دانی که چون است
 و الا تُف کنی بر هر چه کون است
 در آن محفل که باشد فرج گلگون
 ز کون صحبت مکن، گُه می‌خورد کون^{۳۴}
 تو را اصل وطن کس بود کون چیست
 چرا حب وطن اندر دلت نیست؟
 مگر حس وطن‌خواهی نداری
 که کس را در ردیف کون شماری؟
 بگو آن عارف عامی‌نما را
 که گم کردی تو سوراخ دعا را
 بود کون‌کردن اندر رأی کس کن
 چو جلقی، لیک جلقِ بأتعفن (۸۲-۸۷)^{۳۵}

این ابیات در عارف‌نامه، که زمینه‌ساز نكوهش حجاب همچون دلالت‌گر پیوندهای هم‌جنس - آمیز و معطوف به مهرورزی هم‌جنس‌خواهانه‌اند، به‌رغم لحن بذله‌گویانه راوی در آنها، دربرگیرنده عناصری اساسی از فرایند برساخته‌شدن هویت‌های جنسیتی‌اند. برساخته‌شدن اعمال / هویت‌های جنسیتی‌ای که از هژمونی یا سلطه فرهنگی برخوردارند، الزاماً با طرد خوارشمارانه (abjection) اعمال/هویت‌هایی به‌دیگری بدل - شده (othered) همراه است.^{۳۶} از این حیث، و در پرتو بحث پیشین راجع به درهم‌تنیدگی تجددگرایی ایرانی با تغییر نظم جنسی و جنسیتی در ایران، به نظر می‌رسد برخلاف آنچه از مقاله قریشیان برمی‌آید، عارف‌نامه - به استناد ابیات یادشده و به‌ویژه با در نظر گرفتن روایت بزرگ‌تر شاعر در مخالفت با امردبازی - خطری نه برای دگرجنس‌گرایی که برای هم‌جنس‌خواهی و هم - جنس‌گرایی به حساب می‌آید، زیرا از میان همه آثار ایرج‌میرزا، که در بسیاری‌شان به روابط هم - جنس‌خواهانه اشاره شده است،^{۳۷} فقط در همین "معروف‌ترین اثر ایرج‌میرزا"^{۳۸} است که نطفه طرد خوارشمارانه اعمال/هویت‌های هم‌جنس -

خواه(انه)، ولو به زبانی مطایبه‌آمیز، محکم بسته شده است.

چنان‌که گفته شد، قریشیان در قسمت یادشده از مقاله‌اش ابیات اساسی فوق را نادیده می‌گیرد. او فقط در قسمت بعدی مقاله‌اش با عنوان ”واژگون کردن پاک‌دین‌گرایی اسلامی“، چند بیتی از این ابیات را برای مقاصد دیگر، از جمله برای تردید در مطابقت آنها با زندگی ایرج میرزا، ذکر می‌کند. و از آنجا که این بخش جدید در مقاله قریشیان متکی به بحث پیشین او درباره پیوند عارف‌نامه با هم‌جنس‌گرایی است، نویسنده در دفاع از تفسیری که از بیت‌های نقل شده ارائه می‌دهد، ناچار روایت محوری در عارف‌نامه را به حاشیه می‌راند و در ادامه، داستان حجاب را همچون روایتی منقطع از روایت هجو عارف توسط راوی، و در راستای گرایش‌های تساوی-طلبانه ایرج میرزا در خصوص جنسیت، تفسیر می‌کند. قریشیان در ابتدای همان بخش می‌نویسد:

در قسمتی از شعر، ایرج میرزا عارف را به علت رفتار و رابطه هم‌جنس‌خواهانه و لواط تحقیر و تنبیه می‌کند. شاید هنگام سرودن این شعر، جامعه ایرانی علناً شروع به پاکسازی اجتماع از رفتار هم‌جنس‌خواهانه کرده بود. در عارف‌نامه نمونه‌های فراوانی از آنچه فوکو 'مقاومت در چارچوب ساختار' توصیف کرده است به چشم می‌خورد. مثلاً در ابیات زیر [ابیات شماره ۷۰، ۷۵ و ۷۶ در بالا] ایرج میرزا دو اصل اخلاقی اختراعی را به پرسش می‌گیرد و حجاب را دلیل کشش مردان به لواط و رفتار هم‌جنس‌خواهانه می‌داند. احتمال می‌رود این عکس‌العمل ایرج میرزا نسبت به اعمال هم‌جنس‌خواهانه عکس-العملی جدی نبوده باشد، زیرا ایرج میرزا خود مشهور به هم‌جنس‌گرایی بوده است.^{۳۹}

اما ابیات پیش‌گفته در عارف‌نامه - حتی با استناد به اطلاعات زندگی‌نامه‌ای ایرج میرزا - می‌تواند به تفسیری متضاد با تفسیر قریشیان هم دلالت کند. چنان‌که نجم‌آبادی در اشاره به این ابیات

خاص اظهار می‌دارد، اینکه به‌رغم اشتها عارف به زن‌بارگی و شهرت ایرج میرزا به غلامبارگی، ایرج-میرزا ”بچه‌بازی“ را حربه انتقاد از عارف قرار داده، نشان می‌دهد که تا قبل از زمان انتشار عارف‌نامه (۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م)، مذموم شمردن اعمال هم‌جنس-خواهانه مردان و انتساب مسئولیت آن به حجاب زنان، ظاهراً چندان عمومیت یافته بود که حتی - یا شاید هم مخصوصاً - کسی چون ایرج میرزا که به هم‌جنس‌خواهی شهرت داشته، راغب بود، احتمالاً از سر شرم و برای زدودن گذشته شخصی خود هم که شده، زبان به نکوهش چنان رفتارهایی بگشاید.^{۴۰} ژانت آفاری هم در قسمتی از کتاب سیاست جنسی در ایران مدرن، ضمن اشاره به سنت امردبازی در ایران قدیم و مشابهت آن با سنتی کامیاب یکسان در یونان باستان، می‌نویسد: ”... ایرج میرزا [آخرین شاعر بزرگ فارسی‌سرای است که آشکارا از بچه-بازی سخن گفته است. در اشعار اولیه او، راوی از میل خود به پسران تازه‌بالغ گفته و تلویحاً به عمومیت چنین روایتی در آن زمان اشاره می‌کند.“^{۴۱} آفاری پس از ذکر مثال‌هایی از آثار ایرج میرزا، در پانوشتی می‌افزاید: ”بعدها، ایرج میرزا در واکنش به تغییر هنجارهای جنسی در ایران موضع خود را تغییر داد. او در 'عارف‌نامه' روابط هم‌جنس‌مانه مردان را رد و از لذات دگر جنس‌گرایی هنجارمند تمجید کرد.“^{۴۲}

از این رو، گرچه برخی از دیگر اشعار ایرج میرزا آشکارا بر موافقت راوی آنها با هم‌جنس‌گرایی دلالت کرده و لذا ممکن است بازنشر و رواجشان، از دید گفتمان غالب در جامعه و فرهنگ ایرانی، خطری برای دگر جنس‌گرایی محسوب شود، سیاست جنسیتی عارف‌نامه را - چه بیرون از پس‌زمینه تاریخی متن و اطلاعات زندگی‌نامه‌ای شاعرش، و چه در دل چنین بافتی - مشکل بتوان موافق و دمساز با، یا نمایندۀ، هم‌جنس‌خواهی و هم‌جنس‌گرایی قلمداد کرد. به عبارت دیگر، سیاست جنسیتی عارف‌نامه در قبال هم‌جنس-خواهی و هم‌جنس‌گرایی، اگر در بافت تاریخی این متن به آن بنگریم، مؤید روایت پیش‌گفته نجم‌آبادی از گفتمان تجددگرایانه‌ای است که طی فرایند هنجارمندسازی دگر جنس‌گرامبنای غرائز

شهوایی، شرمسارانه به نکوهش هم‌جنس‌خواهی و زدودن آن از حافظه و زبان آحاد اجتماع مبادرت ورزیده بود. از سویی دیگر، شواهد درون‌متنی در عارف‌نامه - چنان که مثلاً از ابیات تحلیل شده در بالا برمی‌آید - مانع از آن می‌شود که حتی برای خواننده نامتخصص امروزی، وجه غالب متن، مخالفت با دگرجنس‌گرایی قلمداد شود. در عوض، چه بسا بتوان مدعی شد که طرد خوارشمارانه اعمال/هویت‌های هم‌جنس‌خواه(انه) در عارف‌نامه، در پرتو آگاهی هرچند اندک مخاطبان امروز این متن از اشتها خود ایرج‌میرزا به بچه‌بازی و/یا آگاهی خوانندگان از برخی اشعار دیگرش که از او/راویانش چهره‌ای آشکارا هم‌جنس‌خواه ارائه می‌دهند، احتمالاً قدرت بیشتری نیز می‌یابد.

”عارف‌نامه“ و سرکوب تجددگرایانه کلام و جسمیت هم‌جنس‌آمیز زن

در تکمیل بحث پیشین، مخالفت راوی عارف‌نامه با حجاب به‌مثابه عامل عقب‌ماندگی ایرانیان و ارتباط این امر با گفتمان تجددگرای ایرانی و همچنین تأثیر آن گفتمان بر هویت بینافردی و اجتماعی زن ایرانی، نکات مهم دیگری است که پرداختن به آنها می‌توانست به پیچیدگی بحث قریشیان، به‌خصوص آنجا که وی روایت حجاب در عارف‌نامه را صرفاً به‌مثابه نقد ”حجاب اجباری دوران قاجار“ معرفی می‌کند، کمک کند.^{۴۳} توجه به نکات مذکور روشن می‌سازد که در متن این مشهورترین شعر ایرج‌میرزا، آثاری از هم‌داستانی آن با گفتمان تجددگرایانه هم‌عصرش به‌جا مانده است که با اعمال قدرتی انضباطی-تنبیهی در کار سرکوب عریان‌کلامی و جسمیت بینافردی و اجتماعی زن بوده است.^{۴۴} چنان‌که پیشتر اشاره شد، تجددگرایی مستلزم اجتماعی کردن دگرجنس‌گراهنجارین فضای عمومی بود. به همین سبب، نوگرایی با ”خودبیانی و خودنمایی زن ایرانی“ پیوند یافت. اما طی این فرایند، ”پیکر و کلام دگرگونه‌ای [از آنچه زن پیشتر در محیط‌های هم‌جنس‌آمیز از آن برخوردار بود] بازآفریده شد.“^{۴۵} در گذشته، عریان‌کلامی زن و آزادی فارغ از شرم و حیای اطوار و حرکات او مشخصه محیط‌های هم‌جنس‌آمیز زنان بود، محیط-

هایی که بر چشم و گوش نامحرم‌ان پوشیده بود. اما نوپیکربندی روابط اجتماعی بر اساس اختلاط زن و مرد با همدیگر، پیش‌شرط پرده‌برداری از زن و وارد شدن او به فضای عمومی دگرجنس‌آمیز را پیرایش کلام و اطوار هم‌جنس‌آمیزانه زن تعیین کرد.^{۴۶} به عبارت دیگر، لازمه کشف حجاب از زن، فرو رفتن او در حجابی درونی، در عفت و نزاکت کلام و تن دانسته شد: ”پیش از برداشتن حجاب بیرونی، حجابی نامرئی و استعاری - حجاب عفت - جایگزین آن شد. [این حجاب] تکه پارچه‌ای بیرون از بدن زن نبود، بلکه حجابی بود که می‌بایست از طریق آموزش و پرورش نوین و همچون خصیصه‌ای درونی برای خود کسب کرد، ”خودگی“ نوین و از نو برساخته، [همراه با] جسم نوین تأدیبه‌یافته‌ای که جنسیت زن را محو می‌کرد و حضور جسمانی او را می‌زدود.“^{۴۷}

با توجه به این گزارش تاریخ‌نگارانه، تأکیدهای راوی عارف‌نامه بر تقابل حجاب بیرون و درون را - در تأیید و تقویت تفسیر قسمت قبلی راجع به موضع عارف‌نامه در قبال هم‌جنس‌گرایی - می‌توان همگامی راوی عارف‌نامه با تلاش‌های تجددگرایانه هم - عصرش برای تحول دگرجنس‌گراهنجارین فضای عمومی تفسیر کرد. برخی از این ابیات را راوی در ادامه‌ی ابیاتی که برای پیوند زدن قصه عارف به قصه معروف حجاب ذکر می‌کند، می‌آورد:

تو پنداری که چادر ز آهن و روست؟
اگر زن شیوه‌زن شد، مانع اوست؟
چو زن خواهد که گیرد با تو پیوند
نه چادر مانعش گردد نه روبند
زنان را عصمت و عفت ضرور است
نه چادر لازم و نه چاقچور است
زن روبسته را ادراک و هوش نیست
تأتر و رستوران ناموس‌کش نیست
اگر زن را بود آهنگ چیزی
بود یکسان تأتر و پای دیزی
بشّمَد در ته انبار پشگل
چنان کاندر رواق برج ایفل
چه خوش این بیت را فرمود جامی

مهین استاد کل بعد از نظامی:

مطابق با خوانش ارائه شده در این قسمت، می شود گفت عارف نامه نه فقط شاهد متنی حاضری است که پس از دهه ها، از فرایند سرکوب تجددگرایانه کلام های عریان زنانه در عنفوان تجددگرایی

پری رو تاب مستوری ندارد
در ار بندی سر از روزن بر آرد^(۹۱-۹۸)

ایرانی خبر می دهد، بلکه خود به اعتبار شهرت فراوانش، به احتمال زیاد در فرایند سرکوب چنان صداهایی نقشی معنادار ایفا کرده است و می کند؛ صداهایی که امروز مورخان فمینیست ناچارند ردّ به جامانده از آنها را، پس از حدود یک سده، در آثار به حاشیه رانده شده و کمابیش از یادرفته ای چون معایب الرجال بی بی خانم استرآبادی بجویند.^{۵۰} این که متون پرده درانه ایرج میرزا و بی بی خانم، که نویسنده هاشان در یک جامعه و همزمان با هم می زیسته اند، سرنوشت های تاریخی یکسره متفاوتی پیدا کرده اند، خود حکایت از آن دارد که عریان- کلامی شاعری مذکر چون ایرج میرزا در جامعه ای مردسالار را لاجرم می باید با توجه هرچه بیشتر به همان شبکه پیچیده ای از قدرت در مناسبات اجتماعی بررسی کرد که قریشیان خود در ضمن بحث روشنگرش راجع به استقرار نظام جنسیت در ایران مدرن از آن یاد می کند.

نتیجه گیری

مقاله حاضر به طرح پرسش هایی از مقاله "جنسیت و آلات جنسی: کندوکاوی در عارف- نامه و هجویات ایرج میرزا" نوشته آنا قریشیان پرداخت. هدف اصلی این مقاله، چنان که اشاره شد، به زیر سؤال بردن بصیرت کلی مقاله "جنسیت و آلات جنسی" نبود. نگارنده با تأکید قریشیان بر اهمیت فرهنگی عریان کلامی ایرج- میرزا - مشخصاً در آن دسته از آثارش که بنا بر ملاحظات غیرآکادمیک و ناموجه به حاشیه رانده شده و به ندرت جواز ورود به متون مسلم (canon) و رسمی شده ادب معاصر فارسی را یافته اند - موافق است. با این حال، نویسنده امیدوار است که همنشینی نکات آمده در این نوشته با بحث های مقاله "جنسیت و آلات جنسی" بتواند به تکمیل و پیچیده تر شدن آن بحث ها یاری برساند. با این هدف، و تحت عنوان کلی سیاست جنسیتی عارف نامه، در این مقاله به

ادامه همین مضمون را راوی، پس از آنکه قصه شخصی پر جزئیاتش درباره حجاب را به پایان می - رساند، همچون نتیجه اخلاقی داستان به مخاطب گوشزد می کند. در این نتیجه گیری، راوی مفاهیم حجاب و عفت/ناموس را، که در ابیات بالا نیز مضامین اصلی اند، به گفتمان محوری علم/آموزش در زمان خود - که با فرایند تجددگرایی و استلزام های آن برای زنان در ارتباط بوده است -^{۵۱} پیوند می زند؛ همچنان که از این دو قسمت و سایر قسمت های عارف نامه برداشت می شود، ظاهراً منظور راوی از حجاب، همسو با بحث هایی که تا کنون کردیم، مطلق حجاب است و نه - چنان که در مقاله "جنسیت و آلات جنسی" بر آن تأکید شده - حجاب اجباری:

حجاب زن که نادان شد چنین است
زن مستوره محجوبه این است
بلی شرم و حیا در چشم باشد
چو بستی چشم باقی پشم باشد
اگر زن را بیاموزند ناموس
زند بی پرده بر بام فلک کوس
به مستوری اگر پی برده باشد
همان بهتر که خود بی پرده باشد
برون آیند و با مردان بجوشند
به تهذیب خصال خود بکوشند
چو زن تعلیم دید و دانش آموخت
رواق جان به نور بینش افروخت
به هیچ افسون ز عصمت برنگردد
به دریا گر بیفتد تر نگردد
چو خور بر عالمی پرتو فشانند
ولی خود از تعرض دور ماند
زن رفته کولژ، دیده فاکولته^{۵۲}
اگر آید به پیش تو دکولته^{۵۳}
چو در وی عفت و آزر مبینی
تو هم در وی به چشم شرم بینی
تمنای غلط از وی محال است
خیال بد در او کردن خیال است^{۵۴}

سه موضوع پرداختیم. موضوع نخست قضیب- محوری هجو جنسی یا عورت‌مبنا در عارف‌نامه و توسعاً سایر آثار ایرج‌میرزا بود. در حالی که قریشیان در بررسی هجو جنسی ایرج‌میرزا بر بُعد مقاومت‌ورزانه، طغیان‌گر و حتی براندازنده آن تأکید ورزیده است، در این مقاله کوشیدیم تا وجه همزمان محافظه‌کارانه و حتی سرکوب‌گر بخش درخور توجهی از این زبان هجوآمیز را در حیطة جنسیت، ضمن اشاره به پیوند معنادارش با سنت هجاگویی قبل از آن و همچنین دلالت‌مندی آن برای برخی پسینیان طنزپرداز ایرج‌میرزا در جامعه ایرانی، نشان دهیم. در بخش دوم، به پیوند عارف‌نامه با مقوله هم‌جنس‌خواهی و هم‌جنس-گرایی پرداختیم. قریشیان عارف‌نامه را تداعی‌گر و نماینده هم‌جنس‌خواهی و تمایلات هم‌جنس-گرایانه و - از منظر گفتمان غالب در جامعه و فرهنگ ایرانی - خطری برای دگرجنس‌گرایی می‌شناساند. در این مقاله، ضمن تأکید بیشتر بر بافت اجتماعی-تاریخی هم‌عصر عارف‌نامه و نیز تعامل این متن با فرایندهای درهم‌تنیده مدرنیته و دگردیسی نظم جنسی و جنسیتی که هم‌زمان با خلق و دریافت اولیه این اثر در جریان بوده‌اند، و همچنین با برجسته‌سازی قسمت‌هایی خاص از متن عارف‌نامه، استدلال کردیم که از میان همه هجویات ایرج‌میرزا عارف‌نامه یگانه متنی است که در تفاسیر هم‌زمانی و در زمانی می‌شود از متن آن، طرد خوارشمارانه اعمال/هویت‌های هم-جنس‌خواه را، ولو به زبانی مطایبه‌آمیز، به‌وضوح دریافت. بنابراین، اگر عارف‌نامه را نه همچون دو روایت جداگانه، بلکه به‌مثابه متنی متشکل از دو روایت به‌هم‌پیوسته در دل روایتی واحد بخوانیم، خواهیم دید که این متن -برخلاف برخی از دیگر آثار ایرج‌میرزا- نه فقط خطری برای دگرجنس-گرایی محسوب نمی‌شود، بلکه وجودش مشخصاً معطوف به نهادینه‌سازی و تقویت اعمال و هویت‌های دگرجنس‌گرا(یانه) است. در بخش پایانی مقاله، و در ادامه بحث قسمت دوم راجع به پیوند عارف‌نامه با فرایند تجددگرایی ایرانی هم‌عصرش، به رویکرد عارف‌نامه به مقوله مرتبط حجاب زنان و نیز وجه بلاغی این متن در

خصوص عقب‌ماندگی حجاب اشاره و بر رابطه این متن با تأثیرات تجددگرایانه هم‌عصرش بر کلام و جسمیت هم‌جنس‌آمیز زن ایرانی تأکید کردیم. از این بحث آخر چنین نتیجه گرفتیم که عارف‌نامه، همگام با فرایند تجددگرایی یادشده، ضمن تأکید مشهود بر تقابل‌هایی چون عفت/ بی‌عفتی، عصمت/حیزی، شرم و حیاب/بی‌حیایی درخصوص زنان، در کار آفرینش هویت‌های زنانه نو از طریق تأدیبات سرکوب‌گرانه عریان-کلامی و جسمیت زن ایرانی - آن‌چنان‌که پیشتر در محیط‌های هم‌جنس‌آمیز از آن برخوردار بود- بوده است.

آنا قریشیان، "جنسیت و آلات جنسی: کندوکاوی در عارف-نامه و هجویات ایرج‌میرزا"، ایران‌نامه، سال ۲۷، شماره ۴ (زمستان ۱۳۹۱/ش ۲۰۱۲م)، ۱۸۰-۱۹۱.
 آقریشیان، "جنسیت و آلات جنسی"، ۱۸۲ و ۱۸۵.
 آقریشیان، "جنسیت و آلات جنسی"، ۱۸۶.
 اُمرضا عابدینی‌فرد، رسول‌علی‌اکبری و امیرحسین وفا به درخواست نویسنده نسخه‌هایی از این مقاله را مطالعه کرده و با طرح پیشنهادها و انتقادات ارزنده‌ای به ارتقای کیفیت آن یاری رسانده‌اند. نویسنده از لطف این عزیزان صمیمانه قدردانی می‌کند و مسئولیت هرگونه کاستی احتمالی در متن را فقط متوجه خود می‌داند.
 آقریشیان، "جنسیت و آلات جنسی"، ۱۸۴.
 آقریشیان، "جنسیت و آلات جنسی"، ۱۹۱.
 آقریشیان، "جنسیت و آلات جنسی"، ۱۸۳-۱۸۶.
 اُبنگرید به قریشیان، "جنسیت و آلات جنسی"، ۱۸۲، ۱۸۸ و ۱۹۰.
 آقریشیان، "جنسیت و آلات جنسی"، ۱۹۰.

¹⁰Kevin G. Davison, "Phallocentrism," in Michael Flood et al. (eds.), *International Encyclopedia of Men and Masculinities* (London: Routledge, 2007), 475-476, quote on 475.

^{۱۱}برای توضیح بیشتر به فارسی دربارهٔ هژمونی جنسیتی بنگرید به مصطفی عابدینی‌فرد، "مردانگی هژمونیک و داغ جسمیت-های ناکام: جنسیت و ناهنجارمندی جسمی در آجی‌خانم" و "داوود گورژپشت"، ایران‌نامه، سال ۲۸، شماره ۱ (بهار ۱۳۹۲/ش ۲۰۱۳م)، ۲۰-۳۹.

^{۱۲}پال اسپراکمن عورت را، چنان که در عموم متون اسلامی مرتبط تعریف شده است، یعنی در مردان از ناف تا بالای زانو و در زنان تقریباً همه جای بدنشان جز صورت و دست‌ها تا مچ، مؤلفه‌ای محوری در هزل و هجو می‌داند. به اعتقاد وی، شعرای هزل و هجوپرداز ایرانی عورت را در کانون خلاقیت ادبی خود قرار داده‌اند و آثارشان چندان بر محور تصویر عورت‌مبنا می‌گردد که می‌توان گفت این قبیل شعرا هستی را عورت‌زده کرده یا به‌عبارتی آن را از دریچهٔ عورت می‌نگرند.

هزالان و هجوپردازان ایرانی گاه حتی در شخصیت‌بخشی (personification) به بناهای معروف اسلامی، برایشان اعضای تناسلی قائل می‌شوند. بنگرید به

Paul Sprachman, *Suppressed Persian: An Anthology of Forbidden Literature* (Costa Mesa: Mazda Publisher, 1995), ix, xxix.

¹³Kate Millet, *Sexual Politics* (Urbana: University of Illinois Press, 2000), 23.

¹⁴Sprachman, *Suppressed Persian*, xxviii.

¹⁵چنانکه جروم نیو در کتابش راجع به فلسفهٔ دشنام و در اشاره به رابطهٔ بین شرف/ناموس و دشنام و پیوند این دو با آبرو، احساس حقارت و شرم می‌نویسد، در بسیاری از جوامع شرافت متعلق به مرد و قویاً امری جنسی شده تلقی می‌شود که از یک سو با پاکدامنی زنان [متعلق به/وابسته به] آن مرد و از سوی - به نحوی نمادین - با تعرض ناپذیری جنسی خود مرد یا، به قول عبید زاکانی "کون دُرستی" او، در پیوند است. از این رو، تعرض واقعی یا نمادین، مثلاً در قالب دشنام، به هر یک از این ساحت‌ها، از آنجاکه چنین تجاوزی از پشتوانهٔ فرهنگ غالب برخوردار است، می‌تواند شرافت اجتماعی مرد را مخدوش کند و حس مردانگی‌اش را قویاً به چالش بکشد. بنگرید به

Jerome Neu, *The Sticks and Stones: The Philosophy of Insults* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 43-44.

این توضیح نیو با مشاهدات متقدان فرهنگی جامعهٔ ایرانی در خصوص حجاب مردانه/مردانگی و تبعات کشف چنین حجابی در مردان تطابق دارد. برای نمونه، بنگرید به Farzaneh Milani, *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1992), 24.

راجع به دشنام و ارتباط آن با سایر مقولات اجتماعی در فرهنگ ایرانی ظاهراً پژوهش‌چندانی نشده است. یکی از زمینه‌های مستعد برای پژوهش، بررسی هجویات شعری کلاسیک ایرانی و درباقت‌گذاری (contextualization) این هجویات با توجه به تاریخ اجتماعی ایران در دوره‌های متفاوت است. این قبیل هجویات، چنان که از خوانشی اولیه برمی‌آید، مؤید گفتهٔ نیو در خصوص پیوند دشنام با شرافت مردانه و عفت زنان وابسته به مرد است. پال اسپراکمن در مقاله‌ای راجع به طنز در ادب فارسی، و در توصیف هجو در آثار سوزنی سمرقندی می‌گوید: "سوزنی در هجوش اساساً از کلام ممنوع همچون سلاحی برای تنزل دادن شأن اجتماعی یا نمادین مهجویان خود استفاده می‌کند. این قبیل یورش‌های کلامی از جمله عبارت‌اند از اشارهٔ تلویحی یا صریح به زن یا دختر مرد، وارد آوردن اتهام حرام‌زادگی به فرد، اشارات تحقیرکننده به آبا و اجداد فرد (به‌ویژه اشاره به نزدیکی جنسی آنها با حیوانات)، تردید روا داشتن در تمایلات جنسی مهجو، کنایه‌هایی جنسی مبنی بر قتل‌بان بودن فرد و حملاتی مدفوع‌هراسانه (coprophobic) به پاکی و طهارت آیینی فرد." بنگرید به

Paul Sprachman, "Persian Satire, Parody and Burlesque: A General Notion of Genre," in Ehsan Yarshater (ed.), *Persian Literature* (New York: Bibliotheca Persica, 1988), 226-248, quote on 226. (نمونه‌ای از جملهٔ مدفوع‌هراسانه در عارف‌نامه این بیت است که "برو عارف که مهر از تو بریدم/ به ریش هرچه قزوینی

است بریدم" [سطر ۴۲۰]). به نظر می‌رسد توصیف اسپراکمن از مؤلفه‌های هجو سوزنی (در اینجا وجه جنسی این هجو مد نظر است) کمابیش دربارهٔ هجو دیگر شعرائی ایرانی هم مصداق داشته باشد. مثلاً در رباعی زیر از مهستی گنجوی، راوی با فصّادی که رگ او را باب میلش زده بوده، از جمله با دشنامی جنسیت‌منا تسویه حساب می‌کند: "فصاد جهود بدرگ کافرکیش/ آن کندزبان که تند دارد سر نیش/ گفتم که رگم تند بزن همچو کسم/ نشنید و فراخ زد چو کون زن خویش" (Sprachman, *Suppressed Persian*, 3). سنایی غزنوی نیز در جایی در هجو مهجوی مشهور خود، علی سه‌بوشش، به مدد کلام قضیب‌محور، هم‌زمان بر سه‌بوشش و پدر و مادرش قدرت می‌ورزد: "ای سه بوشش هجیات خواهم گفت/ سخت نغز آمد این سخن بسرت/ ریش تو در کس زن حایض/ کیر خر در کس زن پدرت" (Sprachman, *Suppressed Persian*, 5). نیز، در یکی از قطعات عبید زاکانی، راوی وزیری را با هجوی مشابه تنبیه می‌کند: "این وزیرک نداد مرسوم/ گو مده زو به من زیان چه رسد/ کیر خر در کس زن آصف/ تا بدین خام قلتبان چه رسد" (عبید زاکانی، کلیات عبید زاکانی، به‌کوشش محمدجعفر محجوب، زیر نظر احسان یارشاطر (نیویورک: Bibliotheca Persica Press, 1370), 223). بیت زیر از ترجیع‌بند مشهور عبید زاکانی دربارهٔ جلق، عورت‌مبنایی قضیب‌محورانه در هزل و هجو فارسی را یک‌جا جمع می‌کند: "روزگار ار به کام ما نبود/ کیر در کون روزگار کنیم" (زاکانی، کلیات عبید، ۲۰۱).

¹⁶قضیب‌محوری، به سبب برخوردار بودن از پشتوانهٔ ساختارهای جنسیتی، گماکان به‌مثابه شکلی قدرتمند از بلاغت توسط برخی طنزپردازان ایرانی به کار گرفته می‌شود. به سبب قدرت بلاغی قضیب‌محوری، حتی برخی از آن دسته از طنزپردازانی که خود را هوادار آرمان‌های لیبرال-دموکرات می‌دانند، گهگاه تأثیر قلمشان را در قدرت قضیبی (phallic power) می‌جویند. چند سال پیش، در نشریهٔ نیمهٔ دیگر، افسانه نجم‌آبادی واژهٔ "زنوری" را برای فمینیسم پیشنهاد داده بود. در واکنش به این پیشنهاد، اسماعیل خوبی قطعه‌ای سرود با عنوان "از آیین زنوری!" که بر قضیب‌محوری می‌گردد. برای قطعهٔ خوبی و دو نقد بر آن بنگرید به نیمهٔ دیگر، دورهٔ ۲، شمارهٔ ۲ (پاییز ۱۳۷۴/ش ۱۹۹۵م). چند مثال مرتبط با احوال روز نیز در این باره روشن‌گر خواهد بود. در دو مطلب "ذکر احوال فاطمهٔ رجبیه" و "ذیرحسین موسوی و فاطمی عصبی" نوشتهٔ ابراهیم نبوی، که بر روی شبکهٔ اینترنت به-آسانی یافتنی‌اند، مصداق‌های فراوانی از کاربرد قضیب‌محوری برای اعمال قدرت نمادین یافت می‌شود. نیز، نیک‌آهنگ کوثر در دو کاریکاتور زیر به ترتیب با عناوین "پرچم جمهوری اسلامی بعد از نمایش تفاوت فرهنگی در برزیل" و "فیسبوک و مقام معظم" از نماد آشنای انگشت (سبابه و شست) همچون قضیب استفاده می‌کند:

<https://www.khodnevis.org/node/35016>

<https://www.khodnevis.org/node/35110>

علیرضا رضایی در نوشته‌ای با عنوان "حسین شوش! مامان چه خبر؟!" بر حسین شریعتمداری، مدیرمسئول روزنامهٔ کیهان، و پدر و مادر و خواهرش یکجا قدرت قضیبی می‌ورزد.

<http://alirezarezaee1.blogspot.ca/2011/02/896.html>
نیک‌آهنگ کوثر هم نوشتهٔ وبلاگی‌اش با عنوان "برادر حسین، بخش پسین جنایعالی حتماً می‌خارد" (به تاریخ ۱ مارس ۲۰۱۱) و در خطاب به حسین شریعتمداری را با "آقای

حسین شریعت‌مداری، فراخ ماتحتی“ می‌آغازد:

http://nikahang.blogspot.ca/2011_03_01_archive.html

و نهایتاً مانا نیستانی در کاریکاتوری با عنوان “ناموس پرستی اقتصادی” (شماره ۲۸۵ از مجموعه “جانواده درگیر”، در واکنش به اظهار پیشاپیش قضیب‌محور محمدرضا نقدی فرمانده بسیج که گفته بوده است: “بازار مصرف، ناموس اقتصاد کشور است،” به “اقتصاد کشور” در هیئت زنی فاحشه شخصیت می‌بخشد که بر روی تخت و با پاندازی دولت، در حال تن‌فروشی است:

<http://www.mardomak.org/cartoons/full/70317>

وجه بلاغی کاریکاتور نیستانی قرار است با وجه بلاغی این جمله عامیانه برای مخاطبانش برابر باشد که: “شمایی که دم از ناموس پرستی اقتصادی می‌زنی، خودتان اقتصاد کشور را رسماً به گا داده‌اید!”

۱۷ جفری هیوز در دایره‌المعارف دشنام خود، که در آن به تاریخچه اجتماعی دشنام‌های رایج در دنیای انگلیسی‌زبان می‌پردازد، - جای حتی یک منبع مشابه درباره دشنام در تاریخ و فرهنگ ما خالی است - زیر مدخل “جاکشی” (cuckoldry) می‌نویسد: “خیانت زن در پیوند زناشویی همواره شوهر، و نه زن، را در معرض نكوهش قرار داده است. این تلقی فراگیر در جامعه اروپایی از اندیشه‌ای قدیمی ناشی می‌شود که بر اساس آن، زن مایملک یا خادم مردش محسوب می‌شد و بنابراین از او توقع می‌رفت مطیع مردش باشد.” بنگرید به

Geoffrey Hughes, “Cuckoldry,” in *An Encyclopedia of Swearing: The Social History of Oaths, Profanity, Foul Language, and Ethnic Slurs in the English-Speaking World* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2006), 107-110, quote on 107.

دشنام‌هایی همچون مادرچنده، خوارکس ده، خوارشو/مادرشو گایدم، کیرم تو کونش/دهنش، حرام‌زاده/ولد زنا، تخم سگ، پدرسگ، - این دو از آن رو که می‌توانند تداعی‌کننده نزدیکی فرزان‌شویی مادر فرد، آن هم با حیوان، باشند - کسو، چنده، لاشی، کس کش، جاکش/دیوث، (بچه)کونی، بچه‌خوشگل، کونده، ابته‌ای و غیره نمونه‌هایی از دشنام‌های معنادار و کمابیش متداول در جامعه معاصر ایرانی است؛ دشنام‌هایی که خاستگاه معنابخش به آنها، ظاهراً ساختاری مردسالارانه در مناسبات جنسیتی است. این ساختار مردسالارانه - همچنان‌که در این مظاهر کلامی باز نمود یافته است - غیر از آن‌که تعلق زنان به مردان را بدیهی فرض می‌کند و بر سیطره عمومی مردان و مردانگی بر زنان و زنانگی متکی است، مناسبات زنان با زنان از یک سو و مردان با مردان از دیگر سو را هم رصد (surveillance) می‌کند و زنانگی‌ها و مردانگی‌های هژمونیک را به ترتیب بر زنانگی‌ها و مردانگی‌های غیرهژمونیک رجحان می‌بخشد.

¹⁸see Peter Murphy, *Studs, Tools, and the Family Jewels: Metaphors Men Live By* (Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2001), 5.

در زبان مخفی رایج میان پسران و دختران در تهران نیز استعاره‌های شیء‌پندارانه جنسیت‌منا فراوان یافت می‌شود، - این امر و/یا تأثیر آن بر زبان جوانان سایر شهرها هم درخور پژوهش است - استعاراتی که در آنها، عموماً از طریق مجاز جزء به کل، زن به جزئی از بدنش فروکاسته شده است: خوش‌گوشت، داف، دامبله گوشت، صفر کیلومتر،

فنج، گوشت، لاوازیه، نیش‌ناش، هلو و غیره. بنگرید به مهدی سمائی، فرهنگ و لغات زبان مخفی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲)، ۸۹.

۱۹ امثال‌هایی از هجو جنسی قضیب‌محور، گاهی در قالب مزاح، در سایر آثار ایرج میرزا درخور ذکر است. قصیده “مزاح با یکی از وزیران،” با مصرع “بیضه‌ام رنجور شد از بیضه‌ات دور ای وزیر” آغاز می‌شود و با تصاویر جنسی قضیب‌محور دیگری ادامه پیدا می‌کند (ایرج میرزا، دیوان کامل ایرج میرزا، تصحیح محمدجعفر محبوب (تهران: نشر اندیشه، ۱۳۵۳)، ۱۵۱). یکی از مثنوی‌های ایرج میرزا با این نفرین در حق کارگزار وزیر امور خارجه در بیرجند، به نام اعتصام‌الملک، به اتمام می‌رسد: “تا به دریاست رفت و آمد فلک/ کبیر بر کون اعتصام‌الملک” (۱۶۱). مشابه این مزاح در مثنوی “مزاح با یکی دیگر از وزیران” رخ می‌دهد، با این مطلع: “وزیرا از مبارک بیضه‌ات دور/ مرا امروز گشته بیضه رنجور” (۱۵۱). یا در قطعه “مزاح با یکی از دوستان،” راوی می‌گوید: “چند تو را گفتم ای کمال مخور کبیر / تا نشوی مبتلا به رنج بوسایر” (۱۹۰). و اما انتشار عارف‌نامه، چنان که محمدجعفر محبوب اشاره می‌کند، واکنش‌های موافق و مخالف فراوانی در پی داشت. از جمله این واکنش‌ها قطعه‌شعری است سروده امیرالشعرا نادری که راوی‌اش در یورش قضیب‌محورانه بر شاعر عارف‌نامه و برای انتقام-جویی از او، زن محبّه در قصه حجاب عارف‌نامه را خواهر ایرج میرزا می‌خواند. ایرج میرزا هم متقابلاً در مثنوی “جواب به خرده‌گیر،” زن روسته را مادر امیرالشعرا نادری می‌خواند: “تو را هم شد حجاب اسباب این ظن/ که خواندی مادرت را خواهر من [...] نیندیشیدی ای بیچاره خر/ که خواهر ساز ناید با برادر” (۱۵۱). و یا در رباعی‌ای در گله از ملک‌التجّار - که به ایرج میرزا وعده غاز و بوقلمون داده بوده اما به آن عمل نکرده است - راوی می‌گوید: “ای وعده تو تمام بوقلمونی/ یادار از آن وعده تو بیرونی/ از آن همه ثروت و کیل آبادت/ یک غاز به من نمی‌دهی ای کونی” (۲۱۰).

ایرج میرزا، دیوان کامل، ۷۵-۷۶ و ۸۹ اعداد داخل پرانتز به شماره سطرهای ابیات در عارف‌نامه (دیوان کامل، ۷۵-۹۶) اشاره دارند. در تصحیح محبوب، به جای قسمت‌هایی از بعضی کلمات سه نقطه آمده، اما بخشی از واژه همچون

قرینه‌ای برای تشخیص آن ذکر شده است. ^{۲۱}سیروس شمیسا در توضیح این واژه در عارف‌نامه می‌نویسد: “شادروان دکتر محبوب قلا ثبت کرده و قلا کردن را کمین کردن معنی کرده است. اما ظاهراً ملا کردن به معنی بلند کردن و مال خود کردن صحیح است.” بنگرید به سیروس شمیسا، شاهدبازی در ادبیات فارسی (تهران: فردوس، ۱۳۸۱)، ۲۵۳.

^{۲۲}مصرع آخر، با توجه به توضیحات پیشین راوی، ایهام دارد. جدای از کون عارف، اگر “کون” را مجاز مرسل بگیریم، - گرچه، کون به فتح کاف و کسر واو در معنای حیز و مخنث نیز آمده (لغتنامه دهخدا) - مراد می‌تواند امردی هم باشد که گویا عارف در مشهد با خود به همراه دارد.

^{۲۳}قریشیان خود در این باره به تفصیل بحث می‌کند. بنگرید به قریشیان، “جنسیت و آلات جنسی،” ۱۹۰-۱۹۱.

^{۲۴}نمونه‌هایی از لطیفه‌هایی با این مضمون، برای نمونه، در اسرار مگویی مهدی سهیلی یافتنی است: مثلاً، “مردی در کوچه‌ای تنگ به دختری رسید و ذکر خود را بیرون آورده به او نشان داد و گفت: اگر همین‌جا این را بهت فرو کنم چه

کار می‌کنی؟“ دختر گفت: ”داد می‌زنم و همه را خبر می‌کنم ولی البته الان صدام گرفته.“ یا ”دختری کاشی در مزرعه ایستاده بود. جوانی از کنار مزرعه می‌گذشت. دختر اطواری با لهجه غلیظ کاشی به پسر گفت: ”مرا نگاه نکن؛ غوغا خوام کرد.“ پسر نگاه کرد. دختر گفت: ”جلو نیا که غوغا خوام کرد.“ پسر جلو آمد. دختر گفت: ”نزدیک من نشو که غوغا خوام کرد.“ پسر نزدیک شد. دختر گفت: ”به من نجسب که غوغا خوام کرد.“ پسر به او پسیبید. دختر گفت: ”دست به پستونم زن که غوغا خوام کرد.“ پسر دست به پستونش زد. دختر گفت: ”مرا نبوس که غوغا خوام کرد.“ پسر او را بوسید. دختر گفت: ”دست به کسم زن که غوغا خوام کرد.“ پسر دست به کس او زد. دختر گفت: ”دیگه توش نکن که غوغا خوام کرد.“ پسر توش کرد. دختر گفت: ”آخیش! نکش بیرون که غوغا خوام کرد.“ بنگرید به صفحات ۶ و ۵۶ از این فایل:

<http://jenseyatvajameh.files.wordpress.com/2008/07/asraremagvo-sohaily.pdf>

نمونه‌هایی امروزین شده از لطیفه‌هایی با مضمون بالا نیز موجود است. مثلاً، ”به دختر رشتیه داشته توی خیابون می‌رفته، به دفعه به پسر محکم سینه‌هاشو می‌گیره. دختره می‌گه: تا هزار می‌شمرم، ول کن وگرنه جیغ می‌زنم!“

<http://joktojok.blogfa.com/post-28.aspx>

در بعضی موارد، مطلق دختر آمده، اما ذکر واژه رشتی در لطیفه بالا دلالت‌مند است، چرا که یکی از مضامین مکرر (motif) در جوک‌هایی که زنان رشتی را آماج قرار می‌دهند، هرزگی ادعاشده آنان است. نانجیبی ادعاشده زن در فرهنگ ما البته سابقه‌ای دیرین دارد. برای مثال، در رساله دلگشای عبید زاکانی می‌خوانیم: ”مردی کودکی را گریان دید و هرچند مادر او را نوازش می‌کرد، خاموش نمی‌شد. مرد گفت: خاموش شو، وگرنه مادرت را در کار گیرم. زن گفت او تا آنچه می‌گویی به چشم نبیند باور نکند“ (زاکانی، کلیات عبید، ۲۶۶). روایات امروزین شده از این لطیفه هم موجود است. از جمله، ”مادر دانش آموز به ناظم: ”این درس نمی‌خونه... ناظم: ”بچه، اگه حرف گوش ندی مادرتو... مادر: ”این حرف گوش نمی‌ده، شما کار خودتونو بکنید!“

<http://joktojok.blogfa.com/post-35.aspx>

با این حال، هرزگی ادعاشده زنان رشتی را، از آنجا که جوک‌های رشتی تاریخچه‌ای فقط چنددهه‌ای دارند، نمی‌توان استمرار ساده مضمون یادشده در فرهنگ ایرانی در نظر گرفت. محمد توکل طی بر مبنای پژوهش درباره دو رساله حجاییه در دوره قاجار، در پانوشتی به نکته‌ای اشاره می‌کند که می‌تواند سرآغاز مناسبی برای پژوهش درباره منشأ تاریخی و نقش‌های اجتماعی جوک‌های رشتی باشد. به عقیده او، ”به علت پیشگامی شهر رشت در جنبش آزادی زنان در بسیاری از نوشته‌هایی که بر علیه مدرن‌گرایی نوشته شده، رشت مرکز فساد و پایگاه بی‌غیرتی و مرد رشتی ناتوان و ’زن‌گونه‘ پنداشته شده است. بسیاری از شوخی‌های رشتی رایج در ایران فراساخته گفتمان ضد تجدیدگرایی است.“ بنگرید به محمد توکل طی، ”زنی بود، زنی نبود، بازخوانی ’و جوب حجاب‘ و ’مفاسد سفور‘، نیمه دیگر، دوره ۱، شماره ۱۴ (بهار ۱۳۷۰)، ۷۷-۱۱۰، نقل از ۱۱۰. این نظریه قابل تأمل است، زیرا هم اکنون هم نظرانی ضد مردم‌سالارانه گاهی بر جوک رشتی ننگاشته می‌شود. برای مثال در کتاب کشکول نبوی: عهد جدید سید ابراهیم نبوی، در جوکی با عنوان ”زن-سالاری، مردسالاری“ داریم: ”از حسن آقا [نبوی در کتابش

”حسن آقا“ را به جای ”یه رشتیه“ به کار می‌برد] می‌پرسن توی خونه شما مردسالاریه یا زن سالاری؟ می‌گه هیچ کدوم، مردم سالاری!“ بنگرید به سید ابراهیم نبوی، کشکول نبوی: عهد جدید (ایالات متحده: H & S Media، ۲۰۱۲)، ۱۵۵.

این بیت همچنین دگرجنس‌گرایی را امری ماهوی جلوه می‌دهد (the naturalization of heterosexuality). این امر را می‌توان هم‌پیوند و در تأیید تفسیر ارائه شده در قسمت بعدی مقاله درباره ”عارف‌نامه“ به‌مثابه بیانیه دگرجنس‌گراهنجاری در نظر گرفت. همچنان‌که لطیفه زیر، با مضمونی مشابه، نیز همان کارکرد را دارد: ”بانویی را پرسیدند: آلت رجلیت به چه ماند؟ گفت: نفس! گفتند: چرا؟ گفت: چون فرو می‌رود ممد حیات است و چون درآید، مفرح ذات!“ بنگرید به

<http://joktojok.blogfa.com/post-28.aspx>

شخصیت‌بخشی به آلات جنسی، به‌ویژه در قالب قیاس کس و کون، در کوشش‌شان برای جلب توجه کیر به خود، در آثار عبید زاکانی نیز یافتنی است. برای مثال، در رباعی‌ای از او می‌خوانیم: ”کس گفت که کیر را خوش انگیزته‌اند/ وان خایه به زیر او خوش آویخته‌اند/ گویی که مگر ز فرق سر تا پایش/ در قالب آرزوی ما ریخته‌اند“ (زاکانی، کلیات عبید، ۲۱۱). با این حال، راویان عبید گاهی یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهند: ”گه‌گه کیرم به کون و کس پیوند/ تا کون بیند، صحبت کس نپسند/ کس لاف زند که به ز کونم لیکن/ بر کون جوال خویشتن می‌خندد“ (زاکانی، کلیات عبید، ۲۰۹) یا ”هرچند که کون لطف و صفایی دارد/ گنبدیده هوا و تنگ جایی دارد/ هم کس که در او آب و علف بسیار است/ وان عرصه او فراخنایی دارد“ (زاکانی، کلیات عبید، ۲۱۰) یا ”از کس بجز از گند چه می‌جویی تو/ واندر بی کس هرزه چه می‌پویی تو/ هر دم گویی که کس ز کون خوب‌تر است/ ای مردک ریش کس چه می‌گویی تو“ (زاکانی، کلیات عبید، ۲۱۶). گرچه در تکبیت مذکور از عارف‌نامه، با توجه به بافت تاریخی شعر، که در بخش بعد به آن خواهیم پرداخت، کس تداعی‌کننده دگرجنس‌خواهی فرض شده است، این موضوع در آثار عبید یا دیگر هجوپردازان کلاسیک فارسی محتاج پژوهش و بحث است.

²⁶Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (California: University of California, 2005), 147-149.

²⁷Najmabadi, *Women with Mustaches*, 8.

²⁸قریشیان، ”جنسیت و آلات جنسی“، ۱۸۶.

²⁹Najmabadi, *Women with Mustaches*, 147-148.

³⁰Najmabadi, *Women with Mustaches*, 3-4.

³¹درباره مفهوم بچه در بافت تاریخی یادشده، برخی مترادف-های آن و/یا تحول معنایی‌اش در ایران مدرن بنگرید به

Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 82-94; Najmabadi, *Women with Mustaches*, 60, 259.

³²Najmabadi, *Women with Mustaches*, 55-56.

³³Najmabadi, *Women with Mustaches*, 146-148.

³⁴همچنان‌که شمیسا متوجه شده است، در ”و الا تف کنی بر هرچه کون است“ و ”گه می‌خورد کون“ ایهام تناسب نهفته است (شمیسا، شاهدبازی، ۲۵۴). مشابه ایهام یادشده در این رباعی عبید هم هست: ”کیرم ز برای کس چو ناگه برخاست/ کون دید و در او جست که اینجا زیباست/ با کس گفتم کیر چه می‌گوید گفت/ گه می‌خورد و خداهش می‌آرد راست“

(زاکانی، کلیات عبید، ۲۰۸).

^{۳۵} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۷۸-۷۹.

^{۳۶} امر ذلیل/خوار یا مشمزدانسته شده (the abject) و فرایند طرد/اشمئزاز خوارشمارانه (abjection) ریشه در آرای روان‌شناسانه جولیا کریستوا در کتابش با عنوان قدرت اشمئزاز: جستاری در باب طرد خوارشمارانه دارد. کریستوا امر مشمزدانسته شده را به امر ناشایست و ناپاک/نجس پیوند می‌زند، اما هم‌زمان متذکر می‌شود که “آنچه موجب اشمئزاز می‌شود، ناپاکی یا فقدان بهداشت نیست، بلکه آن چیزی است که هویت، سامان [و] نظم را بر هم می‌زند، آن چیزی است که به مرزها و جایگاه‌ها و قواعد [تعیین شده] واقعی نمی‌نهد؛ امر بینابینی و مبهم و درآمیخته [است].”^{۳۷} بنگرید به

Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, Trans. Leon Roudiez (New York: Columbia University Press, 1982), 4.

بعدرت جودیت باتلر طرد/اشمئزاز خوارشمارانه را برای افاده معانی اجتماعی-سیاسی و مشخصاً جنسیتی اقتباس کرد. باتلر بر فرایندهای پذیرش/شمول (inclusion) و طرد (exclusion) اجتماعی و نقش آنها در تولید سوژه از طریق تعیین مرز برای آن تأکید ورزید. به اعتقاد باتلر، سوژه‌هایی که از هژمونی فرهنگی برخوردارند فقط از طریق فرایند طرد خوارشمارانه، یعنی با به‌دیگری بدل کردن سایر سوژه‌ها و در حقیقت با ناسوژه یا سوژه ناقص قلمداد کردن آنها، برساخته می‌شوند. بنگرید به

Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex* (London: Routledge, 1993), xiii.

در این خصوص، اصرار راوی عارف‌نامه بر کنارهم‌نشاندن هم‌جنس‌خواهی و غناط (“گه می‌خورَد کون” و “جلق با تعفن”) همچون نماد پستی و پلیدی دلالت‌مند است. جالب است که در جوک‌های غربی مرتبط با هم‌جنس‌گرایی مکرراً به این مضمون اشاره می‌شود. به عنوان نمونه، در صفحه gay jokes از پایگاه اینترنتی jokes4us.com تعداد قابل توجهی از جوک‌های ذکر شده (۸ عدد) حول همجواری مدفوع با هم-جنس‌گرایی می‌گردند:

<http://www.jokes4us.com/dirtyjokes/gayjokes.html>
در جوک‌های مرتبط فرانسوی هم اوموسکسوالیته با merde فراوان هم‌نشین می‌شود. در ارتباط با فرایند طرد خوارشمارانه و تأثیر آن در استیلا یابی فرهنگی پاره‌ای اعمال/هویت‌های جنسی در تقابل با اعمال/هویت‌هایی دیگری شده، همچنین درخور توجه است که ژانت آفاری در کتاب سیاست جنسی در ایران مدرن بر نقش معنادار مطالب و فکاهی‌های طنزآمیز مجله ملانصرالدین در نهادینه‌سازی دگرجنس‌گراهنجاری در ایران تأکید می‌گذارد. این نکته از این حیث مهم است که شالوده‌تطنز بر استهزاء بنا نهاده شده است:

Afary, *Sexual Politics*, 134-141.

برای پژوهشی تأمل‌برانگیز درباره نقش انضباطی-تنبیهی استهزاء، همچون وجه یا شکلی از شوخی، در تقویت و نگهداشت سامان اجتماعی بنگرید به

Michael Billig, *Laughter and Ridicule: Towards a Social Critique of Humour* (London: Sage, 2005).

^{۳۷} برای مثال می‌توان به اشعاری با عناوین زیر، که در دیوان ایرج میرزا به تصحیح محمدجعفر محبوب مشخص شده‌اند، اشاره کرد: “دیدار” (ایرج میرزا، دیوان کامل، ۴)؛ “اندرز و

نصیحت” (۲۱-۲۵)؛ “مطایبه” (۲۹)؛ “سوسه” (۳۷-۴۰)؛ “سیه‌چشم نامهربان” (۵۰-۵۲)؛ “شکایت از دوری یار” (۵۴-۵۵)؛ بسیاری از غزل‌ها؛ “مکتبته منظوم” (۱۳۳-۱۳۶)؛ “حیله” (۱۹۶-۱۹۸) و “آب حیات” (۲۰۱-۲۰۲).
^{۳۸} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۲۴۲. نیز بنگرید به شمسیا، شاهدبازی، ۲۵۳.
^{۳۹} قریشیان، “جنسیت و آلات جنسی”، ۱۸۴.

^{۴۰} Najmabadi, *Women with Mustaches*, 149.

^{۴۱} Afary, *Sexual Politics*, 93.

^{۴۲} Afary, *Sexual Politics*, 94.

^{۴۳} “بنگرید به قریشیان، “جنسیت و آلات جنسی”، ۱۹۰-۱۹۱.
^{۴۴} سیاست عارف‌نامه در قبال حجاب، که بر تقابل‌های دوجزبی و متناظر بی‌حجابی/حجاب و رهایی/انقیاد استوار است، و به‌ویژه برداشت‌های احتمالاً فمینیستی از آن را همچنین می‌توان در پرتو بحث‌های اخیر در حوزه فمینیسم اسلامی درباره پیچیدگی بعد سیاسی حجاب مورد تأمل قرار داد. برای منبعی روشن‌نگر در این باره بنگرید به

Leila Ahmed, *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America* (New Haven: Yale University Press, 2011).

^{۴۵} افسانه نجم‌آبادی، “پیشگفتار”، در معایب‌الرجال: در پاسخ به تأذیب‌النسوان، نوشته بی‌بی‌خانم استرآبادی، ویراسته افسانه نجم‌آبادی، در مجموعه “نگرش و نگارش زن”، ویراستاران: محمد توکلی طرقي و افسانه نجم‌آبادی (سوئد: نشر باران، ۱۹۹۳)، نقل بر ۲۲.

^{۴۶} نجم‌آبادی، “پیشگفتار”، ۲۲-۲۶.

^{۴۷} Afsaneh Najmabadi, “Veiled Discourse-Unveiled Bodies,” *Feminist Studies*, 19:3 (Autumn 1993), 487-518, quote on 489. see also Najmabadi, *Women with Mustaches*, 151-153.

^{۴۸} see Najmabadi, *Women with Mustaches*, 1.

^{۴۹} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۸۳. در این ابیات، راوی همچنین به موضوع مرتبط شرم و حیا در مردان هم اشاره می‌کند. هم‌زمان با آفرینش نوگرایانه زن، “مردان نیز می‌بایست آداب جدید را بیاموزند [...] . آنجا که زن دیده شدن در محیط دگرجنس‌آمیز را باید می‌آموخت، مرد می‌بایست نگرستن بر زن نامحرم را یاد می‌گرفت. آنجا که زن سخن گفتن در محیط دگرجنس‌آمیز را باید می‌آموخت، مرد شنیدن صدای نامحرم را باید می‌آموخت” (نجم‌آبادی، “پیشگفتار”، ۲۶). این موضوع گرچه مشخصاً مورد بحث ما نیست، ادعای بالا درباره ارتباط قوی متن عارف‌نامه با گفتمان تجدیدگرای هم‌عصرش را تقویت می‌کند. ایرج میرزا در شعر دیگری نیز که در دیوانش با عنوان “انتقاد از حجاب” مشخص شده است، حجاب را به گفتمان‌های معاصر “معرفت” و “عصمت” پیوند می‌زند: “نقاب بر رخ زن، سد باب معرفت است / کجاست دست حقیقت که فتح باب کند؟ [...] تو نیز پرده عصمت بپوش و رخ بفروز / بهل که شیخ دغا عوعو کلاب کند” (ایرج میرزا، دیوان کامل، ۱۳-۱۴). در قطعه‌ی “دو هدیه” نیز، که تشکرنامه ایرج-میرزاست از “ندیم‌الملک” و “درة‌المعانی مدیره‌ی مدرسه مخدرات” بابت هدایایی که به وی تقدیم کرده‌اند، راوی بر معرفت و عصمت زنان تأکید می‌ورزد (ایرج میرزا، دیوان کامل، ۲۸۰، ۱۹۸-۱۹۹).

^{۵۰} در این باره بنگرید به بحث نجم‌آبادی درباره “عریان‌کلامی معایب‌الرجال” در نجم‌آبادی، “پیشگفتار”، ۲۲-۳۲.