تبارشناسی آرمان زهد در ایرانِ پساانقلاب
(از فرهنگ جنسی‌شدهٔ پیشاانقلاب تا زهدِ پساانقلاب)

آرش نریمانی[۱]، دکتر سعیده امینی*[۲]، دکتر محمدتقی کرمی[۳]

۱. دانش‌آموختهٔ دکتری، جامعه‌شناسی فرهنگی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. رایانامه: arash.narimani69@gmail.com
۲. دانشیار، گروه جامعه‌شناسی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. رایانامه: samini@atu.ac.ir
۳. استاد، گروه مطالعات زنان، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. رایانامه: karami@atu.ac.ir

چکیده

هدف این مقاله، تبارشناسی اخلاقیات زاهدانه در دوران پساانقلاب است. این اخلاقیات در واکنش به شرایط فرهنگیِ پیشاانقلاب شکل گرفتند. در دوران پهلوی دوم، شاهد شکل‌گیری نوعی فرهنگ جنسی‌شده، به‌ویژه در سینما هستیم. مسئلهٔ محوری این مقاله، بررسی چگونگی شکل‌گیری واکنش‌های زاهدانه در پی ظهور فرهنگ جنسی‌شده است. در این مقاله، تلاش شده است با تلفیق رویکردهای جامعه‌شناختی، فلسفی و روان‌کاوانه، چارچوبی مفهومی تدوین و از روش تبارشناسی نیچه استفاده شود. بررسی مسئلهٔ مقاله در سه پرده سامان یافته است. پردهٔ اول به بررسی فرهنگ جنسی سینما در دهه‌های چهل و پنجاه هجری اختصاص دارد. در این بخش، با بررسی پوسترهای سینمایی، به این نتیجه رسیده‌ایم که سینما با نوعی پورنوگرافیک‌شدن مواجه بوده است. در واکنش به این تغییر، در دوران پهلوی دوم، سنخ خاصی از زهد با هدف مقاومت شکل گرفت که موضوع پردهٔ دوم مقاله را تشکیل می‌دهد. در این پرده، زهدِ سنخ اجتماعی چریک‌ها را تأویل کرده‌ایم. در پردهٔ سوم، سنخ خاصی از زهد را در قالب حزب‌اللهی‌ها و بسیجیان، در دوران پساانقلاب و جنگ، مطالعه کرده‌ایم. هدف این مقاله، بررسی زهدهای برساخته در فرایند مدرن‌شدن ایران است. فرهنگ جنسی‌شدهٔ پیشاانقلاب، اضطرابی ایجاد کرد که در پی آن، سنخ‌های متفاوتی از زهد با هدف نفی و زدودن این فرهنگ شکل گرفتند. در سنخ چریک‌ها، این زهد بیشتر در قالب کینه‌توزی به زنان اغواگر، فقردوستی و رانهٔ مرگ نمود یافت؛ در سنخ حزب‌اللهی‌ها، به‌صورت زهد معطوف به چهره و کینه‌توزی نسبت به زنان غیرمحجبه ظاهر شد؛ و در میان بسیجیان، بیشتر در قالب احساس گناه، ساده‌زیستی و میل به دوری از ارزش‌های حاکم بر شهرها بروز کرد.

واژگان کلیدی:

تبارشناسی؛ نیچه؛ زهد؛ سینمای جنسی‌شده؛ چریک؛ حزب‌اللهی؛ بسیجیان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۰
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۶/۱۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۱۸

مقدمه و طرح مسئله

پیتیریم سوروکین، بی‌قیدشدن روابط جنسی را یکی از ویژگی‌های مشترک انقلاب‌ها می‌داند. سوروکین با بررسی دو انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) و انقلاب اکتبر روسیه (۱۹۱۷)، نشان می‌دهد که چگونه در مراحل آغازین این انقلاب‌ها، روابط جنسی خارج از چارچوب ازدواج افزایش می‌یابد، سن آغاز فعالیت جنسی در میان نوجوانان کاهش پیدا می‌کند و برخی انقلابیون نیز مرتکب سادیستی‌ترین اعمال جنسی علیه زنان و مردان می‌شوند (سوروکین، ۱۹۲۵: ۸۲–۹۷). وقوع این انقلاب‌ها به سست‌شدن اخلاقیات بازدارنده و فوران غریزهٔ جنسی انجامید. اما انقلاب ۱۳۵۷، برخلاف این الگو، نه‌تنها با فوران بی‌بندوباری جنسی همراه نبود، بلکه ارزش‌های زاهدانه‌ای در بستر آن شکل گرفتند. از شکل‌گیری اخلاقیات بازدارنده‌ای که در چارچوب آن، روح بر بدن چیره می‌شد، نیازهای بدنی و مادی ذیل مفاهیمی چون گمراهی و اغفال صورت‌بندی می‌شدند و جهان مادی طرد می‌گشت (بوتل، ۱۳۷۷؛ طاهری‌کیا، ۱۴۰۱)، تا ارزشمندشدن فقر و ساده‌زیستی (رفیع پور، ۱۳۷۹: ۱۳۰–۱۳۱)؛ از شکل‌گیری سنخ‌های اجتماعی «حزب‌اللهی‌ها» و «بسیجیان» و رواج پوشش ساده و زاهدانه در میان آن‌ها (شهابی، ۱۳۸۹: ۶۴)، تا اعمال سیاست‌های کنترلی بر بدن و پوشش زنان، از شکل‌گیری گفتمان شهادت برای رهایی از قفس تن و رستگاری از آن (نریمانی، ۱۳۹۸) تا گناه تلقی‌شدن نمایش آلات موسیقی در ملأ عام و نقد به لذت‌گراییِ شکل‌گرفته در پهلوی دوم (طاهری‌کیا، ۱۴۰۱: ۷۷؛ طاهری‌کیا و دیگران، ۱۴۰۱)؛ همگی بیانگر شکل‌گیری نوعی اخلاقیات زاهدانه، مقیدکننده و بازدارنده در ایران پساانقلاب‌اند؛ اخلاقیاتی که اساساً با ارزش‌های غالب دوران پهلوی دوم در تضاد بودند.

بنابراین، پروبلماتیک اصلی این مقاله آن است که تبار اخلاقیاتی که در دههٔ اول انقلاب شکل گرفتند و می‌توان آن‌ها را به‌طور کلی «آرمان زهد» نامید، به چه چیزی بازمی‌گردد؟ آرمان زهد چهار وجه عمده دارد: نخست، ساده‌زیستی و ارزشمندشدن فقر؛ دوم، سرکوب دنیا و زندگی به‌واسطهٔ امور روحانی و معنوی؛ سوم، مسئله‌شدن غریزهٔ جنسی و سرکوب آن؛ و چهارم، زهد معطوف به چهره و پوشش یا به‌عبارت دیگر، طرد زیبایی ظاهری. بااین‌حال، باید آرمان زهدِ پساانقلاب را دقیق‌تر مشخص کرد؛ زیرا در دوران پس از انقلاب، با پدیده‌هایی نیز مواجه بوده‌ایم که برخلاف این آرمان، بیانگر ارزش‌هایی مغایر با آن بوده‌اند. برای مثال، شورش مسکن و تصرف خانه‌ها و ویلاهای بالاشهر تهران به‌دست تهی‌دستان (بیات، ۱۴۰۲: ۱۱۳–۱۳۹)، نمونه‌ای از این پدیده‌هاست، زیرا دغدغهٔ اصلی تصرف‌کنندگان فرودست، نه ارزش‌های معنوی و زاهدانه، بلکه دستیابی به امکانات مادی و رهایی از وضعیت وخیم و ریاضت‌بار حلبی‌آبادها بود. همچنین، جذابیت ویدیو در زندگی روزمرهٔ بخشی از ایرانیان در دههٔ شصت (کاظمی، ۱۳۹۶: ۹۱–۱۰۸) و تماشای شوها و فیلم‌های ممنوع از طریق آن، نمونهٔ دیگری از وجود ارزش‌ها و تمایلاتی است که با سبک زندگی زاهدانه نسبتی نداشتند. بنابراین، نکتهٔ مهم آن است که با وضعیتی یکدست در دوران پساانقلاب مواجه نیستیم. مسئلهٔ این مقاله، ادعای فراگیری آرمان زهد در تمام جامعه نیست؛ بلکه بررسی سنخ‌های اجتماعی‌ای است که در این دوران حاملان و عاملان نوع خاصی از زهد بوده‌اند. این همان سنخ‌هایی هستند که ارزش‌هایشان در لحظهٔ نفی ارزش‌های فرهنگی پیشاانقلاب شکل گرفته است. ازاین‌رو، شرایط فرهنگی جامعهٔ ایران در دوران پیشاانقلاب اهمیت می‌یابد.

از دههٔ چهل شمسی، برخی متفکران از وقوع نوعی دگرگونی جنسی در جامعه سخن گفته و به نقد آن پرداخته‌اند. این دگرگونی، محصول بازنمایی زنان برهنه و نیمه‌برهنه و نمایش روابط جنسی در سینما بود؛ امری که به بازصورت‌بندی بازنمایی جنسی در ایران انجامید (صاحب‌الزمانی، ۱۳۴۷: ۲۳۴–۲۹۵). در همین دوره، نقدهایی فرهنگی نیز مطرح شدند که سینما و فرهنگ مسلط را به تبدیل زن به کالایی نمایشی و جنسی برای ارضای امیال مردان متهم می‌کردند (شریعتی، ۱۳۸۱؛ آل‌احمد، ۱۳۴۱). از سوی دیگر، در همین دهه، مصرف‌گرایی در ایران رو به گسترش گذاشت. این تغییر، حاصل برنامهٔ بلوک غرب برای حکومت پهلوی دوم بود؛ برنامه‌ای که با هدف ترویج سبک زندگی غربی و افزایش جذابیت بلوک غرب، در پی جلوگیری از گسترش اندیشه‌های کمونیستی بود (قائمی‌نیک و نجفی، ۱۳۹۷: ۳۵۰). در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی، عناصر شهوانی به سینما و مجلات راه یافتند و مناسبات میل‌ورزی را دگرگون کردند (آفاری، ۲۰۰۹: ۲۲۱–۲۲۸). بنابراین، در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی، بازنمایی جنسی زنان دستخوش تغییر شد. بنابراین، مسئلهٔ محوری این مقاله نشان‌دادن چگونگی شکل‌گیری اخلاقیات زاهدانه از دل این وضعیت فرهنگی است. به این منظور، تحولات فرهنگی اجتماعی ایران را از دههٔ چهل تا دههٔ شصت شمسی مطالعه خواهیم کرد.

در طرح مسئلهٔ این مقاله، توجه به یک نکته ضروری است. در این مقاله، زهدهایی در ایران مدرن مورد توجه‌اند که برساخت‌های اجتماعی‌اند؛ به‌عبارت دیگر، زهدهایی که در واکنش به مدرنیتهٔ ایرانی شکل گرفته‌اند. بنابراین، برای مثال، زاهدان و درویشانی که در گوشه‌وکنار ایران، در عزلت خویش و به دور از تحولات فرهنگی جامعه، زیست می‌کرده‌اند، در چارچوب مسئلهٔ این مقاله قرار نمی‌گیرند. همچنین، مردمانی که به دلیل شرایط دشوار اقتصادی، زندگی ریاضت‌کشانه و زاهدانه‌ای داشته‌اند، موضوع بررسی این مقاله نیستند؛ بلکه سنخ‌های اجتماعی‌ای مورد توجه‌اند که در مقام مقاومت و مبارزه علیه ارزش‌های فرهنگی دوران پهلوی دوم، به برساخت انواع خاصی از اخلاقیات زاهدانه دست زده‌اند.

یکی از رانه‌های اصلی انقلابیون سال ۱۳۵۷، فارغ از گرایش حزبی آنان، عدالت‌خواهی و نقد وضعیت فرودستان جامعه بود. بااین‌حال، چه شد که در دوران پساانقلاب، به‌جای تغییر جایگاه اقتصادی فرودستان، ارزش‌های آن‌ها بر سریر قدرت نشست و نوعی زهد و فقر به ارزش تبدیل شد؟ چگونه رانهٔ عدالت‌خواهی مبارزان پیشاانقلاب به رانه‌ای زاهدانه در دوران پساانقلاب تبدیل شد؟ چگونه تلاش برای ریشه‌کن‌کردن فقر، جای خود را به ارزشمندشدن و فضیلت تلقی‌شدن فقر داد؟

پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌های مربوط به زهد عمدتاً در قلمرو مطالعات دینی و ادبی قرار گرفته‌اند. به‌عبارت دیگر، این پژوهش‌ها زهد را در متون مذهبی، عرفانی یا ادبیات کلاسیک ایران بررسی کرده‌اند. در میان پژوهش‌های داخلی، پژوهشی که زهد را به‌مثابهٔ یک برساخت اجتماعی در ایران مدرن بررسی کرده باشد، یافت نشد. بنابراین، در این بخش سه دسته از پژوهش‌ها بررسی می‌شوند. دستهٔ نخست، پژوهش‌هایی هستند که دگرگونی‌های ایران پیشاانقلاب تا پساانقلاب را با تأکید بر ساختارهای کلان سیاسی و اقتصادی تبیین می‌کنند. از برخی تحلیل‌های این پژوهش‌ها بهره خواهیم گرفت اما درعین‌حال، تفاوت پروبلماتیک مقالهٔ حاضر با مسئلهٔ آن‌ها را نیز مشخص خواهیم کرد. دستهٔ دوم، پژوهش‌هایی هستند که بیشترین قرابت را با مسئلهٔ این مقاله دارند. دستهٔ سوم، پژوهش‌هایی را دربرمی‌گیرد که به توصیف تغییرات ارزش‌ها در ایران پرداخته‌اند. داده‌های این پژوهش‌ها نیز در مقالهٔ حاضر، با تأویلی متفاوت، مورد استفاده قرار خواهند گرفت.

نوع اول: بخش عمدهٔ پژوهش‌هایی که به بررسی علل دگرگونی‌های دوران پهلوی دوم تا انقلاب ۱۳۵۷ پرداخته‌اند، بر پدیده‌ها و رخدادهای کلان سیاسی و اقتصادی متمرکز بوده‌اند؛ از جمله: از نقش سیاست‌های اقتصادی، همچون «انقلاب سفید» در دههٔ چهل و پیامدهای آن در قالب مهاجرت‌های گسترده به شهرها و شکل‌گیری نارضایتی‌های اقتصادی، تا ایدهٔ «توسعهٔ ناهمگون»؛ به این معنا که توسعهٔ اقتصادی و اجتماعی در دوران پهلوی دوم با توسعهٔ سیاسی همراه نشد و همین مسئله شکافی در جامعهٔ ایران ایجاد کرد (آبراهامیان، ۱۴۰۱: ۵۱۴–۵۴۵)؛ تا تحلیل انقلاب ۱۳۵۷ ایران بر اساس ایدهٔ «تضاد دولت و ملت»؛ تحلیلی که بر مبنای آن، حذف طبقات اجتماعی و خودکامه‌شدن حکومت در دوران پهلوی دوم به شورش مردم انجامید (کاتوزیان، ۱۴۰۰)؛ تا مطالعات تاریخی مبتنی بر احزاب‌پژوهی که به بررسی ویژگی‌ها و نقش احزاب سیاسی مذهبی و چپ در ایجاد دگرگونی‌ها پرداخته‌اند (جعفریان ۱۳۹۱؛ رهنما، ۱۴۰۲)؛ تا تحلیل انقلاب و چگونگی پیروزی و هژمونیک‌شدن روحانیت و ارزش‌های دینی در جریان آن، به‌واسطهٔ شخصیت کاریزماتیک آیت‌الله خمینی (سمیعی، ۱۴۰۲). از سوی دیگر، پژوهش‌های مربوط به دوران پساانقلاب نیز عمدتاً در سیطرهٔ تحلیل‌های سیاسی قرار دارند؛ تحلیل‌هایی که به چگونگی منازعهٔ نیروهای سیاسی برای کسب قدرت و سرانجام پیروزی «اسلام فقاهتی» می‌پردازند (بشیریه، ۱۳۸۱؛ ساعی و اسدالله‌نژاد، ۱۴۰۱). ما منکر نقش ساختارهای کلان، جریان‌های مذهبی و سیاسی و شخصیت‌های اثرگذار در دگرگونی‌های اجتماعی نیستیم؛ بلکه صرفاً خواستار آن هستیم تا در روایت تاریخ دگرگونی‌های این سه دهه، بر لحظات و نقاط دیگری تمرکز کنیم. از این منظر، بیش از آنکه «انقلاب سفید» در دههٔ چهل برای ما اهمیت داشته باشد، «فرهنگ جنسی‌شدهٔ» دهه‌های چهل و پنجاه شمسی اهمیت دارد؛ فرهنگی که در سینما و در پیوند با بازنمایی زنان و روابط جنسی شکل گرفت (قائمی‌نیک و مصطفائی، ۱۴۰۳؛ صاحب‌الزمانی، ۱۳۴۷). بیش از آنکه مهاجرت روستاییان به شهرها و نارضایتی‌های اقتصادی آنان محل تأکید ما باشد، اضطراب‌ها و بحران‌های هویتی‌ای اهمیت می‌یابند که به‌زعم بوتل، محصول وضعیت فرهنگی شهر تهران و مدرنیزاسیون دوران پهلوی دوم بودند (بوتل، ۱۳۷۷). بنابراین، بیش از آنکه بر مفهوم «توسعهٔ ناهمگون» تأکید کنیم، بر ناهمگونی و ناسازگاری میان «فرهنگ جنسی‌شدهٔ سینما» و اخلاقیات سنتی در فرهنگ دوران پهلوی دوم تأکید می‌کنیم. بیش از آنکه تاریخ شکل‌گیری احزاب سیاسی، تطورات و انشعاب‌های آن‌ها محل تأکید ما باشد، تأویل

ارزش‌های احزاب سیاسی منتقد دوران پهلوی دوم برای ما اهمیت دارد. به‌عبارت دیگر، احزاب سیاسی را نه در مقام علت دگرگونی، بلکه در مقام معلول بررسی می‌کنیم؛ مسئله این است که سنخ‌های اجتماعی خاص در چه وضعیت فرهنگی و سیاسی‌ای و تحت چه شرایطی در قالب احزاب مبارز شکل گرفتند. بیش از آنکه بر خفقان سیاسی و امنیتی دوران پهلوی دوم و محدودیت‌های ناشی از آن تأکید کنیم (کاتوزیان، ۱۴۰۰)، بر فرهنگ و سیاست‌های فرهنگی ترویج‌کنندهٔ کامجویی‌های جنسی در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی تأکید می‌کنیم (رهنما، ۱۴۰۳: ۴۸۵–۵۰۶؛ قائمی‌نیک و مصطفائی، ۱۴۰۳).

نوع دوم: حسین بشیریه در بخشی از کتاب «**دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران**» (۱۳۸۱)، به مسئله‌ای می‌پردازد که با پروبلماتیک این مقاله ارتباط دارد. او زمینه‌های روانی و اجتماعی شکل‌گیری جریان‌های سنت‌گرای تجددستیز در ایران را بررسی می‌کند. این جریان‌ها حامل نوعی اخلاقیات زاهدانه بودند که در تقابل با ارزش‌های جهان مدرن قرار داشت. بشیریه می‌کوشد شرایط اجتماعی و روانی شکل‌گیری این جریان‌ها را توضیح دهد؛ شرایطی که در چارچوب روان‌شناسی اجتماعی قابل‌بررسی‌اند. بشیریه سه عامل مهم را در شکل‌گیری روان‌شناسی اجتماعی توده‌های مردم ایران در قرن بیستم مطرح می‌کند. عامل نخست، استبداد شرقی و پدرشاهی قدیم است. در چنین وضعیت اجتماعی و سیاسی‌ای، مردم در نسبت با قدرت احساس بی‌اعتمادی و ناامنی می‌کنند و از سوی دیگر، گرایش‌هایی قدرت‌طلبانه می‌یابند. عامل دوم، نوسازی اجتماعی است که به فروپاشی همبستگی‌های اجتماعی قدیمی و شکل‌گیری جامعهٔ توده‌ای می‌انجامد؛ وضعیتی که در آن مردم احساس ناامنی می‌کنند. عامل سوم، احساس کهتری و فروتری در مقایسه با کشورهای پیشرفتهٔ غربی است که بر احساس ناامنی آن‌ها می‌افزاید.

در همین بستر، از دل تجددگرایی سنت‌ستیز، سنت‌گرایی تجددستیز شکل گرفت. توده‌های سنتی، در کنار گروه‌هایی همچون روحانیون، امکان شکل‌گیری و تثبیت ارزش‌هایی در تقابل با ارزش‌های جهان مدرن را فراهم کردند و از این طریق بر احساس ناامنی خود غلبه یافتند. رویکرد نظری بشیریه در این بخش بر تحلیل «شخصیت اقتدارگرا» استوار است. بر اساس این تحلیل، افراد سنتی در نسبت با رهبری کاریزماتیک آیت‌الله خمینی، مطیع و فرمان‌بردار بودند و خود را در جایگاهی فروتر از او قرار می‌دانند؛ اما در مواجهه با افراد تجددگرا و غرب‌گرا و کسانی که ارزش‌ها و سبک زندگی مدرن داشتند، برای خود جایگاهی برتر قائل می‌شدند و درصدد کنترل آنان برمی‌آمدند (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۲۷–۱۱۷).

اریک بوتل (۱۳۷۷) در رسالهٔ دکتری خود با عنوان «به‌سوی قرائتی نو از شهادت از منظر انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی» ــ که خلاصهٔ آن در مقالهٔ «شهادت در ادبیات جنگ» منتشر شده است ــ با بررسی وصیت‌نامه‌های شهدا و ادبیات جنگ ایران و عراق، به این مسئله پرداخته است که چرا رزمندگان بسیجی هم از مظاهر زندگی دنیوی روی‌گردان‌اند و هم احساس گناه شدیدی دارند. منظور از ادبیات جنگ در این‌جا، رمان‌هایی است دربارهٔ رزمندگان و جنگ نوشته شده‌اند. بوتل برای تبیین احساس گناه رزمندگان، تحلیلی جامعه‌شناختی ارائه می‌دهد. وی برای بررسی این مسئله به شرایط پیش از انقلاب اشاره می‌کند و معتقد است که شکل‌گیری جامعهٔ مصرفی و مهاجرت از روستاها به شهرها، با فروپاشی فراخود (سوپرایگوی) سنتی، موجب شد انسان‌های سنتی در کلان‌شهر تهران تجربهٔ سرگشتگی داشته باشند. از این منظر، شکل‌گیری جماعت‌های هم‌کیش از جمله بسیجیان و اهمیت یافتن ساده‌زیستی، گریز از زندگی دنیوی و احساس گناه، واکنشی به فرایند توسعهٔ مدرن در ایران بود (بوتل، ۱۳۷۷). بنابراین، بوتل دنیاگریزی بسیجیان را با شکل‌گیری جامعهٔ مصرفی در دوران پیشاانقلاب مرتبط می‌داند.

از دیگر پژوهش‌های مرتبط با مسئلهٔ این مقاله، می‌توان به مقالهٔ زائری و نریمانی (۱۳۹۹) با عنوان «نفی امر اجتماعی؛ برآمدن گفتارهای فردگرایانه در ایران پساجنگ» و مقالهٔ نریمانی (۱۳۹۸) با عنوان «تبارشناسی شکل‌گیری گفتار سیاست زندگی در ایران پساجنگ؛ برآمدن گفتار سیاست زندگی از دل سیاست شهادت» اشاره کرد. در این پژوهش‌ها، با بهره‌گیری از روش تبارشناسی فوکویی نشان داده شده است که چگونه گفتمان شهادت در دوران جنگ، مجموعه‌ای از سازوکارهای سوژه‌سازی معطوف به خود و پاکسازی درون را ایجاد می‌کند. این سازوکارها، از یک‌سو، با احساس گناه رزمندگان بسیجی ارتباط داشتند و از سوی دیگر، با فردی و انفسی‌شدن مبارزه، پروژهٔ اجتماعی و انتقادی انقلاب ۱۳۵۷ را به مبارزه با نفس تبدیل کرد. اگر شهادت در گفتمان دکتر شریعتی معطوف به اهداف ابژکتیو، یعنی تغییر و اصلاح سه‌گانهٔ «زر و زور و تزویر» بود، در گفتمان شهادت در دوران جنگ، اهداف به اموری سوبژکتیو معطوف شدند. این دگرگونی، در کنار عوامل دیگر، شرایط برآمدن گفتمان‌های فردگرایانه در دوران پساجنگ را تسهیل کرد. این گفتمان‌ها، گرچه از نظر محتوایی با ارزش‌های شهادت در تقابل بودند، از نظر فرمی با آن‌ها قرابت داشتند.

نوع سوم: حامد طاهری‌کیا در کتاب «سیاست متافیزیک و فیزیک در ایران معاصر» (۱۴۰۱)، به شکل‌گیری نوعی سیاست خاص در ایران پساانقلاب می‌پردازد. از منظر او، در دوران پساانقلاب، «سیاست متافیزیک» حاکم می‌شود؛ سیاستی که بر برتری امور روحانی و معنوی و طرد امور دنیوی استوار است. از نظر طاهری‌کیا، جنگ هشت‌ساله در دهۀ شصت، مهم‌ترین عامل شکل‌گیری این «متافیزیک» مقدس بود. با برساختِ «انسان انقلابی»، امور دنیوی و لذت‌گرایانه به‌مثابۀ انحراف صورت‌بندی شدند؛ گویی جامعۀ ایران به‌واسطۀ انقلاب، از گناه‌کاری مادی خود در دوران پهلوی دوم غسل تعمید داده شده و نوعی «توبۀ جمعی» شکل گرفته بود.

حامد طاهری‌کیا (۱۴۰۰)، در کتاب دیگری با عنوان «**ایران به‌سوی جمهوری اسلامی**»، دگرگونی‌های ارزشی در ایران پس از انقلاب را توصیف کرده است. پروبلماتیک اصلی طاهری‌کیا در این کتاب آن است که پس از انقلاب سال ۱۳۵۷، از منظر هستی‌شناسی اجتماعی، نیروهای اجتماعی در وضعیتی سیال قرار داشتند؛ وضعیتی که به‌تدریج و به‌واسطۀ سامانۀ ارزشی جمهوری اسلامی، نظم جدیدی به خود گرفت. این سامانۀ ارزشی حول ارزش‌های الهی و معنوی و در تقابل با ارزش‌های دنیوی و مادی دوران پیشاانقلاب شکل گرفت. تفریحات در ذیل مقولۀ آسیب‌شناختی قرار می‌گیرند و باید به‌گونه‌ای سامان یابند که روحیۀ انقلابی را به‌سوی خوش‌گذرانی و راحت‌طلبی سوق ندهند. در چنین فضایی، بسیاری از سینماها تعطیل شدند و بسیاری از برنامه‌های سرگرمی تلویزیون، که ضدارزش‌های الهی تلقی می‌شدند، به محاق رفتند (طاهری‌کیا، ۱۴۰۰: ۶۸–۷۰). در همین راستا، شرکت در جنگ به میانجی‌ای برای عبور انسان از زندگی مادی و حرکت به‌سوی زندگی در جوار خداوند تبدیل می‌شود.

در پایان، به پژوهشی خارجی اشاره می‌کنیم که در آن نوع خاصی از زهد برساخته‌شده در آمریکای قرن بیستم بررسی شده است. تیموتی میلر (۲۰۱۲) در کتاب «Hippies and American values» جنبش ضدفرهنگ هیپی‌ها در دهه‌های شصت و هفتاد میلادی را بررسی کرده است. هیپی‌ها از یک‌سو افرادی لذت‌طلب و هدونیست بودند اما از سوی دیگر، ویژگی‌های زاهدانه همچون فقردوستی، ساده‌زیستی و انتقاد از فرهنگ مصرفی و پول‌محور داشتند. این تناقض را باید با توجه به ویژگی‌های خاص فرهنگ و اقتصاد آمریکا فهم کرد. آمریکا جامعه‌ای است که بر مبنای باورهای پروتستانی شکل گرفته است و پروتستانتیسم چنان‌که وبر (۱۳۹۹) نشان داده است، از کار سخت دفاع می‌کرد و با سرگرمی و تلف‌کردن وقت مخالف بود. یکی از نقدهای مهم هیپی‌ها متوجه ضرورت کار سخت بود. هیپی‌ها به‌جای کار، بر بازی، سرگرمی و لذت‌بردن از لحظه تأکید می‌کردند (میلر، ۲۰۱۲: ۹۶–۹۵). بنابراین، وجه هدونیستی هیپی‌ها نشان‌دهندۀ مبارزه با نوعی زهدگرایی است که در سیر تاریخی خود، از پروتستانتیسم تا سرمایه‌داری امتداد یافته است. همچنین، فرهنگ زهدگرای پروتستانی از ارزش‌های سنتی خانواده دفاع می‌کرد؛ ازاین‌رو، گرایش هیپی‌ها به آزادی جنسی و مصرف مواد را نیز باید در چارچوب نفی همین ارزش‌های سنتی فهم کرد. اما وجه زاهدانۀ خود هیپی‌ها را چگونه باید فهمید؟ آمریکا پس از جنگ جهانی دوم به رشد اقتصادی قابل‌توجهی دست یافت و سرمایه‌داری وارد مرحلۀ رونق و وفور کالاها شد. در چنین فضایی، فرهنگ غالب به‌سوی تبلیغات و مصرف‌گرایی گرایش یافت. هیپی‌ها علیه این ویژگی فرهنگی و اقتصادی زمانۀ خود نیز شوریدند. آن‌ها مصرف‌گرایی را نقد کردند و سبک زندگی درویشانه و ساده‌زیستانه برگزیدند. به اعتقاد آنان، سرمایه‌داری، مصرف‌گرایی و مادی‌گرایی، انسان‌ها را تباه کرده‌اند و انسان برای بازگشت به خویشتن انسانی خود باید به طبیعت و تجربه‌های درونی و معنوی بازگردد؛ تجربه‌هایی که از طریق مصرف مواد مخدر و سکس حاصل می‌شوند. هیپی‌ها آمیزه‌ای از هدونیسم و زهدگرایی‌اند؛ درویشانی لذت‌جو.

ملاحظات نظری

روش و نظریه در تبارشناسی نیچه تفکیک‌ناپذیرند. به‌عبارت دیگر، نیچه چارچوبی مفهومی و تحلیلی ارائه می‌دهد که اصول و بن‌مایه‌های آن را تبارشناسی خاص او تعیین می‌کنند. بنابراین، تبارشناسی در سنت نیچه‌ای را نمی‌توان به مجموعه‌ای از تکنیک‌ها فروکاست. در این بخش، اصول تبارشناسی نیچه‌ای در کنار نظریه‌های دیگر توضیح داده خواهند شد و در بخش «ملاحضات روشی»، مباحث مربوط به آرشیوها و دلایل انتخاب آن‌ها بررسی خواهند شد.

در این مقاله از ترکیبی از اندیشه‌های نیچه، وبر و فروید بهره خواهیم گرفت. برای تدقیق این ترکیب، ابتدا شیوۀ تحلیل هر یک از این متفکران را بررسی خواهیم کرد. نیچه در کتاب «تبارشناسی اخلاق» (۱۳۹۴)، تغییر مهمی در شیوۀ بررسی اخلاق ایجاد می‌کند: اخلاق از ریشه‌های متافیزیکی و الهیاتی خود جدا می‌شود و در بستر نیروهای تاریخی مورد بررسی قرار می‌گیرد. این

رویکرد نیچه را به دام نسبی‌گرایی افراطی نمی‌اندازد؛ زیرا او معیاری مشخص برای نقد دارد و امکان «داوری ارزشی» یا به‌عبارت دقیق‌تر، داوری دربارهٔ ارزش‌ها را به رسمیت می‌شناسد. اما آن معیار چیست؟ خواستِ توان[1]. خواستِ توان یا همان ارادهٔ معطوف به قدرت، در صورت‌بندی دقیق‌تر به معنای میل به چیرگی است. اما میل به چیرگی به دو شکل بروز می‌یابد؛ به‌عبارت دیگر، خواستِ توان می‌تواند ارزش‌های اخلاق بردگی یا اخلاق والاتبارانه را پدید آورد. تفاوت این دو در چیست؟ در اخلاق بردگی، سه مصداق مهم عبارت‌اند از «وجدان بد (معذب)»، «کینه‌توزی» و «آرمان زهد». در این صورت، خواستِ توان یا همان میل به چیرگی، از طریق ناتوانی‌ها و نیروهای واکنشی بروز می‌یابد. به‌عبارت دیگر، ناتوانی‌ها به فضیلت تبدیل می‌شوند. در وجدان معذب، این فرایند از طریق تحقیر خود؛ در کینه‌توزی از طریق تحقیر و نفرت‌ورزیدن به دیگران؛ و در آرمان زهد، از طریق سرکوب غرایز و خود زندگی تحقق می‌یابد. فرد از طریق تحقیر خود نیرو می‌گیرد و به این ترتیب می‌تواند خود را تاب بیاورد. فرد با شر تلقی‌کردن دیگران و انکار آن‌ها می‌تواند وجود خود را امتداد بخشد و با تحقیر زندگی، امکان ادامهٔ آن را بیابد. اما در سنخ اخلاق والاتبارانه، فرد به درجه‌ای از آفرینشگری رسیده است که از وجود خویش سرشار است و نیروهای کنشگر بر آن سنخ اخلاقی چیره شده‌اند. در این سنخ، فرد به فرمانروای آفرینشگر ارزش‌ها تبدیل می‌شود و ارزش‌های برآمده از آفرینش او از نیروهای زندگی‌اند. بنابراین، سنخ‌شناسی اخلاق در اندیشهٔ نیچه بر اساس نیروهایی صورت می‌گیرد که بر آن مسلط می‌شوند. این نیروها بیانگر کیفیت‌های متفاوت خواستِ توان‌اند. خواست توان یا در صورتی واکنشی و نه‌گو به زندگی و شدن بروز می‌یابد، یا در صورتی کنشگر و آری‌گو به آن‌ها.

اما همبستهٔ اخلاقیات بردگی چیست؟ «اینجا چشم بالیدنِ تن را با بدبینی می‌نگرد، به‌ویژه نمودِ بیرونیِ آن بالیدن، یعنی زیبایی و شادی را؛ و خوشی را در کژ–و–کوژی، وارفتگی، درد، بدبختی، زشتی، ناکام‌گذاشتنِ خود، کشتنِ نفس، عذاب‌دادن خود و قربانی‌کردنِ خود می‌داند و می‌جوید...و از این درد لذت می‌برد و هرچه پیش‌انگارهٔ وجود او، یعنی توان زیستیِ تن‌اش کاستی می‌گیرد، پیروزمندتر می‌شود و به‌خود پشت‌گرم‌تر؛ پیروزی همانا در عذابِ آخرین» (نیچه، ۱۳۹۴: ۱۵۳). نکتهٔ مهم آن است که در اخلاقیات بردگی، زشتی بر زیبایی چیره می‌شود و ارزشمند تلقی می‌گردد. نیازهای بدنی سرکوب و انکار می‌شوند. ناتوانی به فضیلت تبدیل می‌شود و عذاب‌دادن خود، دیگران و زندگی نیز صورتی از فضیلت می‌یابد. غم و اندوه چیره می‌شوند و به شادی و سرور با بدبینی و حتی نوعی خشم نگریسته می‌شود. در همین راستا، ژیل دلوز در بحث از فلسفهٔ اسپینوزا و نیچه می‌گوید: «مردانِ قدرت ناتوانانی هستند که صرفاً قادرند قدرت‌شان را روی غم دیگران بنا کنند. آن‌ها به غم نیاز دارند. آن‌ها فقط می‌توانند به برده‌ها حکومت کنند و برده‌داری دقیقاً رژیمی است برای کاهش توان. آدم‌هایی وجود دارند که نمی‌توانند به قدرت برسند یا حکومت کنند، مگر با غم و بنیادنهادنِ رژیمی از غم از سنخ «توبه کن»، از سنخ «از کسی متنفر باش»؛ اگر هم کسی نبود که از او متنفر باشی، از خودت متنفر باش. اسپینوزا گونه‌ای از فرهنگ عظیمِ غم را به‌عنوان یک بیماری تشخیص می‌دهد، فرهنگ ارزش قائل‌شدن برای غم» (دلوز، ۱۴۰۱: ۱۵۷–۱۵۸).

بنابراین، آنچه در تبارشناسی نیچه‌ای اهمیت دارد، خواستِ توان، کیفیت‌های آن و نوع اخلاقیاتی است که بر اساس آن شکل می‌گیرد. در اینجا، «تأویل» در صورت‌بندی نیچه‌ای اهمیت می‌یابد؛ زیرا هر سنخ، تفسیر خاصی از خود، دیگران و جهان دارد. همچنین، هر نظام اخلاقی و به‌طور کلی هر سنخی واجد نوع خاصی از سمپتوم‌ها (دردنمون) است. تأویل، حرکتی از سمپتوم‌ها و سطح ظاهری به‌سوی میدان نیروها و کیفیت‌های خواست توان است که در سطحی عمیق‌تر عمل می‌کنند؛ البته این سطح عمیق‌تر را نباید لایه‌ای پنهان در نظر گرفت. باید دید آن اخلاقیات از چه رانه‌هایی برآمده‌اند. با رؤیت‌پذیرشدن و نقد آن رانه‌ها، امکان تشخیص بیماری‌ها یک سنخ فراهم می‌شود و راه برای استحالهٔ آن گشوده می‌شود. با توجه به این توضیحات، تبدیل نیچه به هواخواه نسبی‌گرایی ــ چنان‌که گویی او همه‌چیز را مجاز می‌دانست ــ یا فروکاستن مفهوم «خواست توان» او به تشنگی برای قدرت و زور، حاصل سطحی‌نگری و بدفهمی نظریات نیچه است (بنگرید به دلوز، ۱۳۹۶).

در ادامه، به دیدگاه‌های فروید و وبر می‌پردازیم. این دو متفکر نیز الگوهایی برای تحلیل اخلاقیات ارائه می‌دهند که امکان بازگرداندن آن‌ها به ریشه‌های عمیق‌تر را فراهم می‌کنند. وبر در کتاب «اخلاق پروتستانی و روحیهٔ سرمایه‌داری» (۱۳۹۹)، امکان

[1] Will to power

تحلیل مسئله را در سه سطح فراهم می‌کند. از یک‌سو، اخلاقیات «زهد درون‌جهانی» کالونی‌ها را به ساحت «اضطراب رستگاری» مرتبط می‌کند و از سوی دیگر، پیامدهای تاریخی این دو را در غرب، به‌ویژه نقش آن‌ها در تسهیل شکل‌گیری روحیهٔ سرمایه‌داری بررسی می‌کند. کالونی‌ها برخلاف کاتولیک‌ها دیگر با توبه و اعمال اخلاقی اطمینان نمی‌یافتند که رستگار می‌شوند بلکه برای ایشان موفقیت در حرفه و شغل بود که نشانه‌ای برای رستگاری شد؛ در همین راستا بود که برای توسعهٔ حرفهٔ خود، ایجادکنندهٔ زهد درون‌جهانی شدند و مجموعه‌ای از مکانیسم‌های انضباطی و محدودکننده را بر خود اِعمال کردند.

اما وبر، برخلاف نیچه، دربارهٔ اخلاقیات زاهدانه داوری ارزشی نمی‌کند؛ بلکه از یک‌سو به فهم چرایی شکل‌گیری آن‌ها و از سوی دیگر به بررسی پیامدهای ناخواسته‌شان می‌پردازد. آنچه از ترکیب دیدگاه‌های نیچه و وبر در این مقاله می‌توان بهره گرفت، این است که وبر به‌خوبی نشان می‌دهد چگونه مجموعه‌ای از اخلاقیات زاهدانه بر بستر اضطراب‌هایی شکل می‌گیرند که یک سنخ اجتماعی خاص تجربه می‌کند. از این منظر، برای ما نیز مهم است نشان دهیم که چگونه یکی از خاستگاه‌های اخلاقیات زاهدانهٔ مدرن در ایران، اضطراب‌هایی بوده است که مدرنیتهٔ خاص ایرانی از طریق فرهنگ جنسی ایجاد کرده است. اما با اتکا به اصل خواستِ توان نیچه‌ای، امکان بررسی انتقادی این ارزش‌ها و صورت‌بندی حوزه‌های واکنشی، انفعالی و ناخودآگاه حاکم بر این سنخ‌ها را خواهیم داشت. در همین راستا، اصول روان‌کاوی فروید نیز برای این مقاله اهمیت می‌یابد. هدف ما ارائهٔ تحلیلی فردی نیست؛ بلکه از اصول روان‌کاوی فروید برای تحلیل ارزش‌های زاهدانهٔ «سنخ‌های اجتماعی» بهره خواهیم گرفت. نخستین مسئله، تمایز میان خودآگاه و ناخودآگاه است. از منظر جایگاه‌شناختی، ناخودآگاه بخشی از روان است که محتوای آن، دست‌کم تا اندازه‌ای، محصول سرکوب‌ها و واپس‌رانی‌هاست (فروید، ۱۳۹۱: ۱۳–۱۴). آن دسته از محتواهای روانی که برای ذهن خودآگاه ناخوشایند است، از طریق سازوکارهایی به ناخودآگاه رانده می‌شوند تا از دسترس آگاهی سوژه خارج شوند. البته این محتواها لزوماً خاطرات منفی نیستند؛ اما در بسیاری از موارد، تجربه‌های آسیب‌زا و خاطرات دردناک‌اند که به نهان‌خانهٔ روان رانده می‌شوند. در این وضعیت، ناخودآگاه از طریق نشانه‌ها و سمپتوم‌هایی خود را به آگاهی سوژه می‌رساند (فروید، ۱۳۹۱: ۱۵–۱۶). مسئلهٔ دوم، تقسیم‌بندی روان به سه بخش اید، ایگو و سوپرایگو (نهاد، خود و فراخود) است. در این تقسیم‌بندی، اید نمایندهٔ غرایز، ایگو نمایندهٔ اصل واقعیت و سوپرایگو نمایندهٔ اخلاقیات و پدر نمادین است (استور، ۱۳۷۵: ۶۵–۶۹). در همین راستا، احساس گناه محصول وضعیتی است که در آن سوپرایگو دچار تورم می‌شود. این تورم و بمباران اخلاقی موجب می‌شود ایگو پیوسته احساس گناه کند و در مواجهه با امیال درونیِ اید، شرم‌زده شود. در اینجا باید میان احساس گناه و ارتکاب گناه تمایز قائل شد. فردی که احساس گناه شدیدی دارد، به‌دلیل سوپرایگوی متورم خود، در عمل کمتر مرتکب گناه می‌شود. بنابراین، سوپرایگوی متورم و بازدارنده، احساس گناه ایجاد می‌کند و مانع ارتکاب گناه می‌شود. این وضعیت، خصلت متناقض سوپرایگوی سخت‌گیر در روان انسان است. اما سوروکین (۱۴۰۱) از نوعی احساس گناه سخن می‌گوید که با صورت‌بندی فروید تفاوت دارد و برخلاف آن، محصول تن‌دادن به غرایز ساحت اید است. به‌عبارت دیگر، سوروکین و فروید دو وضعیت متفاوت را بررسی می‌کنند. فروید بیمارانی را بررسی می‌کند که احساس گناهشان محصول سرکوب شدید غرایز جنسی است؛ اما سوروکین به بیمارانی می‌پردازد که مشکلات روانی و احساس گناهشان را به بی‌بندوباری‌های جنسی در جامعه و از دست رفتن اخلاقیات آگاهانه مرتبط می‌دانند.

بنابراین، هر سنخ اجتماعی واجد میانجی‌ای ناخودآگاه است که ترس‌ها، اضطراب‌ها، عقده‌ها و همچنین اوامر سوپرایگویی در آن جای می‌گیرند. در همین راستا، از اصول روان‌کاوی فروید برای تأویل سنخ‌های اجتماعی استفاده خواهیم کرد؛ زیرا یکی از عوامل مهم در تعیّن هر سنخ اجتماعی، همین میانجی‌های ناخودآگاهی‌اند که در بستر شرایط فرهنگی و اجتماعی خاص شکل می‌گیرند.

ملاحظات روشی

واحد تحلیل این مقاله، «سنخ‌های اجتماعی» است. منظور ما از سنخ‌های اجتماعی، افرادی هستند که تحت شرایط روانی، اجتماعی و فرهنگی خاصی، واجد صورت جدیدی از اخلاقیات می‌شوند و سوژگی، اضطراب‌ها و شیوهٔ بودنشان متناسب با آن اخلاقیات شکل می‌گیرد. بازهٔ زمانی پژوهش، دههٔ چهل تا دههٔ شصت شمسی در ایران را دربرمی‌گیرد. برای بررسی فرهنگ جنسی‌شدهٔ پیشاانقلاب، هم به آثار متفکرانی مراجعه خواهیم کرد که در همان دوره به این پدیده پرداخته‌اند و هم از پژوهش‌هایی بهره خواهیم گرفت که بعدها این تحولات فرهنگی را بررسی کرده‌اند. همچنین، آرشیو پوسترهای فیلم‌های سینمایی را بررسی

خواهیم کرد. هفتصد پوستر را بر اساس کدهای جنسی بررسی خواهیم کرد و بارزترین نمونه‌ها را در مقاله خواهیم آورد. پوسترها، از آنجا که نقش تبلیغاتی دارند، محل تجلی سلیقهٔ مخاطب عام‌اند؛ به همین دلیل، ویژگی‌های فرهنگی و ارزشی آن دوره به‌خوبی در این میانجی بازتاب می‌یابند. در بررسی سنخ زهد پیشاانقلاب، به سبک زندگی زاهدانهٔ چریک‌های «سازمان مجاهدین خلق» و «چریک‌های فدایی خلق» خواهیم پرداخت. برای آرشیوپژوهی، عمدتاً به خاطرات اعضای این گروه‌ها مراجعه خواهیم کرد زیرا ارزش‌های زاهدانه بیش از آنکه در اعلامیه‌ها و ایدئولوژی رسمی آن‌ها نمود یابند، در سبک خاص زندگی چریکی آشکار می‌شوند. برای این منظور، هم به آثاری که خود چریک‌ها نگاشته‌اند مراجعه خواهیم کرد و هم از پژوهش‌های محققانی بهره خواهیم گرفت که سبک زندگی چریک‌ها را بررسی کرده‌اند. در این پژوهش، به زهد آیت‌الله خمینی در دوران پیشاانقلاب نخواهیم پرداخت؛ زیرا زهد ایشان محصول سنتی حوزوی و عرفانی است و از شرایط اجتماعی آن دوره تأثیر نپذیرفته است. اما در دوران پساانقلاب، زمانی که ایشان به رهبری حکومت می‌رسند، سبک زندگی و ارزش‌های زاهدانه‌ای که در گفتار خود بیان می‌کنند، اثرگذار می‌شوند. در پی این تأثیرگذاری، سامانه‌های جدیدی از کنترل زاهدانه شکل می‌گیرند و سنخ‌های اجتماعی خاصی نیز در فرایند تبعیت از ایشان پدید می‌آیند که واجد ارزش‌های زاهدانه‌اند. در پردهٔ سوم پژوهش، دو سنخ اجتماعی حزب‌اللهی‌ها و بسیجیان را بررسی خواهیم کرد. در این بخش، هم آرشیو سخنرانی‌های آیت‌الله خمینی و هم آرشیو سخنان امامان جمعهٔ شهر تهران را بررسی خواهیم کرد. برای شناخت ویژگی‌های زاهدانهٔ حزب‌اللهی‌ها و چالش‌های آن‌ها، به روزنامه‌های آن دوره و پژوهش‌های پیشین مراجعه خواهیم کرد. همچنین، برای بررسی زهد بسیجیان در جبهه‌های جنگ، از داده‌های پژوهش‌های دیگران استفاده خواهیم کرد.

تحلیل تبارشناختی مبتنی بر دراماتیزه‌کردن موضوع است. تحلیل تبارشناختی به‌نوعی روایت آرشیوها بر اساس خواستِ توان و نشان‌دادن استحاله‌ها و پرده‌های مختلف آن را نشان می‌دهد و چگونگی زاده‌شدن سنخ‌های مختلف از دل یکدیگر را آشکار می‌کند. کاربست روش تبارشناسی، امری تکنیکال نیست؛ بلکه پژوهشگر باید متناسب با اصولی که توضیح داده شد، روایتی درون‌ماندگار از آرشیوها ارائه دهد.

یافته‌های پژوهش

پردهٔ اول: فرهنگ جنسی‌شدهٔ سینما

> *«رنگ‌ها مناسب و هر چیزی بجای خود، سروگردن‌ها زیبا، موها براق و معطر! لنگ و پاچه‌ها بلورین و سینه‌های طاق و جفت. درست مثل فیلم «مهپارگان بهشت» که آب از دهانت راه میفتاد. آخر تو هم چشمی داری و دلی. می‌ایستی و چشم‌چرانی می‌کنی. یا اگر فرصتی داشتی یک بغل از آنها را به دو قران کرایه می‌کنی و در گوشه‌ی کافه‌ای ورق می‌زنی. تو که جای خود داری؛ آن دهاتی را بگو که به‌جست‌وجوی کار از ده به شهر گریخته است تا پپسی‌کولا بنوشد و ساندویچ پنج‌قرانی سق بزند و فیلم «بریجت باردو» را به دو تومان تماشا کند. از دهی که در آن حتی یک‌بار زنش را لخت ندیده و حالا در شهر این‌همه لختی را به دو تومان به او می‌فروشند» (آل‌احمد، ۱۳۴۱: ۱۷–۱۸).*

این عبارت‌ها، نقد جلال آل‌احمد (۱۳۴۱) از وضعیت فرهنگی جامعهٔ ایران در دههٔ چهل شمسی را بازتاب می‌دهند. در این وضعیت، برهنگی زنان مورد انتقاد آل‌احمد قرار می‌گیرد. سینما، به‌عنوان واسطه‌ای تخیل‌ساز که امکان نمایش بدن برهنه و نیمه‌برهنهٔ زنان را فراهم می‌کند، نقشی مهم در تغییر شرایط فرهنگی جامعهٔ ایران و سوق‌دادن آن به‌سوی نوعی فرهنگ جنسی‌شده داشته است (صاحب‌الزمانی، ۱۳۴۷: ۲۳۴). بنابراین، دو عنصر مهم در شکل‌گیری این فرهنگ جنسی‌شده، زن و سینما بوده‌اند. از زمان کشف حجاب در دوران پهلوی اول و به‌ویژه در دوران پهلوی دوم، «سرمایهٔ اروتیک» حول زنان شکل گرفت (شمسائی، ۱۳۹۸). این سرمایه، معطوف به نمایش زیبایی‌ها و اغواگری‌های بدنی است. در چنین فضایی، زن هم به موضوع نمایش بدل می‌شود و هم در معرض انواع سازوکارهای دخل‌وتصرف در بدن و استاندارسازی آن قرار می‌گیرد. افسانه نجم‌آبادی (۱۳۹۶) در کتاب «زنان سیبیلو و مردان بی‌ریش» به این نکته می‌پردازد که زنان در بستر وضعیتی خاص از نظر اجتماعی و فرهنگی، به ابژهٔ میل مردان بدل می‌شوند؛ فانتزی و تخیل حول آنان شکل می‌گیرد و همجنس‌دوستی جای خود را به دگرجنس‌گرایی می‌دهد. از این منظر، میان سیاست کشف حجاب رضاشاه و شرم‌آورشدن همجنس‌دوستی در دوران پهلوی اول رابطه‌ای وجود دارد. پیش از این دوره، عشق‌ورزیدن یک مرد به پسری نوجوان (اَمرد) امری پذیرفته‌شده در حیات اجتماعی ایران بوده است. همجنس‌دوستی،

علاوه بر دربارهای قاجار، در فضاهای عمومی دیگری همچون خانقاه‌ها، زورخانه‌ها، اردوگاه‌های نظامی، حمام‌های عمومی و کافه‌ها نیز وجود داشت و متداول بود. در دورهٔ ناصرالدین‌شاه و مظفرالدین‌شاه، جامعهٔ ایران بسیاری از شکل‌های همجنس‌خواهی را می‌پذیرفت؛ به‌گونه‌ای که خریدن، اجاره‌کردن یا به خدمت گرفتن پسری به‌عنوان خدمت‌رسان جنسی برای مردان طبقات بالا و نخبگان مجاز بود. این پسران که عمدتاً از طبقات پایین جامعه بودند و در حدود هشت سال داشتند، با عنوان «غلام‌بچه» در خدمت طبقات بالا قرار می‌گرفتند (آفاری، ۲۰۰۹: ۹۰–۱۰۴). اما با کشف حجاب، حضور زنان بدون روبند در فضای عمومی و شکل‌گیری «سرمایهٔ اروتیک» حول آنان (شمسائی، ۱۳۹۸)، زنان و دختران در محیط خارج از خانه اساساً به ابژهٔ میل و خیال مردان بدل می‌شوند. بنابراین، در این فرایند، همجنس‌دوستی به‌تدریج شرم‌آور می‌شود و روابط دگرجنس‌گرایانه در محیط اجتماعی غلبه می‌یابند. یکی از نمونه‌های درخورِ توجه این تغییر، شکل‌گیری سنخ «خانم‌باز» و کم‌رنگ‌شدن سنخ «بچه‌باز» بود. با حضور زنان در فضاهای عمومی، آنان «خانم» خطاب می‌شوند و مردانی که در خیابان یا فضاهای دیگر در پی آن هستند، لقب «خانم‌باز» می‌گیرند؛ درحالی‌که «بچه‌باز» به فردی در یک فضا و وضعیت همجنس‌خواهانه اطلاق می‌شد (شهری، جلد ششم، ۱۳۶۹: ۳۳۶–۳۳۹). در چارچوب سیاست‌های جدیدِ میل، دولت مدرن پهلوی «خانم‌باز» و «زن‌باز» را تشویق می‌کرد و «بچه‌باز» را تحت تعقیب، بازداشت و مجازات قرار می‌داد. در این دوره، دخترانِ ازدواج‌نکرده می‌توانستند آزادانه‌تر برای جلب توجه مردان با یکدیگر رقابت کنند (آفاری، ۲۰۰۹: ۱۶۰–۱۶۲). اما نکتهٔ مهم آن است که حضور زنان در سینمای پهلوی دوم، به‌ویژه در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی، از مرزهای امر اروتیک فراتر می‌رود.

پورنوگرافیک‌شدن زنان سینما

یکی از اصول انقلاب سفید، افزایش حضور زنان در جامعه بود. محمدرضا پهلوی، آزادی زنان را یکی از دستاوردهای انقلاب سفید می‌دانست. در همین بازهٔ زمانی، انتشار مجلهٔ «زن روز» در سال ۱۳۴۳ آغاز شد. این مجله بر تبلیغ ارزش‌های زن غربی، نمایش زنان برهنه و نیمه‌برهنه و تمسخر و نقد چادر به‌عنوان پوشش استوار بود. در این مجله، زنان چادری مخالف برهنگی در جایگاه زنانی «قرون‌وسطایی»، «تاریک‌فکر»، «حسود» و «مخالف آزادی» صورت‌بندی می‌شوند؛ در مقابل، زنانی که با برهنگی و اندام‌نمایی موافق‌اند، زیبا، روشنفکر، امروزی و موافق آزادی معرفی می‌شوند (کوثری و تفرشی، ۱۳۹۶: ۱۵۴–۱۶۸). مجلهٔ «زن روز» مهم‌ترین نشریه‌ای است که می‌توان دگرگونی نظام ارزشی زن جدید را در آن مشاهده کرد. اما تمرکز ما بر آرشیو پوسترهای سینماست. در ادامه، بارزترین و تشدیدیافته‌ترین نمونه‌های پورنوگرافیک پوسترهای دهه‌های چهل و پنجاه شمسی را ارائه خواهیم کرد. در این پوسترها، امر پورنوگرافیک بر امر اروتیک چیره می‌شود. اگر امر اروتیک در انسان اشتیاق ایجاد می‌کند، امر پورنوگرافیک به جنسی‌شدن و فتیشیستی‌شدن اندام زنان می‌انجامد.[۲]



دلاور دوران (۱۳۴۷)



زن وحشی وحشی (۱۳۴۸)



آدم و حوا (۱۳۴۹)

[۲] برای بحث تفصیلی‌تر راجع به تفاوت امر اروتیک و امر پورنوگرافیک به کتاب «احتضار اروس» (۱۴۰۳) از بیونگ چول هان مراجعه کنید.



محلل (۱۳۵۰)



آب‌نبات چوبی (۱۳۵۱)



علی کنکوری (۱۳۵۲)



مترس (۱۳۵۲)



هلوی پوست‌کنده (۱۳۵۲)



جوانمرد (۱۳۵۳)



برهنه تا ظهر با سرعت (۱۳۵۵)

سنخ اجتماعی نوظهور «ستارگان زنِ سینما» اساساً در پوسترها واجد ویژگی‌های پورنوگرافیک است. در این پوسترها، بدن زنان در مقام ابژهٔ وقیح میل هیز مردانه قرار می‌گیرد و فرهنگ را به‌سوی جنسی‌شدن سوق می‌دهد. پوستر فیلم با هدف جلب مخاطب عام طراحی می‌شود. ازاین‌رو، پوسترها نقشی تعیین‌کننده در تغییر مناسبات میل‌ورزی دارند. در همین راستا، پوسترهای فیلم‌های سینمایی در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی به‌سوی جنسی‌شدن و فتیشیستی‌شدن سوق پیدا کردند و میانگین افراد جامعه را با رانه‌ها و امیال ناخودآگاهی و نوعی اضطراب درگیر ساختند. این وضعیت، به‌ویژه نوجوانان و جوانان سنتی و مذهبی را که در موج مهاجرت دهه‌های چهل و پنجاه به تهران آمده بودند، تحت تأثیر قرار می‌داد.

بر اساس سرشماری سال ۱۳۴۵، از جمعیت حدود ۲,۷۱۹,۰۰۰ نفری تهران، تنها نیمی در این شهر متولد شده بودند. بیشتر تهران‌نشینان در یک اتاق سکونت داشتند و در هر یک از این اتاق‌ها، بین یک تا ده نفر در شرایطی متراکم زندگی می‌کردند (رهنما، ۱۴۰۳: ۴۹۵). از سوی دیگر، این افراد در بستر وضعیت خاص سینمایی و فرهنگی آن دوره، دچار بحران هویت و نوعی «اضطراب جنسی» می‌شوند. از سوی دیگر، شاهد افزایش سن ازدواج در میان جوانان شهر تهران هستیم. صاحب‌الزمانی در سال ۱۳۳۹ پژوهشی دربارهٔ تغییرات سن ازدواج در شهر تهران انجام داد که داده‌های آن از بررسی سیصد خانواده به دست آمده است. او به این نتیجه رسید که سی سال پیش‌تر، یعنی در سال ۱۳۰۹، میانگین سن ازدواج دختران در شهر تهران نزدیک به ۱۳ سال و پسران نزدیک به ۱۷ سال بود؛ درحالی‌که در سال ۱۳۳۹، این میانگین برای دختران به حدود ۱۸ سال و برای پسران به حدود ۲۲ سال رسیده بود. از سوی دیگر، بر اساس سرشماری سال ۱۳۳۵، ۷۸/۳ درصد مردان شهر تهران تا سن بیست‌وپنج‌سالگی مجرد بودند (صاحب الزمانی، ۱۳۴۷: ۲۴۹–۲۵۱). بر اساس سرشماری سال ۱۳۳۵، در شهر تهران و در بازهٔ سنی ۱۹ تا ۳۵ سال، شمار مردان شش برابر شمار زنان بود. این مسئله ناشی از مهاجرت‌های گستردهٔ مردان و جوانان روستایی به تهران با هدف کسب «نام، کار و تحصیل» بود (صاحب‌الزمانی، ۱۳۴۷: ۲۲۵).

بنابراین، برای ما بیش از مفهوم «توسعهٔ ناهمگون» (آبراهامیان، ۱۴۰۱)، ناهمگونی میان فرهنگ جنسی‌شده و اخلاقیات بازدارندهٔ سنتی‌های مهاجرت‌کرده به تهران اهمیت دارد. سنخ اجتماعی زنان ستارهٔ سینما، با اغواگری‌های خود، میدان نیروهای جامعهٔ ایران را اساساً دگرگون کرد.

حکایت دختران کوشان

اسماعیل کوشان (۱۲۹۶–۱۳۶۲)، «پدر سینمای صنعتی و تجاری» ایران است. کوشان مهم‌ترین نقش را در تولد دوبارهٔ سینمای ایران پس از دوران رکود ایفا کرد؛ رکودی که تا سال ۱۳۲۷ بر سینمای ایران حاکم بود. کوشان، که دکترای اقتصاد داشت، می‌کوشید با بهره‌گیری از مخاطب‌شناسی و اصول سرمایه‌گذاری، سینمای ایران را به صنعتی پول‌ساز بدل کند. کوشان نخستین کسی بود که به فکر دوبلهٔ فیلم‌های خارجی افتاد و این کار را عملی کرد؛ در نتیجه، فیلم‌های خارجی به زبان فارسی در سینماهای ایران به نمایش درآمدند (نفیسی، ۲۰۱۱: ۲۵۱). از سوی دیگر، او در سال ۱۳۲۷ استودیوی فیلم‌سازی «پارس فیلم» را تأسیس کرد؛ استودیویی که در دهه‌های بعد به مهم‌ترین استودیوی فیلم‌سازی سینمای عامه‌پسند تبدیل شد (مهرابی، ۱۳۷۱: ۵۰–۵۱). اسماعیل کوشان تهیه‌کنندهٔ ۹۱ فیلم و کارگردان ۲۸ فیلم بود (امید، ۱۳۷۴: ۲۰۳) و فیلم‌نامه نیز می‌نوشت. این کمیت بالای تولید فیلم‌های سینمایی از سوی کوشان را باید در کنار کیفیت نازل و سطحی این فیلم‌ها در نظر گرفت؛ به‌گونه‌ای که به گفتهٔ «فردین»، کوشان اغلب فیلم‌نامه‌هایش را در حال حرکت و پشت جعبه‌هایِ سفید مقوایی سیگار، که در آن روزها مد بود، می‌نوشت (نفیسی، ۲۰۱۱: ۲۱۱). نکتهٔ مهم این است که در این پژوهش، یک فرد به‌خودی‌خود موضوعیت ندارد؛ بلکه اسماعیل کوشان را باید همچون یک سنخ در نظر گرفت. این سنخ، فضای غالب سینمای آن دهه‌ها را بازنمایی می‌کند. فیلم‌هایی که اساساً فاقد عمق و انسجام‌اند و بسیاری از دیالوگ‌های آن‌ها تنها چند لحظه پیش از فیلم‌برداری نوشته می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که حتی خود بازیگران نیز از آن‌ها بی‌خبرند. در بستر این بی‌مایگیِ فرمی و محتوایی است که حضور زنان در مقام آوازخوان و رقاص در دههٔ سی و بازنمایی پورنوگرافیک آن‌ها و نمایش معاشقه‌های جنسی در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی، به ابزاری برای پرکردن خلأ این فیلم‌ها و جذب مخاطب تبدیل می‌شود.

در همین راستا، به‌واسطهٔ تجاری‌شدن و صنعتی‌شدن سینما و گسترش مخاطبان آن، سنخ اجتماعی جدیدی به نام «ستارگان سینما» پدیدار شد. در پیمایشی که در سال ۱۳۵۳ انجام شد، ۶۴ درصد از مخاطبان تهرانی گفته بودند که به‌خاطر ستارگان به سینما می‌روند. در همین راستا، درآمد اعضای این سنخ به‌شدت افزایش یافت؛ به‌گونه‌ای که حتی چندین برابر کارگردانان و تهیه‌کنندگان فیلم‌ها دستمزد دریافت می‌کردند. از سوی دیگر، در مجلات سینمایی آن دهه، از ستارگان زن سینما به‌عنوان «بمب جاذبهٔ جنسی» یاد می‌شد (نفیسی، ۲۰۱۱: ۲۰۵–۲۰۸). این ستارگان را می‌توان نخستین سلبریتی‌های ایران دانست.

حمید نفیسی (۲۰۱۱) در توصیف چگونگی رابطهٔ دوربین و زنان در این نوع فیلم‌ها می‌نویسد:

«دوربینی با نگاهی خیره، چشم‌چران و مردانه، اجراهای آنها را فیلمبرداری می‌کرد، اجراهایی که یا پاها، سینه‌ها و صورت‌هایشان را به ابژه‌های فتیشیستیِ مثله‌شده بدل می‌کرد یا روی بدن‌های نیمه‌برهنه‌شان کج و راست می‌شد، گویی آنها را با دست نوازش می‌کرد» (نفیسی، ۲۰۱۱: ۲۰۸).

در این سنخ از فیلم‌ها، سوژهٔ میل‌ورز، مردان و فانتزی‌ها و امیال آنان‌اند و زنان به ابژه‌هایی فتیشیستی برای میل مردان بدل می‌شوند؛ دوربین و نقاط تمرکز آن دقیقاً بر اساس امیال مخاطب مرد شکل می‌گیرد. بدین‌ترتیب، سنخ اجتماعی جدیدی شکل گرفته است که نه بر اساس فضیلت‌ها، بلکه بر پایهٔ اغواگری‌ها گسترش می‌یابد. این سنخ، اساساً سامان تخیل، فانتزی‌ها و رؤیاهای بخشی از مردم را به تسخیر خود درآورد. بنابراین، یکی از علل انقلاب ۱۳۵۷ نه صرفاً حذف طبقات از سوی پهلوی دوم (کاتوزیان، ۱۴۰۰) بلکه از قضا، شکل‌گیری طبقات و سنخ‌های جدیدی بود که با منافع و ارزش‌های خاص خود، مناسبات جامعهٔ ایران را تغییر دادند.

افسانه نجم‌آبادی در کتاب «حکایت دختران قوچان» (۱۴۰۲)، برای ترسیم یکی از زمینه‌های انقلاب مشروطه، بر واقعهٔ فروش دختران مسلمان قوچانی به تجار ارمنی در ازای بدهی تأکید می‌کند. پس از این واقعه، به حس ناموس‌پرستی ایرانیان خدشه وارد شد و خشمی سراسری علیه این اقدام شکل گرفت (نجم‌آبادی، ۱۴۰۲). اگر «حکایت دختران قوچان» جرقه‌ای برای شعله‌ورشدن آتش انقلاب مشروطه بود، باید دید که «حکایت دختران کوشان» چه پیامدهایی در پی داشته و چگونه به یکی از جرقه‌های انقلاب ۱۳۵۷ تبدیل شده است. باید دید دختران و زنان بازیگر در فیلم‌های «پدر سینمای صنعتی و تجاری ایران» و دیگر فیلم‌های این‌دست، چه سنخ‌هایی را در مسیر مقاومت، مقابله و عصیان پدید آوردند.

پردهٔ دوم: سنخ زهد پیشاانقلاب

اگر ویژگی غالب دورهٔ پهلوی دوم در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی را همنشینی نوعی خودکامگی سیاسی (کاتوزیان، ۱۴۰۰) با کامجویی‌های برخاسته از فرهنگ جنسی‌شده‌ای بدانیم که پیش‌تر به آن اشاره شد، ویژگی‌های زهد مقاومتی چریک‌ها آشکار می‌شود. البته باید ضلع سومی را نیز به این همنشینی افزود: ارزشمندشدن ثروت. «سازمان مجاهدین خلق» (۱۳۴۴) و «چریک‌های فدایی خلق» (۱۳۴۹) در دههٔ چهل شمسی شکل گرفتند و عملیات چریکی آن‌ها در اوایل دههٔ پنجاه به اوج خود رسید. گرچه این دو سازمان از نظر ایدئولوژیک با یکدیگر تفاوت دارند، بااین‌حال، با توجه به روش‌شناسی این مقاله، یک سنخ را تشکیل می‌دهند؛ زیرا معیار سنخ‌بندی در روش تبارشناختی، نیروهای تصرف‌کنندهٔ یک نظام اخلاقیاتی است. در سنخ اجتماعیِ چریک‌ها، نوع خاصی از اخلاقیات زاهدانه شکل می‌گیرد که ویژگی‌های کلی آن را در پنج محور می‌توان برشمرد: ۱) کینهٔ انقلابی؛ ۲) ارزشمندشدن فقر و ریاضت‌کشی؛ ۳) دزدی به‌مثابهٔ فعلی اخلاقی؛ ۴) کارگری‌کردن برای عینی‌شدن؛ ۵) سادیسم و مازوخیسم.

۱.کینهٔ انقلابیِ چریک‌ها معطوف به سه موضوع است: سیاست استبدادی، ثروتمندان و کسانی که سبک زندگی مصرفی دارند و زنانِ اغواگر. بهمن تقی‌زاده (۱۴۰۰)، چریک فدایی سابق، در یادآوری خاطرات خود می‌گوید:

«رفقای ما از کینه و نفرت نسبت به عوامل رژیم شاه سرشار بودند و همه بزرگ‌ترین افتخارشان را حضور در تیم‌های عملیاتی می‌دانستند که کارشان برنامه‌ریزی و اعدام عمال شناخته‌شدهٔ رژیم بود» (تقی‌زاده، ۱۴۰۰: ۱۷۷)

سعید محسن، یکی از بنیان‌گذاران سازمان مجاهدین خلق، در جریان بازجویی و دربارهٔ گذشتهٔ خود به این نکته اشاره می‌کند:

«در کلاس... همیشه پیش شاگردهایی می‌نشستم که لباسشان نو نبود...اصولاً از همان موقع دو طبقهٔ ثروتمند و بی‌پول در ذهن من مجسم شده بود و من خود را وابسته به طبقهٔ بی‌پول می‌دیدم. و کینهٔ طبقه مقابل را به دل می‌گرفتم» (سازمان مجاهدین خلق، از پیدایی تا فرجام، ۱۳۸۵ جلد اول: ۶۷۷).

از سوی دیگر، در اخلاقیات زاهدانهٔ چریک‌ها، نوع خاصی از زن ایده‌آل و بهنجار صورت‌بندی می‌شود و زنان دیگر در معرض خشم قرار می‌گیرند. در ادبیات آنان، زنان و دخترانی که با رفتارها یا پوشش خود پسران را اغوا می‌کنند، مورد خشم قرار می‌گیرند. در رویکرد چریک‌ها، دختر نباید «جلف» باشد؛ یعنی نباید با صدای بلند صحبت کند، نباید با پسران اختلاط کند یا دامن کوتاه بپوشد (تقی‌زاده، ۱۴۰۰: ۴۰۶–۴۰۷). گرچه زنان و دختران مجاهد حجاب داشتند و دختران فدایی بی‌حجاب بودند، زنان فدایی از لباس‌ها و پوشش ساده استفاده می‌کردند. آنان شلوار جین، تی‌شرت آستین‌کوتاه و پیراهن مائوئیستی می‌پوشیدند. بااین‌حال، زنان

مجاهد و زنان فدایی هر دو از استفاده از به‌کارگیری هرگونه نشانهٔ زیبایی زنانه پرهیز می‌کردند و از رژ لب، عطر و حتی جواهرات ساده استفاده نمی‌کردند (آبراهامیان، ۱۹۸۹: ۲۲۴، به نقل از آفاری، ۲۰۰۹: ۲۴۵). با رجوع به خاطرات چریک‌ها می‌توان دید که آنان در مواجهه با زنان بی‌حجاب دچار اضطراب می‌شدند؛ این مواجهه برایشان دشوار بود و آن را نشانهٔ فساد می‌دانستند (میثمی، ۱۳۷۹: ۲۳۷–۲۳۸).

ترورها و بمب‌گذاری‌هایی که چریک‌ها انجام می‌دادند، نشانه‌ای برای شناخت ابژه‌های کینهٔ آنان است. این اقدامات، از ترور مستشاران آمریکایی و عوامل حکومت تا بمب‌گذاری در کارخانه‌ها را دربرمی‌گرفت. اعضای سازمان مجاهدین خلق در ۱۲ اردیبهشت سال ۱۳۵۱، دفتر مجلهٔ «این هفته» را منفجر کردند. مجلهٔ «این هفته» معمولاً روی جلد خود عکسی رنگی از زنی برهنه چاپ می‌کرد. از منظر اعضای سازمان، این مجله مروج بی‌بندوباری‌های جنسی و فاسدکنندهٔ جوانان بود. به همین ترتیب، مجلهٔ «هنر و سینما» نیز به دلایلی مشابه، هدف بمب‌گذاری چریک‌های مجاهد قرار گرفت (زال، ۱۴۰۰: ۶۸۸–۶۹۰). در همین راستا، مسعود رجوی در نقد وضعیت فرهنگی زمانهٔ خود می‌نویسد: «با ترویج فساد سرمایه‌داری غرب و اشاعهٔ افکار لاابالی‌گری از طریق انتظارات و مطبوعات کثیفی مانند زن روز و اطلاعات هفتگی و ایجاد کاخ‌های جوانان که با ظاهر آراسته‌شان به‌جای بالابردن سطح دانش، هرزگی را رواج می‌دهند» (سازمان مجاهدین خلق ایران، مدافعات، ۳۱؛ نقل‌شده از زال، ۱۴۰۰: ۶۹۰). در نگاه چریک‌ها، سیاست استبدادی می‌کوشید با ترویج فرهنگ جنسی و مصرفی، روحیهٔ انقلابی جوانان را از میان ببرد. به همین دلیل، در اخلاقیات زاهدانهٔ چریک‌ها، زنان اغواگر و مظاهر زندگی مرفه در معرض نقد و خشونت قرار می‌گرفتند.

۲. در همین راستا، فقر به یک ارزش تبدیل می‌شود. در این سنخ، نوعی ریاضت‌کشی بیمارگون شکل می‌گیرد. در خاطرات آنان آمده است که در خانه‌های تیمی، غذاهای بسیار ساده مصرف می‌شد و همین مسئله موجب بیماری برخی چریک‌ها می‌شد (محمدی، ۱۴۰۲: ۱۳۷–۱۳۸). شب‌ها از تشک استفاده نمی‌کردند؛ زیرا آن را مغایر با روحیهٔ چریکی و نوعی راحت‌طلبی می‌دانستند (تقی‌زاده، ۱۴۰۰: ۵۳۹؛ زال،۱۴۰۰: ۷۰۰). برخی چریک‌ها برای تقویت روحیهٔ چریکی به مناطق پایین‌شهر می‌رفتند و از دست‌فروشانی غذا می‌خوردند که پسمانده‌های غذای رستوران‌ها را به قیمت پایینی می‌فروختند. نکتهٔ مهم آن است که این مسئله ناشی از فقر نبود، بلکه برای آنان نوعی آزمون به شمار می‌رفت تا مشخص شود آیا توانسته‌اند روحیهٔ راحت‌طلبی را کنار بگذارند و خود را برای روزهای دشوار مبارزه آماده کنند یا خیر. خاطرهٔ یکی از آنان از لحظهٔ خوردن این پسمانده‌ها درخور توجه است: *«غذا را خوردم و تحمل کردم و در رؤیایم آن را با موش و مارها و حشراتی که در محاصره‌ای سخت در کوه یا در صحرای بی‌آب و علف ممکن بود مجبور به خوردن آن‌ها شوم، مقایسه کردم و از نظر خود یک گام دیگر به شایستگی حضور در این صف نزدیک شدم» (تقی‌زاده، ۱۴۰۰: ۱۱۷).*

در خاطرات برخی اعضای چریک‌های فدایی آمده است که آنان لباس‌های اتوکشیده نمی‌پوشیدند، بلکه ابتدا لباس‌ها را مچاله می‌کردند و سپس می‌پوشیدند. موارد دیگری نیز در این زمینه قابل‌توجه‌اند؛ از انتقاد به استفاده از قاشق و چنگال گرفته تا انتقاد از حمام‌کردن. سیما بهمنش، یکی از چریک‌ها، در روایت خاطرات خود از دوران چریکی می‌گوید: *«در آن دوران می‌خواستیم برای همهٔ مردم آب آشامیدنی و حمام ببریم اما خودمان به پایین‌ترین سطح سقوط کرده بودیم»*. حتی به بهمن تقی‌زاده پیشنهاد گدایی‌کردن نیز داده می‌شود تا خود را برای شرایط دشوار آماده کند اما او نمی‌پذیرد. از سوی دیگر، مواردی همچون مسواک‌نزدن، مراجعه نکردن به دندان‌پزشکی و اهمیت‌ندادن به بهداشت و سلامت خود در میان بیشتر چریک‌های فدایی مشاهده می‌شد. زیرا استدلال آنان این بود که چریک بیش از شش ماه زنده نمی‌ماند و بهتر است زمانی که صرف این امور می‌شود، در راه مبارزه صرف شود (تقی‌زاده، ۱۴۰۰: ۳۷۵–۳۸۴). بنابراین، در سنخ چریک‌ها فقر، سختی‌کشیدن، نامرتب‌بودن و بی‌اعتنایی به خود، زیبایی و احساسات به فضیلت بدل می‌شوند.

۳. دزدی‌کردن یکی از ویژگی‌های اخلاقی چریک‌هاست. نکتهٔ مهم آن است که دزدی‌کردن در سنخ چریک‌ها صرفاً با هدف تأمین منابع مالی انجام نمی‌شد، بلکه نوعی «امتحان» (نادری، ۱۳۸۷: ۱۰۵) و «تمرین شهامت» (تقی‌زاده، ۱۴۰۰: ۱۱۴) نیز به شمار می‌رفت. در نظام اخلاقی چریک‌ها، دزدی نه‌تنها امری غیراخلاقی نبود بلکه از اساس فعلی اخلاقی به شمار می‌رفت. کسی که شهامت دزدی‌کردن را می‌یابد، از نظر آنان، نشان می‌دهد که دیگر از هیچ‌چیزی نمی‌ترسد، از این آزمون سربلند بیرون آمده است و می‌تواند جانبازانه در راه تحقق آرمان‌های خود عمل کند. چریکی که در فروشگاه قصد دزدی دارد، باید بر وسوسهٔ دزدی‌نکردن

غلبه کند و بتواند صدای این شیطان را از روان خود بزداید تا شایستگی حضور در مسیر انقلابی و چریکی را به دست آورد. در سنخ چریک‌ها، همه‌چیز وارونه می‌شود.

همهٔ چریک‌ها باید ماشین‌دزدی بلد می‌بودند؛ از سوی دیگر، در فروشگاه‌ها نیز دزدی را تمرین می‌کردند (تقی‌زاده، ۱۴۰۰: ۴۷۲–۴۷۷). این دزدی‌ها در چریک‌ها احساس گناه ایجاد نمی‌کرد؛ زیرا آنان اعمال خود را به‌لحاظ ایدئولوژیک توجیه می‌کردند (زال، ۴۰۰: ۴۳۶–۴۳۸). از نظر چریک‌های مجاهد، اموال فروشگاه‌های بزرگ به «بورژوازی کمپرادور» و «دربار» تعلق داشت و دزدی از آن‌ها به این ترتیب توجیه می‌شد. چریک‌ها از مردم عادی نیز دزدی می‌کردند. (تقی‌زاده، ۱۴۰۰: ۱۱۴–۱۱۵). بانک‌ها نیز از جمله مکان‌هایی بودند که از گزند چریک‌ها در امان نماندند و سرقت‌های بسیاری از آن‌ها برای تأمین منابع مالی چریک‌ها انجام می‌گشت (رهنما، ۱۴۰۲: ۲۱۰–۲۱۱؛ سازمان مجاهدین خلق، از پیدایی تا فرجام، جلد دوم، ۱۳۸۵: ۳۲۸).

۴. برای چریک‌ها، کارگری‌کردن و انجام کارهای سخت بدنی یکی از مناسک آنان بود. این کار دو هدف داشت: هدف نخست، درک دشواری‌های زندگی طبقهٔ فرودست جامعه و تقویت روحیهٔ کینه‌توزانه نسبت به نابرابری‌های طبقاتی بود تا چریک‌ها با ارادهٔ مصمم‌تری به مبارزه بپردازند. هدف دوم آن بود که کارگری‌کردن، افرادی را که دربارهٔ مبارزه دچار شک و تردید می‌شدند، از وضعیت «ذهنی‌شدن» خارج و به «عینی‌شدن» سوق می‌داد (تقی‌زاده، ۱۴۰۰: ۱۶۴).

۵. یکی از مصادیق مازوخیسم و سادیسم در میان چریک‌ها، برنامهٔ «انتقاد از خود و دیگران» بود. در خانه‌های تیمی، هرکس موظف بود هر اشتباهی را که از خود یا دیگران مشاهده می‌کرد، در دفترچهٔ کوچکی که همراه داشت یادداشت کند و در جلسهٔ شبانه مطرح سازد. این اشتباهات شامل مواردی می‌شدند که انحراف از اصول سازمان تلقی می‌شدند. هر فرد در جلسهٔ شبانه می‌بایست اعتراف می‌کرد که چگونه از اصول سازمان منحرف شده است و انحراف مشابه را در دیگران نیز نشان می‌داد (زال، ۱۴۰۰: ۷۳۹–۷۴۰). این رویه فضایی عصبی و تنش‌زا ایجاد کرده بود. سپس، مطابق با آیین‌نامهٔ انضباطی، متخلفان در حضور جمع شلاق می‌خوردند. نیره محتشمی، چریک فدایی، چندین‌بار هنگام نگهبانی به خواب رفته بود و در جلسات شبانه به این مسئله اعتراف کرده بود و از اینکه تعهد انقلابی‌اش تضعیف شده بود، ابراز شرمندگی کرده بود. سرانجام، پس از اینکه بار دیگر هنگام نگهبانی به خواب رفت، قرص سیانور خود را خورد و خودکشی کرد (تقی‌زاده، ۱۴۰۰: ۱۴۷–۱۴۹). در اینجا، با مجموعه‌ای از اعمال انضباطی زاهدانه برای کنترل خود و دیگران مواجهیم.

نمونهٔ حاد مازوخیسم و سادیسم در سنخ چریک‌ها را می‌توان در خودکشی، ترور دیگران و حتی ترور یاران خود مشاهده کرد. رانهٔ مرگ، رانه‌ای است که چریک‌ها را تسخیر کرده است. چگونگی کشتن یاران و رفتارهای پس از آن، بیانگر سادیسم افراطی است. این رفتارها، از تکه‌تکه‌کردن اجساد و سوزاندن آن‌ها تا منفجرکردن بدن‌ها و از بین بردن صورت با اسید را دربرمی‌گرفت (جعفریان، ۱۳۹۱: ۵۹۳–۵۹۴؛ تقی‌زاده، ۱۴۰۰: ۱۴۹). گرچه چریک‌ها این اعمال را با هدف رعایت مسائل امنیتی توجیه می‌کردند، برای فهم آن‌ها باید از طریق تأویل به رانه‌ها، نیروها و امیال ناخودآگاه این سنخ راه یافت. در سنخ چریک‌ها، رانهٔ مرگ، سادیسم و مازوخیسم و اضطراب ناشی از مواجهه با زنان بی‌حجاب، نقشی مهم دارند (اردیزی، ۱۳۸۹). در خاطرات چریک‌ها می‌توان دید که چگونه کشتن دیگران و مهم‌تر از آن، کشته‌شدن خود و رسیدن به «شهادت» به نوعی فانتزی بدل می‌شود. *«دور هم که در خانه‌های تیمی می‌نشستیم و آرزوهای خود را می‌گفتیم، از شیوهٔ شهادت مورد علاقهٔ خود صحبت می‌کردیم که برترینش آن بود که در میان دستهٔ دشمنان خود را منفجر کنیم و در عین به خاک و خون کشیدن آن‌ها، در مقابل چشم مردم، تکه‌پاره‌های وجودمان را به شهادت ایمان‌مان به آن‌ها و پایمردی‌مان به مبارزه در راه آن‌ها بر سرشاخه‌های درختان شهر پراکنده کنیم... ما عاشق زندگی بودیم اما انگار بدون مرگ امورات‌مان نمی‌گذشت، یکی از مشغله‌های بزرگ‌مان مرگ و زیبا مردن بود»* (تقی‌زاده، ۱۴۰۰: ۱۱۳–۱۱۴). نیروها و امیال ناخودآگاه، تعیین‌کنندهٔ نظام ارزشی، اخلاقی و فضیلت‌های چریک‌ها هستند. این رانه‌ها و نیروها، ضدزندگی و ضدآفرینشگری‌اند. خواستِ توانی که آن فضیلت‌ها را می‌سازد، واکنشی و انفعالی است و از ناتوانی در زیستن سرچشمه می‌گیرد. ناتوانی‌ها، ریشهٔ شکل‌گیری فضیلت‌های آنان‌اند.

پردهٔ سوم: سنخ زهد پساانقلاب

در پی انقلاب ۱۳۵۷ و با رهبری آیت الله خمینی، سنخ‌های اجتماعی جدیدی در ایران شکل گرفتند که در ادامه به سنخ‌های «حزب‌اللهی» و «بسیجی» خواهیم پرداخت. این سنخ‌ها از بدنهٔ مذهبی و عموماً فرودست جامعه شکل گرفتند. افراد این سنخ‌ها

معمولاً نوجوانان و جوانانی بودند که در دوران پهلوی دوم در وضعیت فرهنگی زمانه ادغام نشده بودند و در جهت مقابله با آن برآمدند. در همین راستا، باید تخریب و به آتش‌کشیدن سینماها به دست مذهبیون را نیز در نظر گرفت. توده‌ها به نظامی ارزشی نیاز داشتند که در تقابل با ارزش‌های مدرن و به‌اصطلاح «هجوم فرهنگی غرب» قرار گیرد. در جریان انقلاب، بسیاری از سینماها یا به دست سنتی‌های بازاری و ثروتمند خریداری شدند و به مسجد و حسینیه تغییر کاربری دادند، یا به دست توده‌های انقلابی به آتش کشیده شدند (بهارلو، ۱۴۰۲). آتش‌زدن سینما رکس آبادان، نقطهٔ اوج این مسئله بود. تعداد سینماهای ایران از ۴۳۷ سینما در سال ۱۳۵۰ به ۳۹۳ سینما در سال ۱۳۵۵ کاهش یافته است (اجلالی، ۱۳۹۲: ۱۱۱) که بخشی از این کاهش به دلیل آتش‌زدن و تغییر کاربری بوده است. روحانیون و مشخصاً اعضای «فدائیان اسلام» و شخصیتی چون نواب صفوی، از نخستین گروه‌هایی بودند که در برابر مسائل جنسی سینما موضع‌گیری اخلاقی کردند (نواب صفوی، ۱۳۹۸؛ جعفریان، ۱۳۹۰: ۲۵۳–۲۵۸). در این میان، وعاظ دین عامه همچون محمدتقی فلسفی و احمد کافی، با استفاده از قدرت منبر و با تأکید بر مسئلهٔ «خلوص‌گرایی و هویت‌گرایی»، به وضعیت لذت‌گرایانهٔ دوران پهلوی دوم انتقاد کردند و توانستند توده‌های مذهبی و سنتی را ذیل رهبری آیت‌الله خمینی گرد آورند (کاشی و شریعتی، ۱۳۹۰).

مذهبیون مهاجری که در دوران پهلوی دوم دچار بحران‌ها و اضطراب‌های مختلفی شده و با فروپاشی فراخودِ (سوپرایگوی) سنتی مواجه شده بودند (بوتل، ۱۳۷۷) در دوران پساانقلاب، با رهبری معنوی آیت‌الله خمینی، نوعی «پدر نمادین» یافتند و جایگاه سوپرایگوی آن سنخ را آن پدر نمادین اِشغال کرد. بنابراین، سخنان و سبک زندگی زاهدانهٔ آیت‌الله خمینی در شکل‌گیری این سنخ اجتماعی جدید نقشی اثرگذار و تعیین‌کننده داشته است. نکتهٔ مهم آن است که زهد آیت‌الله خمینی محصول سنتی حوزوی و عرفانی است؛ اما زهد حزب‌اللهی‌ها و بسیجیان، محصول وضعیت اجتماعی خاص، رهبری آیت‌الله خمینی و ضدیت با وضعیت فرهنگی پیشاانقلاب است. به‌عبارت دیگر، زهد آنان برساختی اجتماعی و تاریخی است.

زهد معطوف به چهره و پوشش

مصداق عینی زهدِ معطوف به چهره و پوشش، حذف کدهای زیبایی است. به سخنی دیگر، تجربهٔ زیبایی ظاهر از دست می‌رود و آن ذیل انحراف و فساد درنظر گرفته می‌شود. سنخ مرد حزب‌اللهی با ریش‌های معمولاً بلند و اصلاح‌نشده شناخته می‌شد. این سنخ معمولاً لباس‌هایی ساده، گشاد و بلند با دکمه‌های تا انتها می‌پوشید (شهابی، ۱۳۸۹: ۶۴) و جای مهر بر پیشانی داشت. همچنین، برای تحریک‌نکردن جنس مخالف از ادکلن استفاده نمی‌کرد؛ یا اگر قصد استفاده از عطر داشت، به‌جای ادکلن‌های غربی از گلاب و عطر مشهدی استفاده می‌کرد. ایدئولوژی زاهدانه حتی جهان بوها را نیز به دوگانه‌ای از بوهای انحرافی و بوهای مکتبی تبدیل کرده بود. هاشمی‌رفسنجانی در خطبه‌های آبان‌ماه سال ۱۳۶۹ به این وضعیت انتقاد می‌کند که در جامعهٔ ما، ظاهر انسان حزب‌اللهی با نامرتبی برابر دانسته شده و چهرهٔ او از کدهای زیبایی تهی شده است:

> *«یک فرهنگی بشه که اصلاً مقدس‌بودن و حزب‌اللهی‌بودن و متدین‌بودن و متعهدبودن و اهل آخرت بودن مساویست با اینکه آدم جُلُمبُر باشه و قیافش یک قیافهٔ قابل‌رؤیتی نباشه. این گناهه؛ این اصلاً درست نیست؛ اسلام با این مبارزه کرده؛ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ؛ با یک نوع عصبانیت می‌فرماید قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ؛ کی به شما گفته که زینت‌ها حرامه مال بندگان خدا..این یک نوع اعتراض و ملالت را قرآن داره متوجه مردم می‌کنه؛ چون چنین طرز تفکری اون موقع هم بوده؛ خیال می‌کردند که بی‌دین‌ها و لاابالی‌ها باید تر و تمیز و خوش‌منظره باشند و مردم متدین باید جلمبر باشند»*[۳]

در فضای زاهدانهٔ پساانقلاب، نرسیدن به خود و اهمیت‌ندادن به زیبایی ظاهری به ارزش تبدیل می‌شود و کدهای ظاهری دیگری جایگزین آن می‌شوند.

> *«قیافه‌های ظاهری بدون دستور و زور از بالا به‌صورت درونی به‌تدریج تغییر یافت. خانم‌های بی‌حجاب ابتدا با همان لباس‌های متوسط و معمول، یک روسری به سر کشیدند، سپس روسری‌ها بزرگتر و لباس‌ها*

[۳] مشروح این خطبه در روزنامهٔ جمهوری اسلامی ۱۹ آبان ۱۳۶۹ آمده است اما مطالب فوق نیست. به فایل تصویری این خطبه رجوع کردیم. https://www.aparat.com/v/b00yexj

گشادتر و تیره‌تر شد. شلوار بلوجین و پیراهن مردانهٔ خانم‌ها به بلوجین + روپوش + کاپشن رنگی + روسری تیره تبدیل شد. ریش‌های آقایان نیز به‌تدریج درآمد (ابتدا ریش نمی‌زدند و برخی ته‌ریش می‌گذاشتند و سپس آن را کامل کردند) انگشترهای طلای آقایان با نقره و عقیق جایگزین و کت و شلوارهای شیک به اورکت سربازی تبدیل شدند مسابقات ارزشی شروع شده بود. افرادی که تا آن موقع نماز نمی‌خواندند، مهر و سجاده و تسبیحشان را به نمایش می‌گذاشتند و برخی نیز بر آن کوشش داشتند، تا جای مهر بر پیشانیشان مشخص باشد» (رفیع‌پور، ۱۳۷۷: ۱۲۹).

در آن فضا و اتمسفر زاهدانه بود که در مدارس، مدیران، معلمان و ناظمانی را شاهد بودیم که به‌صورت غیرعامدانه، با چهرهٔ دست‌نخوردهٔ خود در دختران ایجاد ترس می‌کردند. «زنانِ سیبیلویِ» عصر قاجار (نجم‌آبادی، ۱۳۹۶)، در دوران پساانقلاب، در معنایی متفاوت و درون فضایی زاهدانه بازگشتند. در همین اتمسفر بود که مجموعه‌ای از کنترل‌گری‌های زاهدانه بر بدن و زیبایی دختران در مدارس اعمال شد. این کنترل‌گری‌ها از نظارت بر ناخن‌ها و منع اصلاح ابرو، صورت، سبیل و موی دست تا تعیین رنگ مانتو و حتی تخلف شمردن همراه داشتن آینهٔ کوچک را دربرمی‌گرفت.[۴] در آن فضا، هرگونه توجه به خود و زیبایی طرد می‌شود و ذیل مفاهیمی چون غرب‌گرایی، طاغوتی‌بودن و فساد صورت‌بندی گفتمانی می‌شود. به همین دلیل، زنان غیرمحجبه و کم‌حجاب مورد کینهٔ حزب‌اللهی‌های شهری قرار می‌گرفتند و در اعتراضات خیابانی، شعارهایی همچون«ما پیرو قرآنیم، بی‌حجاب نمی‌خواهیم»، «عروسک فرنگی، برو گمشو» سر داده می‌شود (روزنامهٔ آیندگان، ۱۳۵۷/۱۲/۱۹). از سوی دیگر، در زمان جنگ، حزب‌اللهی‌هایی که در شهر مانده بودند، حضور زنان غیرمحجبه را خیانت به خون شهدا تلقی می‌کردند. در تظاهراتی که در تیرماه ۱۳۶۳ برگزار کردند و آن را به خشونت کشانند، خشم خود را متوجه «پسران سوسول دختربار» و دختران غیرمحجبه کردند (روزنامهٔ کیهان، ۱۳۶۳/۰۴/۳۰، صفحهٔ ۲). دامنهٔ خشونت‌های آنان به مرحله‌ای می‌رسد که آقای خامنه‌ای، رئیس‌جمهور وقت، با وجود انتقاد از پوشش آن زنان و دختران و درخواست از دادستانی و وزارت کشور برای ورود به مسئلهٔ تظاهر به فحشا و منکرات، افراطی‌گری و تندروی حزب‌اللهی‌ها در زمینهٔ دخالت در مسئلهٔ حجاب و روابط دختران و پسران را نیز نقد می‌کند و این رفتارها را عامل بدنام‌شدن حزب‌اللهی‌ها می‌داند (روزنامهٔ جمهوری اسلامی، ۱۳۶۴/۰۲/۰۴، صفحهٔ ۱۲). از سوی دیگر، در آن فضا، سنخ زن ایده‌آل بسیجی دیگر با ویژگی‌های ظاهری و سنخ مرد ایده‌آل بسیجی نیز با ثروت و تن تنومندش سنجیده نمی‌شد (طاهری‌کیا و دیگران، ۱۴۰۱: ۲۰۱-۲۰۴).

ارزش‌شدن فقر، ساده‌زیستی و مسئلهٔ شهادت

در دوران پساانقلاب، فقر و ساده‌زیستی به یک ارزش تبدیل شدند (رفیع پور، ۱۳۷۹: ۱۳۰-۱۳۱). درحالی‌که یکی از اهداف انقلاب، رفع فقر و تحقق عدالت‌طلبی بود. هاشمی‌رفسنجانی در خطبه‌های نماز جمعهٔ سال ۱۳۶۰ اشاره می‌کند که در رژیم گذشته، خانهٔ خوب، «ماشین گنده» و «لباس اتوکشیده» ارزش محسوب می‌شدند؛ اما به‌واسطهٔ انقلاب، این موارد دیگر ارزش نیستند (روزنامهٔ جمهوری اسلامی، ۱۳۶۰/۱۱/۲۴، صفحهٔ ۱۲). آیت‌الله خمینی نقشی تعیین‌کننده در ارزشمندشدن ساده‌زیستی ایفا کردند. گفتار ایشان یکی از عوامل تغییر سلسله‌مراتب ارزش‌ها بود. ایشان در سخنرانی‌های مختلف خود، با تکیه بر دوگانهٔ «کاخ‌نشینی» و «کوخ‌نشینی»، به شرح فضیلت‌های ساده‌زیستی و کوخ‌نشینی می‌پردازند و زندگی مرفه را در راستای بندگی «شکم و شهوت» درنظر می‌گیرند (صحیفه، جلد ۱۷: ۳۷۳-۳۷۴). ایشان ساده‌زیستی را به مسئولان و روحانیون نیز توصیه می‌کنند و همین شیوهٔ زندگی را سبک زندگی بهنجار و مردمی را همین ساده‌زیستی می‌دانند (صحیفه، جلد ۱۹: ۳۱۸).

پیش‌تر اشاره شد که آیت‌الله خمینی در جایگاه سوپرایگوی سنخ بسیجیان قرار دارد. در این معنا، بسیجیان هم واجد اخلاقیات زاهدانه می‌شوند و هم احساس گناه می‌کنند. احساس گناه آنان محصول سوپرایگوی سختگیر و زاهدانه است (نریمانی، ۱۳۹۸). بسیجیان حاضر در جبهه‌های جنگ، عموماً در سنین نوجوانی و بلوغ بودند. در این سن، تنش میان غرایز و اخلاقیات به نقطهٔ اوج خود می‌رسد. در افرادی که سوپرایگوی بازدارنده‌ای دارند، غرایز اید سرکوب می‌شوند و این سرکوب در قالب سمپتوم احساس گناه بروز می‌یابد. به همین دلیل، تأکید بر حجاب دختران و زنان یکی از مضمون‌های پرتکرار وصیت‌نامه‌های بسیجیان است (ربیعی و

---

[۴] برای درک بیشتر وضعیت مدارس دخترانه در ایران به مستند «خواب ابریشم» ساختهٔ خانم «ناهید رضایی» رجوع شود.

تمنایی، ۱۳۹۲: ۱۸۰). از منظر بسیجیان، یکی از نمودهای فساد شهرها، حضور زنان غیرمحجبه بود؛ در مقابل، رفتن به جبهه‌های جنگ و حضور در جمع هم‌جنسان و برادران، برای آنان نقطهٔ آرامش به شمار می‌رفت (بوتل، ۱۳۷۷). نکتهٔ مهم آن است که در این اتمسفر، شهادت معنایی متفاوت و کارکردی خاص می‌یابد. سوژهٔ رزمنده و شهید کسی می‌شود که باید از لذت‌های دنیوی، مادیات و رفاه شهری فاصله بگیرد و در جبهه‌های جنگ، روح خویش را به‌واسطهٔ شهادت از «قفس گناه‌آلود تن» آزاد کند. در این اتمسفر، شهادت به‌جای آنکه، برای مثال، معنایی حماسی و پهلوانی پیدا کند، معنایی عرفانی و زاهدانه می‌یابد. درصورتی‌که شهادت در گفتمان شریعتی، در راستای ساختن دنیایی بهتر و نقد سه‌گانهٔ زر، زور و تزویر قرار داشت اما در گفتمان شهادت در دوران جنگ، شهادت معنای گریز از دنیا یافت (زائری و نریمانی، ۱۳۹۹). زاهدانه‌شدن معنای شهادت در زمان جنگ، یکی از عوامل مهم تبدیل فقر و ساده‌زیستی به ارزش بود. به همین دلیل، رانهٔ عدالت‌خواهی پیشاانقلاب به رانهٔ زاهدانهٔ پساانقلاب تبدیل شد. ضدیت با ارزش ثروت در دوران پهلوی دوم نیز عامل مهم دیگری در فضیلت‌شدن فقر داشت.

تحریم موسیقی، نمایش آلات و تدریس آن

از سوی دیگر، در فضای زاهدانهٔ دوران جنگ، که در آن شهادت دست بالا را داشت، به تجربهٔ شادی و موسیقی با سوءظن نگریسته می‌شد و اساساً نه‌تنها پخش موسیقی، بلکه حتی نمایش سازهای موسیقی در تلویزیون نیز ممنوع شد (طاهری‌کیا، ۱۴۰۱: ۷۷). ایدئولوژی کنترل‌گر زاهدانه حتی به جسم موسیقی نیز معطوف شد. موسیقی در چارچوب گفتمان فاسدشدن و مبتذل‌شدن جوانان صورت‌بندی می‌شد؛ به‌گونه‌ای که گویی موجب می‌شد جوانان به مسائل جدی و مهم نیندیشند. موسیقی همچون ماده‌ای مخدر در نظر گرفته شد (صحیفه، جلد ۹: ۲۰۰). از سوی دیگر، تدریس هنرهای زیبا و موسیقی در دانشگاه‌ها نیز مورد انتقاد قرار گرفت و در جریان «انقلاب فرهنگی»، خواستار پاکسازی و تصفیهٔ دانشگاه‌ها از این دروس شدند. تدریس موسیقی در دانشگاه‌ها نوعی عقب‌ماندگی تلقی شد که با مصالح و نیازهای کشور مغایرت داشت (صحیفه، جلد ۱۳: ۴).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

فرهنگ جنسی‌شدهٔ پهلوی دوم، که در بستر آن سنخ اجتماعیِ زنانِ پورنوگرافیک‌شدهٔ سینما شکل گرفت، اساساً جامعهٔ ایران را درگیر نیروهای ناخودآگاه کرد. یکی از دلایل منتقل‌نشدن تجربهٔ انقلاب مشروطه و خواست دموکراسی‌خواهی و مشروطه‌خواهی و شکل‌گیری خواستِ «اسلام سیاسی»، «اسلام فقاهتی» و «حکومت اسلامی»، همین مسئله است. اسلام سیاسی، با تفسیری فقهی از دین، درصدد تأسیس جامعه‌ای پاک‌شده از همهٔ شئون فرهنگی پهلوی دوم برآمد. برآمدن سنخ‌های اجتماعی زاهدانه را نیز باید در چارچوب این فرایندِ شبه مدرنیتهٔ ایرانی فهم کرد. ارزش‌های اخلاقی زاهدانهٔ سنخ چریک‌ها در دوران پیشاانقلاب، برآمده از رانه‌های ناخودآگاه بود. آن فرهنگ جنسی‌شده از یک‌سو و سیاست استبدادی پهلوی دوم از سوی دیگر، این سنخ اجتماعی را به‌سوی ساخت نوع خاصی از زهد سوق دادند؛ زهدی که در آن، کینه‌توزی و رانهٔ مرگ دست بالا را داشتند. توجه به خود، آراستگی ظاهری، آسایش و رفاه، به اموری انحرافی تبدیل شدند و کشته‌شدن و ترور دیگران بدل به فضیلت شدند. در زهد پساانقلاب و در سنخ‌های اجتماعی حزب‌اللهی و بسیجی، شاهد آن هستیم که حزب‌اللهی‌های نوجوان و جوانی که در شهر مانده‌اند، نسبت به مصادیق باقی‌مانده از فرهنگ پهلوی دوم، یعنی زنان غیرمحجبه، کینه‌توزند. این کینه‌توزی محصول اضطراب‌هایی است که آن بدن‌ها در این سنخ ایجاد می‌کنند. از سوی دیگر، بسیجیان حاضر در جبهه‌های جنگ، که از شهر خارج شده‌اند و طالب شهادت‌اند، بیشتر با وجدان معذب و احساس گناه مواجه‌اند و خواستار آن‌اند که با شهادت خویش از شر این «دنیای دون» و فسادهای آن رها شوند.

گرچه، از منظر بشیریه (۱۳۸۱)، از دل تجددگراییِ سنت‌ستیز، سنت‌گراییِ تجددستیز پدید آمد، باید این تغییر را از زاویهٔ دیگری نیز نگریست (بشیریه، ۱۳۸۱). شکل‌گیری زهد انقلابی در میان چریک‌ها و همچنین زهد بسیجیان و حزب‌اللهی‌ها، اساساً سدی در برابر انتقال سنت شد. به‌عبارت دیگر، به‌جای آنکه زهدگرایی این سنخ‌ها را در راستای سنت‌گرایی بفهمیم، باید آن را در راستای واکنش به تجددگرایی تفسیر کنیم. زیرا بسیاری از ویژگی‌های زهد در این سنخ‌های اجتماعی با ارزش‌های سنتی و مذهبی ایران در تضادند. چه در سنت نبوی و چه در سنت ایرانی، امر مادی و امر معنوی، دنیا و آخرت و بدن و روح، دوگانه‌هایی متضاد با یکدیگر نیستند. اما زهدگرایی چریک‌ها، بسیجیان و حزب‌اللهی‌ها، با وجود تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، واجد عنصری مشترک است: نوعی تحقیر دنیا، زیبایی، بدن و لذت. به همین دلیل، تعادلی که در سنت وجود داشت، به‌واسطهٔ این زهدگرایی از میان رفت.

این زهدگرایی‌ها تنها در یک جامعه‌ای مدرن و در مواجهه با چالش‌های خاص آن امکان ظهور و بروز داشتند. بنابراین، گویی ایران معاصر میان دو سنخ اجتماعی خاص گرفتار شده است. از یک‌سو فرهنگ جنسی‌شده و از سوی دیگر زهدگرایی انفعالی. این دو، اساساً هم با خرد خودبنیادی که در مدرنیتهٔ فلسفی شکل گرفت، درتضادند و هم با سنت. ما به سنخی جدید نیازمندیم. سنخی که عقلانیت را در کنار معنویت و سنت قرار دهد تا بتواند هم پروژه‌ای برای آبادانی دنیا داشته باشد و هم پروژه‌ای برای زیستی انسانی و معنوی. سنخی که واجد تقوای شادان است؛ سنخی که نه در دام هدونیسم می‌افتد و نه در دام زهدگرایی افراطی. فرهنگ جنسی‌شدهٔ پیشاانقلاب، زهدگرایی‌های افراطی را پدید آورد؛ اما در تقابل با این زهدگرایی‌های افراطی، فرهنگ ایران بار دیگر به‌سوی نوعی ارزش‌های جنسی‌شده، به‌ویژه در اینستاگرام و البته در واقعیت، سوق داده شده است. ما به تولد سنخی جدید در ایران نیازمندیم؛ سنخی رُسته از خاکی غنی؛ رَسته از هواهای بویناک و دمناک و چشندهٔ «سلامتی بزرگ».

منابع

آبراهامیان، یرواند (۱۴۰۱). ایران بین دو انقلاب. ترجمهٔ احمد گل‌محمدی؛ محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.

اردیزی، فرج‌الله (۱۳۸۹). سراسیمگی نیرو (زمینه‌های روانی فاشیسم در سازمان منافقین). نشریهٔ مطالعات عملیات روانی، بهار ۱۳۸۹، شمارهٔ ۲۵، ۱۷۲-۲۰۳.

آل‌احمد، جلال (۱۳۴۱). «ورشکستگی مطبوعات» در کتاب «سه مقالهٔ دیگر». تهران: انتشارات اوراق.

اجلالی، پرویز (۱۳۹۲). اشاعه و پذیرش سینما در جامعه و فرهنگ ایران ۱۲۸۳-۱۳۵۷. نشریهٔ گفت‌وگو، شمارهٔ ۶۳، ۹۹-۱۳۶.

استور، آنتونی (۱۳۷۵). فروید. ترجمهٔ حسن مرندی، تهران: نشر طرح نو.

بشیریه، حسین (۱۳۹۹). زمینه‌های اجتماعی انقلاب ایران. تهران: نشر نگاه معاصر.

بشیریه، حسین (۱۳۸۱). دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران. تهران: نشر نگاه معاصر.

بوتل، اریک (۱۳۷۷). به‌سوی قرائتی نو از شهادت. مجلهٔ نامهٔ پژوهش، شمارهٔ ۹، ۱۹۱-۲۰۵.

بهارلو، عباس (۱۴۰۲). سینماسوزی در ایران. تهران: نشر قطره.

بیات، آصف (۱۴۰۲). سیاست‌های خیابانی. ترجمهٔ سید اسدالله نبوی چاشمی، تهران: نشر شیرازه.

تقی‌زاده، بهمن (۱۴۰۰). نگاهی از درون به سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران. تهران: نشر نی.

جعفریان، رسول (۱۳۹۱). جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران. تهران: نشر علم.

خمینی، روح‌الله (جلد ۹). صحیفهٔ امام؛ مجموعه آثار امام خمینی. مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، روح‌الله (جلد ۱۳). صحیفهٔ امام؛ مجموعه آثار امام خمینی. مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، روح‌الله (جلد ۱۷). صحیفهٔ امام؛ مجموعه آثار امام خمینی. مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، روح‌الله (جلد ۱۹). صحیفهٔ امام؛ مجموعه آثار امام خمینی. مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

دلوز، ژیل (۱۴۰۱). جهان اسپینوزا. ترجمهٔ حامد موحدی، تهران: نشر نی.

دلوز، ژیل (۱۳۹۶). نیچه و فلسفه. ترجمهٔ عادل مشایخی، تهران: نشر نی.

زال، محسن (۱۴۰۰). چریک مجاهد خلق، تهران: نشر ماهریس.

زائری، قاسم و نریمانی، آرش (۱۳۹۹). نفی امر اجتماعی، برآمدن گفتارهای فردگرایانه در ایران پساجنگ. مجلهٔ مطالعات جامعه‌شناختی، دورهٔ ۲۷، شمارهٔ ۱، ۹-۴۹.

ربیعی، علی و امیرحسین تمنایی (۱۳۹۲). تحلیل گفتمان وصیت شهدای دفاع مقدس. مطالعات جامعه‌شناختی، دورهٔ ۲۰، شمارهٔ ۲، ۱۸۶-۱۶۱.

رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۷۹). توسعه و تضاد. تهران: شرکت سهامی انتشار.

رهنما، علی (۱۴۰۳). تاریخ سیاسی ایران مدرن. ترجمهٔ پوریا پرندوش، تهران: نشر نگاه معاصر.

رهنما، علی (۱۴۰۲) چپ رادیکال در ایران. ترجمهٔ پوریا پرندوش، تهران: نشر نگاه معاصر.

به کوشش جمعی از پژوهشگران (۱۳۸۵). سازمان مجاهدین خلق، از پیدایی تا فرجام. جلد اول، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.

ساعی، علی و اسدالله‌نژاد، مهسا (۱۴۰۱). مطالعهٔ فرایند شکل‌گیری دولت در عصر جمهوری اسلامی (۱۳۵۷-۱۳۶۸) با تأکید بر عاملیت رهبری. مجلهٔ جامعه‌شناسی تاریخی، دورهٔ ۱۴، شمارهٔ یک.

سمیعی، محمد (۱۴۰۲). نبرد قدرت در ایران. تهران: نشر نی.

شریعتی، علی (۱۳۸۱). زن. تهران: انتشارات چاپخش.

شهابی، محمود (۱۳۸۹). صنعت – فرهنگ ظاهرآرایی و زیباسازی بدن در ایران. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

شهری، جعفر (۱۳۶۹). تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم. جلد ششم، تهران: مؤسسهٔ خدمات فرهنگی رسا.

شهری، جعفر (۱۳۷۱). طهران قدیم. جلد اول، تهران: انتشارات معین.

شمسائی، نیما (۱۳۹۸). بررسی تاریخی چگونگی شکل‌گیری سرمایهٔ اروتیک در میان زنان ایرانی. پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد مطالعات جوانان دانشکدهٔ علوم اجتماعی تهران.
طاهری‌کیا، حامد (۱۴۰۱). سیاست متافیزک و فیزیک در ایران معاصر، تهران: نشر پیله.
طاهری‌کیا، حامد (۱۴۰۰). ایران به‌سوی جمهوری اسلامی. تهران: نشر نقد فرهنگ.
طاهری‌کیا، حامد؛ داوودی، حسین و دیگران (۱۴۰۱). فرهنگ بصری جنسیت لایق در دههٔ شصت ایران. تهران: نشر اندیشه احسان.
صاحب‌الزمانی، ناصرالدین (۱۳۴۷). جوانی پررنج. تهران: انتشارات مؤسسهٔ مطبوعاتی عطائی.
کاتوزیان، محمدعلی (۱۴۰۰). تضاد دولت و ملت. ترجمهٔ علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
کاشی، شیما و شریعتی، سارا (۱۴۰۰). واعظان شاخص دورهٔ پهلوی دوم و مسئلهٔ عدالت اجتماعی. فصلنامهٔ مطالعات فرهنگی و ارتباطات، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۶۵، ۱۱-۳۳.
کوثری، مسعود و تفرشی، امیرعلی (۱۳۹۶). هویت زنانه در گفتمان پهلوی دوم: مطالعهٔ موردی مجلهٔ زن روز و سخنرانی‌های محمدرضاشاه دربارهٔ زنان. نشریهٔ تحقیقات فرهنگی ایران، دورهٔ دهم، شمارهٔ یک، ۱۴۵-۱۷۵.
فروید، زیگموند (۱۳۹۸). توتم و تابو. ترجمهٔ محمدعلی خنجی، تهران: انتشارات نگاه.
فروید، زیگموند (۱۳۹۸ الف). سه رساله دربارهٔ نظریهٔ جنسی. ترجمهٔ ابراهیم ملک‌اسماعیلی، تهران: مؤسسهٔ انتشارات نگاه.
فروید، زیگموند (۱۳۹۷). ایگو و اید. ترجمهٔ امین پاشاصمدیان، تهران: نشر پندارتابان.
فروید، زیگموند (۱۳۹۱). ضمیر ناآگاه. ترجمهٔعلی فولادین؛ آرین مرادزاده و حسین مجتهدی، تهران: نشر سیاووشان.
فروید، زیگموند (۱۳۸۳) تمدن و ناخرسندی‌های آن؛ ناخودشایندی‌های فرهنگ. ترجمهٔ امید مهرگان، تهران: نشر گام نو.
قائمی‌نیک، محمدرضا و مصطفائی، هدا (۱۴۰۳). تحلیل گفتمان انتقادی دلالت‌های برنامه‌های عمرانی (توسعه) پهلوی دوم در هویت زنانه (مطالعهٔ موردی: بازنمایی هویت زنانه در سینمای این دوره). نشریهٔ زن در توسعه و سیاست، شمارهٔ ۸۴، ۴۶۰-۴۸۵.
قائمی‌نیک، محمدرضا و نجفی، طیبه (۱۳۹۷). عصر تصویر بی‌حجابی و بی‌حجابی اجباری: بررسی وضعیت تصویر بی‌حجابی در دورهٔ پهلوی دوم. نشریهٔ زن در توسعه و سیاست، شمارهٔ ۶۱، ۳۳۹-۳۵۸.
محمدی، محمد (۱۴۰۲). خاطرات و تأملات در زندان شاه. تهران: نشر نی.
مهرابی، مسعود (۱۳۷۱). تاریخ سینمای ایران؛ از آغاز تا سال ۱۳۵۷. تهران: نشر نظر.
میثمی، لطف‌الله (۱۳۷۹). از نهضت آزادی تا مجاهدین. جلد اول، تهران: انتشارات صمدیه.
نادری، محمود (۱۳۸۷). چریک‌های فدایی خلق. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
نجم‌آبادی، افسانه (۱۴۰۲). حکایت دختران قوچان. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
نجم‌آبادی، افسانه (۱۳۹۶). زنان سیبیلو و مردان بی‌ریش. ترجمهٔ آتنا کامل و ایمان واقفی، تهران: انتشارات تیسا.
نریمانی، آرش (۱۳۹۸). تبارشناسی شکل‌گیری گفتار سیاست زندگی در ایران پساجنگ؛ برآمدن سیاست شهادت از دل سیاست زندگی. پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد جامعه‌شناسی دانشکدهٔ علوم اجتماعی تهران.
نیچه، فریدریش (۱۴۰۰). فراسوی نیک و بد. ترجمهٔ داریوش آشوری، تهران: نشر خوارزمی.
نیچه، فریدریش (۱۳۹۸). ارادهٔ قدرت. ترجمهٔ دکتر مجید شریف، تهران: نشر جامی.
نیچه، فریدریش (۱۳۹۴). تبارشناسی اخلاق. ترجمهٔ داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.
نیچه، فریدریش (۱۳۸۱). چنین گفت زرتشت. ترجمهٔ داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.
نواب صفوی، مجتبی (۱۳۹۸). راهنمای حقایق، منشور حکومت اسلامی در سال ۱۳۲۹ به‌وسیلهٔ فدائیان اسلام. تهران: انتشارات امید فردا.
وبر، ماکس (۱۳۹۹). اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری. ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
هان، بیونگ چول (۱۴۰۳). احتضار اروس. ترجمهٔ فریبرز همائی، تهران: نشر نو.
روزنامهٔ جمهوری اسلامی/ روزنامهٔ کیهان/ روزنامهٔ آیندگان

References

-Abrahamian, E. (1989).The Iranian Mojahedin. New Haven and London: Yale University Press

-Abrahamian, E. (2022). Iran Between Two Revolutions. Translated by Ahmad Golmohammadi and Mohammad Ebrahim Fattahi. Tehran: Ney Publishing. (in Persian).

-Afary, J. (2009). Sexual politics in modern Iran. Cambridge University Press

-Al-e Ahmad, J. (1962). The Bankruptcy of the Press in "Three Other Essays". Tehran: Ouraq Publications. (in Persian).

-Ardizi, F. (2010). The Frenzy of Power: The Psychological Foundations of Fascism within the 'Monafeqin' [MEK] Organization. Journal of Psychological Operations Studies, Spring 2010, No. 25, pp. 172–203. (in Persian).

-Baharloo, A. (2023). Cinema-Burning in Iran. Tehran: Ghatreh Publishing. (in Persian).

-Bashiriyeh, H. (2002). An Introduction to the Political Sociology of Iran. Tehran: Negah-e Mo'aser Publishing. (in Persian).

-Bashiriyeh, H. (2020). Social Foundations of the Iranian Revolution. Tehran: Negah-e Mo'aser Publishing. (in Persian).

-Bayat, A. (2007). Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn. (Stanford Studies in Middle Eastern and Islamic Societies and Cultures). Stanford University Press.

-Bayat, A. (2023). Street Politics. Translated by Seyyed Asadollah Nabavi Chashmi. Tehran: Shirazeh Publishing. (in Persian).

-Boutel, E. (1998). Towards a New Interpretation of Martyrdom. Nameh-ye Pajouhesh [Research Letter] Journal, No. 9, pp. 191–205. (in Persian).

-Compiled by a group of researchers. (2006). The People's Mojahedin Organization: From Emergence to End. Vol. 1. Tehran: Institute for Political Studies and Research. (in Persian).

-Deleuze, G. (2017). Nietzsche and Philosophy. Translated by Adel Mashayekhi, Tehran: Nashr-e Ney. (in Persian).

-Deleuze, G. (2022). Spinoza’s World. Translated by Hamed Movahedi, Tehran: Nashr-e Ney. (in Persian).

-Ejlali, P. (2013). The Dissemination and Reception of Cinema in Iranian Society and Culture (1904–1979). Goft-o-goo [Dialogue] Journal, No. 63, pp. 99–136. (in Persian).

-Freud, S. (2004). Civilization and Its Discontents. Translated by Omid Mehregan, Tehran: Gam-e No Publishing. (in Persian).

-Freud, S. (2012). The Unconscious. Translated by Ali Fouladin, Arian Moradzadeh, and Hossein Mojtahedi, Tehran: Siavoushan Publishing. (in Persian).

-Freud, S. (2018). The Ego and the Id. Translated by Amin Pasha-Samadian, Tehran: Pendar-Taban Publishing. (in Persian).

-Freud, S. (2019). Totem and Taboo. Translated by Mohammad-Ali Khanji, Tehran: Negah Publishing. (in Persian).

-Freud, S. (2019a). Three Essays on the Theory of Sexuality. Translated by Ebrahim Malek-Esmaeili, Tehran: Negah Publishing Institute. (in Persian).

-Ghaemi-Nik, M., & Mostafaei, H. (2024). A Critical Discourse Analysis of the Implications of the Second Pahlavi Era’s Development Plans for Female Identity (Case Study: The Representation of Female Identity in the Cinema of This Period). Journal of Women in Development and Politics, No. 84, 460–485. (in Persian).

-Ghaemi-Nik, M,. & Najafi, T. (2018). The Era of the Image of Unveiling and Forced Unveiling: An Examination of the Status of the Image of Unveiling During the Second Pahlavi Era. Journal of Women in Development and Politics, No. 61, 339–358. (in Persian).

-Han, B. (2024). The Agony of Eros. Translated by Fariborz Homaei. Tehran: Nashr-e No.

-Jomhouri-e Eslami Newspaper / Kayhan Newspaper / Ayandegan Newspaper. (in Persian).

- Jafarian, R. (2012). Religious-Political Movements and Organizations in Iran. Tehran: Nashr-e Elm. (in Persian).

-Kashi, Sh,. & Shariati, S. (2021). Prominent Preachers of the Second Pahlavi Era and the Issue of Social Justice. Quarterly Journal of Cultural Studies and Communication, Vol. 17, No. 65, pp. 11–33. (in Persian).

-Katouzian, M. (2021). The Conflict Between State and Nation. Translated by Alireza Tayyeb, Tehran: Ney Publishing. (in Persian).

-Khomeini, R. (Vol. 13). Sahifeh-ye Imam (The Imam's Compendium); Collected Works of Imam Khomeini. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (in Persian).
-Khomeini, R. (Vol. 17). Sahifeh-ye Imam (The Imam's Compendium); Collected Works of Imam Khomeini. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (in Persian).
-Khomeini, R. (Vol. 19). Sahifeh-ye Imam (The Imam's Compendium); Collected Works of Imam Khomeini. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (in Persian).
-Khomeini, R. (Vol. 9). Sahifeh-ye Imam (The Imam's Compendium); Collected Works of Imam Khomeini. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (in Persian).
-Kowsari, M,. & Tafreshi, A. (2017). Feminine Identity in the Discourse of the Second Pahlavi Era: A Case Study of "Zan-e Rooz" Magazine and Mohammad Reza Shah's Speeches Regarding Women. Iranian Journal of Cultural Research, Vol. 10, No. 1, pp. 145–175. (in Persian).
-Mehrabi, M. (1992). History of Iranian Cinema: From the Beginning to 1979. Tehran: Nazar Publishing. (in Persian).
-Meisami, L. (2000). From the Freedom Movement to the Mojahedin. Vol. 1, Tehran: Samadieh Publications. Naderi, Mahmoud (2008). Cherik-ha-ye Fada'i-ye Khalq [The People's Fada'i Guerrillas]. Tehran: Institute for Political Studies and Research. (in Persian).
-Miller, T. A. (2012). The hippies and American values. Univ. of Tennessee Press.
Mohammadi, Mohammad (2023). Memories and Reflections in the Shah's Prisons. Tehran: Ney Publishing. (in Persian).
-Naficy, H. (2011). A social history of Iranian cinema, Volume 2: The Industrializing Years, 1941–1978. Najmabadi, Afsaneh (2017). Women with Mustaches and Men without Beards. Translated by Athena Kamel and Iman Vaghefi. Tehran: Tisa Publications. (in Persian).
-Najmabadi, A. (2023). The Story of the Girls of Quchan. Tehran: Roshangaran and Women's Studies Publications. (in Persian).
-Narimani, A. (2019). A Genealogy of the Formation of the Discourse of "Politics of Life" in Post-War Iran: The Emergence of the "Politics of Martyrdom" from within the "Politics of Life." Master's Thesis in Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran. (in Persian).
-Navvab Safavi, M. (2019). A Guide to Truths: The Manifesto for an Islamic Government (1950) by the Fada'iyan-e Islam. Tehran: Omid-e Farda Publications. (in Persian).
-Nietzsche, F. (2002). Thus Spoke Zarathustra. Translated by Dariush Ashouri. Tehran: Agah Publishing. (in Persian).
-Nietzsche, F. (2015). On the Genealogy of Morality. Translated by Dariush Ashouri. Tehran: Agah Publishing. (in Persian).
-Nietzsche, F. (2019). The Will to Power. Translated by Dr. Majid Sharif. Tehran: Jami Publishing. (in Persian).
-Nietzsche, F. (2021). Beyond Good and Evil. Translated by Dariush Ashouri. Tehran: Kharazmi Publishing. (in Persian).
-Rabiei, A,. & Tamannaei, A. (2013). Discourse Analysis of the Wills of the Martyrs of the Sacred Defense. Sociological Studies, Vol. 20, No. 2, pp. 161–186. (in Persian).
-Rafipour, F. (2000). Development and Contradiction. Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Enteshar. (in Persian).
-Rahnema, A.(2023). The Radical Left in Iran. Translated by Pouria Parandoush. Tehran: Negah-e Mo'aser Publishing. (in Persian).
-Rahnema, A.(2024). A Political History of Modern Iran. Translated by Pouria Parandoush, Tehran: Nashr-e Negah-e Mo'aser. (in Persian).
-Saheb-Zamani, N. (1968). A Youth Full of Suffering. Tehran: Ataei Press. (in Persian).
-Sa'i, A, and Asadollah-Nejad, M. (2022). A Study of the State-Formation Process in the Era of the Islamic Republic (1979–1989), with an Emphasis on the Agency of the Leadership. Journal of Historical Sociology, Vol. 14, No. 1. (in Persian).
-Samiei, M. (2023).The Power Struggle in Iran. Tehran: Ney Publishing. (in Persian).
-Shahabi, M. (2010). The Culture-Industry of Appearance and Body Beautification in Iran. Tehran: Research Institute for Culture, Art, and Communication. (in Persian).
-Shahri, Ja'far (1990). Social History of Tehran in the 13th Century [AH]. Vol. 6. Tehran: Rasa Cultural Services Institute. (in Persian).
-Shahri, J. (1992). Old Tehran. Vol. 1. Tehran: Moein Publications. (in Persian).

-Shamsaei, N. (2019). A Historical Investigation into the Formation of Erotic Capital Among Iranian Women. Master's Thesis in Youth Studies, Faculty of Social Sciences, University of Tehran. (in Persian).
-Shariati, A. (2002). Woman. Tehran: Chapkhash Publications. (in Persian).
-Sorokin, P. (1925). The sociology of revolution. J.B. Lippincott.
Storr, A. (1996). Freud. Translated by Hassan Marandi. Tehran: Tarh-e No Publishing. (in Persian).
-Taghizadeh, B. (2021). An Insider's Look at the Organization of Iranian People's Fada'i Guerrillas. Tehran: Ney Publishing. (in Persian).
-Taheri-Kia, H. (2021). Iran Toward the Islamic Republic. Tehran: Naghd-e Farhang Publishing. (in Persian).
-Taheri-Kia, H. (2022). The Politics of Metaphysics and Physics in Contemporary Iran. Tehran: Pileh Publishing. (in Persian).
-Taheri-Kia, H., & Davoudi, H; et al. (2022). The Visual Culture of the "Deserving" Gender in 1980s Iran. Tehran: Andisheh-ye Ehsan Publishing. (in Persian).
-Weber, M. (2020). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Translated by Abdolkarim Rashidian and Parisa Manouchehri Kashani. Tehran: Scientific and Cultural Publications. (in Persian).
-Zaeeri, Gh., & Narimani, A. (2020). The Negation of the Social: The Emergence of Individualistic Discourses in Post-War Iran. Sociological Studies Journal, Vol. 27, No. 1, pp. 9–49. (in Persian).
-Zal, M.(2021). The People's Mojahedin Guerrilla, Tehran: Nashr-e Mahris. (in Persian).

A Genealogy of the Ideal of Asceticism in Post-Revolutionary Iran (From the Sexualized Culture of the Pre-Revolutionary Era to Post-Revolutionary Asceticism)

Arash Narimani[1], Saeedeh Amini*[2], Mohammad Taghi Karami[3]

1. PhD Graduate, Cultural Sociology, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: arash.narimani69@gmail.com
2. Corresponding author, Associate Professor, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: samini@atu.ac.ir
3. Professor, Department of Women's Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: karami@atu.ac.ir

Abstract

This article aims to provide a genealogy of ascetic ethics in the post-revolutionary era. These ethics emerged as a reaction to the cultural conditions of the pre-revolutionary period. During the era of the second Pahlavi regime, a form of sexualized culture took shape, particularly within the realm of cinema. The central issue addressed in this article is how ascetic reactions developed in the wake of this sexualized culture. By synthesizing sociological, philosophical, and psychoanalytic approaches, the study establishes a conceptual framework and employs a Nietzschean genealogical method. The investigation is organized into three acts. The first act examines the sexualized culture of cinema during the 1960s and 1970s (the 1340s and 1350s SH). Through an analysis of cinematic posters, this section concludes that cinema underwent a process of "pornographization." In response to this shift, a specific form of asceticism emerged during the era of the second Pahlavi—one aimed at resistance—which constitutes the subject of the second section of this article. In this section, we interpret this asceticism as it manifested within the social type of the "guerrilla" (revolutionary militant). In the third section, we examine a distinct type of asceticism embodied by the Hezbollahi and Basiji figures during the post-revolutionary and wartime periods. The objective of this article is to investigate the forms of asceticism constructed throughout the process of Iran's modernization. The sexualized culture of the pre-revolutionary era generated an anxiety that, in turn, gave rise to various forms of asceticism intended to negate and eradicate this culture. Among the guerrillas, this asceticism manifested primarily as animosity toward "seductive" women, an embrace of poverty, and an orientation toward the "death drive." Among the Hezbollahis, it took the form of an asceticism focused on the public appearance (or "face") of others, coupled with hostility toward unveiled women. Among the Basijis, it appeared largely through a sense of guilt, a commitment to a simple lifestyle, and a desire to distance themselves from the values dominant in urban centers.

Keywords:

Genealogy; Nietzsche; Asceticism; Sexualized cinema; Guerrilla; Hezbollahi; Basijis.

Received:[August 11, 2025]

Revised: [September 1, 2026]

Accepted: [September 9, 2026]