

به نام خداوند جان و خرد

مباحث نظری فمینیسم

مجموعه مقالات

استفاده و اقتباس از نوشته های این کتاب با ذکر منبع مجاز است.
نظرات مطرح شده در این کتاب الزاما خواست و مشی آرمان شهر نیست .
شماره های تماس : ۰۷۰۰۴۲۷۲۴۴/۰۷۸۷۱۹۵۲۱۲
آدر س الکترونیک: armanshahrfoundation.openasia@gmail.com
تارنما: <http://www.openasia.org>
انتشارات آرمان شهر:
<http://openasia.org/item/category/armanshahr-publishing>



مباحث نظری فمینیسم

مجموعه مقالات

برگ آرایبی و طراحی: روح الامین امینی

طرح جلد بر اساس اثری از دانگ لی - بِلکول (Dong Li-)

(Blackwell)

انتشارات آرمان شهر

چاپ اول: تابستان ۱۳۹۳

شماره گان: ۱۰۰۰

این کتاب با حمایت مالی اتحادیه اروپا، بنیاد هایتریش بل و سفارت فرانسه در افغانستان منتشر شده است. مسؤولیت انتشار کتاب به عهده بنیاد آرمان شهر و مسؤولیت محتوای مطالب به عهده نویسنده یا نویسندگان است و به هیچ وجه نمی تواند بازتاب دیدگاه نهادهای نامبرده محسوب شود.

فهرست مطالب

یادداشتی برای خواننده..... ۵

بخش اول: مباحث نظری فمینیسم

۱. تاریخچه مختصر تکوین نظریه‌های فمینیستی معصومه موسوی،
کتاب توسعه، ش ۹ ۹

۲. چهار تلقی از فمینیسم، آلیسون جگر، ترجمه س. امیری، مجله
زنان، ش ۲۸ ۱۷

۳. فمینیسم، ریک ویلفورد، ترجمه م. قائد، کتاب مقدمه‌ای بر
ایدیولوژی‌های سیاسی ۳۵

۴. تولید دانش فمینیستی، پاملا ابوت، کلر والاس، ترجمه مریم
خراسانی، حمید احمدی، کتاب درآمدی بر جامعه‌شناسی نگرش‌های
فمینیستی ۶۵

۵. گرامشی، فمینیسم، فوکو، رنانه هالوب، ترجمه محسن حکیمی،
مجله جامعه سالم، ش ۲۲ ۹۷

۶. جنبه‌های نظریه فمینیستی، گرترود کخ، ترجمه مرصده صالح پور،
کتاب زن و سینما..... ۱۰۶

۷. ملاحظاتی پیرامون جنبش فمینیسم، ب. شباهنگ، ماهنامه راه
آزادی، ش ۱۹ ۱۱۸

۸. فمینیسم و جنبش چپ، ب. شباهنگ، ماهنامه راه آزادی،
ش ۲۱ ۱۲۶
۹. برخی واقع‌گرایی‌ها در جنبش زنان، هلس ویلکینسن، ترجمه
نوشین احمدی خراسانی، مجله ایران فردا، ش ۴۱ ۱۳۱
۱۰. صدر اسلام و موقعیت زن: مساله تفسیر، لیلا احمد، ترجمه
صدیقه شکوری راد ۱۳۹
۱۱. عقلانیت در تاریخ فلسفه مردانه، م. موج، اندیشه انقلاب،
ش ۱۳ ۱۵۶

بخش دوم: کنفرانس‌ها و مصوبات بین‌المللی

۱۲. کنوانسیون حذف کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، جزوه،
دفتر امور زنان ۱۷۳
۱۳. پروتکل اختیاری کنوانسیون حذف کلیه اشکال تبعیض
علیه زنان ۱۸۷
۱۴. اعلامیه کنفرانس جهانی زن، پکن ۱۹۹۵ ۱۹۴
۱۵. قطعنامه شماره ۱۳۲۵ شورای امنیت (۲۰۰۰) ۲۰۱

یادداشتی برای خواننده

کتاب «مباحث نظری فمینیسم» در دو بخش تنظیم شده است و در برگیرنده مقالاتی در حوزه فمینیسم، انواع مکتب‌های فکری، دانش فمینیستی و گزینه‌ای از مصوبات بین‌المللی در زمینه دفاع از حقوق زنان است.

این کتاب در سری «زنان» انتشارات آرمان‌شهر- که در سالهای گذشته بیش از ۱۰۰ عنوان کتاب به نشر رسانده- به چاپ می‌رسد. سری «زنان» شامل مجموعه‌ای است از کتاب‌ها، منابع و مقالاتی که برای یک دوره مطالعات زنان در کلاس‌های درسی دانشگاه و گروه‌های کتاب‌خوانی فراهم آمده است. برخی از این کتاب‌ها، کتاب مرجع و برخی گزینه‌ای از مطالبی هستند که هر دانشجو و فعال حقوق برابری باید با آنها آشنا باشد. هم‌چنین در تهیه این مجموعه، کوشش شده است تا کتاب‌ها و مقالات جدیدی نیز که تا به حال به زبان فارسی برگردانده نشده است، ترجمه و در اختیار خواننده پویا و علاقمند قرار بگیرد. امیدوار هستیم که در آینده‌ای نزدیک به این سری «زنان» غنای بیشتری دهیم.

- کتاب‌هایی که تاکنون در سری زنان منتشر شده است:
- جنسیت و ملت اثر نیرا یوال دیویس (اولین بار به زبان فارسی)
- جنس دوم (جلد اول) اثر سیمون دوو بووار
- اتاقی از ان خود اثر ویرجینیا ولف
- خانواده و جایگاه زن از منظر شریعت، قانون و عرف در افغانستان، مجموعه مقالات به کوشش عبدالواحد ضیاء مبلغ
- خانواده و قانون، دورنمای اصلاح قانون خانواده در افغانستان به کوشش عبدالواحد ضیاء مبلغ
- تبعیض و مشارکت سیاسی زنان: نقش آموزش و پرورش، سیاست نامه ۴-۵ به کوشش گیسو جهانگیری و شورانگیز داداشی

- بررسی وضعیت زنان در افغانستان و تاجیکستان
 - عدالت برای زنان در جنگ و صلح، به کوشش گیسو جهانگیری و خلیل رستم خانی
 - کمپاین ۵۰٪ زنان افغانستان
 - مذاکره ملی با زنان: دادرسی یا عقب نشینی؟
 - مطالبات زنان افغانستان از رییس جمهور آینده، کمپاین ۵۰٪ زنان
 - زنان صلح را می سر آیند
 - جنبش زنان: نهضت ملی یا روند تصنعی؟
 - ما همه فمینیستیم (شاید خبر نداریم)
 - کتاب‌هایی که به زودی منتشر خواهد شد:
 - جنس دوم (جلد دوم) اثر سیمون دوو بووار
 - جنبش‌های اجتماعی زنان، مجموعه مقالات
 - بیست کلید واژه فمینیسم (اولین بار به زبان فارسی)
 - فرودستی زنان در علوم اجتماعی (اولین بار به زبان فارسی)
- کتاب حاضر بدون ابتکار اولیه و همکاری گیسو جهانگیری، شورانگیز داداشی و روح الامین امینی به نشر نمی رسد. از میان سایر همکاران در بنیاد آرمان شهر از جاوید راد، عتیق اروند، آناهیتا بابایوا و کبیر احمد نشاط که هر کدام در بخش‌های مختلف آماده سازی این کتاب، ما را یاری داده‌اند، کمال تشکر را داریم.

بخش اول

مباحث نظری فمینیسم

تاریخچه مختصر تکوین نظریه‌های فمینیستی

نویسنده: معصومه موسوی

اندیشمندان دوره روشن‌گری (اواخر قرن هفدهم تا اواخر قرن هیجدهم میلادی) تحت تاثیر اختراعات و اکتشافات جدید علمی و فلسفی، جهان‌نگری جدیدی را پایه‌گذاری کردند. کشفیات گالیه و به‌خصوص نیوتن هسته اصلی این برداشت جدید از نظام جهانی در این دوره بود. از دیدگاه جهان‌نگری نیوتن، نظم کاینات تحت تسلط یک رشته مقررات و قوانین ساده است که وجودشان از طریق فرمول‌های ریاضی قابل اثبات و بررسی است.

تحت تاثیر چنین برداشتی، متفکران در زمینه‌های دیگر مانند سیاست و اخلاق نیز به دنبال کشف قوانین اصلی و بنیادی بودند زیرا که قوام این نظام‌ها به قانون‌مند شدن آن‌ها بستگی داشت. مثلاً نظریه «حقوق طبیعی افراد» که اساس اعلامیه استقلال آمریکا در سال ۱۷۷۶ میلادی و اعلامیه حقوق بشر فرانسه در سال ۱۷۸۹ میلادی است، نتیجه‌ای است از تاثیر جهان‌نگری نیوتنی در تفکر سیاسی دوره روشن‌گری.

این نگرش مکانیکی، دنیا را به دو گروه عقلی و غیرعقلی تقسیم می‌کند. دنیای عینی و آنچه که براساس خرد عمل می‌کند و قابل توضیح است، سازنده دنیای عقلی است. آنچه به دنیای ذهنی، ارزش‌های اخلاقی، نظریات زیبایی‌شناسی و عواطف مربوط می‌شود دنیای غیرعقلی را می‌سازد، که نسبت به دنیای عقلی، ثانوی محسوب می‌شود.

از دیدگاه اندیشمندان و بشردوستان دوره روشن‌گری، زنان متعلق به این دنیای غیرعقلی و ثانویه‌اند. بررسی نزدیک و دقیق آثار این دوران نشان می‌دهد که وقتی صحبت از اطلاق «حقوق طبیعی» به جامعه بشری می‌شود، منظور از این جامعه، مردان، به خصوص مردان صدر خانواده مالک بود و نه زنان و بردگان.

در بهار سال ۱۷۷۹، ابی گیل آدامز همسر جان آدامز رییس جمهور وقت امریکا و از سردمداران اعلامیه استقلال امریکا، با صدور نامه معروفی با عنوان «خانم‌ها را به خاطر داشته باشیم» به شوهرش خاطر نشان می‌کند که «ضمن نگارش قوانین جدید و اعلامیه استقلال، خانم‌ها را فراموش نکنید و قدرت نامحدود در دست شوهران‌شان قرار ندهید. اگر چنین شود، ما خانم‌ها سر به شورش برمی‌داریم و خود را ملزم به رعایت قوانینی نخواهیم دانست که در تدوین آن‌ها حقی نداریم و نمی‌توانیم نماینده‌ای در جمع تدوین‌کنندگان آن داشته باشیم.»

در پی دریافت این نامه، جان آدامز در یادداشتی خطاب به جیمز سولیوان از دیگر دست‌اندرکاران نگارش قانون جدید و اعلامیه استقلال که خواهان حق رای برای تمام مردان چه مالک و غیرمالک بودند، خاطر نشان می‌کند: «درست است که بنیاد اخلاقی دولت بر اساس رضایت مردم است، ولی اگر حق رای را به هر کسی بدهیم، چه آن‌ها که صاحب ملک هستند و چه آن‌ها که ملکی ندارند، آن وقت، گروه‌های دیگر مانند زنان و جوانانی که پیشی ارزش ندارند، خواهان حق رای خواهند شد. تمام تمایزات در جامعه از میان خواهد رفت و همه در یک رده قرار خواهند گرفت.»

در مجموع آن‌چه در این دوره به نام حقوق طبیعی و بشری مطرح بوده، شامل زنان نمی‌شده است. اعلامیه استقلال امریکا همانند اعلامیه حقوق بشر فرانسه، هیچ حق و حقوقی برای زنان قائل نشد. پس از انتشار اعلامیه حقوق بشر در اوایل انقلاب کبیر فرانسه در ۱۷۹۱ میلادی، این اعلامیه که در ابتدا به نام «حقوق مردان» بود با مخالفت زنان انقلابی فرانسه روبرو شد و خانم «اولمپ دگورژ» از رهبران انقلابی پاریس و هم‌زمانش پس از انتشار اعلامیه جدیدی به نام «حقوق زنان» و اعتراض به اعلامیه حقوق بشری که فقط حق را مختص مردان می‌دانست، به جرم ضد انقلابی بودن، سرشان را در زیر تیغه گیوتین از دست می‌دهند.

حقوق‌دانی نظیر بلاک استوان در اثر معروفش، «تفسیری بر اقتصاد انگلستان»، متفکری نظیر جان لاک در کتاب «دومین رساله»، ژان ژاک روسو در کتاب «استدلالی بر اقتصاد سیاسی» و امانوئل کانت در «مناسبات بین دو جنس»، عملاً منکر هرگونه حق و حقوق قانونی برای زنان به خصوص بعد از ازدواج هستند.

جان استوارت میل، از معدود متفکران این دوره است که فعالانه به همراه همسرش هاریت تیلور، در راه استیفای حقوق زنان مبارزه می‌کند و با شرکت در گردهمایی‌ها و انتشار مقالات و بیانیه‌ها، به خصوص در مقاله معروفش به نام «تحت انقیاد در آوردن زنان» از موقعیت زن‌ستیزی جامعه و متفکران هم‌عصر خود انتقاد می‌کند.

در ژانویه ۱۷۹۲ میلادی، اولین کار اساسی در زمینه نظریه‌های معتقدین به اصالت حقوق زن به نام «استیفای حقوق زنان»، توسط مری ولستون کرافت در انگلستان منتشر می‌شود. ولستون کرافت، در هنگام انقلاب فرانسه به انقلابیون می‌پیوندد. پس از پیروزی انقلاب کبیر، مانند دیگر روشن‌فکران انقلابی برای حفظ جان خود مجبور به فرار از فرانسه می‌شود و در بازگشت کتاب معروف خود را منتشر می‌کند. براساس نظریات مطرح شده در این کتاب، هیچ‌گونه تفاوت نژادی، جنسی و یا طبقاتی ذاتی بین زنان و مردان وجود ندارد. تفاوت‌هایی که بین این دو گروه وجود دارد، زائیده محیط اجتماعی است و با اصلاح جامعه این تفاوت‌ها از میان می‌روند. ولستون کرافت و سایر نظریه‌پردازان فمینیسم مانند سارا گریمکه (۱۷۹۲ - ۱۸۷۳)، فرانسیس رایت (۱۷۹۰ - ۱۸۵۲)، هاریت تیلور (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) و جان استوارت میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳)، جملگی گروه فمینیست‌های لیبرال را تشکیل می‌دهند. پیام اصلی آن‌ها این است که تباهی روند جامعه‌پذیری مانع رشد قدرت فکری زنان شده است، در نتیجه آن‌ها برده‌وار باقی مانده‌اند و در زندگی هدفی غیر از «در خدمت مردان بودن» ندارند. از نظر این گروه، زن و مرد ذاتا مشابه یکدیگرند. در نگاه فمینیست‌های لیبرال، تعقل فردی مهم‌تر از سنت‌ها و نهادهای مستقر در جامعه بود و آن‌ها آموزش و پرورش، به خصوص تفکر انتقادی را مهم‌ترین وسیله برای دگرگونی و تعالی اجتماعی می‌دانستند. این گروه مانند دیگر دانشمندان عصر روشن‌گری، طرفدار نظریه «حقوق طبیعی» بودند.

فرانسیس رایت، از رهبران رادیکال این گروه از فعال‌ترین طرفداران لغو بردگی و بهبود وضع کارگران در امریکای شمالی بود. وی در سال ۱۸۳۰ میلادی اولین اجتماع آرمانی، آزاد و مختلط را برای بردگان و دیگر شهروندان امریکایی ایجاد کرد. حرکت‌ها و نهضت‌های زنان در امریکا ارتباط نزدیکی با نهضت‌های ضد برده‌داری داشت و عقیده تشکیل اولین کنفرانس جهانی برای دفاع از حقوق زنان در سال ۱۸۴۸ نشأت گرفته از کنفرانس جهانی ضد برده‌داری (سال ۱۸۴۰ میلادی) در لندن بود. در این کنفرانس به زنان شرکت‌کننده اجازه داده نشد تا با دیگر شرکت‌کنندگان مرد در یک سالن جمع شوند.

دیگر فعالین لیبرال، نظیر گریمکه، میل و هاریت تیلور، با فعالیت‌ها و مبارزات خود، راه را برای به دست آوردن حقوق مساوی با مردان هموار کردند. اینان تبعیض‌های موجود در جامعه برضد زنان را استبداد می‌دانستند و چنین روندی را مانعی جدی برای پیشرفت تمدن انسانی می‌دانستند.

فعالیت‌ها و نظریه‌های این گروه در عین حال که راه را برای اصلاحات متعدد، به خصوص مسایل حقوقی، برای زنان باز کرد، بعضی مسایل اساسی را نادیده گرفت. فمینیست‌های این گروه با تقسیم دنیا به دو حوزه «خانگی» و «عمومی» از نقش و مسوولیت‌های زن در محیط خانه و نهاد ازدواج به شدت

انتقاد کردند، بدون این که شق دیگری را به جای نهادهای سنتی ازدواج، مادری و مذهب پیشنهاد کرده باشند.

گروه بعد یعنی «فمینیست‌های فرهنگی»، بر خلاف گروه اول نه تنها به تفاوت‌های ذاتی میان زنان و مردان معتقد بودند، بلکه بسیاری از صفات مشخصه و ذاتی زنان را در برنامه‌ریزی راهبردی جهت بهبود وضع زنان، از عوامل تعیین‌کننده در حقوق زنان می‌دانستند. این‌ها نه تنها اصلاحات قانونی و تساوی امکانات در کلیه جنبه‌های تعلیم و تربیت، اجتماعی و سیاسی را برای زنان می‌خواستند، بلکه خواستار دگرگونی‌های اساسی در کل جامعه و فرهنگ بودند. از نظر این گروه، هدف فعالیت مدافعان حقوق زن فقط رهایی زن نیست، بلکه این فعالیت‌ها وسیله‌ای است برای اصلاحات اجتماعی در جامعه‌ای که آرمان‌های خشن مردسالاری و صفات ذاتی مردان، آن را به تباهی کشیده است.

هسته اصلی این طرز تفکر «مادر شاهی» رایج در قرن نوزدهم بود. مارگارت فولر، در سال ۱۸۴۵ با انتشار کتابش به نام «زن در قرن نوزدهم» این نهضت را پایه‌گذاری کرد. فولر، از پیروان فلسفه «تعالی‌گرایی» بود. در این مکتب فلسفی بر جنبه‌های شعوری و عاطفی دانش تاکید می‌شود و جهان‌نگری ارگانیکی که کاملاً با دید مکانیکی دوره روشن‌گری تفاوت دارد، ارایه می‌شود. این دید فلسفی با تاکید بر فردگرایی، اعتقاد به پرورش استعدادها دارد. ماگارت فولر، این مفهوم «خرد» را گسترش می‌دهد و با تعمیم آن به زنان، آن‌ها را به پرورش استعدادها و برعهده گرفتن مسوولیت زندگی خود تشویق می‌کند.

نظریه‌پردازان این گروه، ریشه استبداد حاکم بر زنان را در وابستگی اخلاقی و اقتصادی آن‌ها به مردها می‌دانند. از نظر این گروه جدایی‌گرایی عامل به خودکفایی رسیدن زنان است. از طرف دیگر زنان صفات مشخصه ذاتی و متمایز و برتر از صفات مردان دارند. با پرورش این صفات به طور جمعی نه تنها زندگی زنان، بلکه کل جامعه رو به بهبود خواهد گذاشت.

الیزابت کدی استانتون، (۱۸۱۵ - ۱۹۰۲) در کتاب معروفش «انجیل زنان» کتاب مقدس را منشاء اصلی استبداد حاکم بر زنان و دید زن‌ستیزی جامعه مسیحی می‌داند و برای اولین بار به طور علنی به نهاد مذهب حمله می‌کند. استانتون، با استناد به نظرات متفکرینی مانند هنری مین در کتاب «قانون عهد عتیق» (۱۸۷۰) و لویی مورگان، در کتاب «جامعه عهد باستان» (۱۸۷۷)، جوامع مادرتباری عهد باستان را در مقایسه با جوامع بعدی پدرسالاری، برتر و دوران پدرسالاری را دوران جنگ و جباریت، رقابت و استثمار می‌داند. وی جوامع مادرتباری عهد عتیق را دوران طلایی تمدن بشر می‌داند که در آن صلح و فراوانی در جامعه حاکم بوده است. عقاید فعالین افراطی این دوره منجر به تأسیس مجتمع‌های اشتراکی برای زنان در نقاط مختلف اروپا شد. فردریش انگلس که در کتاب معروفش «منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت»

(۱۸۸۴) مباحث چندی در مورد جوامع مادرتباری دارد، با این جمع‌ها و اداره‌کنندگان‌شان در تماس بوده و تجربیات آن‌ها را بررسی کرده است.

این گروه، رهایی زنان را بدون تغییرات بنیادی در بطن جامعه مردسالاری امکان‌پذیر نمی‌دیدند. از این حیث به خانواده به صورت رایج آن در جامعه مردسالاری به‌عنوان یکی از مهم‌ترین واحدهای اقتصادی حمله می‌کردند. به نهاد ازدواج نیز حمله می‌شد. پیشنهاد می‌کردند که زنان می‌بایست با یکدیگر در خانه‌های گروهی زندگی کنند و اداره منزل، نگاه‌داری و تربیت کودکان را به‌طور اشتراکی انجام دهند.

مبارزین مارکسیست، گروه بعدی نظریه‌پردازان فمینیستی را تشکیل می‌دهند. نظریه‌های کارل مارکس در زمینه «از خودبیگانگی»، «وجدان طبقاتی» و مقالات فردریش انگلس در مورد منشأ سرکوب زن در جوامع بشری، اساس کار متفکران این گروه را شکل می‌بخشد. در این میان، کتاب منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت که انگلس آن را عمدتاً براساس یادداشت‌های مارکس به رشته تحریر درآورده، مهم‌ترین مرجع مارکسیستی مربوط به ستم‌گری اجتماعی، ریشه‌های تابعیت زنان، به صورت کالا درآمدن آنان و بلاخره کندوکاو در علل «شکست تاریخی و جهانی جنس زن» به شمار می‌آید.

در چارچوب این نظریه، زنان در واحد خانواده، به‌عنوان کارگر (خدمت‌کار) تحت نظام نظارت جنسی و ناعادلانه قرار دارند و ایدئولوژی حاکم بر جامعه (ایدئولوژی مردسالاری جامعه سرمایه‌داری) آنان را مانند کارگران به استثمار، تبدیل به کالا شدن و از خودبیگانگی، سوق می‌دهد. نظام بهره‌کشی (استثمار نیروی کار) ساختارهای پیچیده تسلط، (روابط ناعادلانه طبقاتی، مردسالاری، سوداگری، از خودبیگانگی، جنگ، خشونت، نابرابری، دیکتاتوری و...) را به وجود می‌آورد و نهاد خانواده، منعکس‌کننده بی‌عدالتی‌های موجود چنین جامعه‌ای است. فمینیست‌های مارکسیست معتقدند: در مسیر عبور از استبداد و مردسالاری، زنان باید شعور و وجدان اجتماعی و اشتراکی خاص خود را به وجود آورند و خویش را از قید وجدان جعلی—که زاینده ایدئولوژی مردسالاری جامعه سرمایه‌داری است—رها سازند.

از آن‌جا که در نظریه این گروه، خانواده اولین نهاد جامعه است که «تقسیم نابرابر کار اجتماعی» در آن صورت می‌گیرد؛ تبدیل زن به کالا در جامعه مردسالار سرمایه‌داری، آماج حمله مستقیم قرار می‌گیرد. انگلس، مارکس و دیگر نظریه‌پردازان این گروه، حذف خانواده به صورت رایج آن (حذف خانواده به صورت کوچک‌ترین واحد اقتصادی جامعه) را مطرح کرده و ایجاد مؤسسات اشتراکی را پیشنهاد می‌کنند که در آن، مجموعه کارهای خانه و نگاه‌داری از کودکان، از وظایف اجتماعی (زنان و هم مردان) به حساب می‌آید.

موج اول مبارزین مارکسیست، معتقد به اصالت حقوق زنان، نظیر: کلارا

ز تکین، لینن، و رزا لوکزامبورگ، رهایی زنان و حل نهایی معضلات جامعه را فقط از طریق ایجاد جامعه‌ای کمونیستی که همگان در آن از مزایای اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی به یکسان بهره‌مند شوند، امکان‌پذیر می‌دانستند. موج‌های بعدی، زیر تأثیر نحله‌های فکری دیگر، خاصه مکتب فرانکفورت، از برخی مفاهیم مارکسیست‌های موج اول انتقاد کردند. گروه اخیر، مباحث مفصلی در مورد نقش خانواده و اقتصاد خانگی در جامعه سرمایه‌داری مطرح کرده است و به این نتیجه رسیده که نهاد خانواده تنها فضایی در جامعه سرمایه‌داری است که در آن، به خاطر روابط شخصی، پیوندهای عاطفی و وفاداری و اعتماد بین افراد خانواده، از خودبیگانگی به حداقل می‌رسد. به علاوه، نقش خانواده به‌عنوان یک واحد اقتصادی صرفاً «دارای ارزشی مصرفی» نیز مورد تردید قرار می‌گیرد زیرا خانواده مسوولیت تکثیر نسل را برعهده دارد و تکثیر نسل یعنی تولید کارگر و چون کارگر تولید سرمایه است، می‌توان خانواده را دارای «ارزش اضافی» دانست. از طرف دیگر به این نگرش که: آزادی و وجود مستقل زنانه با پذیرش هویت اشتراکی به دست می‌آید، انتقاد بسیار شده است. به نظر نوما رکیست‌ها، این جایگزینی نه تنها مشکل از خودبیگانگی زنان را حل نمی‌کند بلکه به ابعاد آن نیز می‌افزاید. وانگهی زنان و کودکان علی‌رغم موقعیت مالی و اجتماعی، به هر طبقه‌ای که تعلق داشته باشند باز ممکن است آماج تهاجم و خشونت قرار بگیرند. تجربه تاریخی زنان عصر حاضر در کشورهای بلوک شرق و ثانوی بودن نقش آنان حتا در این کشورها نیز نشان داد که علی‌رغم وجود قوانین مترقی و دگرگونی انقلابی در «وجه تولید»، تغییر قابل ملاحظه‌ای در اندیشه و فرهنگ زن‌ستیزی این کشورها، ایجاد نکرده است.

از میان گرایش‌های متعددی که در جبهه فمینیسم مارکسیستی قرار دارند، می‌توان به «فمینیسم سوسیالیستی» اشاره کرد. آمیزه‌ای از گسترده‌ترین سنت فمینیستی (یعنی تفکر فمینیستی مارکسیستی و نظریه‌های فمینیستی رادیکال)، بنیاد تفکر این گروه را تشکیل می‌دهد. در چارچوب این نظریه، ستم‌گری جنسی با تئوری ستم طبقاتی درهم می‌آمیزد و از طریق ادغام نظری، ابعاد وسیع‌تری از صورت‌های ستم‌گری اجتماعی و سلطه، (نظام‌های ستم‌گری مبتنی بر جنسیت، طبقه، نژاد، سن، ملی و بین‌المللی...) آشکار می‌شود. آیزنشتاین (۱۹۷۹)، هارتمن (۱۹۷۹)، هاری ساک (۱۹۸۳)، دوروتی اسمیت (۱۹۷۹-۱۹۷۴)، مک کینان (۱۹۸۲) و سورد (۱۹۸۴) از نظریه‌پردازان گروه اخیر به شمار می‌آیند.

نظریه‌پردازان «وجودگرا»، گروه بعدی متفکران فمینیستی هستند. انتشار کتاب «جنس دوم» نوشته سیمون دوبوار در سال ۱۹۴۹، گستره نوینی در تکوین این نظریات، به وجود آورد.

ریشه فلسفه وجودگرایی که در آثار هگل نظیر «پدیدارشناسی روح» و اثر هایدگر یعنی «بودن و زمان» مطرح گردیده است، در کتاب «بودن و نبودن»

ژان پل سارتر، به اوج خود می‌رسد. از نظر ژان پل سارتر، «نفس» در دو شکل جداگانه «برای خود» و «در خود» وجود دارد، که بُعد اول اخلاق، متمایل به حرکت به سوی آینده و تعالی گراست. در بُعد دیگر «نفس» محتمل الوقوع، ثابت و در غایت بی اعتبار است.

سارتر، بُعد اول را بودن و بعد دیگر را بوجی می‌داند. این بُعد دوم همان نفس تثبیت شده است که امکان تغییر و خلاقیت ندارد و فاقد استعداد رشد است. وجود آن بستگی به نفس «برای خود» دارد. در این مکتب، داشتن امکان خلاقیت نفس، اساس آزادی انسان است. از مفاهیم مهم دیگر فلسفه وجود گرایی که در نظریه‌های معتقدان به اصالت حقوق زن استفاده بسیار مهم شده است مفهوم «دگر» است.

«دیگری» از نظر سارتر، مجموعه‌ای از «عقاید عمومی» است که شخص را دربر می‌گیرد و نمی‌گذارد انسان به صورت یک وجدان مستقل و معتبر برای خود عمل کند و در واقع قالبی است که شکل «نفس در خود» را معین می‌کند. سیمون دوبوار از این بینش فلسفی برای توضیح موقعیت سیاسی و فرهنگی زنان در جوامع مردسالاری استفاده می‌کند. او معتقد است که «دیگری» بودن، از مهم‌ترین مقوله‌های بنیانی تفکر انسانی است. در جوامع مردسالاری فعلی، هویت زن نقش «دیگر» به خود می‌گیرد و بر حسب دیدگاه‌های ذهنیت مذکر تعریف و تثبیت می‌شود.

در کشمکش میان «برای خود» و «در خود»، زنان نقش «در خود» می‌گیرند و به صورت شیئی، به بازیچه مردان درمی‌آیند و هویت‌شان توسط نفس «برای خود» یعنی مردان تثبیت و تعیین می‌شود. درحالی‌که انگیزه‌های حرکت و خلاقیت «برای خود» را احساس می‌کنند، ولی در پایگاه «در خود» تثبیت شده‌اند. در نتیجه، ذهنیت بینش فرهنگی و جهان‌بینی زنانه ترجمانی است از نقشی که ذهنیت مردانه برای آنان قالب‌ریزی کرده است. این امر عامل از خودبیگانگی زنان است.

از نظر سیمون دوبوار، طرد جهان‌بینی زنان موجود، عامل آزادی زنان است و راه را به سوی وجدان و خودآگاهی مستقل و اصیل زنانه همواره می‌کند. او هم‌چنین از خصوصیات ویژه بدنی زنان و نقش‌های سنتی آن‌ها انتقاد و آن‌ها را عواملی می‌داند که اسارت زنان را تشدید می‌کند. سیمون دوبوار مانند هایدگر و سارتر، معتقد است که وظیفه هر کس به تعالی رساندن نفس خود است.

در این روند که ریشه آن را در بینش فلسفی غرب به‌طور کلی و در تفکر فلسفی «فاوست» بلاخص می‌توان مشاهده کرد، دگرگونی فعالانه دنیا عامل رستگاری و کمال است. تحلیل‌های سیمون دوبوار، از شرایط فرهنگی و سیاسی زنان با استفاده از بینش «وجود گرایی» دستاوردهای بسیار مهمی برای نهضت‌های فمینیستی عصر حاضر به هم‌راه داشته است، که مهم‌ترین‌شان

بازآفرینی واقعیت‌ها از طریق تخریب، رد و بازنویسی تاریخ، تحلیل مجدد مسایل فلسفی و ادبی و نگرش جدید بر عرضه این مطالب توسط محققین، تاریخ‌نویسان و فیلسوفان زن و مرد در اعصار مختلف تاریخی است.

بررسی مجدد آثار متفکرین تاریخ بشر نشان می‌دهد که اکثر قریب به اتفاق افرادی که قرن‌ها مشعل دار تمدن و بانیان حقوق انسان‌ها شناخته شده‌اند شدیداً ضد زن و مخالف هرگونه اصلاحی در وضع آن‌ها بوده‌اند. ارسطو، پل مقدس، آگوستین قدیس، دکارت، هگل، شوپنهاور، نیچه، کانت و دیگران هرگونه تغییر اساسی در بطن جامعه در جهت تساوی حقوق زنان با مردان را خطری جدی برای ثبات جامعه می‌دانستند.

فروید، پدر روان‌شناسی مدرن، مانند ارسطو، زنان و مردان را ناکامل می‌داند. تفاوت‌های روان‌زنان و مردان را بدون در نظر گرفتن شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی، نتیجه تفاوت‌های ارگانیک زن و مرد و در نتیجه نقص زنان می‌داند. به بیان دیگر، ناکارایی و محدودیت نظریات فروید به صورت نقص زنان درمی‌آید و پایه و اساس روان‌شناسی مدرن می‌شود. روان‌کاو معروف دیگر گوستاو یونگ، با وجود پذیرش دو جنبه زنی و مردی در هر انسانی، نیمه مرد را قاطع و هوشمند و نیمه زن را غیر منطقی، وابسته و آسیب‌پذیر و شکننده می‌داند. با چنین نگرشی، مکتب خاص خود را در روان‌شناسی ایجاد می‌کند که براساس آن زنان و مردان، روان‌درمانی می‌شوند.

در مقابله با چنین نظریاتی، فمینیست‌های عصر حاضر به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند. عده‌ای رد کامل تمام ارزش‌های اعتباری و ذهنیت مردانه را پیشنهاد می‌کنند و دنیایی ساخته شده براساس ارزش‌های زنانه را مطلوب می‌دانند. در مسیر تکوین این نظریه‌ها، برخی دیگر جان‌نشین کردن جنبه زنانه ارزش‌ها و دنیای آن‌ها را با ارزش‌های مردانه، نوعی دیگر از رابطه غالب و مغلوب می‌دانند با این تفاوت که این بار زن‌ها نقش غالب را برعهده دارند.

موج جدید نظریه‌پردازان فمینیست با اتکاء به نظریات مکتب پسامدرنیسم در مفهوم «خرد» و «خردگرایی» به نحوی که از قرن هفده میلادی در جوامع غربی تا به امروز رایج شده تردید می‌کنند و از تقسیم دنیا به دو حوزه، تعقلی و غیرتعقلی خودداری می‌ورزند. براساس این نظریات لازم است که ذهنیت جدیدی براساس مفاهیم و تعاریف جدیدتر از «خرد» شناخته شود که جنبه‌های مثبت ذهنیت زنانه و مردانه، هر دو را دربر داشته باشد.

در چنین نظامی بهبود نهادهای حقوقی، ایدئولوژیک، حکومتی و اقتصادی به خودی خود مسایل زنان را حل نمی‌کند. بلکه کل مجموعه فرهنگی شامل ارزش‌های اعتباری و نظام ارزش‌یابی به همراه اجزاء دیگر آن نظیر مذهب و غیره می‌بایست تحول یابد و دیدگاه‌های زنانه و مردانه هر دو را دربر داشته باشد تا ترقی و تکامل به سوی جامعه‌ای انسانی‌تر امکان‌پذیر شود.

چهار تلقی از فمینیسم

نویسنده: آلیسون جگر

ترجمه: س. امیری

دو کتاب «سیاست‌های فمینیستی» و «سرشت انسان» اثر آلیسون جگر (Alison Jaggar)، نخستین بار در سال ۱۹۸۳ در آمریکا منتشر شد. اگر چه در پی تغییر و تحولات عمیق سیاسی و اجتماعی جهان در دهه اخیر، شاید برخی از مطالب این کتاب قابل بررسی مجدد به نظر رسد اما به علت اهمیت نظری و دقت عملی آن در طبقه‌بندی و معرفی گرایش‌های مهم فمینیستی معاصر هنوز یکی از معتبرترین منابع آکادمیک در این زمینه به شمار می‌آید. آشنایی با این کتاب می‌تواند به بسیاری از سوال‌ها و ابهام‌های مطرح شده درباره فلسفه و جنبش جهانی فمینیسم پاسخ دهد.

این کتاب در چهار بخش و ۴۰۷ صفحه تدوین شده است و مباحثی چون «فمینیسم و فلسفه سیاسی»، «نظریه‌های فمینیستی و سرشت انسان»، «سیاست‌های فمینیستی» را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد. اگر چه نویسنده از همان ابتدای کتاب موضع خود را در مقام طرفدار نظریه سوسیال فمینیسم مشخص می‌کند. با این همه می‌کوشد تا در سراسر کتاب روش علمی و لحن بی‌طرفانه خود را حفظ کند و وجوه مثبت و منفی تمام نظریه‌های فمینیستی طرح شده را با دقت ارزیابی نماید.

در این‌جا بخشی از مقدمه این کتاب همراه با فشرده‌ای کوتاه درباره چهار نظریه مهم فمینیستی طرح شده در بخش دوم کتاب ترجمه و تلخیص شده است. بدیهی است که چنین خلاصه کوتاهی خطر ساده کردن و یا حتی تحریف بعضی مطالب سنگین فلسفی را نیز دربردارد اما امید است که این آشنایی مختصر، مترجمی توانا و پرحوصله را بر آن دارد که زحمت ترجمه

کامل این منبع نظری با ارزش را تقبل کند و آن را به مخزن کم بنیه مطالعات مربوط به زنان در کشور ما بیافزاید.

فمینیسم یک فلسفه سیاسی است

به یک معنا، فمینیسم همواره وجود داشته است. یعنی از زمانی که زنان تحت تابعیت قرار گرفته‌اند. در برابر این تابعیت مقاومت کرده‌اند. مقاومت آن‌ها، گاه جمعی و آگاهانه و گاه منفرد و نیمه آگاهانه، جهت گریز از نقش‌های تحمیلی از سوی جامعه صورت گرفته است. بیماری، اعتیاد به الکل و مواد مخدر و حتی ابتلا به جنون، اشکال مختلف بروز این مقاومت بوده‌اند. با این همه و علی‌رغم قدمت و تداوم مقاومت زنان، تنها در طول ۳۰۰ - ۲۰۰ سال اخیر یک جنبش وسیع و قابل ملاحظه فمینیستی به صورت متشکل پدید آمده و برای مبارزه با ستم ویژه زنان تلاش کرده است.

اولین ندهای جدی فمینیستی، در قرن هفدهم، در انگلیس شنیده شد. در طول ۲۰۰ سال بعد، ندهای بیشتری درهم آمیخت و در فرانسه و ایالات متحده به گوش رسید. فمینیسم سازمان‌یافته هم‌زمان با رشد سرمایه‌داری و تغییر و تحولات سیاسی و اقتصادی ناشی از آن ظهور کرد. تغییرات جدید موقعیت زنان و درک آنان را از این موقعیت دگرگون ساخت. بسیاری از این تغییرات ناشی از تحول در معنای سیاسی و اقتصادی خانواده بود. اگرچه در اوایل عصر جدید دولت ملی متمرکز جایگزین نظام فئودالی شده بود اما جریان تولید همچنان به شیوه خانگی و در انحصار اشراف و مالکانی بود که نفوذ سیاسی تعیین‌کننده‌ای داشتند. زنان اشراف، به علت نفوذ خانواده‌های خود، منزلت خاصی در تولید و حکومت داشتند و با آن‌ها که موقعیت آن‌ها همواره پایین‌تر از موقعیت مردان بود، غالباً از نفوذ سیاسی قابل ملاحظه‌ای بهره‌مند بودند. در دوره ماقبل صنعت، اکثر زنان برای حفظ خانواده کاملاً در نظام کار تولیدی جذب می‌شدند. در آن دوره نگرانی از کودکان و آنچه امروز کار خانگی نامیده می‌شود، تنها بخش کوچکی از وقت زنان را می‌گرفت. علاوه بر این وظایف، زنان با پرورش پرندگان و زنبور عسل، تهیه لبنیات و کاشت سبزیجات سهم مهمی در تدارک غذای خانواده داشتند. تهیه و ذخیره آذوقه، نخ و پشم ریزی و دوختن و بافتن رشته‌های نخ برای لباس اعضای خانواده به عهده آنان بود. زنان صابون و شمع می‌ساختند و اطلاعات تجربی مهمی در زمینه داروها و مداوای گیاهی می‌اندوختند. اهمیت مشارکت زنان در زندگی اجتماعی به حدی آشکار بود که جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذاشت. مقام زنان در نظم اجتماعی یک ضرورت طبیعی شناخته می‌شد.

پدیده صنعتی شدن، همراه با ظهور دولت دموکراتیک، موجب ویرانی و سپس تغییر شکل روابط سنتی حاکم بر جوامع ماقبل صنعتی گردید. در نتیجه، خانواده و به دنبال آن منزلت سنتی زن دست‌خوش پریشانی و ازهم گسیختگی

شد. در پی زوال خاندان‌های اشرافی و ظهور دولت دموکراتیک، زنان طبقات بالا نفوذ سیاسی خود را از دست دادند. از سوی دیگر، زنان طبقات پایین نیز به علت آن که صنعتی شدن، مقدار زیادی از کار سنتی آن‌ها را از خانه به کارخانه می‌کشاند، پایه قدرت اقتصادی خود را از دست دادند. صنعتی شدن کار سنتی زنان به معنای آن بود که دیگر اداره صنایع اساسی خانگی مانند تهیه آذوقه، پارچه و لباس از اختیار آنان خارج شده بود.

کاهش مشارکت زنان در اداره امور خانگی وابستگی آنان را به شوهرانشان افزایش داد و منجر به از بین رفتن قدرت آن‌ها در برابر همسرانشان شد اما کاهش اهمیت خانواده و در نتیجه کاهش منزلت سیاسی و اقتصادی زنان نویدبخش موقعیت جدیدی برای آن‌ها بود که این بار به وابستگی‌های خانوادگی متکی نبود. نظام کارخانه‌ای و امکان کار مزدوری برای نخستین بار دورنمای استقلال و جدایی از خانه و همسر را برای زنان ایجاد کرد. از سوی دیگر، آرمان‌های دموکراتیک جدید درباره برابری و استقلال فردی زمینه‌ای برای چالش با فرضیات سنتی درباره تابعیت طبیعی زن از مرد فراهم کرد. نتایج متناقض این پیشرفت‌های سیاسی و اقتصادی چنان بود که دیگر موقعیت زنان در جامعه یک ضرورت طبیعی به نظر نمی‌رسید. در نتیجه، زنان، به قول مارکسیست‌ها، به صورت یک «مساله» درآمدند؛ مساله‌ای که جایگاه واقعی زنان در جامعه سرمایه‌داری را زیر سوال می‌برد. پاسخ‌های مختلفی به این پرسش داده شده که از آن میان فمینیسم متشکل در واقع پاسخ زنان به این مساله بود.

خواسته‌های فمینیسم متشکل، در طول دو - سه قرن حیات آن، هماهنگ با شرایط در حال تحول دوران معاصر، تغییر یافته است. مثلاً حق رأی، مبارزه با الکیسم و کنترل موالید و... از اهداف اصلی مبارزات فمینیست‌ها در دوره‌های مختلف بود. اما یکی از تازه‌ترین جلوه‌های تجدید حیات فمینیسم در اواخر دهه ۶۰ و هم‌زمان با ظهور جنبش معروف به «جنبش آزادی‌بخش زنان» بروز کرد. این جنبش هر چند کمتر از سایر جنبش‌های فمینیستی وحدت و انسجام داشت اما به علت وسعت علایق و عمق انتقادات آن از امواج قبلی فمینیسم نیرومندتر بود و تحلیل‌های متنوعی درباره سرکوب زنان و راه‌های مبارزه برای آزادی زنان ارائه کرد.

«فمینیسم» و «آزادی زنان»

«فمینیسم» لغتی فرانسوی است که به آنچه در قرن نوزدهم در امریکا تحت عنوان «جنبش زنان» معروف بود، اطلاق می‌شد. جنبش زنان مجموعه متنوعی از گروه‌هایی بود که هر یک به نحوی در «پیش‌برد» موقعیت زنان تلاش می‌کردند. اینک مفهوم فمینیسم فعالیت تمام کسانی را که در زمینه‌های مختلف برای پایان دادن به تابعیت زنان تلاش می‌کنند، دربر می‌گیرد.

این تعریف جامع از فمینیسم در مقابل نقطه نظر کسانی قرار دارد که عنوان فمینیسم را تنها به نظریات مشابه به نظریه مورد قبول خود اطلاق می‌کنند. از آنجا که نظریه فمینیستی تمام جنبه‌های زندگی را در بر می‌گیرد، اصطلاح فمینیسم دارای بار عاطفی نیرومندی است که از نظر عده‌ای تحقیرآمیز و از نظر برخی دیگر غرورآفرین محسوب می‌شود. بنابراین، عده‌ای از مردم این عنوان را برای مدعیان آن نمی‌پذیرند و برخی دیگر، برعکس، آن را به کسانی نسبت می‌دهند که خود چنین ادعایی ندارند. این شیوه برخورد نه تنها فرقه‌گرایانه و جدایی‌طلبانه است بلکه موجب درک انحرافی ما از تاریخ می‌شود. ولی همچنان که یک نظریه نارسا درباره عدالت، به هر حال، درکی از عدالت است؛ به همین ترتیب هم به عقیده من یک درک فمینیستی نارسا به هر حال درکی فمینیستی است. هدف من کشف یک شکل آرمانی و افلاطونی از فمینیسم و ارایه نظریات رقیب به‌عنوان مخالفین و مدعیان آن نیست بلکه می‌خواهم نظریه فمینیستی جامعی ارایه دهم که کامل‌تر از نظریات دیگر باشد و به بهترین وجه در راه نیل به آزادی زنان به کار آید.

«جنبش آزادی زنان» مهم‌ترین روایت فمینیستی در جامعه معاصر غرب است. خود این عنوان نشان‌دهنده زمینه سیاسی ظهور آن و کلیدی برای درک بعضی از تفاوت‌های آن با اشکال پیشین فمینیسم است. فمینیست‌های اولیه از «حقوق» و «برابری» زن سخن می‌گفتند اما، در دهه ۶۰ میلادی، «ستم» و «آزادی» در فعالیت‌های سیاسی چپ‌نو کلماتی کلیدی به شمار می‌رفت. با افزایش جنبش‌های آزادی‌بخش، از قبیل جنبش آزادی‌بخش سیاهان، جهان سوم و...، فمینیسم جدید به ناگزیر عنوان «جنبش آزادی‌بخش زنان» را برای خود برگزید. این تغییر نام بازتاب تحول مهمی در دورنمای سیاسی فمینیسم معاصر انگاشته می‌شود.

ریشه لغوی «oppression» به معنای «تحت فشار قرار دادن» و «به عقب راندن» است و در مورد کسانی به کار می‌رود که آزادی‌شان سلب شده است. با این همه، تمام محدودیت‌هایی که بر آزادی اشخاص اعمال می‌شود، ستم‌گرانه نیست. در واقع، ستم نتیجه عمل انسان و حاکی از ایجاد موانع تحمیلی و غیرعادلانه در راه آزادی افراد و گروه‌هاست. مفهوم آزادی وابسته به ستم و به معنای رهایی از موانع ستم‌گرانه است. به این ترتیب، ستم نه در نتیجه بدشانسی و اتفاق و جهالت و پیش‌دواری بلکه حاصل عمل فعال گروهی است نسبت به گروه دیگر؛ که جهت حفظ منافع گروه حاکم اعمال می‌شود. بنابراین، با طرح مفهوم ستم در جهان‌بینی فمینیست‌ها، دست‌کم دو گروه با منافع متضاد مشخص می‌شوند: گروه ستم‌گران و گروه ستم‌کشان. به علاوه، این جهان‌بینی به وضوح نشان می‌دهد که دست‌یابی به آزادی از طریق مباحثات نسبی میسر نیست و تنها می‌تواند نتیجه یک مبارزه سیاسی باشد. تاکید بر روند مبارزه، به جای پافشاری بر اهداف آن، موجب می‌شود که وسوسه‌های خیال‌پردازانه و آرمان‌شهری

غالب نشود و همواره به یاد داشته باشیم که درک ما از مضمون آزادی باید مورد تجدید نظر دائمی قرار گیرد. در نتیجه موانعی که زمانی جزو ضروریات طبیعی فرض می‌شد، اینک نمادهای ستم‌گری محسوب می‌شود. در عین حال، از آن‌جا که عرصه ممکن آزادی بشری دایما در حال توسعه است، اصولاً آزادی موقعیتی کاملاً دست‌یافتنی نیست بلکه روند نابودی اشکال ستم‌گری است تا زمانی که این اشکال وجود دارد.

آزادی زنان و فلسفه سیاسی

جنبش آزادی زنان در جریان بسط و گسترش تفسیرهای خود از آرمان‌هایی چون آزادی، عدالت و برابری درگیر فلسفه سیاسی می‌شود. فلاسفه آکادمیک، به علت تربیت سنتی خود و ضمن کوشش برای «مشروعیت بخشیدن به فلسفه فمینیسم، مفاهیم آن را با اصطلاحات قدیمی‌تر و آشناتر مورد بحث قرار دادند. در مقابل، در بحث‌های بنیادی فمینیست‌های غیر آکادمیک مفاهیمی چون «ستم» و «آزادی» مطرح شد. این زبان تازه، سوالات فلسفی تازه‌تری را در مقابل این مفاهیم قرار داد: ماهیت دقیق ستم ویژه بر زنان چیست؟ آیا ماهیت این ستم در گروه‌های مختلف زنان با هم تفاوت دارد؟ آیا زن منفرد می‌تواند از دامنه ستم بگریزد؟ اگر زنان مورد ستم قرار می‌گیرند، ستم‌گران بر آن‌ها کیستند؟ آیا ممکن است کسی ستم‌گر بی‌خبر و بی‌منظور باشد؟ آیا ممکن است که ستم‌گران خود مورد ستم واقع شوند؟ آیا ممکن است که عضوی از گروه ستم‌گر، در شرایطی که چنین گروهی باقی است، بتواند از ستم بر زنان خودداری کند؟ فمینیست‌های معاصر پاسخ‌های مختلفی به هر یک از این پرسش‌ها داده‌اند و از مقولات سنتی و غیرسنتی جهت توصیف و ارزیابی تجربیات زنان بهره گرفته‌اند. خواسته‌ها و شعارهای آنان ممکن است گاه ناآشنا و غیرسیاسی به نظر آید. فمینیست‌ها در طلب «کنترل بر بدن خود»، «پایان دادن به شیء انگاری جنسی» و «حقوق مربوط به تولید مثل» هستند. آن‌ها حتی گاه ادعا می‌کنند که «امر شخصی، سیاسی است». آن‌ها با طرح موضوعات تازه، فلسفه سیاسی را محور توجه خود قرار می‌دهند و به جای آن‌که پاسخ‌های جدید برای مسایل قدیمی پیدا کنند، نشان می‌دهند که چگونه خود این مسایل با سطحی‌نگری و ساده‌انگاری درک شده‌اند.

چهار برداشت از رهایی زنان

نظریه از یک سو در برخورد با واقعیت‌های متغیر اجتماعی و از سوی دیگر تحت تاثیر دورنماهای نظری جدید همواره در حال تغییر است. از آن گذشته، اگر چه واقعیت اجتماعی در هر لحظه ممکن است به شیوه‌های مختلف درک و فهمیده شود اما به هر حال، نظریه اجتماعی خارج از واقعیت قرار ندارد بلکه بخشی از آن و مانند سایر بخش‌ها قابل بررسی جداگانه است.

در این جا، هدفم این است که تعداد نظریات فمینیستی را به حداقل برسانم و از آن میان نظریه‌هایی را برگزینم که از نظر بنیادی با هم قابل جمع نیستند. سودمندترین روش در تشخیص تفاوت‌های بنیادی، استناد به چهار برداشت متمایز از سرشت انسانی است که به چهار تحلیل متمایز درباره ستم و آزادی زنان منجر می‌شود.

این نظریه‌های سیاسی منظم را به ترتیب چنین طبقه‌بندی می‌کنم: لیبرال فمینیسم، مارکسیسم سنتی، رادیکال فمینیسم و سوسیال فمینیسم. به عقیده من این چهار الگوی فمینیستی قابل قبول‌ترین نظریات در مورد آزادی زنان هستند و چون از جهاتی طبق زمان‌بندی تاریخی ظهور و رشد کرده‌اند و تا به امروز در ارتباط متقابل با یکدیگر قرار داشته‌اند، بهتر است به همین صورت به دنبال هم مطرح شوند تا هر نظریه پاسخی برای نظریه قبلی ارائه کند. با بررسی هر نظریه در متن نظریه‌های رقیب درک ما از هر یک عمیق‌تر می‌شود و روند دیالکتیکی و درحال پیشرفت نظریه‌پردازی فمینیستی بیشتر احساس می‌شود.

۱) لیبرال فمینیسم

فلسفه لیبرالی با رشد سرمایه‌داری ظهور کرد و براساس اعتقاد عمیق اخلاقی به تساوی ذاتی انسان‌ها خواستار دموکراسی و آزادی‌های سیاسی شد. شرایط جدید زندگی زنان را نیز هم چون مردان دچار تحول ساخت و همراه با قیام مرد بورژوازی جدید علیه سلطنت، که دعوی اقتدار مطلق تفویض شده از جانب خداوند را داشت، زن بورژوازی جدید نیز علیه دعاوی سنتی مردسالارانه به پا خاست.

مری آستل (Mary Astell)، در سال ۱۷۰۰ این سوال‌ها را مطرح می‌کند: «اگر حاکمیت مطلق در یک کشور ضروری نیست، پس چرا در خانواده لازم است؟ و اگر در خانواده ضروری است، چرا در کشور نباشد؟ اگر همه انسان‌ها آزاد به دنیا می‌آیند، چرا همه زنان باید برده به دنیا بیایند و هستی آن‌ها در شرایط بردگی کامل، تابع اراده متغیر، مردد، نامعلوم و دل‌به‌خواه مردان باشد؟»

هدف اصلی لیبرال فمینیسم کاربرد اصول آزادی‌خواهانه در مورد زنان و مردان، به صورت یکسان و مساوی، بوده است. به این معنا که قوانین نباید برای زنان حقی کمتر از مردان قایل شود. در نتیجه این تلاش‌ها، در مقابل قوانینی که برای زنان و مردان حقوق نابرابر قایل بود، قوانینی وضع شد که مانع از اعمال تبعیض نسبت به زنان می‌شد. به این ترتیب، زنان نیز به اندازه مردان واجد شرایط شناخته شدند و در عرصه اشتغال و حرفه و برنامه‌های کارآموزی به فرصت‌های برابر با مردان دست یافتند. علاوه بر آن، فمینیست‌های لیبرال معاصر برای زنان شاغل امتیازات ویژه دوران بارداری، مرخصی‌های دوره زایمان و خدمات مهدکودک درخواست کردند. فمینیست‌های اولیه حقوق زنان را

اساساً با تأکید بر توانایی تعقل زن مطالبه می کردند. نفی عقلایی بودن زنان در نوشته‌های فلسفی، تاریخی طولانی دارد. ارسطو، متفکران قرون وسطی و سپس فلاسفه جدید لیبرال، از جمله هیوم، روسو، کانت و هگل، همگی در قدرت تعقل زن شک داشتند، فمینیست‌ها با تأکید بر همین نظریه لیبرالی، در مورد شناسایی حقوق سیاسی افراد براساس نیروی تعقل آن‌ها از زنان دفاع می کردند.

وجود این سنت فکری، همراه با پذیرش روز افزون نظریه سیاسی آزادی‌خواهانه در قرون هجدهم و نوزدهم، مساله عقلانیت زن را در مرکز توجه قرار داد و متفکران چنین استدلال کردند که عقب‌ماندگی زنان نسبت به مردان تنها نتیجه محرومیت آن‌ها از دست‌یابی به امکانات برابر با مردان بوده است.

فمینیست‌های آزادی‌خواه، مانند دیگران، ناگزیرند تفاوت‌های آشکار جسمی میان زن و مرد را بپذیرند. هر چند بیش لیبرالی، تمام انسان‌ها را عوامل اساساً عقلانی در نظر می‌گیرد اما تأثیر جسم در نیروی تعقل انسان را - اگر هم بپذیرد - بخشی از جوهر انسانی نمی‌شناسد. به همین علت، جنسیت فرد را تعیین کننده حقوق او نمی‌داند و زنان را کاملاً قادر به تعقل می‌بیند. به این ترتیب، لیبرال فمینیست‌ها معتقدند که سرشت زنانه و مردانه کاملاً یک‌سان است و تنها انسان وجود دارد، بدون جنسیت.

یکی از آرمان‌های لیبرال فمینیست‌های معاصر بحث درباره جامعه دو جنسی (Androgyny) است. اعضای جامعه دو جنسی ممکن است از نظر جسمی مذکر یا مونث باشند اما ویژگی‌های مردانه و زنانه را با اختلافات اغراق‌آمیز روان‌شناختی نشان نمی‌دهند؛ یعنی در آن‌ها تضاد شدیدی میان خصوصیات منطقی، مستقل، مهاجم، متهور، عقلانی و خوددار مردانه، با خصوصیات درون‌گرا، وابسته، پرشور، ایثارگر و عاطفی زنانه وجود نخواهد داشت. دختران و پسران از امکانات آموزشی برابر بهره‌مند خواهند شد و ویژگی‌های سنتی مردانه و زنانه به آن‌ها تزریق نمی‌شود. در عوض، هر کس به هر شکل و ترکیب و با هر کیفیت روان‌شناختی امکان رشد پیدا می‌کند و می‌تواند بدون توجه به جنسیت خود استعدادها و گرایش‌هایش را تکامل بخشد.

فمینیسم تا حدود زیادی مدیون لیبرالیسم است؛ تا حدی که برخی از مارکسیست‌ها اساساً آن را پدیده‌ای بورژوایی می‌شمارند. هر چند این تلقی نادرست است اما، در عین حال، فمینیست‌های اولیه از آرمان‌های مربوط به منزلت انسانی، استقلال، برابری و فردگرایی لیبرالی متأثر بودند.

با این همه، از آن‌جا که هنوز زنان تنها در حوزه مردان و فرزندان خود تعریف می‌شوند و هنوز کمتر از مردان عقلانی به حساب می‌آیند، این آرمان‌ها باید بخشی از فمینیسم باقی بمانند؛ هر چند که بهتر است مورد تجدید نظر و

اصلاحات مفهومی قرار گیرند.

۲) مارکسیسم ستی

نظریه مارکسیستی در اواسط قرن نوزدهم تنظیم شد. در این زمان نتایج انقلاب صنعتی آشکار شده بود و اکثر انقلاب‌های لیبرال دموکراتیک یا «بورژوایی» در اروپا وقوع یافته یا در حال وقوع بودند.

برخلاف نظریه لیبرالی که از نظر تاریخی هم‌زمان با رشد سرمایه‌داری شکل گرفت و در واقع اساس منطقی آن را پی‌ریزی کرد، مارکسیسم انتقاد ویرانگرانه‌ای از نظام سرمایه‌داری به عمل آورد. به‌علاوه، مارکسیسم مدعی بود نظریه لیبرالی - که برای توجیه انقلاب‌های بورژوایی به کار می‌رود، صرفاً یک لفاظی تساوی‌طلبانه است که برای سرپوش گذاشتن بر عدم تساوی عمیق موجود در همه جوامع طبقاتی استفاده می‌شود. از نظر مارکسیسم مفهوم «طبقه» کلید درک تمام پدیده‌های اجتماعی و از جمله پدیده ستم‌کشی زنان است. جامعه مطلوب، از نظر مارکسیسم، جامعه بدون طبقه است.

یکی از مشکلات کار، تعیین و تشخیص خود مارکسیسم است. از آن‌جا که نوشته‌های مارکس و انگلس در طول نزدیک به نیم قرن شکل گرفت، تغییراتی اجتناب‌ناپذیر و ابهاماتی قابل تفسیر در اندیشه‌های آنان دیده می‌شود. نویسندگان مختلف، پس از مرگ مارکس و انگلس، سعی در تفسیر و تجدید نظر آثار آنان کردند و ضمن بسط تئوری مارکسیستی، نه تنها با نظریاتی که مارکس واقعاً ابراز کرده بود بلکه حتی با آن‌چه او، اگر تا به امروز زنده بود، ممکن بود بگوید؛ مخالفت ورزیدند. از سوی دیگر از آن‌جا که نظریه مارکسیستی قاعدتاً باید علمی تکامل‌گرا باشد اتکا به نوشته‌های یک قرن پیش مارکس و انگلس، به‌عنوان کلام آخر، در هیچ زمینه‌ای، از جمله در مورد مساله آزادی زنان، منصفانه نخواهد بود؛ به‌ویژه، چنان‌چه تغییرات اجتماعی عظیمی را که طی سال‌های اخیر موقعیت زنان را متحول کرده است، در نظر بگیریم. آن‌چه مشکل را افزایش می‌دهد، این واقعیت است که «مارکسیسم» هم‌چون «فمینیسم» مفهومی با بار سیاسی معین است که از نظر افراد و گروه‌های مختلف متضمن معانی غرورآفرین یا تحقیرآمیز است. در نتیجه، دلایل دیگری جز مسایل نظری موجب موافقت یا مخالفت با آن می‌شود. بنابراین، در این‌جا تنها به یک تفسیر از مارکسیسم و به ویژه فمینیسم مارکسیستی اکتفا می‌شود که در طول صدسال وسیع‌تر از دیگر تفاسیر مورد قبول قرار گرفته و حداقل تا زمانی که جنبش آزادی زنان در دوران معاصر به شکوفایی رسید و به تفسیر مجدد نظریات مارکس در مورد زنان پرداخت، معتبر بود. این تفسیر تا دهه ۶۰ در جنبش چپ نو نفوذ داشت و رادیکال فمینیسم علیه آن موضوع گرفت.

مارکسیسم انسان را یک گونه زیستی (بیولوژیک) در میان سایر گونه‌ها

می‌شمارد و جوهر فعالیت انسانی را نه اندیشه ناب عقلانی بلکه عمل (Praxis) او می‌داند. عمل انسان، از یک سو، وسایل لازم جهت ارضای نیازهای موجود او را فراهم می‌کند و از سوی دیگر، خود باعث ایجاد نیازهای جدید می‌شود. به این ترتیب، عمل نه تنها جهان غیر انسانی را تغییر می‌دهد بلکه خود تولیدکنندگان را نیز دگرگون می‌سازد.

بر خورد مارکسیسم با مساله زن، طبیعتاً در پیوند با روش ماتریالیسم تاریخی است. از این رو سرشت زن را متشکل از رابطه متقابل دیالکتیکی مابین عمل او، ساختمان زیستی و شرایط جسمی و اجتماعی او می‌داند.

انگلس، با توجه به موقعیت زن در نظام سرمایه‌داری تقسیم جنسیتی کار را در این نظام محور بحث قرار می‌دهد و در تحلیل این ادعای متداول که تابعیت زن در جامعه سرمایه‌داری «طبیعی» و به عبارت دیگر نتیجه اجتناب‌ناپذیر تفاوت‌های جسمی مابین زن و مرد است، استدلال می‌کند که تابعیت زن شکلی از ستم است که از نهاد جامعه طبقاتی سرچشمه گرفته و چون در خدمت منافع سرمایه قرار دارد، تا به امروز دوام آورده است. اما مدارک جدید مردم‌شناسان و حتی بخشی از مدارکی که خود انگلس جمع‌آوری کرد، نشان می‌دهد که حتی در جوامع ماقبل طبقاتی نیز زنان، علی‌رغم مشارکت در تهیه غذا، در تساوی کامل با مردان نبوده‌اند. بنابراین، قبل از ملامت جامعه سرمایه‌داری جهت تداوم بخشیدن به تابعیت زنان باید مشخص شود که آیا تابعیت اولیه زنان از جامعه طبقاتی ریشه گرفته است یا در جوامع ماقبل طبقاتی نیز وجود داشته است. به علاوه، از آن‌جا که مارکسیسم پایه مادی ستم زنان را در تقسیم جنسیتی کار می‌جوید، به درستی روشن نمی‌کند که چرا از زمان‌های اولیه یک نوع تقسیم کار «طبیعی» وجود داشته که مردان را به تولید لوازم کار و معاش و زنان را به کار خانگی مشغول می‌کرد. مارکسیسم توضیح نمی‌دهد که چرا زنان همواره «کارهای زنان» را انجام داده‌اند.

با توجه به این که نظام سرمایه‌داری جامعه را به دو عرصه «عمومی» بازار و «خصوصی» خانواده تقسیم کرده است، انگلس اولین شرط رهایی زن خانه‌دار را در آن می‌بیند که کل جنس مونث به فعالیت عمومی بازگردانده شود. اما در دوران معاصر بازار دیگر یک عرصه کاملاً مردانه، به معنای آن که زنان خارج از آن واقع شده باشند، نیست. با این همه، از آن‌جا که این عرصه تحت کنترل مردان است هنوز قرق‌گاهی مردانه به حساب می‌آید. این واقعیت نیز که زنان کارگر به نازل‌ترین کارهای مزدوری اشتغال دارند. نشان‌دهنده آن است که بازار در کنترل مردان است. از سوی دیگر، عرصه خصوصی خانواده هنوز قرق‌گاهی زنانه است و زنان، تقریباً بدون استثنا، تمام مسوولیت خانه‌داری و بچه‌داری را به عهده دارند. بنابراین، علی‌رغم «کمک» شوهران زنان کارگر معمولی مجموعاً ۸۰ ساعت در هفته به کار مزدوری و کار خانگی مشغولند در

حالی که میانگین ساعت کار مردان ۵۰ ساعت در هفته است. البته این که اغلب کارهای خانه را زنان انجام می‌دهند، به آن معنا نیست که کنترل کامل امور خانه با آنهاست.

از سوی دیگر، مارکسیسم فعالیت زایشی زنان را ندیده می‌گیرد و زاینده‌گی را بیشتر به یک روند حیوانی شبیه می‌داند تا عملی انسانی و چون سرشت انسانی را نه از طریق کار زایشی بلکه از طریق کار تولیدی قابل تغییر می‌شمارد، عملاً زنان را، که نخستین کارگران زاینده‌اند، خارج از حرکت تکاملی تاریخ قرار می‌دهد. بر این اساس، کار زنان ممکن است از نظر اجتماعی ضروری محسوب شود اما کاملاً تاریخی و از این رو کاملاً انسانی به حساب نمی‌آید. توجه مارکسیسم به «عرصه مردانه» تولید کالایی و تأکید بر طبقات به‌عنوان مهم‌ترین عامل تقسیم اجتماعی باعث می‌شود که عوامل ویژه سرکوب زنان در سایه قرار گیرد. این دیدگاه که هر برخورد منافع بین دو جنس بیشتر ظاهری است تا واقعی، مبارزه زنان را از نظر مارکسیسم نامشروع جلوه می‌دهد. مارکسیست‌ها معتقدند که حتی مهم‌ترین اندیشه‌های فمینیستی ایدئولوژیک هستند. چون فمینیست‌ها این فرض را مسلم می‌گیرند که زنان همه طبقات انگیزه مشترکی در امحای امتیازات مردان دارند، به این ترتیب، فمینیسم مرزهای طبقاتی را مخدوش کرده و به منافع طبقه حاکم خدمت می‌کند. مارکسیست‌ها، لیبرال فمینیسم و رادیکال فمینیسم را اشکال نادرست آگاهی می‌دانند که زنان خارج از طبقه کارگر خلق کرده‌اند. آن‌ها عقیده دارند که زنان، به جای تلاش در راه از بین بردن امتیازات ظاهری تمام مردان، باید همراه با مردان طبقه کارگر در جهت منافع مشترک و درازمدت آن‌ها، یعنی براندازی نظام سرمایه‌داری، مبارزه کنند؛ چرا که زنان و طبقه کارگر باهم پیوندی طبیعی دارند و آزادی هر دو در گرو پایان یافتن نظام سرمایه‌داری است.

کورجنسی (Gender blindness) ظاهری مقولات مارکسیستی در واقع نوعی جانب‌داری جنسی است. جنس‌گونگی یکی از ساختارهای تشکیل‌دهنده جامعه معاصر انسانی است. نظریه مارکسیستی با ندیده گرفتن آن، واقعیت اجتماعی را تار و مبهم نشان می‌دهد و به تداوم اعمال ستم بر زنان مشروعیت می‌بخشد. از این جهت مارکسیسم ایدئولوژی دیگری جهت ابقای سلطه مذکر است.

۳) رادیکال فمینیسم

اگر لیبرال فمینیسم و مارکسیسم از سنت‌های فلسفی ۳۰۰-۲۰۰ ساله سرچشمه می‌گیرند، رادیکال فمینیسم، برعکس، پدیده‌ای معاصر است که در پی جنبش آزادی زنان در اواخر دهه ۶۰ به وجود آمده است. این پدیده قرن بیستمی، که بیش از هر چیز بر احساسات و روابط شخصی تکیه دارد، برای نخستین بار در اسناد و نوشته‌های چپ نو منعکس شده است. اما این گرایش به صورت کامل

و ناگهانی به آگاهی زنان قرن بیستم راه نیافت بلکه به شکل تجربیات ویژه گروه کوچکی از زنان آمریکایی غالباً سفیدپوست طبقه متوسط بروز کرد که اکثراً تحصیلات دانشگاهی داشتند. در اواخر دهه ۶۰، بعضی از این زنان در «سازمان ملی زنان» و برخی دیگر در سازمان‌های مختلف چپ نو یا سازمان‌های مربوط به حقوق مدنی و جنبش مخالفت با مداخله آمریکا در ویتنام شرکت داشتند. زنان فعال در جنبش اخیر تجربه تکان‌دهنده و فضاقت‌باری از سلطه جنسی در سازمان‌هایی که خود را مدعی پیش‌برد امر صلح و عدالت و نابودی نهادهای سرکوب‌گر می‌دانستند، به دست آوردند. هنگامی که این زنان تجربیات خود را به بحث گذاشتند و ماهیت نظم یافته و گسترده این ستم بر همه آنان آشکار شد، احساس کردند که نخستین وظیفه سیاسی آن‌ها کشف و بیان حقایق و مبارزه با اعمال ستم بر زنان است. این که آنان خود را رادیکال فمینیست معرفی می‌کردند، حاکی از تعهدی بود که در امر افشاگری و ریشه‌کنی علل اصلی و قانون‌مند ستم‌کشی ویژه زنان احساس می‌کردند. بعدها رادیکال فمینیست‌ها نماینده این اعتقاد شدند که اعمال ستم بر زنان اساساً ریشه سایر نظام‌های ستم‌گر است.

رادیکال فمینیسم از بدو پیدایش خود در اواخر دهه ۶۰ تغییرات بسیار کرده است. نسل جوان‌تر آنان دیگر تجربیات سیاسی پیشین در سازمان‌های چپ را ندارند و اندیشه‌های ایشان بدون ارتباط با مقولات مارکسیستی و مخاطبان چپ است. رادیکال فمینیست‌ها، در عین آن که به‌طور منظم مطالب مستدل و جالبی ارایه می‌کنند اما خود را به یک نظریه مشخص و منسجم سیاسی متعهد نمی‌دانند. آن‌ها بخشی از یک جنبش ریشه‌ای، یک فرهنگ شکوفای زنانه‌اند که قصد دارند بدیلی فمینیستی در عرصه ادبیات، موسیقی، معنویات، خدمات بهداشتی، جنسیت و حتی در عرصه اشتغال و تکنولوژی ارایه دهند. این فرهنگ گرچه اینک در ایالات متحده از همه‌جا نیرومندتر است اما در میان سایر ملل صنعتی نیز رشد کرده است.

یکی از نخستین آثار منسجمی که رادیکال فمینیست معاصر شولامیت فایرستون (Shulamith Firestone) نگاشته است، دیالکتیک جنس نام دارد. کتاب با این کلمات آغاز می‌شود:

«طبقه جنسی آن‌چنان عمیق است که قابل رویت نیست.» این کلمات بیان‌گر اساسی‌ترین بینش رادیکال فمینیسم و به آن معناست که تمایزات جنس‌گونی (Gender) مبتنی بر جنس (Sex)، در واقع ساختار تمام جنبه‌های زندگی ما را تشکیل می‌دهد و به قدری همه‌جانبه است که معمولاً قابل تشخیص نیست. جنس‌گونی وضعیتی ایجاد می‌کند که تا وقتی باقی است، تأثیری نامرئی و پنهان بر بینش ما خواهد داشت.

رادیکال فمینیسم با تلاش در از بین بردن این وضعیت قصد دارد تمایزات

میان دو جنس را نه تنها در عرصه‌های اصلی قانون و اشتغال، بلکه در روابط شخصی، در خانه و حتی در تصورات درونی ما نسبت به خودمان مرئی سازد. این نظریه استدلال می‌کند که جنس‌گونگی تنها یک راه تفاوت‌گذاری اجتماعی بین زنان و مردان نیست بلکه همچنین راهی برای انقیاد زنان به وسیله مردان است. جنس‌گونه‌ها «تفاوت اما مساوی» نیستند چرا که جنس‌گونگی نظام پرداخته سلطه مذکر است. وظیفه نظری رادیکال فمینیسم درک این نظام و وظیفه سیاسی‌اش پایان دادن به آن است. هنگامی که جنس‌گونگی مساله اصلی تشخیص داده شد، محو آن و تثبیت وضعیت دو جنسی (Androgyny) فعالیت اصلی فمینیست‌ها اعلام شد: «هیچ‌گونه خصوصیت، رفتار و یا نقشی را که بر پایه جنسیت استوار است، نباید به هیچ موجود انسانی نسبت داد.» خشونت مردانه، درست به اندازه انفعال زنانه نامطلوب، و هوش و کارایی مردانه به اندازه ملاحظت و ظرافت زنانه ارزشمند است.

بعدها مفاهیم نقش‌های جنسی و آرمان دو جنسیتی مورد انتقاد بعضی از رادیکال فمینیست‌ها قرار گرفت. مری دیلی (Mary Daly) استدلال می‌کند که «مفهوم دو جنسی بودن دو نیمه تحریف شده موجود انسانی را که به هم چسبانده شده‌اند، تداعی می‌کند.» برای دست یافتن به کمال مطلوبی که متضمن پیوند مردانگی و زنانگی به مفهوم رایج آن باشد، به قول جنیس ریموند (Janice Raymond): «برای تعریف یک انسان آزاد ترکیب کردن زبان و تصویر ارباب و برده بی‌معنی است. ما به الگوی تازه‌ای از سرشت انسانی نیاز داریم.» از آن گذشته، از نظر این منتقدان حتی اگر آرمان دو جنسی یک آرمان انسان دوستانه وسیع باشد، این واقعیت را نمی‌تواند پنهان سازد که برای رسیدن به آن، مردان و زنان باید از جایگاه‌های کاملاً متفاوتی آغاز به حرکت کنند چرا که مسلماً مرد بودن امتیازاتی دارد که زن بودن فاقد آن است. بنابراین، زنان باید نه همراه مردان بلکه در برابر آن‌ها مبارزه کنند تا به آزادی دست یابند.

فایرستون علت تابعیت زنان را بیش از هر چیز در واقعیت زیست‌گونگی آن‌ها برای تولیدمثل می‌داند. او در مخالفت با نظریات مارکسیستی ادعا می‌کند که روابط زایشی بیش از روابط تولیدی در ساختن اساس جامعه تاثیر دارد و از این نظر بهتر است آن چه اقتصاد خوانده می‌شود، به عنوان بخشی از رونما در نظر گرفته شود. او نیز هم‌چون فروید، کالبد انسان را تعیین‌کننده سرنوشت او می‌داند؛ با این تفاوت که جبر سلطه مردانه را نمی‌پذیرد و با اتکا به تحولات فنی معاصر، از جمله راه‌های پیشگیری از بارداری و امکانات بارداری خارج از رحم و ایجاد نوزادان به اصطلاح آزمایشگاهی، می‌کوشد تا کالبد انسانی یا حداقل وظیفه تولیدمثل آن را تغییر دهد. فایرستون چنین وضعی را «پیروزی بر قلمرو طبیعت» می‌داند: «ارزش طبیعی لزوماً ارزش انسانی نیست. انسانیت بر طبیعت غلبه کرده است و دیگر نمی‌توان یک نظام طبقاتی و تبعیض‌آمیز جنسی را براساس ریشه داشتن آن در طبیعت توجیه کرد.»

نظریات فایرستون به چند دلیل در میان جنبش فمینیستی محبوبیت کافی نیافت. یکی از این دلایل، مشروط دانستن رهایی زنان به بهره‌گیری از تکنولوژی پیشرفته در جهت اهداف آنهاست. او این عرصه را در اختیار مردان و در جهت اعمال حاکمیت ایشان بر زنان می‌داند. اما نتایج فاجعه‌بار تکنولوژی معاصر، از جمله بارش ذرات رادیواکتیو، ضایعات سمی، مواد کشنده صنعتی، غذای مسموم، آلودگی آب و هوا و زیان‌های مواد پیچیده دارویی بر سلامت انسان، به نوعی به واکنش عمومی در برابر تکنولوژی منجر شده و ملل پیشرفته صنعتی، متأثر از نوعی بدگمانی ناشی از یک «ضد فرهنگ»، به جنبش «بازگشت به طبیعت» گرایش یافته‌اند. از این رو، بسیاری از رادیکال فمینیست‌ها به راهبرد رهایی‌طلبانه فایرستون، که خود او آن را «مصنوعی» و «پیروزی بر طبیعت» می‌خواند، جلب نشدند. از سوی دیگر، فایرستون مردان را مسوول دوام نظام سلطه مذکر نمی‌داند بلکه، برعکس، شرایط جسمانی و زیست‌شناختی زن را عامل اصلی آن می‌شمارد و از نظر او جامعه مطلوب جهت پیش‌برد امر زنان، مردان و کودکان در تمام عرصه‌های زندگی جامعه‌ای دو جنسی است.

از ابتدای دهه ۷۰، فمینیست‌های رادیکال علیه هر آنچه علت تابعیت زنان را به خود آنها نسبت دهد، موضع گرفتند و بسیاری از آنان، در سال‌های اخیر، برعکس اعتقاد زیست‌گونگی، مرد را مقصر اصلی شناختند. این اعتقاد زیست‌گونگی به ویژه تحت تأثیر تحقیقاتی که در دهه ۷۰ صورت گرفت، تقویت شد. این تحقیقات نشان می‌دهد که نیروی بدنی در کنترل زنان نقشی بسیار مهم‌تر از آنچه تاکنون تصور می‌شد دارد. مثلاً در اوهایو ۵۰ درصد از ازدواج‌ها، به شکلی، همراه با سوءاستفاده جنسی از زنان گزارش شده‌اند. آمارهای دیگر نشان می‌دهد که نیمی از زنان ایالات متحده حداقل یک‌بار و معمولاً بیش از آن مورد ضرب و شتم مردان قرار گرفته‌اند. تجاوز جنسی یکی دیگر از اشکال حمله بدنی است و در آمریکا تقریباً در هر دو دقیقه، یک تجاوز رخ می‌دهد. احتمال همیشگی تجاوز زندگی تمام زنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. آن‌ها از سوار شدن در اتومبیل‌های شخصی، پیاده‌روی در شب و سفرهای شبانه با قطار و اتوبوس به نقاط مختلف محله و شهر بیم دارند. این ترس بر محل زندگی زنان، فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی و امکانات شغلی و تحصیلی آنان سایه می‌اندازد. به این ترتیب، بعضی رادیکال فمینیست‌ها به این اعتقاد رسیده‌اند که مردان بر اساس زیست‌شناسی مذکر خود، به شکل خطرناکی، با زنان تفاوت دارند. رادیکال فمینیسم، در برابر برخورد تحقیرآمیزی که در جامعه بزرگ‌تر نسبت به زنان وجود دارد، می‌کوشد تا همه خصوصیات زنانه را ستایش کند. به این ترتیب، فرهنگ و دستاوردهای زنان، معنویت و نیروهای خاص زنانه، که از نزدیکی سرشت زن با طبیعت نشأت می‌گیرد و به او قدرت درک و شناخت ویژه‌ای از جهان می‌بخشد، مورد تجلیل فمینیست‌ها قرار می‌گیرد.

بر خلاف تصور، آرمان رادیکال فمینیست‌ها آرمان دو جنسی نیست. آرمان

دو جنسی متضمن ترکیبی از صفات مردانه و زنانه است حال آن که بسیاری از رادیکال فمینیست‌ها صفات ارزشمند را صفات ویژه زن می‌دانند. از این رو آرمان انسانی آرمان زن است اما نه زنی که تحت سلطه نظام پدرسالاری است. در این حالت زن ضعیف و مثله شده است هرچند که هرگز به سطح اخلاقی و معنوی مردان نزول نکرده است. انسان آرمانی زنی است که می‌تواند تمام نیروهای انسانی خود را تکامل بخشد: نیروهایی که تحت تاثیر سلطه پدرسالاری سرکوب شده اما نابود نشده‌اند. یکی از شعارهای رادیکال فمینیسم این مفهوم را چنین خلاصه می‌کند: «آینده مونث است.»^۱

آثار رادیکال فمینیست‌های فرانسوی تحت تاثیر مارکسیسم آلتوسر (L. Althusser)، روان‌کاوی لاکان (J. Lacan) و فلسفه شالوده‌زدایی ژاک دریدا (J. Derrida) و وسیعاً در امریکا شناخته شده است. یکی از معروف‌ترین صاحب‌نظران آنان، مونیگ ویتیگ (Monique Wittig)، در سال ۱۹۷۹، مقاله خود را در کنفرانس «جنس دوم» در نیویورک، تحت عنوان انسان زن به دنیا نمی‌آید، عرضه کرد. به نظر او این نظام پدرسالاری است که عملاً زنان و مردان را به وجود آورده است. زنان یک گروه طبیعی نیستند بلکه مقوله زن «واقعیتی مصنوعی (اجتماعی) است». ویتیگ می‌گوید: «مقولات مرد و زن چیزی جز جعلیات، کاریکاتورها و ساخته‌های فرهنگی نیست. زنان یک طبقه‌اند. زن نیز مانند مرد مقوله‌ای سیاسی و اقتصادی است نه مقوله‌ای ابدی... بنابراین، هدف مبارزه ما سرکوب مردان به عنوان یک طبقه است اما این سرکوب نه از طریق نابود کردن نسل مردان بلکه از طریق مبارزه سیاسی صورت می‌گیرد. زمانی که طبقه مردان ناپدید شود، زنان نیز به عنوان یک طبقه ناپدید می‌شوند چرا که هیچ برده‌ای بدون ارباب وجود ندارد.» به این ترتیب، هدف رادیکال فمینیسم جامعه‌ای بدون جنسیت است.

شعار «امر شخصی سیاسی است»^۲ در دهه ۷۰، اساسی‌ترین نقطه نظر رادیکال فمینیسم را منعکس می‌کرد. این شعار به معنای آن بود که هیچ تمایزی بین عرصه «سیاسی» و «شخصی» وجود ندارد. این تحلیل روشن می‌کند که چه طور نیروی مذکر از طریق تداوم بخشیدن به نهادهایی چون پرورش کودک، کارخانگی، عشق، ازدواج و تمام اعمال جنسی تحقق و تحکیم می‌یابد. این تصور که چنین اعمال و نهادهایی «طبیعی» یا اموری کاملاً فردی هستند، بر واقعیت اعمال ستم دایم بر زنان حجابی ایدئولوژیک می‌کشد.

یکی از وجوه متمایز راهبرد رادیکال فمینیسم برای تغییر اجتماعی این است که آزادی زنان را تنها در گرو تاسیس سازمان‌های مستقل و جداگانه خویش می‌داند. اگر زنان یک طبقه‌اند، پس باید همچون یک طبقه برای نبرد علیه

1. "The future is female"

2. "Personal is Political"

عوامل سرکوب خود سازمان یابند.

۴) سوسیال فمینیسم

«شاید حقیقتی است که در تاریخ تفکر انسانی معمولاً ثمربخش‌ترین تحولات در مقاطعی پیش می‌آید که دو جریان مختلف اندیشه با هم تلاقی می‌کنند. این جریانات ممکن است از بخش‌های کاملاً متفاوتی از فرهنگ بشری یا سنت‌های مختلف مذهبی سرچشمه گیرند. از این رو، اگر آن‌ها واقعاً با هم تلاقی کنند و ارتباط مابین آن‌ها به کنش متقابل منجر گردد، آن‌گاه می‌توان امیدوار بود که تحولات تازه و جالبی در راه است.»^۱ سوسیال فمینیسم نیز، همچون رادیکال فمینیسم، دختر جنبش معاصر آزادی زنان است. دختری جوان‌تر که در دهه ۷۰ به دنیا آمد و مانند اکثر دختران جوان‌تر تحت تاثیر خواهر بزرگ خویش بود اما، در عین حال، می‌کوشید تا از اشتباهات وی پرهیز کند. هدف اصلی سوسیال فمینیسم بسط و تکامل نظریه و عملی سیاسی است که بهترین دیدگاه‌های رادیکال فمینیسم و سنت مارکسیستی را با هم ترکیب کند و هم‌زمان با آن از نارسایی‌های هر یک از آن‌ها پرهیز نماید. تاکنون سوسیال فمینیسم تنها پیش‌روی محدودی در جهت رسیدن به این هدف داشته است: این گرایش بیشتر «تعهدی جهت توسعه یک تحلیل و عمل سیاسی است که تاکنون وجود نداشته است.»

در سال‌های اخیر، گفت و گو میان فمینیست‌های پیرو گرایش‌های مختلف تغییر شکلی در دیدگاه‌های همه آن‌ها به وجود آورده است. مثلاً این که اغلب مارکسیست‌ها مساله سرکوب زنان را بسیار جدی‌تر از زمانی می‌بینند که هنوز جنبش آزادی زنان آغاز نشده بود. از سوی دیگر رادیکال فمینیست‌ها نیز این که، بیش از پیش، به تفاوت‌های طبقاتی، قومی و ملی میان زنان توجه می‌کنند. سوسیال فمینیست‌ها، مانند رادیکال فمینیست‌ها، عقیده دارند که نظریات سیاسی قدیمی و تثبیت شده اساساً قادر به ارایه تحلیل درستی از مساله ستم زنان نیستند و به این منظور باید مقولات سیاسی و اقتصادی جدیدی وضع شود که بتواند حیطه‌های عمومی و خصوصی زندگی انسان را با مفاهیم نوینی تعریف و تحلیل کند. وجه مشخص دیگر سوسیال فمینیسم این است که می‌کوشد تا با استفاده از روش ماتریالیسم تاریخی مسایلی را که رادیکال فمینیسم عیان و مرئی ساخت، مورد بررسی قرار دهد. به گفته ژولیت میچل (Juliet Mitchell) این گرایش روایتی فمینیستی از روش مارکسیستی است برای آن که بتواند به سوالات فمینیستی پاسخ‌های فمینیستی دهد.

یکی از اختلافات اصلی میان فمینیسم و مارکسیسم مساله اولویت‌های

۱. ورنر وایزبرگ (Werner Weisenberg) به نقل از فریتوف کاپرا (Fritjof Capra) تاووی فیزیک.

سیاسی است. در تحلیل سیاسی مارکسیسم سنتی مبارزه برای فمینیسم باید تابع مبارزه طبقاتی باشد. حال آن که تحلیل رادیکال فمینیسم متضمن آن است که مبارزه برای رهایی زنان بر تمام اشکال دیگر مبارزات رهایی‌بخش اولویت دارد. سوسیال فمینیسم از این دو راهی پرهیز می‌کند و نه تنها سوسیالیسم را به خاطر فمینیسم و فمینیسم را به خاطر سوسیالیسم قربانی نمی‌کند بلکه معتقد است که وانهادن هر یک از این دو راه به معنای پذیرش شکست است. در تحلیل سوسیال فمینیسم، سرمایه‌داری، سلطه مذکر، نژادپرستی و امپریالیسم به قدری تنگ درهم بافته شده‌اند که از هم جدایی ناپذیرند. در نتیجه محور هر یک از آنان به معنای پایان یافتن بقیه است. سوسیال فمینیست‌ها اعتقاد دارند که «پدرسالاری سرمایه‌داری» را تنها با کاربرد روش ماتریالیسم تاریخی پرورده مارکس و انگلس می‌توان تحلیل کرد هر چند ابزارهای مفهومی مارکسیسم تا زمانی که با لبه تیز آگاهی فمینیستی دقیق و بُرا نشده باشد، کند و متعصبانه است.

لیبرال‌ها تفاوت میان افراد را تقریباً سطحی می‌دانند و معتقدند که در زیر این اختلافات سطحی نوعی سرشت عام و ثابت انسانی وجود دارد که تحت تاثیر شرایط اجتماعی تغییر شکل می‌دهد اما اساساً از این شرایط نشأت نمی‌گیرد. مارکسیست‌ها، برعکس، معتقدند که سرشت انسانی اجباراً در اجتماع شکل می‌گیرد و شرایط ویژه تاریخی گونه‌های مشخصی از انسان‌ها را پدید می‌آورد، یعنی مثلاً در نظام سرمایه‌داری دو گونه سرمایه‌دار و کارگر به وجود می‌آید. اما مارکسیسم از توجه به این واقعیت غفلت می‌کند که انسان‌ها در جامعه معاصر نه تنها به طبقه‌ای ویژه بلکه هم‌چنین به جنسیتی خاص تعلق دارند و مراحل مختلفی از چرخ زندگی را پشت سر می‌گذارند که از طفولیت تا مرگ را در بر می‌گیرد. علاوه بر این، در جامعه نوین صنعتی انسان‌ها زمینه‌های خاص نژادی، قومی و ملی دارند. به این ترتیب، جامعه معاصر از گروه‌هایی از افراد پدید می‌آید که به‌طور هم‌زمان از نظر سن، جنس، طبقه، ملیت و ریشه‌های نژادی و قومی تعاریف مختلف، به خود می‌گیرند و با هم تفاوت‌های اساسی دارند. نظریه مارکسیستی تنها تفاوت‌های طبقاتی را در نظر می‌گیرد و نظریه سیاسی رادیکال فمینیسم تنها تفاوت‌های سنی و جنسی را که غالباً از نظر زیست‌شناختی جبری به‌نظر می‌رسند. اما سوسیال فمینیسم تمام این تفاوت‌ها را همچون اجزای تشکیل دهنده سرشت انسان می‌شمارد و در جست و جوی راهی برای درک آن‌هاست که نه فقط ماتریالیستی بلکه تاریخی نیز باشد. علاوه بر آن سوسیال فمینیسم تفاوت‌های میان زنان و مردان را هم جسمانی و هم روان‌شناختی می‌داند، به این ترتیب که ساختار اجتماعی را متشکل از گونه‌های شخصیتی زنانه و مردانه می‌بیند و نه گونه‌های جسمانی زنانه و مردانه. بسیاری از صاحب‌نظران سوسیال فمینیسم شکل‌گیری و تثبیت ساختارهای شخصیتی زنانه و مردانه را از همان بدو کودک‌کی مورد مطالعه قرار داده و به این امر توجه کرده‌اند که چه‌طور این ساختارهای تثبیت شده به مرور دچار جمود نسبی می‌شوند. آن‌ها

نظریه روان کاوانه را یکی از موجه ترین و منسجم ترین تحلیل هایی می دانند که نحوه ساخته شدن روان فرد توسط جنس گونگی را توضیح می دهد. اما آن ها برخلاف فروید، پدر روان کاوی، مردانگی و زنانگی روان شناختی را پاسخ جدی کودک، به یک عطیه عام و تغییرناپذیر جسمانی نمی دانند بلکه معتقدند که پذیرش انواع مختلف جنس گونگی نتیجه آداب اجتماعی خاص، و در نتیجه، اساسا قابل تغییر است.

مارکسیست ها و لیبرال ها، هرکدام به نحوی عرصه اقتصاد را بخشی از قلمروی عمومی می دانند و عرصه جنسیت و زایش را قلمروی خصوصی تعریف می کنند که بیشتر «طبیعی»، و در مقایسه با قلمرو عمومی، کمتر «انسانی» است. آن ها قلمرو خصوصی را همواره قلمرو زنان می دانند. با وجود آن که زنان همیشه کارهای گوناگونی انجام می دهند اما در تمام طول تاریخ، در درجه اول، با کار جنسی و زایشی خود، به مثابه «اشیای جنسی» و یا مادران تعریف شده اند. حال آن که، با چنین تعاریفی واقعیت این که مثلا نیمی از کشاورزان جهان زن هستند، در سایه قرار می گیرد. از نظر سوسیال فمینیست ها کار زنان نیز هم چون مردان در تغییر شکل جهان غیرانسانی موثر است. آن ها این شعار را که «جای زنان همه جا است»، تنها یک فراخوان برای تغییر وضع نمی دانند بلکه توصیفی جهت دار از واقعیت موجود می دانند. اما این توصیف به هر حال جهت دار است چرا که تفکیک جنسی در نیروی کار مزدوری غیرقابل تردید است. کارهایی که تحت عنوان «تخصص های زنانه» قرار می گیرند، در همه سطوح وجود دارند. این کارها همواره کم اعتبارتر، ارزان تر و غیر ماهرانه تر از کار مردان توصیف می شوند. سوسیال فمینیست ها با تعمیم این شعار رادیکال فمینیست ها که «امر شخصی سیاسی است»، درک تازه ای از مسایل جنسیت و زایش یافتند و به این نتیجه رسیدند که تمایز عمومی/خصوصی پدیده ای است که اساسا جنبه تجویزی و تحمیلی داشته و در قرن نوزدهم، به شیوه های مختلف، جهت منطقی جلوه دادن استثمار زنان، که در جامعه بورژوازی شدت یافته بود، کشیده شود. استثمار مضاعف زنان کارگر، سوء استفاده خشن مردان طبقه متوسط از امتیازات جنسی خود، تابعیت زنان از ثروت و منافع شخصی مردان هم طبقه ای شان و پاسخ گویی فرمان بردارانه آنان به نیاز روزافزون برای ایجاد جمعیت هر چه بیشتری که برای جنگ و تولید لازم بود، از جمله اشکال گوناگون این استثمار است.»

از نظر سوسیال فمینیست ها، نظریه لیبرالی با خصوصی اعلام کردن حیطة خانواده از حمایت زنان و کودکان طفره می رود. بدرفتاری و حتی تجاوز به زنان توسط شوهران شان از نظر قانون مورد اغماض قرار می گیرد و به این ترتیب اندیشه سلطه مردانه، که در تشکیل بنیادی ترین تفکرات سیاسی و قانونی ما

موثر است، بیش از پیش ابقا می‌گردد. از سوی دیگر، مارکسیسم تمایز میان خصوصی و عمومی را برای درک پدیده تابعیت زنان ضروری می‌داند: «اداره خانوار دیگر خصلت عمومی خود را از دست داده و در بخش خدمات خصوصی جای گرفته است. زن به شکل رییس خدمت کاران خانگی درآمده و از شرکت در تولید اجتماعی محروم شده است.» در کار خانگی زنان غالباً از ارتباط با افراد هم‌سن خود محروم‌اند و کار سایر زنان را در وضعیتی مشابه با آن‌ها تکرار می‌کنند. به این ترتیب، از نظر مارکسیسم زنان خانه‌دار از جریان اصلی حرکت تاریخ طرد شده‌اند و پذیرنده غیر فعال تحولات «اقتصادی» در «تولید اجتماعی» به حساب می‌آیند.

هدف تمام نظریات فمینیستی از بین بردن سلطه مذکر و ارایه راه‌حل‌های عملی برای آن است. یکی از وجوه متمایز کننده هر نظریه فمینیستی تشخیص و تحلیل پایه‌های سلطه مذکر است. از نظر مارکسیسم سلطه مذکر اندیشه‌هایی است که سرمایه به کمک آن تفرقه می‌اندازد و حکومت می‌کند و تنها راه از بین بردن آن انقلابی فرهنگی براساس تغییر شکل سوسیالیستی اقتصاد است. فمینیست‌های رادیکال سلطه مذکر را ناشی از کنترل عمومی مردان بر جسم زنان، یعنی کنترل توانایی‌های جنسی و زایشی آنان می‌دانند و از این رو، برای پایان بخشیدن به این وضعیت معتقدند که زنان باید خودمختاری و استقلال خویش را در این عرصه‌ها به دست آورند. نظریه سیاسی فمینیسم سوسیالیستی با این هر سه نظریه تفاوت دارد و سلطه مذکر را بخشی از پایه اقتصادی جامعه می‌داند. این نظریه اقتصاد را دربرگیرنده مسایلی چون بارداری و زایمان نیز می‌داند و بنابراین محور سلطه مذکر را مستلزم تغییر شکل در کل اساس اقتصادی جامعه می‌بیند و به این ترتیب، برای رسیدن به هدف نه فقط تغییر در آموزش، کار، جنسیت یا سرپرستی از کودکان بلکه تغییر شکل همه این عرصه‌ها را ضروری می‌شمرد.

رادیکال فمینیست‌ها و سوسیال فمینیست‌ها نشان داده‌اند که آرمان‌های قدیمی آزادی، برابری و دموکراسی، به خودی خود، کافی نیستند. تازمانی که جنسیت زنان توسط مردان تعریف می‌شود و تا زمانی که خود زنان برای بچه‌دار شدن تصمیم نمی‌گیرند، آزاد نیستند. آرمان دموکراسی، چنانچه تنها به مشارکت زنان در انتخاب حکومت یا حتی تسلط کارگران بر وسایل تولید محدود شود، کامل نخواهد بود. مفهوم جدید دموکراسی باید هم چنین به معنای آن باشد که هر عضو جامعه بتواند در این تصمیم‌گیری که چند بچه باید به دنیا بیاید و چه کسی باید به امر پرورش و تربیت آن‌ها پردازد، مشارکت کند.

سوسیال فمینیست‌ها وارث دو سنت سیاسی رادیکال فمینیسم و مارکسیسم، و درصدد ترکیب این دو نظریه باهم هستند؛ اگر چه هنوز مسایل نظری بسیاری در دستور کار آن‌ها قرار دارد، با این همه، تاکنون بخش قابل توجهی از نظریه سوسیال فمینیسم با روشی صحیح تدوین شده است.

فمینیسم

نویسنده: ریک و یلفورد

ترجمه: م. قاعد

من خودم هیچ گاه نتوانسته‌ام درست بفهمم فمینیسم یعنی چه. فقط می‌دانم هر وقت احساساتی را بیان می‌کنم که مرا از آدمی شل و ول یا یک روسپی متمایز می‌کند به من می‌گویند فمینیست.

ریکا وست^۱

بسیار دشوار است عقایدی اساسی را مشخص کنیم که دست کم بعضی از کسانی که خودشان را فمینیست می‌دانند با آن مخالفت نکنند.

ویکی راندال^۲

مسائلی در به دست دادن تعریف

کمتر کسی قبول دارد که معنی اصطلاحات «فمینیسم»^۳ و «فمینیست» بدیهی است. یکی از علایم این بلا تکلیفی، تمایل به استفاده از کلمه فمینیسم‌ها برای نشان دادن تنوع دیدگاه‌هایی است که فمینیست‌ها ابراز می‌کنند. علامت دیگر، ترجیح دادن تعریفی حداقلی یا، به گفته روزالیند دلمار، تعریفی پایه‌ای است:

1. Rebecca West, "Mr Chesterton in Hysterics: A Study in Prejudice, quoted in Maggie Humm, ed., *Feminisms: A Reader*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1992, 43.

2. Vicky Randall, *Feminism and Political Analysis*, Political Studies, XXXIX, 1991, 516.

۳. این اصطلاح را در فارسی زن‌آزادی‌خواهی، زن‌وری یا زن‌وری، زن‌گرایی و مونث‌گرایی هم ترجمه کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد این برابرها هنوز وارد زبان شفاهی نشده باشد. - م.

دست کم می‌توان گفت فمینیست کسی است که معتقد باشد زنان به دلیل جنسیت گرفتار تبعیض هستند، که نیازهایی مشخص دارند که نادیده و ارضا نشده می‌ماند، که لازمه ارضای این نیازها تغییری اساسی در نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است.

دلمار نتیجه می‌گیرد: «از این حد که بگذریم، همه چیز ناگهان غامض‌تر می‌شود».^۱

این بدان معنی نیست که فمینیست‌ها نمی‌توانند روی موضوع‌های عام مورد علاقه زنان با هم کار کنند، هر چند که خواهیم دید به موضوع‌هایی از قبیل دست‌مزد مساوی، تبعیض یا تقسیم کار در خانه از موضوعی متفاوت برخورد می‌کنند. علاوه بر این، پیچیدگی‌هایی که دلمار به آن‌ها اشاره می‌کند به خودی خود تازگی ندارد. فمینیست‌های «موج اول» در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، که عمدتاً به حق رأی برای زنان می‌پرداختند، بر سر این هم که گرفتاری‌های زنان را چگونه باید اصلاح کرد و مسوولیت این گرفتاری‌ها با کیست اختلاف نظر داشتند. اما در همان حال که تمامی ایدئولوژی‌ها پیروانی جذب می‌کنند که بر سر راه‌های رسیدن به هدفی ظاهراً مشترک اختلاف نظر دارند روش انقلابی در مقابل روش اصلاحات اجتماعی، محیط زیست‌گرایان سبز تیره در مقابل سبز روشن، طرفداران ارگانیک حفظ محیط زیست در مقابل اختیارگرایان، دامنه اختلاف‌نظرهای کنونی در میان فمینیست‌های «موج دوم»، به گفته ویکی راندال، از «بحران هویت» چیزی کم ندارد.^۲

این بلا تکلیفی را تا حد زیادی می‌توان با این واقعیت توضیح داد که فمینیسم در متن سنت مکتب‌های فکری موجود یا تازه‌پا، چه لیبرالیسم، سوسیالیسم یا مارکسیسم، شکل گرفت. این موضوع دو نتیجه داشت. اول، فمینیست‌ها، به‌عنوان نمایندگان تفکر جدید و رادیکال، ناچار از جا باز کردن در هر یک از این سنت‌ها بودند. دوم، در روند این جا باز کردن، فمینیست‌ها با مقدمات اساسی و خاص هر یک از این «ایسم‌ها» همراه شدند. بدین قرار، خط جداکننده فمینیست‌ها از یکدیگر ناشی از همراهی خودشان با یکی از این ایدئولوژی‌ها بود. بنابراین جا دارد که درباره تکامل فمینیست‌های مشخصاً لیبرالی، سوسیالیستی یا مارکسیستی بحث کنیم.

با وجود این، آرای فمینیستی صرفاً مشتق از نظرات دیگر نیست. فمینیست‌ها نه تنها با ایدئولوژی‌های موجود به داد و ستد فکری پرداختند، بلکه آن ایدئولوژی‌ها را استنطاق کردند. در این کار، شماری از مفروضات اصلی تکامل تفکر سیاسی از زمان افلاطون و ارسطو را زیر سوال کشیدند که مهم‌ترین‌شان

1. Rosalind Delmar, What is Feminism? In Juliet Mitchell and Ann Oakley, eds., what is Feminism? Oxford, Blackwell, 1986, 8.

2. Vicky Randall., Feminism and Political Analysis, 515.

«دوگانگی رایج» بود.^۱ به نظر فمینیست‌ها تاریخ تفکر سیاسی غرب آکنده از یک رشته «تقابل‌های قطبی» است که به هر یک از آن‌ها ارزشی مثبت یا منفی اعطا می‌شود. از جمله دوگانگی‌های عمده این‌ها هستند: فرهنگ - طبیعت؛ عقل - عاطفه؛ عمومی - خصوصی؛ مذکر - مونث. ردیف اول این جفت‌ها کنار هم گذاشته می‌شوند، طوری که مذکر بودن هم ذات با فعالیت فرهنگی و عقل‌گرایی قلمداد می‌شود که هر دوی این‌ها در حوزه امور عمومی عمل می‌کنند. در مقابل، مونث بودن همراه با طبیعت، یعنی تولیدمثل؛ و عاطفه است که به حیطه خصوصی خانه و خانواده تعلق دارد. علاوه بر این، چنین هم‌ذات‌پنداری‌هایی نه به‌عنوان معادل یا هم‌سنخ بلکه در سلسله‌مراتبی ساده‌انگارانه ارایه می‌شود: خصوصیات مذکر برتر و خصوصیات مونث فروتر است. بیشتر برنامه فمینیستی معطوف به برانداختن این دوگانگی‌هاست و از این‌روست که خصلتی مشخصاً برهم‌زننده می‌یابد.

اما این خصلت برهم‌زندگی دو شکل متفاوت به خود می‌گیرد. بعضی فمینیست‌ها استراتژی مذکر محورانه^۲ ای اتخاذ کرده‌اند که زنان را تشویق می‌کند صفاتی را برگزینند که به طور سنتی به مردان نسبت داده شده است. کسانی دیگر نه پی تقلید از مردان، که دنبال تجویز کردن راه حلی مذکر - مونث^۳ رفته‌اند، یعنی صفاتی که به زنان و مردان نسبت داده می‌شود در هویت انسانی عام و فارغ از سلسله‌مراتبی درآمیخته باشد. با وجود این، برخی دیگر کوشیده‌اند با اتخاذ استراتژی مونث محورانه^۴ که به خصوصیات سنتی منتسب به زنان ارزش مثبت بدهد این قطب‌بندی‌ها را عوض کنند، در حالی که عده‌ای دیگر از فمینیست‌ها اصرار ورزیده‌اند زنان و مردان گرچه متفاوتند باهم مساوی‌اند و چنین تفاوت‌هایی را باید حُسن تلقی کرد؛ نه در پی انکار آن‌ها برآمد و نه کوشید درهم ادغام‌شان کرد.

این استراتژی‌های متفاوت تا حد بسیار زیادی زیر تاثیر اهمیتی هستند که فمینیست‌ها برای جنسیت^۵ و جنس،^۶ در معانی جسمی یا فرهنگی، قایلند. بعضی فمینیست‌ها بر اولویت جنسیت از نظر زیست‌شناسی، یعنی تمایز بین نر و ماده، به‌عنوان توضیح دهنده ستمی که بر زنان می‌رود تاکید دارند، به این معنی که

1. Diana Coole., Woman in political Theory: from Ancient Misogyny to Contemporary feminis, Brighton, Harvester Wheatsheaf, 1988, 4.

2. Coole, ibid., 2.

3. androcentric (male - centred)

4. androgynous (male - female)

5. gynocentric (female - centred)

6. sex

7. gender

تجربیات مشخصاً متفاوت زنان و مردان در تولیدمثل تبدیل به انگیزه‌ای گشته برای تداوم نابرابری‌ها بین دو جنس. از این دیدگاه، جز این که این تجربیات دگرگون شود، زنان هم‌چنان زیردست مردان خواهند ماند. این نقطه نظر، هم‌چنان که خواهیم دید، مشخصه آن‌هایی است که به طور کلی «فمینیست‌های رادیکال» توصیف می‌شدند و عمدتاً به خط مشی‌های مربوط به جنسیت و تولیدمثل توجه دارند.

تمرکز فمینیست‌های دیگر نه بر جنسیت زیست‌شناسانه بلکه بر شیوه‌های جوامع در ایجاد نقش‌های مذکر و مونث است تا از این راه فرصت‌هایی را که در زندگی برای زنان و مردان پیش می‌آید توضیح دهند. در این جا تمرکز بر مفاهیم فرهنگی نقش‌هاست که کودکان هر دو جنس آن‌ها را می‌آموزند و جامعه معتقد است برای زنان یا مردان مناسب دارد. این تمایز بین اهمیت سیاسی جنسیت و جنس مبنای بسیاری از مباحث بین فمینیست‌هاست. آن‌هایی که به اولی متمایل‌اند اصرار دارند هویت اجتماعی یک زن با جنسیت او تعیین می‌شود، در حالی که دسته دوم، با تاکید بر تفاوت‌های القا شده فرهنگی، بر هویت منتج از جنس زن تکیه می‌کنند. درجه‌ای از اهمیت که به متغیرهای جنسیت و جنس داده می‌شود، نوع درک جامعه از آن‌ها و تاثیر متقابل‌شان بر یک‌دیگر عمیقاً بر این مساله که آیا زنان را باید ذاتاً مساوی با مردان یا به طور بنیادی متفاوت از آن‌ها دانست تاثیر می‌گذارد.

چیزی که می‌توان «مساله مرد» توصیفش کرد هرچه بیشتر در مباحث فمینیسم برجسته شده است. برای نمونه، فمینیست‌هایی هستند که مردان را دشمن سازش‌ناپذیر زنان می‌دانند و درپیش گرفتن راهی جداگانه و خودمختارانه را برای برآوردن نیازهای زنان تجویز می‌کنند. از این نقطه نظر، مردان در زندگی زنان به کلی زایدند. برعکس، فمینیست‌هایی هستند که مردان را متحدانی بالقوه، اگر نه بالفعل، در مبارزه برای برابری اصیل بین دو جنس به حساب می‌آورند. اینان حمایت عملی مردان را نه تنها از نظر سیاسی به مصلحت می‌دانند - زیرا در حال حاضر انحصار قدرت سیاسی عملاً با مردان است - بلکه برای دستیابی به جامعه‌ای عادل ضروری می‌بینند. موضع اخیر، برخلاف اولی، به مردان هم اجازه می‌دهد که مدعی داشتن هویت فمینیستی شوند.

تصور کردن مردان به عنوان نه دوست و نه دشمن زنان، گرچه موضوع تازه‌ای نیست، مایه مباحثات دامنه‌داری بین فمینیست‌هاست. پیدا شدن فمینیست‌هایی رادیکال که برای توضیح دادن انقیاد زنان مفهوم پدرسالاری را دوباره زنده کردند بدین معنی بود که «مساله مرد» هم‌چنان اهمیت خواهد داشت.

پدرسالاری

در رادیکال‌ترین شکل، پدرسالاری چیزی دانسته می‌شود بی‌زمان: مردان همواره در پی این بوده، هستند و همواره خواهند بود که بر زنان تسلط داشته باشند و از هر وسیله‌ای، چه منصفانه و چه ناشایست، برای رسیدن به این مقصود استفاده خواهند کرد. به علاوه این تعریف گسترده، اعمال قدرت مردانه به دنیا‌های «عمومی» سیاست و کار محدود نمی‌شود: پدرسالاری چیزی قلمداد می‌شود که تا قلمرو «خصوصی» خانواده و حیطه شخصی روابط جنسی هم ادامه می‌یابد. این عقیده به غالب بودن پدرسالاری سبب پیدایش عبارت «شخصی هم سیاسی است» گشت که بی‌حد و مرز بودن دامنه پدرسالاری را نشان می‌دهد.

در بیان ملایم‌تر، پدرسالاری به عنوان علامت اختصاری شرایطی که زنان نابرابری را، چه در عرصه عمومی و چه در حیطه خصوصی، تجربه می‌کنند به کار می‌رود. در این بیان «ضعیف‌تر»، منظور از پدرسالاری ساختاری است اجتماعی و زاینده معانی مربوط به مذکر و مؤنث بودن. خلاصه کنیم، زاینده جنس است. در مقابل، تعبیر رادیکال‌تر از پدرسالاری متکی بر ذاتی بودن تفاوت‌های زیست‌شناختی است و قایل به این است که مردان به طور طبیعی مایل به اعمال قدرت خویش بر زنان‌اند. درحالی‌که تعبیر اول، یعنی نقش متکی بر جنس، برای امکان تغییر در روابط زنان و مردان جا باز می‌گذارد، تعبیر دوم تلویحا به معنی خصلتی دگرگونی‌ناپذیر در روابط دو جنس است «مردان علاقه‌ای، و شاید انتخابی، برای کم کردن کنترل خویش بر زنان ندارند. خوب که تا ته قضیه پیش برویم، این تعبیر از پدرسالاری، زنان را قربانیان صبور ستم مردان می‌داند، و از این رو سبب رنجش فمینیست‌های دیگر می‌شود که هم زنان را در جنبه‌ها و جهات فعالانه‌تری می‌بینند و هم تلاش‌های مشترک زنان و مردان را برای فایق آمدن بر نابرابری‌های فرهنگی بین دو جنس لازم می‌دانند.

یکی از نتایج دشمن قلمداد کردن مردان، عملاً به عنوان مساله منحصر و واحدی که زنان در برابر دارند، این عقیده است که راه‌حل در خود زنان است. نمایندگان نظریه سفت و سخت پنداشتن پدرسالاری عقیده دارند که زنان باید خود را از شرایط ستم‌کشی آزاد کنند. از این نظر، وظیفه فمینیسم تشویق زنان به شناخت این نکته است که آنان وحدتی عمیق و خواهرانگی بالقوه‌ای دارند که برای فایق آمدن بر زیردست بودن‌شان باید تبدیل به فعل شود.

مرکزیت پدرسالاری در بحث کنونی بر چندگانگی فمینیسم افزوده، اما موضوع یکسان بودن / متفاوت بودن که بدان می‌پردازد در سراسر تاریخچه آن منعکس است.

تنوع تاریخی

موضوع چندگانگی به موج دوم فمینیسم محدود نمی‌شود. حتی خود حرف

زدن از موج دوم تلویحاً یعنی موج اولی از فمینیسم وجود داشته که متمایز از موجی است که در دهه ۱۹۶۰ شتاب گرفت. از نظر تاریخی، تکامل جنبش فمینیسم خیلی راحت به دو مرحله اصلی تقسیم می‌شود: اولی از اوایل قرن نوزدهم تا اندک زمانی بعد از جنگ اول جهانی، و دومی از اوایل و نیمه دهه ۱۹۶۰ تا عصر حاضر.

این استعاره موج‌ها نمایان‌گر جذر و مدهایی در جنبش فمینیسم است و تلویحاً می‌رساند که عمدتاً با فعالیت‌هایی سازمان‌یافته در جهت دست‌یابی به برابری برای زنان همراه بوده است. با وجود این، آرای فمینیستی پیش از پیدایش جنبش‌های اجتماعی و سیاسی هم که به تبلیغ و ترویج برای ایجاد تغییر می‌پرداختند وجود داشت. دشوار بتوان به لحظه مشخصی اشاره کرد که هر یک از دو موج پیدا شد. گرچه اصطلاحات «فمینیستی - فمینیسم» تا اواخر قرن نوزدهم وارد واژگان زبان نشده بود، مورخان عقاید فمینیستی، برای مثال، نوشته‌های از زنان درباره حقوق زنان پیدا کرده‌اند که به قرن چهاردهم بر می‌گردد، درحالی‌که مری استل (۱۷۳۱ - ۱۶۶۶) در این اواخر «یکی از نخستین»، و در جایی دیگر، «نخستین فمینیست انگلیسی» قلمداد شده است.^۱

استل که محافظه‌کار و سلطنت‌طلب بود، نه از شمول حقوق سیاسی به زنان هواداری می‌کرد و نه حتی به اکثریت مردان، بلکه بر ظرفیت زنان برای تفکر منطقی تأکید داشت، تفکری که توجه به زیبا و زنانه بودن به منظور پیدا کردن شوهر آن را از رشد باز داشته است. استل زنان را اندرز می‌داد که از ازدوج پرهیزند، ذهن‌شان را پرورش دهند و از زندگی عاری از وابستگی به مردان لذت ببرند، رشته تجویزهایی که، به نظر والری برایسون، پیش در آمد شماری از عقاید اصلی فمینیسم رادیکال عصر ماست.^۲

افزون بر صدای تا حدی منزوی فردی مانند استل، دیرپایی آرای فمینیستی را می‌توان در همراه بودنش با فعالیت‌های سازمان‌یافته در جهت تأمین حقوق برابر برای زنان دانست. برای مثال، ریشه‌های فمینیسم به عنوان یک جنبش را علی‌الظاهر می‌توان به ایجاد باشگاه‌های زنان طی انقلاب فرانسه، یا به فعالیت‌های زنان درگیر در جنبش الغای بردگی و مبارزه با مشروبات الکلی در قرن نوزدهم رساند. در مورد الغای بردگی، این فعالیت به میتینگ سنکا فالز در ژوئیه ۱۸۴۸ و انتشار «اعلامیه تصمیمات و احساسات»^۳ انجامید که بند اول آن ادامه اعلامیه حقوق بشر بود: «ما معتقدیم این حقایق بدیهی‌اند: که تمام مردان و زنان مساوی

1. Ruth Perry, *The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist*. London, 1986, Bridget Hill, *The First English Feminist: Reflections upon Marriage and Other Writings* by Mary Astell, Aldershot, 1986.

2. Valerie Bryson, *Feminist Political Theory: An Introduction*, Basingstoke, Macmillan 1992, 11ff.

3. Declaration of Sentiments and Resolutions

خلق شده‌اند.» این بیانیه را معمولاً عامل شتاب‌دهنده به پیدایش جنبش حق رأی زنان می‌دانند که در صدر دستور کار فمینیست‌های موج اول بود.

در این جا اصرار بر این نیست که برای هر فرد، حادثه یا متنی می‌توان ادعای حق تقدم بر دیگر قابل بود، بلکه مطرح کردن این نکته است که مشخصه تاریخیچه آرا و فعالیت‌های فمینیستی نه پیشرفت ملایم و مداوم، که جهش‌های ناگهانی است. درباره پیدایش فمینیسم موج دوم اگر بتوان حرفی زد این است که مشخص کردن زمان و نحوه آن حتی مشکل‌تر است، بیش از هر چیز به این دلیل که بخش عمده فعالیت‌های اولیه در محیط‌هایی غیر رسمی صورت می‌گرفت که زنان به همان اندازه، و شاید بیشتر، درگیر جلسات «ارتقای آگاهی» بودند تا جلسات علنی و مشهود عمومی.^۱ ماهیت تا حدی درهم و برهم خود این جلسات به رشد اختلاف‌ها و تفاوت‌هایی کمک کرد که همواره مشخصه برنامه فمینیسم بوده است. در همان حال که نادرست است بگوییم فمینیست‌های پیشین تنها به حق رأی توجه داشتند، در دستور کار فمینیست‌های عصر جدید موضوع‌های گسترده‌تری دیده می‌شود. به طور خاص، اولویتی که به خط مشی مبتنی بر جنسیت طبیعی داده می‌شود به تقسیم‌بندی‌های درون جنبش زنان افزوده است.

حق رأی: وحدتی شکننده

تاریخ به دست آمدن حق رأی برای زنان از کشور تا کشور متفاوت است، گرچه سال ۱۹۲۰، یعنی زمانی که زنان ایالات متحده آمریکا بر پایه متمم نوزدهم قانون اساسی صاحب حق رأی در مجالس ملی شدند، معمولاً اوج موج اول فمینیسم دانسته می‌شود. میراث آن موفقیت، که زنان تمام نژادها و مذاهب، جوان و پیر، فقیر و غنی را شامل می‌شد، وحدتی آشکار به فمینیسم داد. به نظر می‌رسید که در این موفقیت، درسی عینی از ظرفیت زنان برای دست زدن به عمل با همستگی خواهرانه در جهت هدفی مشترک وجود داشته باشد. درست است که جنبش حق رأی بسیاری از زنان و بعضی مردان، را در عملی مشترک گردهم آورد، اما از تنش‌هایی نهفته در زیر سطح ظاهر هم خبر می‌داد. انگیزه‌ها و تاکتیک‌های مبارزه متفاوت بوده، تا آن حد که کسانی بین فمینیست‌های طرفدار حقوق مساوی و فمینیست‌های پیرو کلیسا فرق می‌گذاشتند.^۲

آنچه این فمینیست‌ها را از هم مجزا می‌کرد دقیقاً این مساله بود که آیا در موضوع‌های مربوط به خط مشی عمومی باید زنان را مساوی با مردان یا متفاوت از آن‌ها به حساب آورد. فمینیست‌های طرفدار حقوق مساوی، با الهام از مکتب فکری حقوق طبیعی، اصرار داشتند که زنان را باید از نظر انسانی، و نه جنسی، بشر به حساب آورد چرا که آنان نیز به اندازه مردان قادر به هدایت خویش

1. Leslie Tanner, ed., *Voices From Women's Liberation*, New York, Signet, 1971. 231-54.

2. Olive Banks, *Faces of Feminism*, Oxford, Martin Robertson, 1981.

با نیروی عقل هستند. انطباق چنین آراییی بر زنان را نخستین بار مری وُلستون کرافت (۱۷۹۷ - ۱۷۵۹) در دفاع از حقانیت حقوق زنان^۱ (۱۷۹۲) باب کرد. وُلستون کرافت با الهام از اصول عصر روشن‌گری خواست خویش به افراد آزاد و مستقل تلقی کردن زنان را بر پایه این مقدمه گذاشت که ذهن فاقد جنسیت است: مخالفان حقوق مدنی برای زنان، در عمل، منکر این بودند که زنان از همان ظرفیتی برای تفکر عقلی برخوردارند که مردان.

بذر بحث «یکسان بودن» که بعدها دست‌مایه بسیاری از نخستین هواداران حق رأی برای زنان شد در همین جا نهفته است. اما وُلستون کرافت صرف‌نظر از یک اشاره تمسخرآمیز «زنان به جای این که خودسرانه بر آن‌ها حکومت کنند و هیچ سهم مستقیمی در مشورت‌های دولت به آن‌ها ندهند باید نماینده داشته باشند». در مورد مساله حق رأی برای زنان حرفی نزد. با وجود این، فمینیست‌های مدافع حقوق مساوی در بریتانیا و امریکا به سرعت دنبال عقاید او را گرفتند و کتابش انجیل نخستین جنبش حق رأی شد.

سنت تساوی حقوق فمینیسم هوادار رفع موانع قانونی در راه خودمختاری زنان به‌عنوان فرد، و از این‌رو، پایان دادن به وابستگی به مردان و فرمان‌برداری پیامد آن بود. مبارزات قرن نوزدهم برای اصلاح قوانین طلاق، تامین حقوق مالیکت برای زنان مزدوج و گشودن در موسسات آموزشی و حرفه‌ای به روی زنان، و نیز موضوع حق رأی، نمایان‌گری‌گیری برابری دو جنس بود. در عمل، در پافشاری بر حذف قید و بندهای قانونی از سر راه زنان حقوقی را که به مردان داده شده بود ملاک عمل می‌گرفتند: شهروند مذکر نمونه حقوقی شد که باید به زنان داده شود.

در روزگار اخیر، بعضی فمینیست‌ها این نظر را که مردان باید معیار زنان باشند به مسخره می‌گیرند و این حرف را به معنی انکار وجود مشخص و متمایز زنان می‌دانند. اما پیش از این، هم قبل و هم اندک زمانی پس از برقراری حق رأی برای زنان، «فمینیست‌های انجیلی» بر این عقیده بودند که بر یک‌سان بودن تاکید نوزند بلکه از تفاوت‌های دو جنس استقبال کنند.

جریان عقاید نه رادیکال و نه لیبرال بلکه از نظر اجتماعی محافظه‌کارانه بود. این زنان، همراه با تلاش‌هایی برای بازآموزی روسپیان و تبلیغ پرهیز از مشروبات الکلی، خود را نمونه‌های فضایل مشخصاً زنانه‌ای می‌دیدند که منبعث از نقش‌شان به عنوان همسر و مادر است. بدین قرار، درحالی که مردان اهل رقابت به حساب می‌آیند، زنان اهل همکاری، ملایم و صلح‌جو و نه پرخاش‌گر و تندخو، ایارگر و نه خودخواه، و شاید مشخص‌تر از همه، از نظر اخلاقی از مردان برتر پنداشته می‌شدند. دعوی چنین تفاوت‌هایی توجیه‌کننده دادن

1. Mary Wollstonecraft, A Vindication of the Rights of Women.

حق رأی به زنان نه از جنبه حقوق مساوی، بلکه بر مبنای این عقیده بود که این کیفیات طبیعی، به سبب ایجاد موازنه‌ای اصلاحی برای تندروری‌های مردان، تقویت کننده عرصه سیاست خواهد بود.

در سراسر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، هم زیستی آرای تساوی حقوق و فمینیست‌های انجیلی، در همان حال که از نظر منطقی با آن مخالفت می‌شد، مانع نگشت که پیروان این دو نحله برای مبارزه در راه حق رأی باهم درآمیزند. اما در نتیجه پیامدهای فوری حق رأی برای زنان هم در امریکا و هم در بریتانیا، دیگر نمی‌شد تنش بین انواع فمینیسم را مهار کرد.

در امریکا «جنبش متمم تساوی حقوق»^۱ به رهبری «حزب ملی زنان»، ائتلاف استراتژیکی را که برای پیگیری حق رأی ایجاد شده بود ازهم گسیخت. جنبش تساوی حقوق می‌کوشید از راه تهیه متممی برای قانون اساسی تمام نابرابری‌های قانونی بین زنان و مردان را، از جمله آن قوانینی که از زنان حمایت خاص می‌کرد، به خصوص در زمینه اشتغال، از میان بردارد. فمینیست‌های انجیلی پس از نبردی سخت برای وضع قوانینی به منظور جلوگیری از استثمار زنان (و کودکان)، به دفاع از نیازهای خاص زنان و خصایل ملازم مادر بودن که زنان را از مردان متمایز می‌کرد شتافتند.

در بریتانیا طی دهه ۱۹۲۰ مبارزه‌ای به رهبری زنانی که خود را «فمینیست‌های جدید» می‌خواندند برای برقراری اعانه به خانواده‌ها، که به جای شوهر به زن پرداخت شود، فمینیست‌های طرفدار تساوی حقوق یا «قدیمی» را رنجاند، چون فرض را بر این می‌گذاشتند که نقش مادرانه سبب می‌شود زنان در خانه مستقر شوند. درحالی‌که فمینیست‌های طرفدار تساوی حقوق در پی چالش با عقاید متعارف درباره تقسیم کار در خانه بر مبنای جنسیت بر می‌آمدند، آن‌هایی که هرچه بیشتر طرفدار بیمه‌های اجتماعی برای زنان مزدوج بودند بر ازدواج و مادر شدن به عنوان وسیله‌ای برای به کمال رسیدن زنان صحه می‌گذاشتند. یک فمینیست که خود را «قدیمی» می‌خواند این تمایز را چنین بیان می‌کرد: «فمینیسم جدید» بر اهمیت «نقطه نظر زنان» تاکید می‌کند، «فمینیسم قدیم» معتقد به تقدم اهمیت انسان است.^۲ آن تمایز بین «یکسان بودن» یعنی انسان بودن زنان در ماهیت و «تفاوت» - یعنی نقطه نظر زنان که در پی گیری حق رأی باهم تطابق داده شده بود وحدت شکننده‌ای را که بر سر حق رأی ایجاد شده بود ازهم گسیخت.

1. Equal Rights Amendment

2. Quoted in Maggie Humm, ed., *Feminisms: A Reader*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1992, 43.

فمینیسم لیبرال اولیه

هم‌چنان که اشاره شد، کتاب دفاع وُلستون کرافت یکی از نخستین درخواست‌ها برای تساوی حقوق زنان بود. او بر توانایی عام زنان برای تفکر معقول تاکید می‌کرد و خواهان فرصت‌های تحصیلی مساوی به عنوان وسیله‌ای برای دست‌یابی زنان به استقلال شد. زمانی که زنان از آموزش‌های یکسانی برخوردار شوند، افرادی که قادر به انجام وظایف خویش در چهارچوب روابطی هم‌قطارانه‌اند می‌توانند از روی عقل به ازدواج مبادرت ورزند. چنین وصلتی به خصوص در بین طبقه متوسط که روی سخنش با آن بود، جای الگوی عام ازدواج را که در آن زنانی «عاطفی» فکرشان به سبب تربیت شدن برای دست‌نشانده‌گی در خانه پرورش می‌یابد و دنبال امنیت و وابستگی برده‌وار به مردانی «صاحب عقل» می‌گردند خواهد گرفت.

این بحث وُلستون کرافت پیش درآمدی بود بر درک خصایل نقش‌های مبتنی بر جنسیتی که برای مردان و زنان مناسب تشخیص داده می‌شد. او با این کار مونث بودن به عنوان خصوصیتی طبیعی را رد می‌کرد و تاکید داشت که چنین چیزی مصنوعی و ساخته دست مردان و در جهت منافع خود آن‌هاست و به گونه‌ای ساخته و پرداخته شده که انسان بودن ماهوی زنان انکار شود. وُلستون کرافت در زدن پنبه خصلت تانیث نظرش به نویسنده هم‌عصرش ژان ژاک روسو (۷۸-۱۷۱۲) بود.

روسو در جزوه آموزشی‌اش، امیل، از تفاوت‌های بین دو جنس دفاع می‌کرد و این عقیده سبب می‌شد که زنان را محکوم به وابستگی طبیعی به مردان بداند. زنان در تصویر روسو فاقد خصوصیات شهروندی‌اند، یعنی خصوصیاتى مانند عقل، نیرو و خودمختاری که بنا به استدلال او طبیعتاً مردانه‌اند. از سوی دیگر، زنانی که روسو تصویر می‌کرد طبیعتاً عاطفی، ضعیف و مطیع‌اند. این تفاوت‌های قابل بحث، روسو را به تجویز روش‌های آموزشی کلا متفاوتی برای دختران و پسران می‌کشاند: پسرها باید تعلیم ببینند تا موجوداتی عقلانی، معنوی و حاکم بر خویش بار بیایند، درحالی‌که دختر را باید برای فرمان‌برداری در خانه و کسب مهارت‌هایی که شوهر آینده را خوش بیاید آموزش داد.

وُلستون کرافت از تمایز «طبیعی» روسو بیزار بود و بر توانایی عام هر دو جنس برای فکر و عمل عقلایی پای می‌فشرد. این نظر را که زنان صاحب خصلت مشخصی‌اند که ریشه در جنسیت‌شان دارد رد می‌کرد، هر چند که قبول داشت «سرنوشت خاص» بیشتر زنان، ازدواج و مادر شدن است. با قرار دادن تجویزش در چهارچوبی تا حدی فایده‌گرایانه، پیش‌بینی می‌کرد که زنان استقلال حاصل از تعلیمات مشترک را در حیطه امور خصوصی و خانگی به کار می‌بندند و وظایف اداره خانواده را از روی عقل و با کفایت انجام می‌دهند: «از زنان موجوداتی عقلانی و شهروندانی آزاد بسازیم تا همسران و مادران خوبی

شوند»^۱

نه این عقیده که تقسیم کار در خانواده بر مبنای جنسیت باید دگرگون شود وارد محاسبات او می‌شد و نه این تصور که خود خانواده مکانی برای ستم بر زنان است. نظر اخیر بین فمینیست‌های سوسیالیست رایج بود و فمینیست‌های رادیکال نزدیک به دوصد سال بعد دوباره آن را تقویت کردند. علاوه بر این، وُلستون کرافت کار کردن زنان را محدود به آن‌هایی می‌کرد که تصمیم می‌گیرند ازدواج نکنند.

فمینیسم لیبرال اولیه با تاکید بر حقوق برابر به تساوی قانونی برای زنان گره خورد و در آثار هریت تیلور و شوهر اولش، جان استوارت میل (۱۸۰۶-۷۳)، شامل حق رأی و فرصت‌های بیشتری برای اشتغال بود. میل که بیشتر در خطر فایده‌گرایی لیبرالی بود تا شبیه وُلستون کرافت که از حقوق طبیعی دفاع می‌کرد، خواست‌هایش عمدتاً از جنبه منافع‌ی بیان می‌شد که از رهگذر اجرای حقوق مساوی نصیب جامعه می‌شود. چنان‌چه روابط بین مردان و زنان بر مبنای مساوات قرار گیرد، استعدادهای بیشتری در دسترس خواهد بود و پیشرفت معنوی سریع‌تر حاصل خواهد شد: در نتیجه، مجموع نیک‌بخشی بشر فزونی خواهد گرفت.

میل با در نظر گرفتن این امکان که زنان مزدوج بتوانند شغلی به دست آورند، این را سرنوشت تنها زنانی «استثنایی» می‌دانست. از نظر او مهم‌تر این بود که زنان تا آن حدی آموزش ببینند که بتوانند، و نه ناچار باشند، دنبال کاری بیرون از محیط زناشویی بگردند. او هم مانند وُلستون کرافت پیش‌بینی می‌کرد زنان مزدوج وظایف همسری و مادری را ترجیح دهند. اما هریت تیلور نظرات کاملاً متفاوتی داشت. زنان را، چه مجرد و چه شوهردار، با قاطعیت تشویق می‌کرد که نه تنها به‌عنوان وسیله‌ای برای استقلال مالی بلکه، مهم‌تر از آن، برای استقلال روانی دنبال کار کردن بروند زیرا کار کردن عزت نفس را قوت می‌بخشد و مشارکت اصیل و مساوی بین زن و شوهر را تسهیل می‌کند. و حاکم بر سرنوشت خویش شکوفا می‌شود و تساوی جنسی پدید می‌آید. لازمه آن تغییر، انقلابی است از سوی کارگرانی دارای آگاهی طبقاتی که با تمام توان در جهت نیل به آن پیش بروند. همه چیزهای دیگر صرفاً مایه حواس‌پرتی است: بنابراین زنان و مردان باید در دامن زدن به سیاست طبقاتی درگیر شوند و «مساله زنان» را تا سرنگونی سرمایه‌داری کنار بگذارند.

برخورد کلاً ناکافی مارکس به روابط دو جنس را دوست و همکارش فریدریش انگلس و اوگوست بیل (۱۹۱۳-۱۸۴۰)، سوسیال دموکرات آلمانی، شرح و بسط دادند. هر دو نفر زنان را تشویق می‌کردند که در مبارزه مشترک

1. Mary Wollstonecraft, *The Vindication of the Rights of Women*, London, Dent, 1974, 197.

برای دست‌یابی به جامعه‌ای بی‌طبقه و فارغ از روابطی استثمارگرانه که در ذات سرمایه‌داری است به مردان پیوندند.

مالکیت خصوصی و همراه آن، انگیزه‌هایی مادی برای ازدواج که زنان را به بردگی می‌کشد ناپدید خواهد شد. نه مارکس، نه انگلس و نه بیل مخالف ازدواج نبودند، اما بحث می‌کردند که تنها در یک جامعه سوسیالیستی این رابطه بر پایه عشق و فارغ از استیلای جنس مذکر خواهد بود که هم در اقتصاد و هم در تقسیم ناعادلانه کار در خانواده تجلی می‌یابد.

آنان زیر دست بودن زنان را یکی از مشخصه‌های همیشگی جوامع سرمایه‌داری می‌دیدند که در نظام سوسیالیستی از میان خواهد رفت. البته انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷ ظاهراً برای آن چه لنین (۱۹۲۴-۱۸۷۰) «رهایی واقعی زنان» نامیده بود فرصتی فراهم کرد. لنین که یکی از هواداران تساوی حقوق زنان بود اعتقاد داشت راه رسیدن به رهایی از مشارکت تام و تمام زنان در زندگی اقتصادی و سیاسی می‌گذرد. رژیم جدید نیروی زیادی صرف کرد تا وظایفی را که پیش‌تر در خانه انجام می‌شد و برعهده زنان بود از طریق عمومی تدارک ببیند: مهد کودک‌ها، کودکان‌ها و غذاخوری‌های عمومی به عنوان وسیله قادر ساختن زنان به ایفای نقشی کامل در رسالت اقتصادی و سیاسی ساختن بنای سوسیالیسم تاسیس شد. علاوه بر این، طلاق آسان شد و هم‌چنین دسترسی به امکان سقط. برخی از این عقاید سوسیالیست‌های تخیلی در تجربیات اجتماعی اون و پیروان فوریه عملاً به کار گرفته شد. تلاش برای از میان برداشتن تقسیم کار بر پایه جنسیت و رد کردن ازدواج، همراه با ارائه خدمات مراقبت از کودک و کار خانگی از سوی هر دو جنس، همه نشان‌گر این بود که سوسیالیست‌های تخیلی حقوق زنان را بخشی اساسی از تحقق جامعه واقعا تساوی طلب می‌دیدند، نه چیزی در حاشیه آن.

فمینیسم مارکسیستی

سوسیالیسم تخیلی جایگاه مهمی در تکامل فمینیسم دارد. اما کارل مارکس (۱۸۱۸-۸۳) و فریدریش انگلس (۱۸۲۰-۹۵) مسیر اصلاح‌طلبانه و تجربی آن به سوی جامعه‌ای تساوی طلب را رد کردند. آن دو که دل در گرو نظریه تاریخ مبتنی بر تضاد طبقاتی و انتقال انقلابی به جامعه‌ای سوسیالیستی، و نهایتاً کمونیستی، داشتند آرای فمینیستی را به سبب اولویت دادن به مبارزه طبقاتی در مقام دوم پس از آن‌ها قرار می‌دادند. در چنین حالتی، مشخصه رابطه مارکسیسم و فمینیسم «ازدواجی ناشاد» بوده است.

این تصور تا حدی بدین سبب است که آن‌چه بعداً سوسیالیست‌ها «مساله زن» نام نهادند عملاً در آثار خود مارکس غایب است. مارکس توجه چندانی به روابط دو جنس نکرد، با این اعتقاد که رهایی زنان نتیجه جانبی ایجاد

سوسیالیسم خواهد بود. در چنین حالتی، موقعیت زنان، و مردان بدیهی پنداشته می‌شد: گذار به کمونیسم زمینه‌ای فراهم خواهد کرد که در آن برابری جنسی حاکم خواهد گشت.

مارکس در حالی که، مانند لیبرال‌ها و معتقدان به آرمان‌شهر، می‌پنداشت شرایط محیط به طبیعت انسان شکل می‌دهد، این عقیده را رد می‌کرد که طبیعت انسان بتواند در سرمایه‌داری یا در میان گروهی کوچک که در قالب روابطی تعاونی به حاشیه جامعه سرمایه‌داری بچسبد تحقق یابد. تاکید او بر این بود که تنها با تغییر شکل سرمایه‌داری، طبیعت انسانی آزاد و برابری مدنی و سیاسی کافی نبوده و بایست ترتیباتی که به موجب آن‌ها زنان از نظر اقتصادی وابسته به مردان باقی می‌مانند شکسته شود. این به معنی الغای مالکیت خصوصی و تدارک خدماتی که معمولاً در خانه فراهم می‌شود از طریق جامعه و از طریق آن نوع اقتصادی است که منابع را به تساوی تقسیم کند: بدین قرار همه این‌ها در خدمت به حداکثر رساندن نیک‌بختی بشر قرار می‌گیرد.

پیامدهای این برنامه برای مردان، و به خصوص زنان، عمیق خواهد بود. هر دو جنس، رها از انگیزه‌های اقتصادی برای ازدواج تک همسری، نجات یافته از کارهای سخت و مشقت‌های گرداندن چرخ خانه و قادر به پرداختن به کار ارضا کننده خلاق، به درک منافع پشتیبانی متقابل در جامعه‌ای نایل می‌آیند که در آن مالکیت جمعی بدین معنی است که هیچ کس از قبیل دارایی مادی امتیازی ندارد.

سوسیالیست‌های تخیلی از دو نظر با لیبرال‌های اولیه تفاوت داشتند. اول، بر بُعد اقتصادی برابری تاکید می‌کردند؛ دوم، بین طبیعت زنان و مردان تمایز قایل بودند. در این جا تصویری اولیه از قطب‌بندی یکسانی / تفاوت که در پی حق رأی برای زنان تجدید شد شکل می‌گرفت. اعتقاد به برتری معنوی زنان در بسیاری از نوشته‌های‌شان نهفته بود، و هم‌چنین این اعتقاد که فضایل مونث دل‌سوزی، صبر و بردباری، زنان را صاحب توانایی برای ترویج خیرخواهی و هم‌دردی در متن اجتماعی می‌کند که در آن‌ها هم‌کاری متقابل وجود دارد.

گذشته از تلاش برای ایجاد قرابت بین چنین فضایی و سوسیالیسم اجتماعی، سوسیالیست‌های تخیلی به بیان نظراتی پرداختند بی‌پروا و برای زمان خودشان، بحث‌انگیز در باب تمتع جنسی. برای آن‌ها به طور کلی این موضوع نه فایده آمدن احساسات بر حس، بلکه هماهنگی بین نیازهای عاطفی و عقلانیت بود که منجر به خوشبختی فردی و همکاری می‌گشت. حتی طرفداری‌شان از بیان آزادانه جنسیت، نشان از ارایه جان‌شین مشخصی برای رابطه هم‌راهانه نسبتاً عاری از شور و شهوت داشت که هم وُلستون کرافت و هم جان استوارت میل آن را ترجیح می‌دادند.

در حالی که لیبرال‌های اولیه آرای فمینیستی خویش را در الفاظی رسمی و نسبتاً انتزاعی می‌پچیدند که مردان را ترغیب می‌کرد بی‌عدالتی و ناشادی ناشی از محروم کردن زنان از حقوق مساوی را در نظر بیاورند، سوسیالیست‌های تخیلی بیشتر بر نابرابری‌ها مادی موجود در ذات جامعه‌ای طبقاتی تمرکز می‌کردند.

از نظر تاریخی، سوسیالیسم تخیلی بین فلسفه حقوق طبیعی وُلستون کرافت و فایده‌گرایی میل پدید آمد. اما در حالی که فمینیست‌های لیبرال اولیه بین دستیابی زنان به حقوق مدنی و سیاسی و ماندن در حیطه امور خصوصی تضادی نمی‌دیدند، سوسیالیست‌های تخیلی کسانی از قبیل ویلیام تامسن (۱۸۳۳-۱۷۷۵)، آنا ویلر، مشهور به «کنکوردیا» (؟-۱۷۸۵) و رابرت اون (۱۸۵۸-۱۷۷۱) در ایرلند و بریتانیا، و شارل فوریه (۱۸۳۷-۱۷۷۲) و هانری سن سیمون (۱۸۲۵-۱۷۶۰) در فرانسه استنباط‌شان این بود که زنان تحت ستم مضاعف‌اند و نه تنها در حیطه سیاست و اقتصاد که در خانواده هم که شوهران‌شان با آن‌ها مثل برده رفتار می‌کنند ستم می‌کشند. این پیش درآمدی بود بر انگشت گذاشتن بر پدرسالاری، یعنی بر این تصور که زنان هم در عرصه زندگی عمومی و هم در حیطه خصوصی در معرض استثمار مردانند. فراتر از این، در حالی که فمینیست‌های لیبرال در پی ازمیان برداشتن تفاوت‌ها با اتخاذ نقطه نظری مذکرمدارانه بودند،^۱ سوسیالیست‌های تخیلی بر چیزی تاکید می‌ورزیدند که به اعتقاد آن‌ها کیفیات مشخصه زنان بود.

درک سوسیالیست‌های تخیلی از نهاد ازدواج این بود که تکامل معنوی، فرهنگی و روانی هم مردان و هم زنان را عقیم می‌گذارد و نیز سبب خودخواهی و بی‌کفایتی می‌گردد. راه حل در رابطه باز و اصیل بر مبنای هم‌کاری است که خود این هم‌کاری با تمایل به هم‌دلی و خیرخواهی نهفته در ذات بشر پرورش می‌یابد. تیلور گرچه عقایدش در این زمینه پیشرفته‌تر از میل بود، او هم، مانند میل و پیش از او وُلستون کرافت، بر اساس یک رشته مفروضات بی‌تامل در باب تقسیم کار بر اساس جنسیت پیش می‌رفت. هیچ یک از آن‌ها پیش‌نهادی برای توزیع منصفانه وظایف خانگی مطرح نکردند، با این فرض که سرپرستی اداره خانه با زن است. حتی تیلور، که طرفدار حق اشتغال برای زنان بود، فرضش این بود که زن و مادری که کار می‌کند شغلش را هم با همان تردستی امور خانگی راه می‌اندازد. در این جا با فرض مساله‌دار دیگری در هر سه فمینیست لیبرال اولیه رو به روییم. آنان مسلم می‌پنداشتند که زنان مخاطب‌شان، یعنی اعضای طبقه متوسط، خدمت‌کارانی از طبقه کارگر در اختیار دارند که کارهای پر زحمت خانه با آن‌هاست.

۱. یعنی زنان را تشویق می‌کردند صفاتی را برگزینند که به طور سنتی به مردان نسبت داده می‌شود. -م.

این چشم‌انداز مشترک منعکس‌کننده تقسیمات طبقاتی موجود بین زنان و، به این ترتیب، نمایان‌گر تصویری خاص و نه عام از رهایی زنان بود. علاوه بر این، هیچ یک از آنها قبول نداشت که ممکن است عللی ساختاری برای ستم بر زنان با ریشه‌هایی در مبانی اقتصادی سرمایه‌داری در آغاز تکوین و توسعه وجود داشته باشد. انتقادی نیرومندتر نه تنها از سرمایه‌داری بلکه از خانواده از ناحیه سوسیالیست‌های تخیلی اوایل قرن نوزدهم ارایه شد.

فمینیسم سوسیالیستی تخیلی^۱

سوسیالیسم، در ریشه، تصویری از جامعه تساوی‌طلب و تعاونی در برابر می‌نهد و از طریق آن جانشینی برای فردگرایی رقابت‌جویانه پیش‌نهاد. چنین شیوه‌های حمایتی، همراه با ورود توده زنان به صحنه کار، برای پایان دادن به بردگی در خانه اساسی قلمداد می‌شد.

نوید سوسیالیسم انقلابی و سوسه‌انگیز بود؛ گاه نیز پیش می‌آمد که قول و قرارها را زیر پا بگذارند. پس از جنب و جوش دهه ۱۹۲۰ در جهت تامین «برابری زندگی» علاوه بر برابری حقوق، با به قدرت رسیدن استالین (۱۹۵۳-۱۸۷۹) «مساله زنان» نایده گرفته شد و اصلاحات اولیه در مسیر عکس افتاد. با فرارسیدن سال ۱۹۳۰، تنها سیزده سال پس از انقلاب، استالین مساله زنان را حل شده اعلام کرد و تنها با ازمیان رفتن اتحاد شوروی ابعاد وابستگی زنان روشن شد. به رغم ورود زنان به حیطه امور فعالیت‌های عمومی، از جمله اشتغال کامل، پدرسالاری نه تنها از میان نرفت بلکه در جامعه شوروی عمیقاً جا افتاد.

میراث مارکسیسم سبب سردرگمی فمینیست‌های مارکسیست و سوسیالیست بعدی شده است. مارکسیست‌ها در همان حال که می‌گفتند در نظام سرمایه‌داری زنان در معرض ستم اقتصادی‌اند و به‌عنوان ارتش ذخیره کار می‌توان هرگاه لازم باشد استخدام و اخراج‌شان کرد و حقوق‌های ناچیزی به آنها داد، از این امکان غفلت می‌کردند که زنان در معرض شکل‌های دیگری از ستم نیز قرار دارند. بهایی که مارکسیسم به انسجام طبقاتی می‌داد روابط مردان و زنان را از نظر می‌پوشاند. تصویری که از آنها به عنوان متحدانی طبقاتی ارایه می‌شد جایی برای این احتمال نمی‌گذاشت که پدرسالاری بتواند پس از الغای سرمایه‌داری دوام یابد.

اما این تلاش برای همراه پنداشتن پدرسالاری با یک نظام اقتصادی خاص مشوق دیگر فمینیست‌ها نشد. فمینیست‌های رادیکال که معتقد بودند نظام

۱. Utopian Socialism سوسیالیسم ائوپویایی، ائوپویک، رویایی، آرمانی یا مدینه فاضله؛ مکتبی فکری، عمدتاً در قرن نوزدهم، که پیروان آن معتقد بودند اصول سوسیالیسم را می‌توان با اندرز خیرخواهانه و ارائه نمونه‌هایی موثر در جامعه حاکم کرد و تضاد منافع طبقاتی در این راه مانع مهمی به حساب نمی‌آید. -م.

سرکوب‌گر بودن خصلت عام مارکسیسم است و رفتاری که در اتحاد شوروی و از ناحیه چپ انقلابی در جاهایی دیگر با زنان می‌شد برای این نکته تأکید می‌گذاشت مارکسیسم را به کور ماندن نسبت به جنسیت متهم می‌کردند. این اتهام سبب می‌شد که فمینیست‌های سوسیالیست موج دوم بکوشند نظام‌های ستم‌کننده بر زنان، چه از نظر جنسی و چه اقتصادی، را یک کاسه کنند.

زن به عنوان «دیگری»

دستیابی به حق رأی نقطه عطفی در تکامل آرای فمینیستی و نمایان‌گر کسب یک حق سیاسی اساسی از سوی زنان بود. با وجود این، تا همان دهه ۱۹۲۰ هم بر خورد‌های متفاوتی به روش‌های تحکیم آن تساوی بنیادین شکل گرفته بود. هم‌چنان که اشاره شد، هم در بریتانیا و هم در ایالات متحده، بحث بین هواداران سنت «قدیمی» تساوی حقوق در فمینیسم، و فمینیست‌های کلیسایی «جدید» و طرفدار بیمه‌های اجتماعی حول موضوع یکسانی یا تفاوت بین زنان و مردان در گرفت.

فکر متفاوت بودن زنان را تا حدی می‌توان با قرابت زنان و طبیعت توضیح داد. این قرابت، که ریشه‌های آن را می‌توان تا سرمنشأهای تفکر سیاسی در غرب دنبال کرد، مشخص‌کننده پیدایش علم جدید هم بود. به گفته کول، فرانسیس بیکن برای مجسم کردن خصلت تفحص علمی از تصویر جنسی کاملاً صریحی استفاده می‌کرد.^۱ از علم (که مذکر است) برای فهم و مهار کردن طبیعت (که مونث است) استفاده می‌شود، و به این ترتیب رابطه‌های مبتنی بر تسلط و فرمان‌برداری بین دو جنس را آشکار می‌کند. مرد عامل فعال، تفحص‌گر و عقل‌گراست، و زن موضوع مطالعه، قابل انعطاف و مطیع است. در چنین دیدی، تصور مرد به عنوان «خود» و تصویر زن به عنوان «دیگری» که تنها در رابطه‌اش با مرد به تصور می‌آید نهفته است.

سیمون دوبووار (۱۹۰۸-۸۶) فیلسوف فرانسوی، در کتاب جنس دوم که در سال ۱۹۴۹ منتشر شد و شکاف بین موج اول و دوم جنبش فمینیسم را پر کرد به غور در «دیگری بودن» زنان پرداخت. این کتاب پر دامنه‌ای است مبتنی بر مارکسیسم، نظریه‌های روان‌کاوی مربوط به مطالعه ناخودآگاه ذهن و دل‌مشغولی فلسفه وجود‌گرایی^۲ با توانایی فرد به درک خویش. این اثر سوال «زن چیست؟» را مطرح کرد و در این کار پیش‌درآمد آن گونه زن محوری شد که بعدها مشخصه فمینیسم رادیکال گشت.

دوبووار در همان حال که وابستگی اقتصادی زنان و عمل‌کرد زیست‌شناختی تولیدمثل و محروم ماندن زنان از حقوق مدنی و سیاسی برابر را می‌شناخت،

1. See Coole, *Women in Political Theory*, 269-270.

2. *Existential Philosophy*

با توضیحات ساختاری یا زیست‌شناختی برای موقعیت پایین‌تر زنان راضی نمی‌شد. کاملاً قانع هم نمی‌شد که برنامه‌های لیبرال یا مارکسیستی برای آزاد کردن زنان کافی باشد. در عوض بحثش این بود که تصویر زن، خود زن است. در این جا تاثیر آگزیستانسیالیسم را می‌شد دید، یعنی فلسفه‌ای که بر ظرفیت انسان‌ها برای خودآگاهی و توانایی‌شان برای انتخاب‌های خودآگاهانه در جهت تحقق خویش تاکید دارد.

بحث دوبووار این بود که ضرورت دارد زنان متوجه شوند نه تنها موقعیت درجه دوم‌شان به‌عنوان «دیگری» را مردان بر آن‌ها تحمیل کرده‌اند، بلکه متوجه باشند که خودشان این موقعیت را در دل پذیرفته‌اند و به آن تن داده‌اند. این نمایان‌گر جنبه روان‌کاوانه عقاید اوست. دوبووار به مخالفت با نظریه فروید برخاست که روان‌زنان را در جنبه محرومیت از آلت جنسی مردانه می‌بیند یعنی زنان خودشان را مردانی ناقص و، بنابراین، ناکامل می‌بینند و این نظر را رد کرد که آناتومی زن تعیین‌کننده سرنوشت اوست. دوبووار با تاکید می‌گفت سرنوشت زنان این نیست که تبدیل به «دیگر»هایی فرمان‌بردار شوند که وجودشان تنها از طریق رابطه با مردان و از سوی مردان معنی می‌یابد. به جای آن، زنان باید ظرفیت خویش را برای خودآگاهی درک کنند، دست به انتخاب بزنند و به نیازهای‌شان اهمیت و ارزش بدهند.

این تصویر از زنانی که حس خودکم‌بینی درونی شده را از خود دور می‌کنند و جایگاه درجه دوم خویش را ارتقا می‌دهند بدین معنی نبود که تفاوت بین جنس‌ها از میان خواهد رفت. اما در همان حال که تمایزهای زیست‌شناختی ادامه می‌یابد، در دسترس بودن وسایل پیش‌گیری از حاملگی و سقط جنین بدین معنی بود که زنان قادر خواهند بود بر بدن خویش حاکم باشند، نه این که به‌عنوان برده آن عمل کنند: آناتومی فرصت‌هایی ایجاد می‌کند، نه این که سرنوشتی حکم شده بر سنگ باشد. اما دوبووار در همان حال که به دوگانگی‌های زاینده شرایط خفقان‌آور «دیگر» بودن در زنان می‌تاخت، ظاهراً به خصایلی که به‌طور سنتی به مردان نسبت داده می‌شد از قبیل خرد و فرهنگ ارزش بیشتری می‌داد. با توجه به این جنبه مهم، در جنس دوم جریانی از مذکر‌محوری وجود دارد که نوع میراث فکری این کتاب را تا حدی مبهم می‌کند.

نظر دوبووار در باب ساختار اجتماعی زنانگی «کسی زن به دنیا نمی‌آید، بلکه زن می‌شود» برای نسل بعدی فمینیست‌های لیبرال که در صدد از میان برداشتن توجهات مربوط به جنس برای نابرابری‌های رویاروی زنان هستند جذابیت داشت. پافشاری او بر این که نابرابری‌های مادی رویاروی زنان، تنها در یک جامعه سوسیالیست حل شدنی است به همین اندازه به دل فمینیست‌های مارکسیست بعدی نشست. در عین حال، تشویق کردن زنان به در دست گرفتن عنان اختیار بدن خویش به توجهی که فمینیست‌های رادیکال بعدها با خط

مشی‌های مربوط به جنسیت و تولیدمثل پیدا کردند هم‌خوانی داشت. افزوده بر این، حکم او که زنان باید به غوری درونی در خویشتن خویش بپردازند نزد فمینیست‌های پست‌مدرنی که توجه آشکارتر بیشتری به جنبه‌های روان‌کاوانه هویت زنان نشان می‌دادند مطرح بود.

موج دوم

در دوره بین موج‌های اول و دوم، فعالیت‌های فمینیستی تعطیل نشد، هرچند که تا حدی فروکش کرد. در پی جنگ دوم جهانی و در شرایطی که بیمه‌های اجتماعی پیدا می‌شد، مبارزه در جهت تامین بودجه‌ای برای کمک به زنان شوهردار و مادران، نمایان‌گر این واقعیت بود که فمینیسم هر چه بیشتر «خانگی» می‌شود. اما تجربه برگردانده شدن به خانه و خانواده پس از بسیج در ارتش و صنایع در زمان جنگ به زنان احساس از دست رفتنی می‌داد که از احساس رضایت خاطر بسیار به دور بود. همین احساس تباه شدن و نا آرامی بود که بتی فریدان (۱۹۲۱-)، نویسنده آمریکایی، در کتابی که بعدها مرجعی تاثیرگذار برای موج دوم فمینیسم شد بر آن انگشت گذاشت.

در سال ۱۹۶۳ فریدان کتاب رمز و راز مونث^۱ را انتشار داد. اثری که مشخصاً در سنت لیبرال فمینیسم طرفدار حقوق مساوی جای می‌گرفت. در اوضاع و احوالی فرهنگی که نقش زنان در خانه را می‌ستود، این کتاب به افشاکاری علیه تصویر زن خانه‌دار خوشبخت و راضی پرداخت و آن را افسانه‌ای فلج‌کننده معرفی کرد. در گیر و دار نظریه‌های مد روز درباره محرومیت زنان از مادر شدن، کتاب‌های جامعه‌شناسی که بر تقسیم کار بر پایه جنسیت صحنه می‌گذاشتند و فرهنگی مردم‌پسند که زنان شوهردار را «بچه‌گره‌هایی بی مغز و نرم و نازک» (و زنان مجرد را دنبال شکار شوهر) می‌دانست، فریدان به این بحث پرداخت که زنان اسیر نوعی شیوه زندگی هستند که معالجه برای هویت مستقل یا احساس دست‌یابی به چیزی باقی نمی‌گذارند. فریدان زنان را تشویق کرد به تحصیل و اشتغال رو بیاورند تا از قفس خانه که چندان هم طلایی نیست رها شوند.

در سال ۱۹۶۶، فریدان و شماری از زنان که از بی‌دست و پایی دولت آمریکا در به اجرا گذاشتن مفاد قانون تساوی حقوق سال ۱۹۶۴ در باب حقوق مساوی برای زنان سرخورده شده بودند «سازمان ملی زنان»^۲ را پایه گذاشتند. دستور کار این سازمان چنین بود: «اقدام در جهت وارد کردن زنان در مشارکت کامل در جریان کلی جامعه آمریکا و تحقق تمام مزایا و حقوق ناشی از مشارکت واقعا مساوی با مردان». ظرف یک سال، «سازمان ملی زنان» لایحه حقوق مساوی

1. Betty Friedan, *The Feminine Mystique*.

2. National Organization for Women (NOW)

برای زنان را منتشر ساخت. این لایحه حامی متمم تساوی حقوق بود، بر اجرای تام و تمام قوانین مربوط به پرهیز از تبعیض جنسی تأکید می‌کرد و خواهان فرصت‌های آموزشی مساوی برای زنان، ایجاد مهدهای کودک و از همه بحث انگیزتر، رعایت حقوق زنان در «صاحب اختیار بودن در بخش تولیدمثل زندگی خویش» بود.

دستور کار «سازمان ملی زنان»، جز در مورد اصل اخیر که حق سقط جنین را دربر می‌گرفت، با روند کلی تفکر اجتماعی در امریکا هم‌خوانی داشت و مجموعه‌ای بود نه بیشتر و نه کمتر از یک رشته خواست‌های لیبرالی برای حذف تمام موانع قانونی و اقتصادی بر سر راه مشارکت زنان در گستره تمام فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی. این برنامه، بر خلاف فمینیسم مارکسیستی و سوسیالیستی، فرض را بر وجود نابرابری‌های ساختاری در جامعه نمی‌گذاشت و در سطحی گسترده زنان تحصیل کرده و عمدتاً طبقه متوسط، سفیدپوست و غیر هم‌جنس‌باز را مخاطب قرار می‌داد. به علاوه، هم با تصویر رایج و مبتنی بر جنسیتی که زنان را همسرانی و وظیفه‌شناس و دل‌مشغول خشنودی مرد خویش و فرزندان خویش می‌انگاشت از در مخالفت در می‌آمد و هم فرض را بر این می‌گذاشت که زنان با حمایت شریک خوش خلق خویش که آماده است در کارهای خانه با آن‌ها شریک شود قادر خواهند بود پی شغل و حرفه بروند.

این دید اصلاح‌طلبانه و عقلانی بازتاب عقاید لیبرال‌های اولیه بود، هر چند که ظاهراً در تشویق کردن جماعات کثیری از زنان به قدم گذاشتن در بازار کار بیشتر دنباله رو هریت تیلور بود تا وُلستون کرافت یا جان استوارت میل. اما با وجود این، اصلاح‌طلبانه بود و اعتقاد داشت تغییر از راه قانون‌گذاری و ایجاد فرصت‌های بیشتر برای آموزش ورود زنان به حیطه امور عمومی را تسهیل می‌کند. افزون بر این، خانواده را به عنوان یک نهاد اجتماعی اساسی قبول داشت و معتقد بود که ازدواج می‌تواند به معنی اتحاد افرادی خردگرا و برابر باشد.

احیای فمینیسم لیبرال از سوی فریدان البته با سنت سوسیالیستی فمینیسم که بر منبای مادی‌ستم به زنان تأکید داشت ناسازگار بود. اما فمینیسم رادیکال که در حال ظهور بود فمینیسم لیبرال و سوسیالیست را به یکسان رد می‌کرد.

انتقادهای رادیکال

در ایالات متحده امریکا فمینیسم رادیکال از مبارزه‌ای که برای حقوق سیاهان جریان داشت و از «چپ جدید» در دهه ۱۹۶۰ سر بر آورد. در عین حال که این گروه‌ها دعوی تساوی طلبی داشتند، زنان دریافتند که کمتر از جریان متداول اهل تبعیض بین دو جنس نیستند و آن‌ها را سازمان‌های «جریان مذکر»^۱ لقب

۱. بازی روی کلمه Mainstream به معنی جریان اصلی، رایج و متداول، برای ساختن Malestream

دادند: «ما درباره خط مشی تصمیم می‌گیریم، شما قهوه درست کنید» یکی از تلقی‌های رایج نسبت به زنان بود. در سال ۱۹۶۷ که حدود ۲۰۰ گروه سیاسی رادیکال در شیکاگو گرد هم آمدند تا در «کنفرانس سراسری سیاست جدید» شرکت کنند، نمایندگان حاضر در جلسه اجازه ندادند طرحی برای بحث دوباره مسایل زنان به بحث گذاشته شود و گفتند «پیش پا افتاده» است.^۱

این تجربه به اعتقاد فزاینده‌ای را بین شماری از زنان در مورد ضرورت پیدایش گروه‌های جدیدی که مردان در آن حضور نداشته باشند تقویت کرد. چیزی که نام آن را «جنس‌رهایی‌بخش زنان» گذاشتند، در حاشیه جناح چپ جا داشت و به اصلاح طلبی لیبرال سازمان ملی زنان جذب نشده بود، رفته رفته حول موضوع قدرت و امتیازهای مردان شکل گرفت. یکی از نخستین پروژهای برخورد به پدرسالاری به عنوان مرکز فمینیسم رادیکال در سال ۱۹۶۹ در «مانیفست» گروهی نیویورکی با عنوان «جوراب قرمزها»^۲ دیده شد:

زنان طبقه‌ای ستم‌کش هستند... ما مردان را عامل ستمی می‌دانیم که بر ما می‌رود. برتری جنس مذکر اساسی‌ترین شکل سلطه است... تمام مردان از برتری جنس مذکر منافع اقتصادی، جنسی و روانی می‌برند. همه مردان به زنان ستم روا داشته‌اند... ما در مبارزه علیه ستم‌گران همواره طرف زنان را خواهیم گرفت. ما نه «انقلاب» می‌خواهیم و نه خواهان «اصلاحات» هستیم؛ تنها خواهان چیزی هستیم که برای زنان خوب باشد.^۳

مفهوم زن به عنوان «طبقه جنسی» عام را شولامیت فایرستون (۱۹۴۵-)، یکی از نویسندگان «مانیفست» جوراب قرمزها، در کتاب دیالکتیک جنسیت^۴ (۱۹۷۱) به روشنی توضیح داد. هم‌عنوان کتاب و هم عبارت «طبقه جنسی» نمایان‌گر واهی فکری از مارکسیسم است. اما فایرستون به جای مرکز قراردادن مبارزه طبقات اقتصادی، نیروی محرکه تاریخ را مبارزه بین طبقات بیولوژیک می‌داند. بنابراین آنچه برای تامین آزادی زنان ضرورت داشت انقلابی نه اقتصادی که زیست‌شناختی بود از طریق تسلط زنان بر ابزار تولید مثل.

به معنی جریان مذکر -م.

1. See David Bouchier. *The Feminist Challenge: The Movement for Women's Liberation in Britain and the USA*, London, Macmillan, 1993, 52-53.

۲. Redstockings، بازی روی کلمه قدیمی Bluestocking، به معنی جوراب آبی، برگرفته از عنوان Blue Stocking Club، باشگاه جوراب آبی‌ها که در قرن هجدهم در بریتانیا شکل گرفت. باشگاه زنان جوراب آبی به جای بازی ورق، که سرگرمی رایج آن زمان بود، جلسات نقد و بحث ادبی و هنری برپا می‌کرد و زنان عضو آن به جای لباس و جوراب ایریشم سیاه، جوراب پشمی آبی و لباس غیر رسمی می‌پوشیدند-م.

3. See Tanner, ed., *Voices from Women's Liberation*, 109-11.

4. Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*

از نظر فایرستون، که کتابش را به سیمون دوبووار تقدیم کرد، تکنولوژی‌های جدید و درحال تکوین، با میسر ساختن لقاح بدون مجامعت، ایجاد جنین بیرون از رحم و بزرگ کردن بچه خارج از خانواده، زنان را آزاد خواهد کرد. در این روند، خانواده به عنوان واحدی برای تولیدمثل و برای اقتصاد از میان خواهد رفت و جامعه‌ای آزاد از نقش‌هایی مبتنی بر جنسیت شکوفا خواهد شد. او نیز مانند کیت میل (۱۹۳۴-) تصویری از جامعه‌ای مذکر - مونث ارایه می‌کرد که در آن فضایل مردان و زنان در هویتی مشترک به یک‌دیگر پیوند خواهد خورد.

کتاب سیاست‌های جنسی^۱ کیت میل (۱۹۷۰) نخستین متنی بود که مفهوم پدرسالاری را توضیح داد. به نظر او پدرسالاری دو جنبه دارد: «مذکر بر مونث مسلط خواهد شد، مسن‌تر بر جوان‌تر تسلط خواهد یافت». به گمان میل خانواده نهاد پدرسالارانه تمام عیاری است و به زنان می‌آموزد قدرت مردان را هم در حیطه خصوصی و هم عمومی بپذیرند. میل با ارایه قدرت مذکر به عنوان نیروی همیشگی زندگی عمومی و خصوصی بر این فکر که امور خصوصی نیز سیاسی‌اند صحنه می‌گذاشت.

اما میل برخلاف فایرستون ستم بر زنان را بیشتر در ساختار جنسی مونث بودن می‌دید تا در تفاوت‌های زیست‌شناختی. به این ترتیب، بیشتر بر ضرورت انقلاب جنسی تاکید می‌کرد تا بر راه حل تکنولوژی پیش‌رفته مورد علاقه فایرستون. چنین انقلابی به معنی پایان ازدواج تک‌همسری و ایدئولوژی مادر شدن بود: یعنی پرورش کودکان به طور دسته جمعی جای خانواده خصوصی را خواهد گرفت. اما مشخصه تجویزهای میل صحنه گذاشتش بر آزادی انتخاب و عمل در روابط جنسی، چه با جنس مخالف و چه هم‌جنس‌خواهی بود. تنها از طریق چنین تطوری در آگاهی و در فعالیت جنسی است که برتری جنسی مذکر پایان خواهد گرفت و هم مردان و هم زنان به سوی آینده‌ای مذکر - مونث خواهند رفت که در آن خصایل مثبت‌شان در بشریتی مشترک با هم یکی خواهد شد.

اما چنین تصوراتی از جامعه مذکر - مونث برای فمینیست‌های هم‌جنس‌گرای امریکا جاذبه نداشت. اینان که پدرسالاری را در همه جا حاضر و ناظر می‌دیدند، رابطه با مردان را امری سیاسی می‌دانستند و از این رو، زنانی را که تن به چنین روابطی بدهند متهم به هم‌دستی در ستم بر زنان می‌کردند، انگار که عملاً با دشمن به بستر رفته باشند. چنین بیان نامتعارفی از خط مشی جنسی در این شعار تجلی می‌یافت: «فمینیسم نظریه و هم‌جنس‌گرایی زنان عمل است».

1. Kate Millett, Sexual Politics.

پاسخ فمینیسم مارکسیستی و سوسیالیستی

بحث بر سر از نظر سیاسی درست بودن هم جنس گرایی زنان به ایالات متحده محدود نمی‌شد. در بریتانیا موضوع «جداسازی» زنان از مردان در نیمه دوم دهه ۱۹۷۰ بر مباحثات فمینیستی غالب بود و سبب شکاف عمده‌ای بین اقلیت سر و زبان داری از زنان هم جنس گرای رادیکال و دیگر فمینیست‌ها گشت. گروه اخیر، در عین آن که هم جنس گرایی زنانه را به عنوان انتخاب آزادانه‌ای برای رفتار جنسی مذموم نمی‌دانستند، می‌گفتند جداسازی سیاسی زنان از مردان برای اکثریت قاطع زنانی که رابطه با جنس مخالف را انتخاب می‌کنند چیزی ندارد. افزون بر این، فمینیست‌های سوسیالیست به استراتژی جداسازی اعتراض داشتند زیرا این عمل سبب جدایی زنان از متحدان مذکر بالقوه‌ای می‌گردد که از نظر ایدئولوژیک با آن‌ها پیوند بسته‌اند. در هر حال، مرکزیت پدرسالاری در احیای مبحث فمینیسم، فمینیست‌های سوسیالیست را تشویق کرد تا به این اتهام که سنت ایدئولوژیک‌شان آن‌ها را از نظر جنسی کور کرده است پاسخ دهند.

برخی به برتری پدرسالاری با راه انداختن مبارزه‌ای برای «دست‌مزد برای کار در خانه» پاسخ دادند.^۱ این نکته و «بحث کارگری در خانه» که اوایل دهه ۱۹۷۰ راه افتاده بود بر کمک‌های مادی زنان به اقتصاد از راه کار بی‌مزد و موجب در خانه انگشت می‌گذاشت. اما این بحثی بود که بین سوسیالیست‌ها تا حد زیادی شکل نظر و به نوعی انتزاعی به خود گرفت و چندان توجه فمینیست‌های دیگر و حتی زنان در کل را جلب نکرد. علاوه بر این، بسیاری از فمینیست‌های سوسیالیست و غیر سوسیالیست نیز به این فکر که به زنان برای کار در خانه دست‌مزد داده شود اعتراض داشتند، از این رو که چنین کاری بیشتر به تقسیم کار فعلی در خانه مشروعیت می‌بخشند تا در حکم مقابله با جامعه باشد، و به این ترتیب پدرسالاری را تبدیل به نهادی مستقر می‌کند. پاسخی دیگر از سوی سوسیالیست‌ها نظریه «نظام دو گانه» بود که یک روایت آن همراه با نام هایدی هارتمن است. هارتمن استدلال می‌کرد که از نظر مادی به سود مردان، از هر طبقه‌ای است، که تقسیم کار بر منبای جنسیت هم در عرصه عمومی و هم خصوصی تداوم یابد.^۲ از این دیدگاه، چنین استنباط می‌شود که مردان هم از جداسازی شغلی در عرصه اقتصاد، یعنی تقسیم مشاغل به مردانه و زنان و هم از تقسیم نابرابر کار در خانواده از نظر مادی سود می‌برند. این امر نظامی استثمار به وجود می‌آورد که بدان «سرمایه‌داری پدرسالارانه» می‌گفتند. بدین قرار، انگشت گذاشتن بر تبعیت زنان در حیطة اقتصاد کافی نیست: نبرد باید

1. Mariarosa Dalla Costa and Selma James, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol, 1972. See also Hilary Rose, *Women's work: women's knowledge*, in Mitchell and Oakley, eds., *What is Feminism?*, 161-83.

2. Heidi Hartmann, *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union*, in Lydia Sargent, ed., *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Debate on Class and Patriarchy*, London, Pluto, 1986. 1-41.

در جبهه خانه نیز ادامه یابد. اگر زنان برای آگاه کردن جفت خویش از ستم مضاعفی که بر آن‌ها می‌رود تلاش نکنند، پدرسالاری چنان جان سخت است که حتی با گذار به مرحله سوسیالیسم نیز تداوم خواهد یافت.

هارتمن در عین این که معتقد به توضیحی مادی برای ستم بود، بیشتر پی کنش و واکنشی عمل‌کردی بین خانه و اقتصاد سرمایه‌داری که سبب انقیاد زنان می‌گردد می‌گشت، تا تنها انگشت گذاشتن بر اقتصاد در وجه گسترده آن. بدون چنین استراتژی دوگانه‌ای، مردان از منافع مادی خویش در تداوم بخشیدن به پدرسالاری و به سرمایه‌داری دست نخواهند شست. روایت دیگری از نظریه نظام دوگانه در پی پیوند دادن تحلیل مارکسیستی از وابستگی زنان به بینشی حاصل از روان‌کاوی بود.

یکی از مبلغان این برخورد جولیت میچل (۱۹۴۰-)^۱ است که می‌گوید ستم بر زنان را نمی‌توان تنها در جنبه‌های مادی توضیح داد و باید در ابعاد روان‌کاوانه و فرهنگی نیز آن را درک کرد. میچل برای این منظور بر نقش خانواده در انتقال هویت اجتماعی به فرد، به عنوان عضو یکی از دو جنس مذکر یا مونث، انگشت می‌گذارد. او در اساس با انگشت گذاشتن بر راه‌های ایجاد نقش زنانه و مردانه در خانواده و اعطای ارزش بیشتری به دومی، پی انطباق تحلیل پدرسالارانه می‌گشت. بدین قرار، در همان حال که جاذبه پدرسالاری را وسیله‌ای برای توضیح انقیاد زنان تشخیص می‌داد، جبرگرایی ظاهری آن را رد می‌کرد. میچل پدرسالاری را نظامی ارزشی می‌دید که ساخته اجتماع است، نه «قانونی» ثابت و عام و مبتنی بر هویت زیست‌شناختی. از این رو، می‌توان با موفقیت در برابر پدرسالاری قدم علم کرد و آن را تغییر داد.

این نمایان‌گر فاصله دیگری از مارکسیسم متعارف بود. میچل به جای پذیرفتن این‌که به زنان تنها از نظر مادی در خانه و در اقتصاد ظلم می‌شود استدلال می‌کرد که آنان از نظر روانی هم ستم می‌بینند. محل این ظلم خانواده است؛ و با توجه به آن، به عنوان عاملی که از راه شرطی کردن زنان به پذیرش انقیاد خویش، پدرسالاری را تداوم می‌بخشد، مبارزه‌ای ایدئولوژیک در حیطه خانواده را تجویز می‌کرد. این بدان معنی بود که زنان باید متوجه شوند در سه «ساختار ستم» تحت انقیاد هستند: تولیدمثل، نوع پرورش کودکان برای زندگی در جامعه، و بروز جنسیت خویش.

تا زمانی که این موارد دگرگون نشده‌اند، پدرسالاری با امحای سرمایه‌داری به خودی خود از میان نخواهد رفت، در همان حال که ستم مادی بر زنان در «ساختار تولید» تداوم خواهد یافت. بنابراین انقلابی روانی - فرهنگی، به رهبری زنان، برای از میان بردن پدرسالاری ضرورت اساسی دارد.

1. Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth, Penguin, 1974.

آرای هارتمن و میچل در پاسخ به انتقادهای فمینیست‌های رادیکال نمایان‌گر فاصله گرفتن از توضیح تک‌علتی ستم بر زنان بود که مشخصه جریان اصلی مارکسیسم متعارف است. هر دو نفر برای پدرسالاری موجودیتی مستقل قابل بودند، اما راه حل جداسازی زنان از مردان و نیز استراتژی اصلاح‌طلبانه مورد علاقه فمینیست‌های رادیکال را که، حتی اگر موفق از آب در آید، نابرابری‌های ساختاری ذاتی سرمایه‌داری را به حال خود می‌گذارد رد می‌کردند.

در تحلیل‌های فمینیسم رادیکال از ستم بر زنان، اولویت خط مشی مبتنی بر جنسیت تأثیری عمیق بر مباحثات فمینیستی گذاشته است. هم فمینیست‌های لیبرال و هم سوسیالیست در تلاش برای گنجاندن موضوع پدرسالاری در مباحث خود ناچار به اذعان شده‌اند که این موضوع برای توضیح‌دادن نابرابری‌هایی که زنان هم‌چنان گرفتار آن‌ها هستند مفید است. اما لیبرال‌ها به جای تفسیر پدرسالاری از جنبه اساس‌گرایی زیست‌شناختی، به‌طور اخص با انگشت‌گذاشتن بر ساختار فرهنگی و روانی نقش زنان در پی تأکید بر خصلت جنسی پدرسالاری بر آمده‌اند. در مورد فمینیست‌های سوسیالیست، تجربه از این هم دردناک‌تر بوده است و به تلاش‌های فکری دشواری برای پیوند زدن علل و عوامل پدرسالاری به توضیح‌های مادی همیشگی برای ستم بر زنان نیاز دارد.

فمینیسم خانواده‌گرا و زن‌گرا

اهمیت خط مشی مبتنی بر جنسیت را همه فمینیست‌ها، عمدتاً آن‌هایی که مادر بودن را وسیله‌ای برای قدرت بخشیدن به زنان تلقی می‌کنند، پذیرفته‌اند. از اواخر دهه ۱۹۷۰ و طی دهه ۱۹۸۰ این زنان مطالبی در دفاع از فمینیسم هوادار خانواده نگاشتند که به «احیای مادری» مشهور گشته است.^۱ از جمله، بتی فریدان، جرمین گریب (۱۹۳۹) و جین بتکه‌الشتین از راه‌هایی گوناگون به مبارزه با این بحث برخاسته‌اند که مادر بودن با فمینیسم ناسازگار است.

کتاب خواجه مونث (۱۹۷۱) نوشته گریب در مراحل شکل‌گیری موج دوم برای او به عنوان یک رادیکال برجسته هوادار رابطه با جنس مخالف شهرت به همراه آورد. گریب به مخالفت با ازدواج تک‌همسری و شیوه‌های متعارف پرورش فرزند در خانواده هسته‌ای، و به دفاع از بزرگ کردن بچه‌های متعدد در «خانه ریشه‌ای»^۲ که در برگرفته چند نسل باشد و، از این‌ها مهم‌تر، به دفاع از احیای نیروی جنسی در زنان برخاست. به اعتقاد او رفتن پی شور جنسی

1. Lynne Segal, *Is The Future Female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism*, London, Virago, 1987.

۲. Nuclear Family، خانواده هسته‌ای، مرد، زن و فرزندان را دربر می‌گیرد، در برابر خانواده گسترده یا ریشه‌ای (Stem - Family یا Extended Family) که برادران و خواهران زن و شوهر، مادر بزرگ و پدر بزرگ‌ها و نوه‌ها در آن هم‌زیستی می‌کنند. خانواده اول در جوامع صنعتی و شهرنشین و نوع دوم در جوامع سنتی تر رایج است. -م.

بی‌غل‌وغش زنان را از شرایط مونث و رقت‌آور انفعالی، وابسته و بی‌جنسیت کنونی که ساخته و پرداخته انگیزه‌های پدرسالارانه مردان است به افرادی پرتحرک و خودساخته، به خصوص در اتاق خواب، تبدیل خواهد کرد. از این طریق، همه تفاوت‌ها، جز تفاوت‌های روانی، از میان خواهد رفت.

اما در سال ۱۹۸۴ کتاب جنسیت و سرنوشت^۱ نوشته گریر به تشریح روایتی از فمینیسم طرفدار خانواده پرداخت که بر تفاوت‌های جنسی ذاتی بین زنان و مردان تأکید داشت. او هم‌چنان با رد انزواجویی کرخت‌کننده و تهی از عاشق بودن خانواده طبقه متوسط، «خانواده»ی گسترده رایج در اجتماعات روستایی را حیطه‌ای می‌دانست که در آن روابط مادری - فرزندی و خواهری «کلمه‌ای که ما همواره بدون هیچ تصویری از محتوایش آن را به کار می‌بریم» می‌تواند شکوفا گردد. کتاب گریر تصویری تا حدی احساساتی از زنانی به دست می‌داد که گرد هم می‌آیند تا واحه‌ای از مادرسالاری و کودک محوری در برهوتی از پدرسالاری بیافرینند.

سه سال پیش از آن، فریدان کتاب مرحله دوم را انتشار داده بود که در آن جنبش زنان را به ایجاد «رمز و رازی مونث» متهم می‌کرد که «واقعیت عمیق و پیچیده... رابطه زیست‌شناختی بین زنان و مردان... و واقعیت جنسیت خود زنان، بچه بزرگ کردنش، و ریشه‌ها و وابستگی‌هایش در خانواده را انکار می‌کند».^۲ در دیدگاه تازه فریدان خط مشی جنسی موجد رابطه‌ای خصمانه بین دو جنس می‌شود و زنانی را که در پی رضایت خاطر از راه مادرشدن هستند منزوی می‌کند. گریر که پیش‌تر خانواده هسته‌ای را «بازداشتگاهی راحت» برای زنان طبقه متوسط خوانده بود، اکنون آن را یکی از شکل‌های ارتباط می‌دانست که در آن زنان می‌توانند نیازهای عاطفی‌شان را برآورند.

گریر با اعتراض به «لفظی‌های افراطی» و «دادو فریادهای مسخره» فمینیست‌های رادیکال، خانواده را عرصه جدیدی برای فمینیسم تعریف کرد که جاذبه آن را می‌توان با رضایت خاطر شخصی حاصل از کار آشتی داد. افزون بر این، با تغییر جهت به جانب تفاوت اساسی بین زنان و مردان، دو سبک رهبری و تفکر مبتنی بر جنس در برابر نهاد؛ سبک مونث («بتا») که شهودی، کیفی و کل‌گراست؛ سبک مذکر («آلفا») که تحلیلی، کمی و انتزاعی است. به گمان او سبک اول در انحصار زنان نیست، بلکه به همان اندازه در دسترس مردان هم هست و مردان باید به این شیوه تفکر به عنوان وسیله‌ای برای ترویج مدارا، تنوع و اتفاق نظر رو بیاورند.

در همان حال که نه گریر و نه فریدان خانواده را تنها در شکل هسته‌ای آن

1. Germaine Greer, Sex and Destiny.

2. Betty Friedan, The Second Stage, London, Abacus, 1983, 51.

نمی‌دانند، این در مورد الشتین صادق نیست. الشتین در کتاب مرد عمومی، زن خصوصی (۱۹۸۱) به تلاش فمینیست‌های رادیکال برای سیاسی کردن زندگی خصوصی حمله می‌کند، به دفاع از زندگی خصوصی خانواده فرزند محور می‌پردازد و مادر بودن را «فعالیتی پیچیده، غنی، چند رویه، پر زحمت و شادی آفرین» می‌داند که «زیستی، طبیعی، اجتماعی، نمادین و عاطفی» است.^۱

در این مباحث، شناختی از تفاوت‌های زیست‌شناختی و پذیرش سازگاری مادر بودن با فمینیسم نهفته است. دیدگاهی مرتبط با آن‌ها در تکامل «فمینیسم زن‌گرا» یا «فرهنگی» هم وجود دارد که یکی از نمودهای آن در فمینیسم هوادار محیط زیست است. زن‌گرایی نیز مانند محیط زیست‌گرایی دربرگیرنده انواعی از دیدگاه‌ها است اما تمایل دارد که زنان را ذاتا متفاوت، و برتر، از مردان ببیند. در این حالت، مبلغان این نظر مذکر محوری را رد می‌کنند و مذکر - مونث محوری را به این سبب که، در بهترین حالت، زاینده یک‌دستی بی‌بو و خاصیت است مردود می‌شناسند.

زن‌گرایی^۲ ذات‌گرا است و ادعا می‌کند زنان به سبب نزدیکی ذاتی به طبیعت، به بدن خویش و به شرایط پرورش دهنده، واجد کیفاتی‌اند برتر از مردان. همراه با این ادعاها، خردگرایی و وسیله‌گرایی به‌عنوان خصایلی مشخصا مردانه رد می‌شود. از این‌رو، زن‌گرایی مدعی وجود شخصیت زنانه‌ای مبتنی بر جوانب زیست‌شناسانه، عام و جا افتاده است که از حد نژاد، قومیت و طبقه فراتر می‌رود. این گونه ذات‌گرایی را اکوفمینیست‌هایی که تجاوز مردان به زمین و به تاراج بردن منابع آن را با طرز رفتارشان با زنان مقایسه می‌کنند با حرارتی بیش از همه بیان می‌کنند و می‌گویند آینده هر دو را تنها با ترویج پذیرش ارزش‌های زنانه می‌توان تامین کرد. ابراز رادیکال‌تر زن‌گرایی را می‌توان در آثار مری دالی (۱۹۲۸-) یافت که از پناه بردن به فرهنگی زنانه و ناآلوده به ساختارهای پدرسالارانه مونث‌بودن هواداری می‌کند. تنها در چنین زمینه‌ای است که «زنان پرشور» و «وحشی» می‌توانند تمنیات طبیعی و بی‌پاسخ مانده خویش را ابراز کنند.^۴

ستایش مادربودن و ذات‌گرایی البته سبب انتقادهایی از سوی فمینیست‌های دیگر شده است. به‌نظر آن‌ها فمینیست‌های خانواده‌گرا با تن‌دادن به نظامی ارزشی که مردان در تفکر سیاسی غرب جا انداخته‌اند به دام پدرسالاری افتاده‌اند و به‌این ترتیب برای ضد فمینیست‌هایی که می‌گویند جای طبیعی زنان

1. Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1981, 243.

2. Pro-Woman or Cultural Feminism,

3. Pro-Womanism

4. Mary Daly, *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1984.

در خانه است توجیه و دلیل فراهم می‌کنند. به همین سان، از طرفداران جداسازی زنان و مردان در روابط فرهنگی و جنسی، که پیرو اعتقادهایی بر پایه برتری ذاتی زنانند، انتقاد شده که پدرسالاری را تنها از راه برخورد انتقادی به آن، و نه طرد و نفی، می‌توان تضعیف کرد.

خط مشی هویت‌ها

چه به دلیل ستم مردسالارانه و چه به سبب این نظر که همه زنان در ارزش‌هایی مشترکند، حرف پشت بسیاری از مباحث فمینیستی از این قرار است که زنان بالقوه و به طور عام با یک‌دیگر خواهرند. حتی در مراحل اولیه فمینیسم موج دوم هم چنین ادعاهای مشخصی در باب خواهری جهانی کم نبود. اما در یورش مجدد برای تمایز بین زنان و مردان و نیز به منظور دفاع از وحدتی بنیادی بین تمام زنان، بسیاری از فمینیست‌ها از نیازها و خواست‌های زنان اقلیت‌های قومی در جهان اول و به طور کلی زنان «دنیای سوم» غافل ماندند. از این رو بود که فمینیسم غربی در نظر زنان غیر سفیدپوست قوم‌مدارانه جلوه کرد.

بل هوکز (۱۹۵۲-) یکی از منتقدان خوش‌سخن، معتقد بود که بی‌توجهی جریان کلی فمینیسم در ایالات متحده نسبت به رنگ پوست، هم‌دستی عملی آن در تداوم بخشیدن به ستم نژادی است:

به رغم تمام سخن‌پردازی‌ها درباره خواهری و همبستگی، زنان سفیدپوست صادقانه معتقد به همبستگی با زنان سیاه‌پوست و دیگر گروه‌ها در مبارزه علیه تبعیض جنسی نبودند. اینان در وهله اول پی‌جلب‌توجه به موقعیت خویش به عنوان زنان سفیدپوست طبقه متوسط و بالا می‌گشتند.^۱

پیش‌تر، در سال ۱۹۷۸ نظرات مشابهی از سوی زنان اقلیت‌های قومی در بریتانیا ابراز شده بود:

جنبش زنان هرگز به‌طور واقعی دست از مساله نژاد برنداشته است... این موضوع سبب شده و سبب خواهد شد که جنبش زنان در کل ربطی به نیازها و خواست‌های بیشتر زنان سیاه‌پوست نداشته باشد.^۲

این‌گونه بیگانگی موجد رشد گروه‌های فمینیست سیاه‌پوست جداگانه‌ای شد که پی‌غور در پیشینه و هویت خویش بودند، و جنبش فمینیسم را از نظر سازماندهی بیش از پیش دچار تفرقه کرد. پیدایش چنین گروه‌هایی از نظر قومی متمایز، که هر یک از آن‌ها به هویت خویش می‌بالد، نه تنها در تضاد با فرض

1. Bell Hooks, Ain't I a Woman: Black Women and Feminism, Boston, South End Press, 1981, 142.

2. Kum-Kum Bhavnani and Pratibha Parmar, quoted in Joni Lovenduski and Vicky Randall, Contemporary Feminist Politics: Women and Power in Britain, Oxford, Oxford University Press, 1993, 81.

بی چند و چون خواهری جهانی است بلکه حتی مفهوم «زنانگی سیاه» عام را به هم می‌ریزد. بدین قرار، توجه فزاینده‌ای در میان زنان فمینیست به دنبال کردن هویت و تجربیات متفاوت خویش به خط مشی ایجاد تفاوت بین دو جنس افزوده شده است. بحث فزاینده‌ای که پست‌مدرنیسم به راه انداخته تحول حتی عمیق‌تری است.^۱

پیدایش پست‌مدرنیسم، با طرح سوال‌هایی اساسی در باب معنی هویت زنان، سبب آشفتگی در فمینیسم گشته است. گرچه تفکر پست‌مدرنیسم حاوی چشم‌اندازهای گوناگونی است، وجه مشترک مبلغان آن در رد عقاید پذیرفته شده و مدعی توضیح واقعیات موجود است. پست‌مدرنیست‌ها قبول ندارند حقیقتی غایی یا عینیتی وجود دارد که با کاربرد مفاهیم مدرنی از قبیل خرد و شناخت که مشخصه عصر روشن‌گری بود قابل فهم باشد.

از این دیدگاه، هر مکتب فکری‌ای که مدعی درک واقعیت در وجهی یکسان و یکپارچه باشد چه لیبرالیسم، مارکسیسم، سوسیالیسم، محافظه‌کاری، اکولوژیسم یا ناسیونالیسم هم گمراه‌کننده و هم ظاهر فریب است و ادعاهای چنین مدعیانی ریشه در شیوه‌های تفکری دارد که در پی تحمیل نظمی وحدت بخش بر اجتماع و بر دنیای طبیعت است. پست‌مدرنیست‌ها تاکید می‌کنند چنین هدفی راه به جایی نمی‌برد، چرا که واقعیت بسیار پیچیده‌تر از آن است که در هیچ روش «درست» واحدی برای دیدن جهان بگنجد. همین انتقادات به فمینیسم هم وارد می‌شود.

پست‌مدرنیست‌ها تلاش برای ایجاد یک مکتب فکری فمینیست خاص را رد می‌کنند، از این رو که روش زنان برای درک خویش، چندگانه و متنوع است. هویت هر زن از طریق یک رشته عوامل درک می‌شود که بر یک‌دیگر تاثیر می‌گذارند سن، قومیت، طبقه، نژاد، فرهنگ، جنسیت، تجربه و هیچ تلاشی برای کشاندن‌شان به یک اردوگاه ایدئولوژیک واحد متمر ثمر نیست. به جای آن، تک‌تک زنان باید به‌عنوان فرد در چنین تفاوت‌هایی ذاتی بین زنان غور کنند. زنان باید با ایجاد زبان و شیوه‌های تفکر جدیدی درباره هویت خویش، خویشان را از معانی ستم‌گرانه‌ای که مردان بر آن‌ها تحمیل کرده‌اند رها سازند.

این نقد فمینیسم، بسته به دید فرد ناظر، تهدید یا نوید فرارسیدن عصری را در خود دارد حاوی ادراک‌هایی با تنوع گنج‌کننده در این باره که یک زن چیست. این نقد به ذات‌گرایی با تحقیر می‌نگرد و می‌گوید تجربه زنان، چه در زمان و چه در مکان، چندگانه و متنوع است. «زن» یک مقوله ثابت یا مفروض نیست، بلکه موجودیتی سیال و بسته به شرایط و عوامل است. این نظر مدافع ذهنیت و غوری درونی از سوی زنان در هویت فردی خویش است، بی این ادعا

1. See Linda Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism*, London, Routledge, 1990.

که هر یک از چنین هویت‌های کشف شده‌ای اصیل‌تر یا حقیقی‌تر از دیگری است، یا این که ایستا خواهد ماند.

حکم پست‌مدرنیسم برای زنان این است که ادامه دادن به سفر واقعاً بهتر از رسیدن است. این سیری است درونی و جز درک این که «هویت» متغیر و گذراست مقصدی ندارد. از این نظر پست‌مدرنیسم بازتاب مفهوم دیگر بودن دوبووار است: اما در این جا بیشتر به عنوان فرصت قلمداد می‌شود تا قید و بند. زنان با عقب ایستادن و اکتشاف آن شرایط، خود را درگیر نقد و انتقاد خویش از معناهایی خواهند کرد که مردان بر آن‌ها تحمیل کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

ویرجینیا وولف گمان می‌کرد هر زنی نیازمند داشتن اتاقی شخصی است تا خودمختاری خویش را تحقق بخشد. ظاهراً پست‌مدرنیسم این اندرز را تا حد افراط ادامه داده است. تشویق کردن تمام زنان به کندوکاو در اتاق‌ها و فضاهای درونی‌شان به معنی دورریختن خرت و پرت‌های اعطایی ایدئولوژی‌های جدید است تا هویت متغیر هر فرد بتواند تحلیل شود. چنین استراتژی‌ای مشوق ذهن‌گرایی و نسبیست است. مدلی از فمینیسم ساخته و پرداخته طراحان که بتوان آن را بر همه زنان تحمیل کرد وجود ندارد، بلکه هر مدلی برای یک فرد مناسب است. این یعنی به تعداد زنان عالم فمینیسم وجود دارد.

نسبیت گنج‌کننده بر خورد پست‌مدرن آن سنت‌های فکری را که وابسته به فمینیسم هستند زیر سوال می‌برد و با این بحث که روی میانی مکاتب فکری معیوبی بنا شده‌اند عملاً مهر بطلان بر آن‌ها می‌زند. بدین قرار، آینده هر یک از آن‌ها را به باد استهزا می‌گیرد و اعتبار آرمان‌شهر آن‌ها را انکار می‌کند. اما فمینیست‌ها، به رغم تفاوت‌های ایدئولوژیک‌شان، همواره به بهبود شرایط موجود زنان بها داده‌اند. موضوع چه تامین حقوق قانونی و سیاسی، مبارزه با تبعیض، شکل‌ها و موارد خشونت علیه زنان باشد و چه پافشاری بر حق مالکیت بر بدن یا بیان جنسیت خویش، جنبش فمینیسم نشان داده که برای دست‌زدن به عمل یک پارچه بر سر دامنه‌ای گسترده از موضوع‌هایی که برای زنان اهمیت عملی دارند تواناست.

این به معنی گذشتن از کنار ماهیت استراتژیک برخی از اشکال بیان وحدت یا تفاوت‌های موجود بین فمینیست‌ها نیست. برای نمونه، بر سر موضوع‌های سقط جنین و پورنوگرافی اتفاق نظر چشم‌گیری حاصل نشد. کسانی می‌گفتند که حمایت از دسترسی آزادانه به ابزار پایان دادن به حاملگی آزمون قاطعی برای اعتبار فمینیست‌بودن شخص است، درحالی‌که کسانی دیگر چنین موضعی را از نظر اخلاقی مایه‌انزجار می‌دانند. به همین سان، فمینیست‌هایی هستند که پورنوگرافی را نمایان‌گر مرض مردانه خشونت علیه زنان می‌دانند، درحالی‌که

دیگران مدافع پورنوگرافی به عنوان ابراز آزادانه تر جنسیت‌اند. اگر بخواهیم این جروبحث را در قالب اشخاص مجسم کنیم، بعضی فمینیست‌ها خوشنودی عاری از خویشن‌داری مادونا نسبت به جنسیت خویش را در حکم اظهار از روی اعتماد به نفس زنانگی می‌بینند، درحالی‌که کسانی دیگر این کارها را صرفاً تداوم بخشیدن به دید مردان از زن به عنوان شیء جنسی می‌دانند.

مخالفان فمینیسم از چنین آرای ضد و نقیضی به عنوان گواه قاطع این‌که فمینیسم فکری است مشتت و فاقد وحدت نظر استفاده می‌کنند. شاید دقیق‌تر باشد که فمینیسم را کلیتی بدانیم با تقسیمات فرعی و مستقل. رزمی‌تانگ این تعبیر از فمینیسم را چنین بیان می‌کند:

ما به خانه‌ای نیاز داریم که هر کس در آن اتاقی برای خود داشته باشد، اما دیوارها چنان نازک باشد که از پشت آن‌ها بتوان گفت و گو کرد یعنی اجتماعی از دوستان در حسن و فضیلت و شرکا در عمل. تنها چنین اجتماعی می‌تواند اخلاق و خط مشی فمینیستی را ممکن گرداند.^۱

پیدایش فمینیسم رادیکال، یا می‌توان گفت فمینیسم‌ها، نشان دهنده سرخوردگی از استراتژی‌ها و آرای موجود بود. احیای پدرسالاری، توجه دوباره به خط مشی جنسیت و تولیدمثل و نیز اذعان دردناک، و گرچه لازم، این نکته که از تفاوت بین زنان تا حدی غفلت شده، همه بر ضد این فرض است که بنا نهادن جنبش فمینیستی یک پارچه‌ای حول یک ایدئولوژی معین که همه بر آن اتفاق نظر داشته باشند امکان‌پذیر است.

اما این‌گونه تنوع را نباید نشانه ضعف و عدم بلوغ گرفت. برعکس، شروع دوباره بحث بین فمینیست‌ها نمایان‌گر مجموعه‌ای از افکار نیرومند و بالغ است که بیشتر به پرسش و پاسخ از خویش توجه دارد تا تسلیم شدن به مشتی عقاید محک‌نخورده اما مسلم‌انگاشته شده. سرزندگی فمینیسم خلاف این عقیده را نشان می‌دهد که پاسخی قطعی برای نابرابری‌هایی که زنان با آن‌ها رو به رو هستند وجود دارد. بنابراین فمینیسم نه مکتب فکری‌ای جا افتاده، که مبحثی پویا و درگیر مبارزه است.

1. Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*, London, Unwin Hayman, 1989, 7.

تولید دانش فمینیستی^۱

نویسنده(ها): پاملا آبوت / کلر والاس

ترجمه: مریم خراسانی / حمید احمدی

بحث اصلی این کتاب آن است که جامعه‌شناسی زنان را نادیده گرفته، غیرواقعی نشان داده، و یا در حاشیه جای داده است. به نظر ما نیز، این امر نتیجه جانبداری‌های نظام‌دار^۲ و نابسندگی‌های نظریه‌های مردانه است، و صرفاً حاصل حذف زنان از نمونه‌های تحقیق نیست. نظریه‌های مردانه در زمینه‌های مربوط به زنان نه سوال مطرح می‌سازند و نه تحقیق می‌کنند، و زنان اغلب از نمونه‌های تحقیق مستثنی می‌شوند؛ گاهی هم که زنان در نمونه‌ها منظور می‌شوند، از دیدگاهی به آنان می‌نگرند که مردان را معیار می‌داند. این نظر مطرح است که تفاوت‌های زیستی میان مردان و زنان برای توضیح و توجیه تقسیم جنسی کار بسنده‌اند؛ نظریه‌های جامعه‌شناختی به جای آن که این نظر را زیر سوال ببرند، بدیهی و مسلم انگاشته‌اند. جامعه‌شناسان فمینیست نشان داده‌اند که پرداختن به نظریه^۳‌های فمینیستی ضروری است: نظریه‌هایی که جهان را از دیدگاه زنان توضیح دهند. نظریه‌هایی که ما را قادر سازند تا در مورد تقسیم جنسی کار تجدیدنظر کنیم و از واقعیت به نحوی مفهوم بسازیم^۴ که ضمن استفاده از تفسیرهای خود زنان، تجارب، علایق و ارزش‌های زنان را منعکس کند.

-
1. Production of Feminist Knowledge
 2. systematic
 3. develop theory
 4. conceptualize

به این ترتیب، نظریه‌های فمینیستی از انتزاع^۱ و جامعیت^۲ بیش از حد مقولات ساخته مردان که ستم‌دیدگی زنان را پنهان می‌دارند، انتقاد می‌کنند. این نظریه‌ها ما را قادر می‌سازند تا معنای زندگی‌های خودمان را دریابیم، از شیوه‌هایی که با آن‌ها مردان بر ما ستم روا می‌دارند و ما را استثمار می‌کنند، آگاه شویم، و علت و چگونگی ستم مردان بر زنان را توضیح دهیم. گذشته از این، نظریه‌های فمینیستی ما را قادر می‌سازند تا تجاربمان را به شرایط خاصی مربوط سازیم که جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم در آن شکل می‌گیرد. مردان به‌طور فردی ممکن است عاملان ستم باشند، ولی مناسبات مردسالار در نهادها و عادات اجتماعی جامعه نیز وجود دارند. نظریه فمینیستی هم‌چنین باید ما را قادر سازد تا دریابیم که چطور می‌شود که می‌پذیریم کار زن در خانه است، که زنان فقط قادر به انجام کارهای معینی هستند، که دختران در ریاضیات و علوم بدتر از پسر بچه‌ها هستند، که فقط زنانی که بچه دارند و از آنان مراقبت می‌کنند زنانی کاملاً رشد یافته‌اند، و غیره. این نظریه باید ما را قادر سازد تا دریابیم که چگونه (به عنوان خانه‌دار، پرستار و منشی) تابع می‌شویم، و چگونه تابع این عقیده می‌شویم که طبیعی است زنان باید این وظایف را به‌عهده گیرند، و به این ترتیب چگونه موقعیت فرودست خود را در جامعه می‌پذیریم.

با وجود این، مهم است بدانیم که زنان گوناگون در مورد واقعیت، تجارب گوناگونی دارند، و شیوه‌های فرودست شدن‌شان با هم متفاوت‌اند. نظریه فمینیستی را زنان سفیدپوستی از طبقه متوسط پدید آورده‌اند که در موسسات آموزش عالی کار می‌کنند. در جامعه ما تمام زنان در موقعیتی فرودست سهیم‌اند، ولی تمام زنان این موقعیت را به‌طور یکسان تجربه نمی‌کنند. نظریه‌هایی که زنان سفیدپوست طبقه متوسط پدید آورده‌اند، به دلیل در حاشیه قرار دادن تجارب زنان طبقه کارگر و سیاه‌پوست، به درستی مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. نظریه فمینیستی، به منظور آن که واقعیت را به طرز بسنده‌ای از دیدگاه زنان نشان دهد، باید از تجارب متنوع زنان بهره‌گیرد. به این منظور باید روش‌هایی را بیابیم که با استفاده از آن‌ها تمام گروه‌های زنان بتوانند در نظریه‌سازی^۳ شرکت جویند؛ و در نتیجه اطمینان حاصل شود که تجارب زنان طبقه کارگر و سیاه‌پوست به طرز بسنده‌ای به نظریه‌های فمینیستی راه می‌یابند.

از این گذشته، نظریه فمینیستی سیاسی است - یعنی هدفش نه فقط تبیین جامعه، بلکه دگرگون کردن آن است. نظریه‌های فمینیستی به تحلیل این مساله علاقه‌مندند که چطور زنان می‌توانند، با فهم این که چگونه روابط مردسالاری آنان را کنترل و محدود می‌کند، جامعه را چنان دگرگون سازند

1. abstraction

2. inclusiveness

3. theory-building

که دیگر فرودست نباشند. در نتیجه، بسندگی نظریه فمینیستی را با سودمندی آن می‌سنجند، یعنی با آن میزان از دانش سودمند و قابل استفاده‌ای که در اختیار زنان می‌گذارد. بنابراین، جامعه‌شناسی فمینیستی به بنیان نهادن چیزی می‌پردازد که دوروتی اسمیت^۱ (۱۹۸۷) آن را جامعه‌شناسی برای زنان نامیده است - جامعه‌شناسی‌ای که مربوط به زنان است، زنان می‌توانند با آن احساس نزدیکی کنند، و خودشان را در آن به‌عنوان موضوع مورد بحث باز شناسند؛ جامعه‌شناسی‌ای که به ما کمک می‌کند تا معنای زندگی‌های روزمره خودمان و نیز شیوه‌های ساخته شدن و تثبیت آن‌ها را در جامعه‌ای زیر سلطه مردان درک کنیم.

جامعه‌شناسی برای زنان، زنان را توانا می‌سازد؟^۲ زیرا دانش توانایی است. زنان در عوالم فرهنگی، سیاسی، و روشن فکری‌ای به سر برده‌اند که از ساختن محروم گشته‌اند، و در ارتباطی حاشیه‌ای با چنین عوالمی پذیرفته شده‌اند. دانش علمی مردانه^۳، از جمله جامعه‌شناسی، برای توجیه محرومیت زنان از مواضع قدرت و اقتدار موسسات فرهنگی، سیاسی، و روشن فکری جامعه به کار گرفته شده است. دانش فمینیستی^۴، از جمله جامعه‌شناسی، بی‌غرضی^۵، و صداقت دانشی را (که بی‌طرف^۶ معرفی می‌شود) زیر سوال می‌برد، و می‌کوشد آن را با دانشی بسنده‌تر جایگزین کند - بسنده‌تر از آن رو که از دیدگاه ستم‌دیدگان ناشی می‌شود و می‌خواهد این ستم را بفهمد.

برخی فمینیست‌های رادیکال معتقدند که نباید در پی پرداختن نظریه‌های^۷ جدید و فمینیستی بود، زیرا رویکرد نظری^۸ اساساً روش کار مردانه^۹ است. آنان نظریه‌پردازی^{۱۰} را وظیفه‌ای می‌دانند که نخبگانی به عهده‌اش می‌گیرند که

1. Dorothy Smith

۲. empowerment, اصطلاحی است که برای توصیف اقدامی به‌کار می‌رود که فعالیت در راستای اهداف شخصی و یا به منظور دست‌یابی به آن‌ها را برای خود یا دیگران تسهیل می‌کند. در معنایی فمینیستی این اصطلاح به جای بیان اعمال قدرت بر کسی، برای توصیف تواناسازی انسان جهت انجام کاری به کار می‌رود. برای مثال، مردم‌شناسان فمینیست بین «تواناسازی» و «اقتدار» تمایز قایل می‌شوند؛ با این استدلال که «تواناسازی» تدابیر متقاعدسازی و اشکال دیگر تأثیر غیر زورگویانه را دربر می‌گیرد. (بر گرفته از: The Dictionary of Feminist Theory)

3. malestream scientific knowledge

4. feminist knowledge

5. objectivity

6. neutral

7. develop theories

8. theoretical approach

9. masculine way of working

10. theorizing

تجارب زنان را که در زمره نخبگان نیستند، کوچک می‌شمرند و یا حتی نادیده می‌گیرند. آنان معتقدند که جامعه‌شناسان فمینیست می‌کشند «حقیقت» ای را جایگزین «حقیقت» دیگری کنند، و در انجام چنین کاری نمی‌توانند به ارزش تجارب تمام زنان پی ببرند. از نظر آنان وظیفه فمینیستی استفاده کردن از تجارب تمام زنان است برای درک زندگی‌های زنان و پیکار علیه ستم.

با وجود این، ما معتقدیم که هر تبیین و تحقیقی اساساً فعالیتی نظری است؛ خواه به صورت نظریه‌ای روشن مطرح شود، و خواه به صورت نظریه‌ای ضمنی باقی بماند. «واقعیت‌ها»^۲ - تجارب ما و مشاهدات ما - به خودی خود معلوم نیستند؛ ما باید آن‌ها را تبیین کنیم، یعنی درباره آن‌ها نظریه بپردازیم.^۳ نظریه‌های فمینیستی برای زنان این امکان را فراهم می‌سازند تا این کار را انجام دهند؛ یعنی زندگی‌های‌شان، عوالم فرهنگی، سیاسی، و روشن‌فکرانه‌ای را که در آن به‌سر می‌برند، درک کنند. تجربه خود حاصل نظریه‌های ما است، و ما آن‌چه را که در زندگی‌های‌مان دارد روی می‌دهد، تفسیر و درک می‌کنیم. در گذشته، زنان مجبور بودند نظریه‌های مردانه را به کار برند؛ و ما باید نظریه‌های فمینیستی بسنده‌تر را جایگزین آن‌ها کنیم.

ممکن است گفته شود کوشش برای پدید آوردن جامعه‌شناسی فمینیستی خود یک تناقض^۴ است (بیش و کم همان طور که گفته می‌شود جامعه‌شناسی مارکسیستی یک تناقض است)؛ زیرا جنبش زنان و فمینیسم خود علاقه‌مند به فهم زندگی‌های زنان و پدیدآوردن راهبردهایی هستند که زنان را قادر می‌سازند خود را از ستم آزاد کنند. فمینیست‌ها سعی کرده‌اند حصارهای ساختگی - مردساخته^۵ - بین رشته‌ها را درهم شکنند، و آن‌دسته از مطالعات میان رشته‌ای^۶ را گسترش دهند که مشخص می‌سازند ما نمی‌توانیم دانش یا زندگی‌های زنان را به حوزه‌های جدا از هم تقسیم کنیم. برای مثال، برنامه درسی مطالعات زنان، علوم اجتماعی فمینیستی، ادبیات زنان، هنر زنان، تاریخ زنان، و زیست‌شناسی فمینیستی را دربر می‌گیرد. درس‌ها نه لزوماً به‌عنوان رشته‌های تحصیلی، بلکه در ارتباط با اصل موضوع مورد مطالعه - یعنی زنان - تدریس می‌شوند. در اینجا سعی شده تا انتقادات و تاثیراتی را که نظریه‌های فمینیستی برای جامعه‌شناسی در پی داشته‌اند، بررسی کنیم - بی آن که قصد تدوین اثری درباره جامعه‌شناسی فمینیستی داشته باشیم. علاوه بر این، نظریه‌های فمینیستی به

-
1. truth
 2. facts
 3. theorize
 4. contradiction
 5. man-made
 6. interdisciplinary

رشته‌های تحصیلی وابسته نیستند. نظریه‌های فمینیستی‌ای که در این جا به کار بردایم و نظریه‌ای که در این فصل با تفصیل بیشتری بررسی می‌کنیم، هیچ یک به جامعه‌شناسی محدود نمی‌شوند - آن‌ها نه نظریه‌های جامعه‌شناختی، بلکه نظریه‌های فمینیستی‌اند. با این همه، فمینیست‌ها به حوزه‌های بسیاری علاقه‌مند بوده‌اند که به جامعه‌شناسان مربوط می‌شوند، و برخی جامعه‌شناسان زن خود را فمینیست و کاری را که انجام می‌دهند فمینیستی می‌دانند. فمینیست‌ها هرگز ادعا نکرده‌اند که ناظران علمی جهان‌اند، و معتقدند که هیچ دانشی بی‌طرف نیست؛ دانش مردانه^۱ برای اعمال سلطه بر زنان به کار برده شده است، و دانش فمینیستی وسیله‌ای است که زنان را برای رهایی یاری می‌دهد.

گردآوری مدارک^۲ فمینیستی

نظریه‌ها جهانی‌بینی‌هایی^۳ هستند که ما را قادر می‌سازند تا جهان را درک کنیم. آن‌ها، برحسب مورد، به ما راهنمایی می‌کنند که چه چیزی مهم و مطرح است تا درباره‌اش سوال کنیم و چگونه وقایع جاری زندگی را تفسیر کنیم. هر چند، برای فهمیدن جهان گردآوری مدارک - به منظور انجام دادن تحقیق - نیز ضروری است. روش‌های تحقیق وسایلی هستند که به یاری آن‌ها جامعه‌شناسان درباره جامعه اطلاعات گردآوری می‌کنند. روش‌های اصلی تحقیق که در جامعه‌شناسی به کار می‌روند، معمولاً به دو دسته تقسیم می‌شوند: روش‌های «کمی»^۴ - که مهم‌ترین‌شان بررسی^۵ و تحلیل آماری منابع اطلاعاتی ثانوی^۶ است، و روش‌های «قوم‌نگاری»^۷ یا «کیفی»^۸ - که مهم‌ترین‌شان مشاهده مشارکتی^۹، مصاحبه ژرفایی^{۱۰} و تحلیل کیفی^{۱۱} منابع اطلاعاتی ثانوی است. می‌توان گفت که هیچ روش تحقیقی آشکارا فمینیستی یا ضد فمینیستی نیست؛ روش‌هایی که تحقیق به یاری آن‌ها انجام می‌شود و چارچوب نظری‌ای که نتایج به کمک آن تفسیر می‌شوند، تعیین می‌کنند که آیا تحقیق فمینیستی است یا نه. با وجود این، بسیاری از فمینیست‌ها روش‌های کمی جمع‌آوری و تحلیل

1. malestream knowledge
2. collecting evidence
3. world-views
4. quantitative methods
5. survey
6. secondary-source data
7. ethnographic
8. qualitative
9. participant observation
10. in depth interviewing
11. qualitative analysis

اطلاعات را رد می‌کنند؛ زیرا معتقدند که این روش‌ها علمیتی^۱ به خود می‌گیرند که جامعه‌شناسی نمی‌تواند و نباید برای دست‌یافتن به آن تلاش کند، و نیز به این دلیل که روش‌های یاد شده با مردم بیشتر مثل اشیاء رفتار می‌کنند تا موضوع‌های انسانی، همان‌طور که دانش‌مندان علوم طبیعی با مواد شیمیایی یا سنگ‌ها رفتار می‌کنند.

تحقیق فمینیستی خود را مکلف می‌داند که از بینش اثبات‌گرای جامعه‌شناسی به‌عنوان علم دوری جوید، و نشان دهد که تحقیق باید متضمن تعهد به آزادسازی زنان باشد. به‌نظر برخی فمینیست‌ها تحقیق فمینیستی را باید زنان، برای زنان، و به نفع زنان انجام دهند؛ ولی برخی دیگر گفته‌اند که تحقیق فمینیستی ضمن آن که نظام جنس / جنسیتی موجود در جامعه مورد تحقیق را آشکارا تشخیص می‌دهد و بررسی می‌کند، باید در موضوع مورد بررسی خود مردان و زنان، هر دو، را به حساب آورد.

به نظر هاردینگ^۲ (۱۹۸۷) این نه روش تحقیق، بلکه عوامل ریزند که تحقیقات فمینیستی را به‌طور چشم‌گیری از تحقیقات مردانه متفاوت می‌سازند:

۱. منشاء متفاوت مشکلات - طرح مشکلات و مسایلی که مربوط به زنان‌اند، به جای مشکلات و مسایل مربوط به مردان؛

۲. فرضیه‌های تبیین‌گر^۳ جای‌گزینی^۴ که ابداع می‌شوند، و مدارکی که مورد استفاده قرار می‌گیرند؛

۳. هدف پژوهش - که عبارت است از تسهیل ایجاد تفاهم میان عقاید زنان درباره جهان، و ایفای نقشی در راه آزادسازی زنان؛

۴. ماهیت رابطه میان محقق زن و «آزمودنی»^۵های تحقیقی او.

هاردینگ به لزوم تمایز میان روش‌ها، روش‌شناسی‌ها^۶، و شناخت‌شناسی‌ها^۷ اشاره می‌کند. روش‌ها فنون گردآوری مدارک‌اند. روش‌شناسی‌ها نظریه‌هایی هستند درباره این که چگونه باید به تحقیق مبادرت کرد. شناخت‌شناسی‌ها روشن می‌سازند که چه چیزی نظریه بنسده به شمار می‌رود و چگونه درباره یافته‌های تحقیق می‌توان داوروری کرد؛ یعنی روشن می‌سازند که چه چیزی سبب می‌شود

1. scientific
2. Harding
3. explanatory hypothesis
4. alternative
5. subjects
6. methodology
7. epistemology

یافته‌های یک مقاله تحقیقی نسبت به یافته‌های تحقیق دیگری در همان زمینه بسنده‌تر باشند. مساله شناخت‌شناسی این موضوع را مطرح می‌کند که چه کسی می‌تواند شناسنده^۱ (محقق)^۲ باشد، برای آن که چیزی دانشی موجه به حساب آید در چه آزمون‌هایی باید موفق شود، و چه طبقه‌بندی‌ای از موضوع‌ها را می‌توان شناخت.

مشخصه تحقیق فمینیستی روش‌شناسی و شناخت‌شناسی‌ای است که شالوده آن را تشکیل می‌دهد. با وجود این، فمینیست‌ها اتفاق نظر کامل ندارند؛ در مورد روش‌هایی که فمینیست‌ها با آن‌ها باید به تحقیق بپردازند، نظریه‌ها و بحث‌های متعارضی وجود دارند. هرچند، در مورد دلایل رد تحقیق مردانه توافق‌های زیر وجود دارند:

۱. جامعه‌شناسان با دید مردانه، به نام علم، به بقای ایدئولوژی‌ای یاری رسانده‌اند که از تداوم فرودستی زنان حمایت می‌کند.

۲. زنان، و مسایل مربوط به زنان، به‌عنوان جنبه‌ای اصلی از طرح تحقیق مورد نظر نبوده‌اند. هرگاه زنان را در تحقیق به حساب می‌آورند، آنان را در حاشیه می‌بینند و از دید مردان به آنان می‌نگرند. این گرایش وجود داشته است که مرد را به‌عنوان معیار معرفی کنند، و زنان را چنان که با این معیار منطبق نباشند، «کژرو»^۳ جلوه دهند.

۳. با کسانی که مورد تحقیق قرار گرفته‌اند مانند اشیایی رفتار شده است که بر روی‌شان کار انجام می‌گیرد. همچنین، محققان به‌جای برآوردن نیازها و آرزوهای افراد مورد مطالعه، از آنان برای خدمت به اهداف خویش استفاده کرده‌اند. فمینیست‌ها تحت عنوان الگوی «تحقیق به مثابه تجاوز» به این موضوع اشاره کرده‌اند. شلامیت راین هارتس^۴ این انتقاد را به خوبی توصیف می‌کند: «محققان با رفتاری بر مبنای الگوی تجاوز، می‌گیرند، حمله می‌کنند، و می‌گیرند. آنان خود را وارد زندگی خصوصی آزمودنی‌های‌شان می‌کنند، دریافت‌های آنان را آشفته می‌سازند، ادعاهای واهی به کار می‌بندند، روابط را دست کاری می‌کنند، و بازدهی هم اگر داشته باشند ناچیز است. محققان، وقتی که نیازهای‌شان برآورده می‌شوند، با آزمودنی‌ها قطع رابطه می‌کنند.»

فمینیست‌ها، به منظور این که مسایل زنان در تحقیقات گنجانده شوند و محققان با افراد مورد تحقیق مانند اشیاء مورد استفاده خود رفتار نکنند، به گسترش راهبردهای تحقیق می‌پردازند. در مورد این که چگونه این کار باید

1. knower

2. researcher

3. deviant

4. Shuiamit Reinharz

انجام گیرد، و تحقیق فمینیستی دقیقاً چیست و چگونه باید آن را انجام داد، بین فمینیست‌ها اختلاف نظرهایی وجود دارند. در ابتدا، بیشتر دانش و تحقیقات فمینیستی ساختارشکن^۱ بودند - یعنی به افشای ماهیت مردمحور تحقیقات جامعه‌شناختی موجود می‌پرداختند تا نشان دهند که آن‌ها، به دلیل نادیده گرفتن تجارب و دریافت‌های زنان، ایدئولوژیکی و جانب‌دارانه اند. در مرحله دوم با تحقیقات زنان درباره زنان مواجه می‌شویم. این تحقیقات پرسش‌های جدیدی مطرح کردند، و به ارایه دانش از دید زنان پرداختند. این امر مورد توجه قرار گرفت که برای ارایه فهمی از تجارب زنان پرداختن نظریه‌هایی لازم است. بسیاری از فمینیست‌ها، به ویژه فمینیست‌های رادیکال، این راه‌هدف اصلی تحقیق فمینیستی می‌دانند. در مرحله سوم، این بحث گسترش یافت که فمینیست‌ها تنها در صورتی می‌توانند جامعه‌شناسی فمینیستی پدید آورند که درباره مردان مانند زنان تحقیق کنند، و نیز به این شرط که تحقیق از دید زنان دانش کامل‌تر و بسنده‌تری در اختیار بگذارد.

منطق دیدگاه فمینیستی درباره تحقیق، آن‌جا که محقق به زنان درگیر آن یاری می‌دهد تا تحقیق خودشان را به عهده گیرند، به نظر می‌رسد تحقیق غیر فردی و باهم را ایجاد می‌کند؛ و به این منظور است که محقق و فرد مورد تحقیق درباره هدف تحقیق، چگونگی پیش‌برد تحقیق، و چگونگی استفاده از یافته‌های آن، باهم تصمیم می‌گیرند. در عمل، تعداد کمی از فمینیست‌ها این روش را اتخاذ کرده‌اند. دلیل این امر تا اندازه‌ای آن است که برای محقق زن ممکن نیست دیگران را در دانش و تخصص خود سهیم کند، و در عین حال تلویحاً بگوید که او هنگام چنین کاری رابطه قدرت را، به جای آن که از میان بردارد، در واقع پنهان می‌سازد. علاوه بر این، بیشتر این محققان زنانی از طبقه متوسط اند؛ با تحصیلات دانشگاهی، و بسیاری از کسانی که مورد تحقیق قرار می‌گیرند فاقد این پیشینه ممتازند. با این همه، به نظر بیشتر فمینیست‌ها محققان فمینیست در جامعه‌شناسی باید از روش‌های کیفی استفاده کنند تا صدای زنان (و مردانی) را که آزمودنی‌های تحقیق‌اند بتوان «شنید»، و دیدن و فهمیدن جهان از دیدگاه آزمودنی‌های تحقیق میسر باشد. هم‌چنین، فمینیست‌ها این بینش را که محققان فمینیست به لحاظ درگیر نبودن در تحقیق می‌توانند بی‌نظر باشند، رد می‌کنند؛ و دلیل‌شان هم این است که آنان به عنوان محقق جزو موضوعی هستند که دارد بررسی می‌شود. آنان درگیر شدن را ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌دانند: ضروری از آن رو که محقق باید زنان مورد تحقیقش را بشناسد، و با آنان احساس نزدیکی کند؛ و اجتناب‌ناپذیر از آن رو که او جزئی از موضوعی است که دارد تحقیق می‌شود - بنابراین، او درگیر است. و این معنایش آن است که بازتابندگی^۲ محقق در تحقیق امری الزامی است. محقق باید همواره متوجه

1. deconstructionists

۲. reflexivity, لازم به یادآوری است که برای واژه reflexive صاحب‌نظران معادل‌های مختلفی

چگونگی تاثیر گذاشتن ارزش‌ها، و دریافت‌هایش بر روند تحقیق باشد؛ از تنظیم پرسش‌های تحقیق، طی مرحله جمع‌آوری اطلاعات، تا تعیین روش‌هایی که با آن‌ها اطلاعات تحلیل و از حیث نظری تبیین می‌شوند، این توجه باید حفظ شود.

در عمل، جامعه‌شناسان فمینیست انجام تحقیق را با رعایت ضرورت‌های روش‌شناسی، که در بالا ذکر شد، دشوار یافته‌اند. دلیل این امر، در اصل، صرف دشواری انجام تحقیق است - زیرا آموزش بیشتر محققان زن در محدوده مفروضات مردانه صورت می‌گیرد؛ زیرا مناسبات قدرت اجتناب‌ناپذیری وجود دارند که تحقیق متضمن آن‌ها است؛ زیرا تامین‌کنندگان هزینه تحقیق در مورد عواملی که شیوه کار^۱ «مناسب» برای تحقیق را می‌سازند، نظرات خاصی دارند؛ و زیرا جامعه‌شناسان فمینیست بخشی از جامعه گسترده‌تر دانشگاهی‌ای هستند که باید شیوه‌های کار تحقیق و یافته‌های خود را برای آن توجیه کنند. یکی از دام‌های اصلی‌ای که آنان در آن می‌افتند، اتخاذ موضع بی‌طرفی^۲ است؛ زیرا با این که تحقیق درباره زنان است، مسایل مورد علاقه زنان را مطرح می‌کند، و روش‌های کیفی را به کار می‌برد، ولی هم‌چنان محقق به جای آن که جزیی از روند تحقیق باشد و به عنوان یک زن درگیر بودنش را با آن آشکار سازد، می‌کوشد کنار بایستند و از وقایعی که دارد روی می‌دهد دور بماند. آن اوکلی (۱۹۸۲) اظهار می‌دارد که هنگام مصاحبه با زنان در مورد پیش‌آمدهای پیرامون آبستنی و تولد کودک، اغلب متوجه بوده که این بی‌طرفی چقدر خطرناک است. لازم به ذکر است که این پیش‌آمدها مورد توجه خاص زنان مورد تحقیق و خود اوکلی، به عنوان زن و مادر، بودند.

هم‌چنین، جامعه‌شناسان فمینیست اغلب از یافته‌های تحقیق در تالیف کتاب‌ها و آثاری استفاده می‌کنند که برای پیشرفت شغلی آنان همان‌قدر مفیدند که برای یاری به زنان (و مردانی) که آزمودنی‌های تحقیق‌اند؛ هر چند که البته، انتشار یافته‌های تحقیق می‌تواند بر سیاست‌گذاران^۳ تاثیر بگذارد و می‌تواند به تغییراتی در زندگی زنان بیانجامد تا نیازهای‌شان را برآورند. خطری که در این جا وجود دارد آن است که محقق بر چگونگی تفسیر و استفاده دیگران از یافته‌های تحقیق کنترل ندارد.

این نظر مطرح است که محقق یا دانشمند مسوول چگونگی استفاده دیگران از یافته‌های تحقیق نیست، و به محض انتشار تحقیق کنترل بر آن را از دست

ساخته‌اند که بازتابنده از آن جمله است، و در این ترجمه از آن استفاده کرده‌ایم. هم‌چنین، بر اساس آن، برای reflexivity معادل بازتابندگی در نظر گرفته شد. (م)

1. practice
2. neutral stance
3. policymakers

می‌دهد. بیشتر فمینیست‌ها علیه این نظر استدلال می‌کنند. طبق یافته تحقیق ژانت فینچ^۱ (۱۹۸۳b)، مادران طبقه کارگر سازمان‌دادن گروه‌های بازی پیش از دبستان را برای کودکان‌شان دشوار می‌یابند. از این یافته می‌توان به آسانی دو نوع استدلال استفاده کرد: اول، آنان (مادران طبقه کارگر) مسوول عدم برخورداری کودکان‌شان از آموزش پیش از دبستان‌اند؛ و دوم، دولت باید تسهیلات پیش از دبستان را برای کودکان طبقه کارگر سازماندهی و اداره کند. این به آن معنا نیست که ما تحقیق فمینیستی را قبول نداریم، و یا یافته‌های مان را منتشر نمی‌کنیم. این به آن معنا است که ما باید همواره متوجه این خطرات باشیم: اول، خطر تظاهر به دانشمند بی‌طرف بودن؛ و دوم، خطر روش‌هایی که به یاری آن‌ها بتوان یافته‌های تحقیق را با تفسیر ضد فمینیستی تحریف کرد.

یکی از مسایل عمده این است که امکان دارد تحقیق فمینیستی به «ذهنی»^۲ بودن، و ازاین‌رو بی‌ارزشی متهم شود. اگر آن را «ذهنی» بدانیم، آن‌گاه هیچ راهی وجود ندارد تا نشان دهیم که: اولاً، چگونه نتیجه‌گیری‌های فمینیستی از نتایجی که دیگران به آن‌ها می‌رسند اصولاً بهترند؛ و ثانیاً، چرا یافته‌های تحقیق فمینیستی از یافته‌های تحقیق مردانه بهترند. سه واکنش عمده در برابر این امر وجود دارند - سه موضع شناخت‌شناسانه فمینیستی که در پاسخ به این انتقاد اتخاذ شده‌اند: تجربه‌گرایی فمینیستی^۳، موضع فمینیستی^۴، و نسیت‌گرایی فمینیستی^۵.

تجربه‌گرایی فمینیستی

تجربه‌گرایان فمینیست از تحقیق مردانه به دلیل مردمحور بودن آن انتقاد می‌کنند. به نظر آنان احتمال این که فمینیست‌ها دانش بسنده تولید کنند بیش از سایرین است. زیرا آنان در تحقیقات‌شان زنان و تجارب زنان را عادی می‌دانند و آن‌ها را در مرکز تحقیقات در نظر می‌گیرند؛ به‌این ترتیب تحقیقات فمینیستی بر عکس تحقیقات مردانه است که زنان را «کژ رو» و مسایل آنان را «انحرافی»^۶ می‌دانند و آن‌ها را در حاشیه تحقیق می‌گنجانند. هدف منطقی این نگرش گسترش تحقیقات غیرجنس‌گرا^۷ است. ماگريت ایشلر^۸ (۱۹۸۸) برای چنین تحقیقی رهنمودهایی ارائه داده است:

-
1. Janet Finch
 2. subjective
 3. feminist empiricism
 4. standpoint feminism
 5. feminist relativism
 6. deviant
 7. non-sexist
 8. Magrit Eichler

۱. اجتناب از جنس‌گرایی در عناوین: عناوین باید «جنس - آشکار»^۱ باشند (برای مثال، باید به مطالعه درباره کارگران مرفه عنوان جدید مطالعه درباره کارگران مرفه مرد را داد)؛

۲. جنس‌گرایی در زبان باید از بین برود: زبان باید چنان به کار رود که روشن سازد آیا مردان دارند طرف خطاب یا سخن‌قرار می‌گیرند، یا زنان، و یا هر دو؛

۳. مفاهیم جنس‌گرا باید از بین بروند (برای مثال، تعریف طبقه با توجه به شغل سرپرست خانوار)؛

۴. در هر تحقیقاتی باید بر جنس‌گرایی چیره شد تا مردان و زنان، هر دو در تحقیقات، هر جا که به آنان مربوط است، منظور شوند؛

۵. جنس‌گرایی در روش‌ها باید از بین برود؛

۶. جنس‌گرایی در تفسیر اطلاعات باید از بین برود - منظور تفسیر اطلاعات تنها از دید مردان یا تنها از دید زنان است؛

۷. جنس‌گرایی در سیاست ارزش‌گذاری^۲ باید از بین برود، تا از سیاست‌هایی حمایت شود که نیازهای مردان و زنان، هر دو را تامین می‌کند.

بیشتر فمینیست‌ها با ایشلر موافق‌اند، اما بحث‌شان این است که اظهارات او ناکافی است. آنان می‌گویند که با توجه به مناسبات قدرتی که در جامعه وجود دارد، این‌گونه شیوه‌های کار برای تحقیق هم‌چنان زیر سلطه مردانه خواهند بود و نیازهای مردان را به جای حوایج زنان برآورده خواهند ساخت، و با این استدلال موضع اثبات‌گرایانه ایشلر را در تحقیق، که شالوده‌دل‌مشغولیش به روش‌های غیر جنس‌گرا است، رد می‌کنند. دلیل این امر آن است که چنین تحقیقی فرض‌های زیربنایی و ذاتی تحقیق مردانه را که به عنوان حقایق ارایه می‌شوند، زیر سوال نمی‌برد.

لیز استانلی^۳ و سو وایز^۴ (۱۹۸۳) معتقدند تحقیقی که در چارچوب جامعه‌شناسی سنتی انجام می‌شود، «اثبات‌گرایانه»^۵ یا «طبیعت‌گرایانه»^۶،

۱. Sexplicit، این واژه در (Webster's third new international Dictionary) هم ضبط نشده است. به ظاهر واژه تازه‌ای است مرکب از دو کلمه Sex و explicit؛ براساس این فرض و با توجه به مفهومی که از کلمه explicit در بحث مورد نظر استنباط می‌شود، واژه «جنس - آشکار» به عنوان معادل برای آن در نظر گرفته شد. (م)

2. evaluation
3. Liz Stanley
4. Sue Wise
5. positivistic
6. naturalistic

چارچوب از پیش برگزیده‌ای را ترسیم می‌کند - یافته‌ها را از واقعیت جدا کرده و چنان ارایه می‌دهد که گویی از منطق تحقیق معینی ناشی شده‌اند. اطلاعات^۱ را برای خواننده تنظیم می‌کند، و در مورد این که چه اتفاقی روی داد، چه موقع روی داد، چگونه روی داد، و افراد درگیر روی داد (از جمله محققان) در مورد آن چه نظری داشتند، خبری نمی‌دهد. آنان می‌گویند لازم است بدانیم تحقیق جامعه‌شناسانه مردانه چنان گزارش می‌شود که گویی الگوی منظمی از روال‌ها^۲ به اجرا درآمده‌اند، اما در عمل به ندرت چنین اتفاقی روی می‌دهد. به عقیده ما تحقیق غیر جنس‌گرایی که ایشلر طرفدار آن است در همان دام موضع بی‌طرفی می‌افتد. این نوع گزارش تحقیق در بررسی روابط میان تجربه، آگاهی و نظریه با شکست مواجه می‌شود؛ زیرا چنان رفتار می‌کند که گویی این عوامل بی‌اهمیت‌اند یا وجود ندارند. چنین گزارشی محقق را متخصصی بی‌نظر و آزاد از ارزش‌گذاری^۳ معرفی می‌کند که روال‌های مقرر شده‌ای را پی می‌گیرد. تمام کاری که ایشلر می‌کند این است که روال‌هایی را که می‌کوشند فقط بر جنس‌گرایی چیره شوند، جای‌گزین شیوه‌هایی کند که او و فمینیست‌ها در مود جنس‌گرا بودن آن‌ها هم عقیده‌اند. بیشتر فمینیست‌ها معتقدند که با پیروی از چنین مجموعه‌ای از روال‌ها دانش فمینیستی تولید نمی‌شود، زیرا این نظر را قبول ندارند که محقق می‌تواند بی‌طرف و ارزش‌گریز باشد.

«موضع فمینیستی»^۴

فمینیست‌های طرفدار «موضع فمینیستی»^۵ نشان می‌دهند که به تولید اجتماعی دانشی درخور^۶ علاقه‌مندند که «بسنده» یا «به اندازه کافی معتبر» باشد؛ در واقع، آنان سعی در توجیه این دارند که یافته‌های تحقیق‌شان از یافته‌های محققان با دید مردانه یا فمینیست‌های دیگر بهتر و بسنده‌ترند. یافته‌های تحقیق باید برای زنان هم مفید و هم قابل استفاده باشند. این موضعی است که عمدتاً فمینیست‌های دانشگاهی اتخاذ می‌کنند. آنان همان قدر که می‌خواهند کارشان به عنوان دانش مبتنی بر تحقیق پذیرفته شود و بر دانش جامعه‌شناختی تأثیر بگذارد، می‌خواهند تحقیقی ارایه دهند که برای زنان سودمند باشد. آنان دل مشغول این موضوع‌اند که تحقیق‌شان فهم از زندگی اجتماعی را ارتقا دهد، و برای این ادعای خود که کسانی که در آغاز با آنان دیدگاه یک‌سانی ندارند با نتیجه‌گیری‌ها الزاماً متقاعد خواهند شد، اساسی فراهم کنند. آنان دل مشغول اثبات این موضوعات‌اند که

1. material
2. procedure
3. value-free
4. feminist standpoint
5. (standpoint) feminists
6. relevant

چرا یافته‌های تحقیق‌شان را باید باور کرد و چرا هزینه تحقیق‌شان باید تامین شود.

آنان آگاه‌اند که تولید دانش فعالیتی از نظر سیاسی متعهد است. محققان با دید مردانه اغلب از پذیرفتن این امر امتناع می‌کنند؛ اما این مسأله‌ای است که محققان فمینیست با آن مواجه‌اند. آنان این نظر را رد می‌کنند که تمامی دانش اعتباری یکسان دارد (نسبیت‌گرایی)، و نشان می‌دهند که باید بتوانیم برای بسنده‌تر بودن برخی یافته‌های تحقیقی و تبیین‌های نظری نسبت به بقیه، دلایل موجه ارایه دهیم. اگر این کار ممکن نباشد، آن وقت فهمیدن این نکته دشوار خواهد بود که چرا یافته‌های تحقیق و تبیین‌های فمینیستی را باید از انواع با دید مردانه آن‌ها بهتر یا واقعی‌تر بدانیم. باید بتوانیم ثابت کنیم که برخی اظهارات، با آن‌که از جانب‌داری اجتناب‌ناپذیرشان آگاهیم، نسبت به سایرین واقعیت اجتماعی را بهتر توصیف می‌کنند.

باید پذیرفت که محققان نمی‌توانند از انتخاب و تفسیر اطلاعات‌شان اجتناب ورزند. تمامی دانش بر تجربه مبتنی است؛ و نظریه‌پردازان موضع فمینیستی مدعی‌اند که تحقیق‌شان از نظر علمی برتری دارد، زیرا در مقایسه با تحقیق مردانه از نوعی تجربه سرچشمه می‌گیرد و در برابر آن آزموده می‌شود که کامل‌تر و کم‌تر تحریف شده است. این اعتقاد وجود دارد که کار انسان شعور انسان را می‌سازد و حدود آن را تعیین می‌کند؛ و آن‌چه می‌کنیم، آن‌چه را که می‌توانیم بدانیم شکل می‌دهد و محدود می‌سازد. با وجود این، کار انسان برای مردان و زنان به طور متفاوت سازمان داده می‌شود و آنان به طور متفاوت تجربه‌اش می‌کنند، زیرا گروه اخیر فرودست‌اند. این گروه از نظریه‌پردازان معتقدند که دانش مردان هرگز نمی‌تواند کامل باشد. منظور آنان فقط این نیست که ستم‌دیدگان می‌توانند بیشتر بدانند، بلکه این نیز هست که دانش ایشان طی مبارزه‌شان علیه ستم حاصل می‌شود - دانش زنان از مبارزه علیه مردان و کوششی حاصل می‌شود که قصد دارد این دانش را جای‌گزین دانش تحریف شده‌ای سازد که مردان تولید کرده‌اند و از آن برای کنترل و فرودست‌سازی زنان استفاده می‌کنند. موضع فمینیستی یک دستاورد است - تصویر زندگی اجتماعی است که نظر فعالیتی که تجربه اجتماعی زنان را موجب می‌شود، نه از دید جانب‌دار و نادرست موجود که بر تجارب «جنسیت حاکم»^۱ مردان مبتنی است.

فمینیست‌های موضع فمینیستی معتقدند که توصیف‌های‌شان^۲ از حوزه اجتماعی از توصیف‌های با دید مردانه کم‌تر جانب‌دار و کم‌تر تحریف شده‌اند. علم فمینیستی بهتر می‌تواند جهان را چنان که هست منعکس کند، و نیز می‌تواند

1. ruling gender

2. account

جانشین توصیف‌های تحریف شده و تحریف کننده‌ای بشود که جامعه‌شناسی با دید مردانه ارایه داده است، و در نتیجه دانش جامعه‌شناسی را ارتقا دهد. این علم بر این عقیده استوار است که جهانی واقعی وجود دارد، اما توصیف‌های ما از آن همواره و به طور اجتناب‌ناپذیر جانب‌دارند، و توصیف‌های فمینیستی از توصیف‌های با دید مردانه کم‌تر جانب‌دار و کم‌تر تحریف شده‌اند.

نسبیت‌گرایی فمینیستی

بعضی فمینیست‌ها دیدگاه «موضع فمینیستی» را رد می‌کنند؛ زیرا معتقدند علم فمینیستی نمی‌تواند وجود داشته باشد و تمام آن‌چه که فمینیست‌های دانشگاهی طرفدار دیدگاه «موضع فمینیسم» دارند انجام می‌دهند، کوشش برای بنیاد نهادن حقیقت تازه‌ای است. این فمینیست‌ها عمیقاً نسبت به ادعاهای مربوط به دانش کلی شکاک‌اند، و معتقدند که به جز تجارب شخصی بسیار، هیچ جهانی یا هیچ مجموعه‌ای از ساختارهای اجتماعی در «بیرون از آن» وجود ندارد که مهیای شناخته شدن باشد. تمامی آن‌چه که محققان فمینیست (یا درواقع هر محقق) می‌تواند انجام دهد، آشکار کردن ماجراهای بسیاری است که زنان مختلف نقل می‌کنند و نشان دادن آگاهی‌های مختلف است که آنان دارند.» (استانلی و وایز، ۱۹۸۳).

این فمینیست‌ها از تحقیق با دید مردانه به دلیل ادعاهایش در مورد بی‌نظری و آشکار کردن حقیقت، و نیز به دلیل این ادعا که محقق درگیر روند تحقیق نیست، انتقاد می‌کنند. آنان هم‌چنین استدلال می‌کنند که فقط برای زنان، به دلیل تجارب مشترک‌شان از ستم، امکان تحقیق درباره زنان وجود دارد. برای مثال، استانلی و وایز (۱۹۸۳) نشان می‌دهند که محققان، در ارایه توصیف‌های تحقیق‌شان، تحقیق را همان‌طوری که روی داده نقل نمی‌کنند، بلکه توصیف بازسازی شده‌ای از چگونگی به‌عهده گرفتن تحقیق ارایه می‌دهند که با توصیف‌های مشابه در کتاب‌های درسی مطابقت دارد. این توصیف‌ها نه تنها ساختگی‌اند، بلکه نمی‌توانند نشان دهند که محقق در روند تحقیق درگیر چه وضعیتی بوده است. از این‌رو، آنان معتقدند که تحقیق فمینیستی باید واقعاً بازتابنده باشد - یعنی توصیف‌های تحقیق باید روال‌های تحقیق را در دسترس خواننده بگذارند؛ روال‌هایی که دانش ارایه شده طبق آن از تحقیق حاصل می‌شود. هم‌چنین، توصیف‌های تحقیق باید تجربه «محقق بودن»، و تجارب فمینیست بودن در هر موقعیت اجتماعی را تصویر کنند. از این گذشته، نباید تجارب و احساسات شخص به عنوان یک فمینیست انکار شود، بلکه به عکس باید از آن‌ها به عنوان جزیی از روند اعتبار بخشیدن به تحقیق شخص استفاده کرد - یعنی، ما باید اعتبار تجارب خودمان را به عنوان زن باور کنیم. بسندگی دانش فمینیستی به نتایج ارزیابی‌های زیر بستگی دارد: اولاً، دانش فمینیستی

چقدر ما را قادر می‌سازد تا موقعیت‌مان را به عنوان زن بهتر بفهمیم؛ ثانیاً، این دانش چقدر امکانات در اختیارمان می‌گذارد تا به کمک آن‌ها خود را آزاد سازیم.

مسئله اصلی این دیدگاه نسبت‌گرایی آن است. اگر چه ما قبول داریم که محققان باید بازتابنده باشند، زنان باید از طرف خودشان صحبت کنند، و یافته‌های تحقیق باید به ستم دیدگان یاری دهند، اما نسبت به این نظر که تمام توصیف‌های زنان به یک اندازه معتبرند و هیچ راهی برای انتخاب میان آن‌ها وجود ندارد، تردید داریم.

نظریه‌های فمینیستی

فمینیسم جنبش فکری یگانه‌ای نیست. تمام فمینیست‌ها هم‌عقیده‌اند که بایستی فرودستی زنان را فهمید و زنان را آزاد کرد، اما در مورد دلایل این فرودستی یا چگونگی رسیدن به آزادی توافق ندارند. در این مقاله، ما تحلیل‌مان را بیشتر پیرامون چهار نظریه فمینیستی زیر سازمان داده‌ایم: لیبرالی یا رفورمیستی، رادیکال یا انقلابی، مارکسیستی، و سوسیالیستی. اما نه تمامی فمینیسم به این چهار نگرش کلی محدود می‌شود، و نه ما معتقدیم که این نگرش‌ها چهار نظریه فمینیستی کاملاً مجزا از یکدیگر می‌دهند؛ از این گذشته، همه فمینیست‌هایی که ما به آن‌ها برچسب تعلق به نگرشی خاص زده‌ایم، با شیوه‌ای که به آن‌ها برچسب زده‌ایم موافق نیستند. چنان که در فصل اول موکداً یادآور شدیم، باید بار دیگر تأکید کنیم که این تدبیری ابتکاری است؛ یعنی روشی است برای طبقه‌بندی مجموعه گسترده‌ای از نظریه پردازی‌های فمینیستی، به این منظور که توضیح و تحلیل آن‌ها ممکن شود.

نظریه فمینیستی لیبرال یا اصلاح طلب^۱

به طور تاریخی، فمینیسم لیبرالی به بحث درباره حقوق برابر برای زنان - یعنی بر خوردار شدن زنان از حقوق شهروندی همانند مردان - مربوط بوده است. فمینیست‌های لیبرال علیه قوانین و سنت‌هایی مبارزه کرده‌اند که حقوقی را برای مردان قائل می‌شوند و برای زنان قایل نمی‌شوند یا با ادعای «حمایت» از زنان وضع می‌شوند، مبارزه کرده‌اند. به علاوه، آنان ضمن تشخیص این که تنها برابری رسمی کافی نیست، از گذراندن قوانینی برای ممنوع کردن تبعیض علیه زنان و قایل شدن حقوقی برای زنان در محل کار، از قبیل مرخصی و دست‌مزد دوران زایمان، حمایت کرده‌اند.

بر مبنای این تفکر، زن موجودی انسانی است و همان حقوق طبیعی و سلب‌نشده‌ی مردان را دارد. جنس زن به حقوقش ارتباط ندارد؛ زنان از قابلیت

قدرت تعقل کامل برخوردارند، و از این رو استحقاق تمام حقوق انسانی را دارند. با وجود این، در جوامع صنعتی غربی، به دلیل جنس علیه زنان تبعیض قابل می‌شوند؛ یعنی، برای زنان بدون توجه به خواست‌ها، منافع، توانایی‌ها و نیازهای فردی آنها، محدودیت‌های خاصی مقرر می‌کنند. زنان از حقوق برابر با مردان محروم‌اند؛ به علاوه آنان به عنوان یک گروه از برخی آزادی‌هایی که امکان برخورداری از آن‌ها به مردان به عنوان یک گروه داده شده است، بهره‌مند نیستند. از این گذشته، درباره مردان بر مبنای شایستگی‌شان به عنوان افراد داوری می‌کنند، ولی درباره زنان بر اساس موفقیت‌های‌شان به عنوان زنان قضاوت می‌کنند، -یعنی، زنان برای دنبال کردن علایق‌شان از حقوقی یکسان با مردان محروم‌اند.

در جامعه‌شناسی مساله مورد توجه فمینیست‌های لیبرال یا اصلاح طلب اثبات این امر بوده است که تفاوت‌های در خور توجه میان دو جنس ذاتی نیستند، بلکه نتیجه اجتماعی شدن و «شرطی سازی نقش جنسی»^۱ اند.

با پسرها و دخترها، تقریباً از لحظه تولد، با شیوه‌های متفاوتی رفتار می‌شود که احتمالاً زنان را از پرورش تمامی استعدادهای‌شان به عنوان انسان بازمی‌دارد. محققان فمینیست برای اثبات این که در جامعه علیه زنان تبعیض قابل می‌شوند و با زنان نسبت به مردان به نحو دیگری رفتار می‌کنند، تحقیق به عمل آورده‌اند، و معتقدند که این تحقیق علت موقعیت فرودست زنان را در جامعه توضیح می‌دهد. برای آزاد کردن زنان ضروری است ثابت کنیم که: مردان و زنان از لحاظ استعداد با هم برابرند؛ زنان انسان‌های کاملی هستند؛ و تفاوت‌های میان مردان و زنان در جامعه از روش‌های متفاوتی که پسران و دختران طبق آن‌ها تربیت می‌شوند، و انتظارات اجتماعی متفاوتی که با آن‌ها رویاروی اند، همراه با قوانین تبعیض آمیز، ناشی می‌شوند.

با این همه، تحقیق جامعه‌شناختی از دیدگاه اصلاح طلب نه تجارب زنان را بررسی می‌کند، و نه با کاربرد مفاهیم و ابزارهایی که به منظور بررسی جامعه از نظرگاه مردان پدید آمده، مخالفت می‌ورزد. این نوع تحقیق با نظرات مردانه در مورد این که کدام مسایل عمده باید مورد تحقیق قرار گیرند، به اندازه کافی مخالفت نمی‌کند؛ هم چنین طرفدار به حساب آوردن زنان در نمونه‌های تحقیق و انجام دادن تحقیق برای زنان است، اما مبنای نگرش‌های نظری موجود را دست‌نخورده باقی می‌گذارد. با وجود این، تحقیقاتی که با این نگرش انجام شده‌اند شیوه‌هایی را آشکار ساخته‌اند که با آن‌ها زنان را از فرصت‌های برابر محروم می‌کنند و علیه‌شان تبعیض روا می‌دارند؛ این تحقیقات هم چنین با این عقیده که تفاوت‌های جنسی طبیعی، تقسیم جنسی کار را به نحوی بسنده توضیح

می‌دهند، مخالفت کرده‌اند.

فمینیسم مارکسیستی

فمینیسم مارکسیستی حاصل کوشش‌های زنان برای گسترش نظریه مارکسیستی است به نحوی که برای فرودستی و استثمار زنان در جوامع سرمایه‌داری توضیح بسنده‌ای ارائه دهد. فمینیست‌های مارکسیست اذعان دارند که مارکسیسم در وضعیت کنونی نابسنده است، و برای توضیح بسنده این که چرا از ورود زنان به حوزه عمومی جلوگیری می‌شود و در حوزه داخلی زنان مهم‌ترین کارگران بی‌مزدند، نیازمند گسترش است. آنان هم‌چنین ناگزیر بوده‌اند به این «واقعیت» که زنان در سرمایه‌داری فرودست نشدند، بلکه پیش از آن فرودست بودند، بپردازند؛ و نیز این ظن قوی را که براندازی شیوه تولید سرمایه‌داری به رهایی زنان نمی‌انجامد، در نظر گیرند. با وجود این که آنان اذعان می‌کنند مبارزه بین دو جنس به مبارزه طبقاتی تقلیل‌پذیر نیست، ولی برای مبارزه اخیر الویت قابل‌اند. برای فمینیست‌های مارکسیست مشخصه معرف جامعه معاصر، سرمایه‌داری است که در آن زنان تابع شکل ویژه‌ای از ستم‌اند؛ شکلی از ستم که نتیجه دو عمال است: اول، بازداشتن زنان از کار مزدی؛ و دوم، نقش آنان در حوزه خانگی که روابط تولید را بازتولید می‌کند. به بیان دیگر، کار بی‌مزد زنان در مراقبت از نیروی کار و پرورش نسل بعدی کارگران، به سرمایه‌داری سود می‌رساند و برای بقای آن ضرورت دارد. این سرمایه‌داری است که در اصل از کار بی‌مزد زنان سود می‌برد، اگر چه یکایک مردان نیز تا اندازه‌ای از آن بهره‌مند می‌شوند.

مشکل بزرگی که فمینیست‌های مارکسیست با آن مواجه‌اند این است که خود مارکس به وضع زنان در جامعه سرمایه‌داری توجه نداشت. مارکس عقاید راجع به اخلاق، عدالت، و حقوق برابر را به‌عنوان نظرات بورژوازی رد کرد. مسأله مورد توجه او یافتن توضیحی برای استثمار طبقه کارگر در سرمایه‌داری با قصد براندازی این نظام بود، نه اصلاح این وضع.

مفاهیمی که مارکس به کار می‌برد خشتی به نظر می‌رسند، ولی در حقیقت کور جنس‌اند؛ او نمی‌تواند تشخیص دهد که زنان در جوامع سرمایه‌داری تابع شکل ویژه‌ای از ستم‌اند، و تفاوت‌های جنسیتی و ایدئولوژی‌های جنسیتی را تحلیل نمی‌کند. اگرچه او مقولات انتزاعی از قبیل «نیروی کار» را به کار می‌برد، تحلیل‌های مشخص او حاکی از آن‌اند که برای او نیروی کار مزدی مردان مفروض بوده است. هم‌چنین، او با این اعتقاد که زنان باید در حوزه خانوادگی دیگران را تحت مراقبت داشته باشند، در مورد خانواده روی کردی طبیعت‌گرا اتخاذ کرد. مارکس کار مزدی زنان و کودکان را تهدیدی برای کارگران مرد می‌دانست — به عقیده او سرمایه‌داران از کار زنان و کودکان به منظور کاهش هزینه‌های تولید استفاده می‌کردند. کار ارزان زنان برای جای‌گزینی

کارگران تر مردان مورد استفاده قرار می‌گرفت یا می‌توانست بگیرد. (مارکس با روال پرداخت دست‌مزد کم‌تر به زنان نسبت به مردان مخالفت نکرد.) تحلیل یاد شده این واقعیت را نادیده می‌گیرد که زنان همواره در بقای اقتصادی خانوار مشارکت داشته‌اند، و این نظر را که به مردان در ازای کارشان نسبت به زنان باید دست‌مزد بیشتری پرداخت، مورد سوال قرار نمی‌دهد - احتمالاً به این دلیل که به مردان باید دست‌مزد خانوادگی پرداخت.

فمینیست‌های مارکسیست می‌خواهند تحلیل مارکسیستی از جوامع سرمایه‌داری را، با ادغام تبیینی برای فرودستی زنان در آن، حفظ کنند. کار انگلس، همکار مارکس، نقطه آغاز بسنده‌ای برای پرداختن نظریه فمینیستی مارکسیستی بوده است. انگلس، در تحلیلیش از ارتباط میان منشأ خانواده و رشد سرمایه‌داری می‌گوید که خانواده هسته‌ای بورژوایی به دلیل ضرورت‌های نظام سرمایه‌داری تشکیل شد، و به خصوص به این دلیل که مردان می‌خواستند دارایی‌شان را به وارثان مشروع‌شان بپسارند. به اعتقاد انگلس این نکته معنایش آن است که مردان می‌خواستند زنان را با ازدواج کنترل کنند تا بدانند وارثان‌شان کیستند. موقعیت فرودست زنان شکلی از ستم بوده و هست که در خدمت منافع سرمایه‌داری است. تمام زنان ستم دیده‌اند، چه با مردان سرمایه‌دار ازدواج کرده باشند، و چه با مردان کارگر.

فمینیست‌های مارکسیست این مدل را جرح و تعدیل کرده‌اند تا نظریه‌ای پیردازند که می‌کوشد در مورد فرودستی زنان و نیز اشکال استثمار طبقاتی توضیحی^۱ بسنده به دست دهد؛ نظریه‌ای که برای حاشیه‌ای بودن نظری زنان در نظریه مارکسیستی سنتی هم چاره‌ای بیابد. آنان می‌خواهند روابط میان فرودستی زنان و جنبه‌های دیگر سازمان‌دهی شیوه تولید سرمایه‌داری را تحلیل کنند و توضیح دهند. کوشش برای پیوند دادن فمینیسم با مارکسیسم دشوار بوده است، ولی فمینیست‌های مارکسیست معتقدند باید پذیرفت که ستم بر زنان به طور پیچیده‌ای با نظم سرمایه‌داری مربوط است. با فرض این ارتباط و با فرض کورجنسی^۲ مارکسیسم، باید آن را طوری از نو صورت‌بندی کرد^۳ که برای فرودستی زنان و اقلیت‌های قومی و دیگر گروه‌های تحت استثمار در چنین جوامعی، توضیحی بسنده و مناسب هر کدام به دست دهد. آنان مدعی‌اند که چنین نظریه‌ای ما را قادر خواهد ساخت تا راه‌بردهایی ابداع کنیم که به رهایی گروه‌های فرودست بیانجامد - چیزی که تنها با براندازی نظام سرمایه‌داری خود به خود تحقق نمی‌یابد.

1. account

2. sex-blindness

3. reformulate

یکی از کامل‌ترین توضیحات فمینیستی مارکسیستی از آن میشل بارت^۱ در کتاب ستم امروز بر زنان^۲ (۱۹۸۰) است. او در مورد ارتباط میان ستم بر زنان و استعمار طبقاتی در جامعه سرمایه‌داری تحلیلی مارکسیستی تالیف کرده است؛ هدف او در این تحلیل رد کردن این نظر است که استعمار زنان با تکیه بر تفاوت‌های زیستی میان مردان و زنان و یا با توجه به «ضرورت‌های» نظام سرمایه‌داری قابل توضیح است، و نه با عقاید (ایدئولوژی‌های) مسلط؛ گفتنی است که این عقاید بدیهی می‌دانند که زنان فروتر^۳ از مردان‌اند، و وظیفه زنان همسری و مادری یا مانند این‌ها است. بارت علیه رویکردهایی از قبیل «نظریه کار خانگی»^۴ دلیل می‌آورد. نظریه یاد شده با این فرض آغاز می‌شود که ستم بر زنان جزء لاینفک نظام سرمایه‌داری است؛ و معتقد است که نمی‌توان ثابت کرد که بازتولید خصوصی شده (خانوادگی)، که از کار بی‌مزد خانگی زنان استفاده می‌کند، ارزان‌ترین شیوه بازتولید نیروی کار است. هم‌چنین، این نظریه توضیح نمی‌دهد که چرا این زنان‌اند که در حوزه خانگی کار می‌کنند و نه مردان.

فهمیدن موقعیت اجتماعی زنان به عنوان موقعیتی تحت استعمار سرمایه و نیز رابطه فاقد قدرت و وابسته زنان به شوهران و پدران‌شان ضروری است. روابط مردسالاری باید در تحلیل طبقاتی ملحوظ شوند؛ به عبارت دیگر، باید پذیرفت که مردان، حتی در طبقه کارگر، به‌عنوان مرد امتیازاتی دارند و بر زنان اعمال قدرت می‌کنند. بارت این نظر را رد می‌کند که سلسله مراتب طبقاتی و جنسیتی دو نظام جداگانه‌اند (نکته‌ای مغایر با عقاید فمینیست‌های سوسیالیست که مورد بحث قرار خواهد گرفت) و معتقد است که بایستی طوری در نظریه مارکسیستی تجدید نظر کرد و آن را متحول ساخت که مناسبات جنسیتی در مرکز تحلیل آن جای گیرند.

به نظر او رمز ستم‌دیدگی زنان نظام «خانواده یا خانوار» است؛ مجتمعی^۵ که شامل یک ساختار اجتماعی و یک ایدئولوژی معین - خانواده‌گرایی^۶ - است.

خانوار از تعدادی افراد، معمولاً از لحاظ زیستی و قانونی خویشاوند، تشکیل می‌شود که با هم زندگی می‌کنند و در نظام خانوادگی شریک‌اند. خانواده هسته‌ای، بنابه تعریف ایدئولوژی خانوادگی، «به طور طبیعی» بنیان می‌گیرد، جهان شمول است و تقسیم کاری «طبیعی» را مشخص می‌سازد؛ تقسیم کاری که مرد را تامین‌کننده امکانات اقتصادی و زن را تیماردار و تامین‌کننده کار

1. Michelle Barrett

2. Women's oppression today

3. inferior

4. domestic labor theory

5. complex

6. familialism

بی‌مزد خانگی می‌داند. این نوع نظام خانواده یا خانوار جنبه ناگزیری از جامعه سرمایه‌داری نیست، بلکه پدید آمده تا یکی از ارکان روابط طبقاتی‌ای را که به طور تاریخی به وجود آمده است، تشکیل دهد. این نظام اجتناب‌ناپذیر نبود، اما از درون روند تاریخی‌ای پدیدار گشت که طی آن ایدئولوژی خانوادگی به روابط تولیدی سرمایه‌داری راه یافت. این ایدئولوژی عقیده داشت که نقش طبیعی زن کارگر خانگی، یعنی همسر و مادر، بودن است؛ ایدئولوژی یاد شده تا اندازه‌ای از نظرات پیش سرمایه‌داری درباره جایگاه زن ناشی شد، اما علت گسترش آن بیشتر متناسب بودنش با وضعیت جدید بود؛ در این وضعیت، با پیدایش سرمایه‌داری صنعتی، روابط خانوادگی بورژوازی تثبیت شده بود. بارت معتقد است که در اوایل قرن نوزدهم، طبقه کارگر سازمان‌یافته این ایدئولوژی را پذیرفت. نظام خانواده یا خانوار، در میانه قرن نوزدهم، در نتیجه پیوند اتحادیه‌های صنفی و سرمایه‌داران تثبیت شد؛ هر دو گروه معتقد بودند که زنان را باید از نیروی کار کنار گذاشت و مردان باید دست‌مزد خانوادگی کسب کنند. به این ترتیب، مردان برای دست‌مزد خانوادگی مبارزه کردند، و قوانین حمایتی‌ای که دولت گذراند رقابت زنان را در بازار کار برای گرفتن دست‌مزد پایین از میان برد و زنان را به کار در حوزه خانگی وادار کرد.

نظام خانواده یا خانوار با منافع کوتاه مدت مردان سازگار بود، اما با منافع بلند مدت‌شان سازگاری نداشت؛ زیرا در طبقه کارگر شکاف ایجاد کرد، به طوری که مردان و زنان طبقه کارگر دارای منافع متفاوتی شدند. نظام خانواده با منافع بلندمدت سرمایه‌داری سازگار بود، زیرا طبقه کارگر را تقسیم کرد و سبب شد که زنان ذخیره کارگران با دست‌مزد پایینی را فراهم کنند که می‌شد از آن به عنوان نیروی کار اضافی انعطاف‌پذیر و یک‌بار مصرف استفاده کرد. ستم‌دیدگی زنان، در دورانی که طی آن شکل گرفت، بنیانی مادی نداشت، اما اکنون دارای چنین بنیانی شده است. ستم‌دیدگی زنان در روابط تولیدی، در تقسیم جنسی کار در حوزه کارمزدی و نیز بین حوزه‌های کارمزدی و کار خانگی به صورت عاملی اساسی در آمده است. ستم‌دیدگی زنان برای باز تولید شیوه تولید سرمایه‌داری در شکل کنونی آن ضروری است.

مشکل بزرگ نظریه فمینیستی مارکسیستی این است که نمی‌تواند برای شیوه‌های ستم مردان بر زنان و شیوه‌های بهره‌مند شدن آنان از کار خانگی بدون دست‌مزد ارزان به اندازه کافی اهمیت قایل شود. فمینیست‌های مارکسیست به لزوم اهمیت دادن به روابط مردسالاری و نیز چگونگی درهم تیدن این روابط با سرمایه‌داری پی برده‌اند، ولی این روابط را بدون تغییر می‌بینند و نمی‌توانند دریابند که میان منافع مردسالاری و منافع سرمایه‌داری هیچ وجه مشترک ضروری و اجتناب‌ناپذیری وجود ندارد. برای مثال، «بارت» نمی‌تواند توضیح دهد که با توجه به علاقه سرمایه‌داری به هدف به حداکثر رساندن سود، چرا

صرف نظر کردن از کار ارزان زنان به نفع آن است. فمینیسم مارکسیستی تبیین^۱ مسایل را تا حد مقولات نظریه مارکسیستی تقلیل می‌دهد. این رویکرد نمی‌تواند به روابط مردسالارانه در جوامع غیر سرمایه‌داری توجه کند، و نیز نمی‌تواند درباره موقعیت ویژه زنان سیاه پوست یا زنان جهان سوم درست بیندیشد. رویکرد فمینیسم مارکسیستی هم‌چنین از تجارب روزمره زنان در روابطشان با مردان فاصله می‌گیرد و دوری می‌گزیند.

نظریه فمینیستی رادیکال یا انقلابی

اعتقاد اصلی فمینیست‌های رادیکال یا انقلابی این است که نابرابری‌های جنسیتی حاصل نظام مستقل مردسالاری‌اند، و نابرابری‌های جنسیتی شکل اصلی نابرابری اجتماعی‌اند. آنان می‌گویند تقسیم جنسی کار که تحکیم‌کننده و تقویت‌کننده نظام سلطه مردانه بوده، همواره وجود داشته است. مردسالاری نظام جهانی است که در آن مردان بر زنان مسلط‌اند. فمینیسم رادیکال اساساً جنسیتی انقلابی برای رهایی زنان است. طرفداران آن می‌گویند که هیچ حوزه‌ای از جامعه از تبیین مردانه برکنار نیست؛ و در نتیجه، باید در هر جنبه‌ای از زندگی زنان که هم‌اکنون «طبیعی» تلقی می‌شود، تردید کرد و برای انجام امور شیوه‌های جدیدی یافت. آنان معتقدند که نظریه موضوع فعالیت جداگانه‌ای نیست که نخبه‌ای آن را به انجام رساند، بلکه جنبه جدایی‌ناپذیر^۲ عمل فمینیستی است. نظریه از عمل پدید می‌آید، پیوسته در تجربه سنجیده می‌شود، و پیوسته از نو تدوین می‌شود. انقلاب، برای فمینیست‌های رادیکال، در همین جا و از هم‌اکنون، با زبانی آغاز می‌شود که برای تغییر زندگی خود و رفع ستم فعالیت مثبت انجام می‌دهند.

فمینیسم رادیکال و انقلابی حیطه یگانه‌ای نیست. در این نظریه سه مساله اصلی ملاحظه می‌شوند:

۱. رابطه میان سیاست‌های فمینیستی و رفتار جنسی فردی - این پرسش اساسی مطرح است که آیا زنان می‌توانند به زندگی با مردان ادامه دهند، یا جدایی ضروری است؟

۲. آیا تفاوت‌های جنسی به‌طور زیستی یا به‌طور اجتماعی پدید می‌آیند؟

۳. کدام راهبرد سیاسی را باید اتخاذ کرد: کناره‌گیری یا دگرگونی.

یکی از نخستین تفسیرهای اساسی و منظم از فمینیسم رادیکال را شلامیت فایرستون^۳ در کتاب خود دیالکتیک جنسی^۴ (۱۹۷۴) ارائه داد. نخستین کلمات

1. explanation

2. integral

3. Shulamith Firestone

4. The Dialectic Sex

کتاب از این قرارند: «طبقه جنسی آن قدر پیچیده است که قابل رویت نیست.» هدف اثر او (و آثار فمینیست‌های رادیکال بعدی) مرئی کردن آن است. او معتقد است که فرودستی زنان نه تنها در زمینه‌های آشکاری مثل قانون و اشتغال، بلکه در روابط شخصی نیز وجود دارد. تفاوت میان دو جنس کل زندگی را سازمان می‌دهد - زنان نه تنها از مردان متمایزند، بلکه زیردست آنان‌اند. مرد دشمن اصلی است. وظیفه نظری باید فهمیدن نظام جنس - جنسیت، و وظیفه سیاسی باید پایان دادن به آن باشد.

شالامیت فایرستون معتقد است که تفاوت میان مردان و زنان مبنایی زیستی دارد؛ زنان به دلیل فیزیولوژی تناسلی‌شان و به این دلیل که ناگزیرند از نوزاد ناتوان انسان مراقبت کنند، از لحاظ جسمی ضعیف‌تر از مردان‌اند. به نظر او این امر روابط اجتماعی‌ای را ایجاد کرد که باعث شد زنان برای تامین امنیت جسمانی به وابستگی به مردان تن دهند. نهادهای اجتماعی، به ویژه آداب جنسی و پرورش کودک^۱، که سلطه مردانه را تقویت می‌کنند، بر این ضرورت زیستی افزوده شده‌اند. با این همه، به نظر او چون پیشرفت‌های تکنولوژی بارداری از بین بردن مبنای زیستی فرودستی زنان را میسر ساخته‌اند، سلطه مردانه دیگر ضرورتی ندارد. این پیشرفت‌ها زنان را از اجبار به بچه‌دار شدن (از راه پیش‌گیری) رها کرده یا خواهند کرد، و مردان و زنان می‌توانند در کار بچه آوردن و بچه‌داری سهیم شوند.

بیشتر فمینیست‌های رادیکال جدید این نظر را که فرودستی زنان به فروتری زیستی^۲ زنان مربوط است، قبول ندارند. آنان این عقیده را که قربانی (زن) مقصر است، رد می‌کنند. آنان می‌گویند تقصیر از زیست‌شناسی مردانه است: مردان به طور طبیعی خشن‌اند و از خشونت‌شان برای تسلط یافتن بر زنان استفاده می‌کنند (برای مثال، در مورد تجاوز). مری دیلی^۳ در پزشکی زنان^۴ (۱۹۷۸) با سند و مدرک ثابت می‌کند که شیوه‌های مردان در به کارگیری خشونت برای تسلط یافتن بر زنان وحشتناک‌اند. او چند نمونه از شیوه‌هایی را که مردان با آن‌ها به زنان آسیب رسانده‌اند و برای سلطه داشتن بر آنان خشونت به کار برده‌اند (و هم‌چنان به کار می‌برند) ذکر می‌کند: خودسوزی زن هندو^۵، بستن

۱. Sexual and child-rearing practices، برای واژه Practice معادل‌های بسیاری وجود دارند، از جمله عادت، رسم، شیوه، روش و روال. به نظر می‌رسد معادل پیش‌نهادی یعنی آداب، در معنای عادت‌ها و روش‌ها، برای رساندن مفاهیم هر دو اصطلاح مورد نظر قابلیت لازم را دارد. لازم به تاکید است که نویسندگان کتاب در اصطلاح child-rearing practices به روش‌ها یا شیوه‌های نهادی شده اشاره دارند. (م)

2. biological inferiority

3. Mary Daly

4. Gyn / Ecology

۵. Indian suttee، رسمی است که بر طبق آن زن هندو خود را در آتش جنازه در حال سوختن

پای زنان چینی، ختنه زنان آفریقایی، شکار ساحره‌های اروپایی، و پزشکی زنان امریکایی. این فمینیست‌ها زنان را ترغیب می‌کنند تا براساس زنانگی «واقعی»، بر مبنای ماهیت زیستی زنان که مردسالاری آن را تحریف کرده است، هویت جدیدی برای خودشان به وجود آورند. آنان زنان را ترغیب می‌کنند تا خلأیت زنانه جدیدی را که برای خواهری و تعیین هویت خود مبتنی است، ارج بگذارند. آنان مفهوم مرد - زن^۲ را رد می‌کنند، زیرا معتقدند که با ارزش‌ترین خصوصیات آن‌هایی هستند که خاص زنان‌اند. هم‌چنین، به این دلیل که مردان حتی در نزدیک‌ترین روابط زنان را زیر سلطه خود در می‌آورند، زنان باید جدا از مردان زندگی کنند. به اعتقاد آنان، برای زنان زندگی آزاد از قید مردسالاری که زنان را تقسیم و منته می‌کند، ایده‌آل است.

فمینیست‌های رادیکال فرانسوی دیدگاه فمینیستی رادیکال به نسبت متفاوتی ابداع کرده‌اند که تبیین‌های زیست‌شناختی را رد می‌کند؛ کریستین دلفی^۳ و مونیک ویتیک^۴ دو تن از معروف‌ترین آنان‌اند. این دو معتقدند که زاییدن فرآیندی زیستی که طبیعت مقرر کرده باشد، نیست، بلکه ساختار اجتماعی - تاریخی «تولید اجباری»^۵ است. آنان می‌گویند که این زایمان است که برنامه‌ریزی می‌شود، و این زنان‌اند که برای زاییدن به تبعیت از برنامه‌ریزی اجتماعی (اجتماعی شدن) وادار می‌شوند. زنان وادار می‌شوند به نحوی رفتار کنند که طبیعی تلقی می‌شود، و این به آفرینش دو جنس زیست‌شناختی مجزا انجامیده است. ولی این تقسیم واقعیت گوناگونی انسان - تنوع گسترده خصوصیات جنسی - را مخدوش می‌کند، زیرا جامعه‌ای بیش از حد جنسیت‌گرا به وجود آورده است. جامعه حول این عقیده ساخته می‌شود که دو جنس مخالف ضد هم، مرد و زن، وجود دارند.

شوهرش قربانی می‌کند. (م)

۱. witch-hunt، منظور جست و جوی زنان جادوگر به قصد یافتن و کشتن آن‌ها است. شایان ذکر است که در اروپای قدیم مردم برای شفای بیماری‌های‌شان به این ساحره‌ها مراجعه می‌کردند. توضیحی را که از فرهنگ (Amazons, Bluestockings and Crones) برگرفته‌ایم، در زیر می‌خوانید: از قرن چهاردهم تا هفدهم، مبارزه تاریخی بزرگی در اروپا جریان داشت که ماهیتاً مبارزهای طبقاتی و بر سر دانش بود. این مبارزه جدالی بود بین دانش تجربی زن شفابخش اما بی سواد، و علم تازه باب شده اشرافی؛ در این مبارزه عده کثیری از زنان دهقان و تجربه عملی زنان حکیم، در مقابل کلیسای مردسالار قدرتمند و شیوه‌های خرافی حرفه پزشکی قرار گرفتند؛ حرفه‌ای که مردانه و ابتدایی بود. (م)

۲. androgyny، کلمه‌ای یونانی است مرکب از andro (مرد) و gyn (زن). این واژه به معنای اختلاط روان‌شناختی و روانی فضایل سنتی مردانه و زنانه است؛ بنابراین، این کلمه با اصطلاح نر - مادگی یا دو جنسی بودن (hermaphroditism)، که اساساً بیانگر وضعیت جسمانی دو جنسی است، تفاوت دارد. توضیح یاد شده از فرهنگ (The Dictionary of Feminist Theory) برگرفته‌ایم. (م)

3. Christine Delphy

4. Monique Wittig

5. forced production

آنان معتقدند که نظریه‌های زیست‌شناختی در مورد تفاوت‌های جنسی، مفاهیم اجتماعی‌اند که در خدمت منافع گروه از لحاظ اجتماعی مسلط‌اند. زنان به خودی خود طبقه‌ای هستند، زیرا مقوله «زن» (چنان که مقوله «مرد») نه یک مقوله زیست‌شناختی ثابت، بلکه مقوله‌ای سیاسی و اقتصادی است. آن چه ضرورت دارد از بین بردن خود تمایز جنسی^۱ است. ویتینگ (۱۹۷۹) می‌گوید: «هدف مبارزه ما سرکوب مردان، به‌عنوان طبقه، نه از طریق نسل‌کشی، بلکه از راه مبارزه سیاسی است. هرگاه طبقه «مردان» از بین برود، طبقه زنان نیز از بین خواهد رفت؛ زیرا بدون ارباب هیچ برده‌ای وجود ندارد» (ویتینگ، ۱۹۷۹، ص ۷۲).

مسئله اصلی مورد توجه فمینیست‌های رادیکال فرودستی زنان است؛ از این رو در نظریه‌های‌شان به دنبال این هدف‌اند که از سلطه مردان بر زنان پرده بردارند و آن را از بین ببرند. به اعتقاد آنان، مردان در همه حوزه‌های زندگی به طور نظام‌دار زنان را زیر سلطه خود درآورده‌اند؛ هم‌چنین، تمام روابط میان مردان و زنان روابط قدرت نهادی شده، و از این رو موضوع مناسبی برای تحلیل سیاسی‌اند. به این ترتیب، مسئله مورد توجه فمینیست‌های رادیکال آشکار کردن این موضوع است که چگونه قدرت مردانه در تمام حوزه‌های زندگی - از جمله روابط شخصی مانند پرورش کودک، خانه‌داری، و ازدواج - و در تمام انواع اعمال جنسی - از جمله تجاوز، فحشا، مزاحمت جنسی، و نزدیکی جنس - اعمال و تقویت می‌شود.

فمینیست‌های رادیکال فرودستی زنان را مسأله‌ای جهانی و اساسی می‌دانند، چون صرف نظر از زمان و مکان تغییر چشم‌گیری نکرده است. به اعتقاد آنان، مردان به‌عنوان طبقه (و به‌عنوان افراد) از سلطه بر زنان بهره‌مند می‌شوند. بنابراین، رابطه میان دو جنس سیاسی است، و هر گونه تغییر پایدار و گسترده‌ای مستلزم دگرگونی روابط جنسی - نابودی سلطه مردان بر زنان - خواهد بود.

فمینیست‌های رادیکال می‌گویند که مردان فرهنگ زنان، دانش زنان، و توان ذهنی^۲ زنان را تماماً انکار می‌کنند. آن چه را حقیقت به شمار می‌رود و ارزش مند تلقی می‌شود، مردان تعریف کرده‌اند. علم مردانه برای مشروعیت بخشیدن به ایدئولوژی‌هایی به کار برده می‌شود که زنان را فروتر از مردان و نقش زنان را نقش کارگران خانگی تعریف می‌کنند. جامعه‌شناسی نیز بخشی از این فرهنگ مردانه تحریف کننده - که مردان تعریفش کرده‌اند - تلقی می‌شود. از این رو، فمینیست‌های رادیکال نمی‌خواهند در جامعه‌شناسی مشارکت جویند - یا به عبارت دیگر زنان را وارد آن کنند - بلکه می‌خواهند شیوه تولید دانش را

1. sex distinction

2. subjective understanding

چنان دگرگون سازند که درک ذهنی زنان از نو ارزیابی شود. مقدار زیادی از تحقیقات فمینیست‌های رادیکال درباره موضوعات زیر بوده است: تحلیل خشونت مردانه علیه زنان و شیوه‌هایی که علوم اجتماعی مردانه و ارزش‌های مردسالارانه با آن‌ها این خشونت را پنهان می‌کنند، کم اهمیت جلوه می‌دهند، و یا تقصیر آن را به گردن زنان می‌اندازند. فمینیست‌های رادیکال، علاوه بر این، به موضوعات زیر پرداخته‌اند: پرده برداشتن از «تاریخ زنان»، بازیافتن تاریخ و میراث فرهنگی زنان برای آنان، و آشکارکردن شیوه‌هایی که با آن‌ها دانش زنان، هم از لحاظ تاریخی و هم در جوامع متفاوت، کم ارج می‌شود.

فمینیسم رادیکال از اوضاعی پرده برداشته است که در آن حتی نزدیک‌ترین و شخصی‌ترین روابط سیاسی‌اند - یعنی، روابط قدرت‌اند. گذشته از این، آنان جهان‌شمولی روابط مردسالاری را با سند و مدرک اثبات کرده‌اند. با وجود این، آنان نمی‌توانند شیوه‌هایی را که مردان با آن‌ها زنان را فرودست می‌سازند و استثمار می‌کنند به نحوی بسنده تبیین کنند. آنان نمی‌توانند به اشکال مختلفی که روابط مردسالاری در جوامع مختلف می‌یابند، به اندازه کافی توجه کنند. آنان هم چنین تفاوت‌های موجود در تجارب زنان طبقات اجتماعی متفاوت را نادیده می‌گیرند. اگرچه، تبیین‌های زیست‌شناختی فمینیست‌های رادیکال با تبیین‌هایی که نظریه‌پردازان مردارایه کرده‌اند بسیار متفاوت‌اند، ولی به اندازه آن‌ها تحویل‌گرا^۱ هستند و نمی‌توانند ایدئولوژی و فرهنگ را به حساب آورند. هم‌چنین، آنان به نظریه‌های زیست‌شناختی اجتماعی^۲ فرصت می‌دهند تا بر ضد گروهی از نظریه‌های فمینیستی گسترش یابند؛ منظور نظریه‌هایی هستند که معتقدند نقش زنان به نحوی که در حال حاضر شکل می‌گیرد، به طور طبیعی تعیین می‌شود. در هر حال، بخشی از فمینیست‌های رادیکال نظریه‌های زیست‌شناختی را قبول ندارند؛ به اعتقاد آنان، این نظریه‌ها برای توجیه فرودستی زنان به وجود آمده‌اند، و باید این عقیده را که دو جنس با ویژگی‌های زیست‌شناختی معین وجود دارند، زیر سوال برد.

فمینیسم سوسیالیستی

این دیدگاه، که اغلب به آن نسبت «دوگانه‌گرایی»^۳ می‌دهند، می‌کوشد تحلیلی ارایه دهد که دو نظام را باز می‌شناسد: نظام اقتصادی، و نظام جنس - جنسیت. این دیدگاه مردسالاری را نظام فراتاریخی می‌داند - یعنی، مردان در تمام جوامع بر زنان اعمال قدرت می‌کنند. با وجود این، فمینیست‌های سوسیالیست معتقدند که یک نظریه بسنده فمینیستی باید پذیرد که مردسالاری در جوامع

1. reductionist

۲. socio-biological، مأخوذ از sociobiology که مبانی زیست‌شناختی (به ویژه زیست‌محیطی و بوم‌شناختی) رفتار اجتماعی انسان و حیوان را مطالعه می‌کند. (م)

3. dualism

سرمایه‌داری شکل خاصی می‌یابد. آنان سرمایه‌داری و مردسالاری را دو نظام جداگانه می‌دانند. هدف آنان پرداختن نظریه‌ای درباره مردسالاری سرمایه‌داری است که فهم اوضاعی را که در آن نظام سرمایه‌داری با سلطه مردانه ساخته می‌شود، ممکن می‌سازد.

در جوامع معاصر هر انسانی به طبقه اجتماعی و جنسیت مشخصی تعلق دارد. فمینیست‌های سوسیالیست معتقدند که جنس، طبقه، نژاد، سن و ملیت، همگی ستم‌دیدگی زنان را پدید می‌آورند؛ ولی در مورد بنیادی‌تر بودن هر یک از این ستم‌ها نسبت به دیگری نظری نمی‌دهند. از نظر آنان اشکال خاص فرودستی زنان در جامعه سرمایه‌داری، به این نظام معین اقتصادی - اجتماعی اختصاص دارند. فقدان آزادی زنان حاصل اوضاعی است که زنان در آن در حوزه‌های عمومی و خانگی به سلطه درمی‌آیند، و رهایی زنان تنها زمانی فرا خواهد رسید که تقسیم جنسی کار در تمام حوزه‌ها از بین برود؛ به بیان دیگر، روابط اجتماعی‌ای که مردم را به صورت کارگران و سرمایه‌داران، و نیز زنان و مردان درمی‌آورند، برجسته شوند.

نظریه مارکسیستی جهان را از دیدگاه پرولتاریا (طبقه کارگر) نشان می‌دهد؛ فمینیست‌های سوسیالیست معتقدند که پدید آوردن جهان‌بینی‌ای از دیدگاه زنان ضروری است. نظریه مارکسیستی سنتی کار زن را در خارج از بازار (کار خانگی) و خصلت کار زنان را در بازار، که بر طبق جنسیت تعیین می‌شود، نادیده می‌گیرد؛ از این رو، این نظریه سلطه نظام‌دار مردان را بر زنان پنهان می‌دارد. با وجود این، هم طبقه حاکم و هم مردان بر زنان مسلط‌اند. سرمایه‌داران مرد شرایطی را که زنان تحت آن‌ها کارشان را می‌فروشدند، تعیین می‌کنند؛ کارگران مرد از این واقعیت که کار مزدی زنان با نرخ پایین‌تر از کار مردان جبران می‌شود، و از این که زنان کار بی‌مزد خانگی انجام می‌دهند، پول و منافع دیگر به دست می‌آورند. به علاوه، در تعریف زنان به‌عنوان بُت‌های جنسی^۱، امیال جنسی^۲ مردان اصل فرض می‌شوند.

برای فهم کامل ستم‌دیدگی زنان لازم است تقسیم جنسی کار در حوزه خانگی و نیز در بازار کار، و رابطه میان این دو را بررسی کرد. کار زنان در تولیدمثل، دسترسی آنان را به کارمزدی محدود می‌کند؛ ولی آنچه که بسیاری از زنان را به سوی ازدواج سوق می‌دهد، محدودیت دامنه کار مزدی

۱. Sexual objects, فرهنگ Feminist Theory برای اصطلاح sexual objectification توضیحی آورده است که به اختصار نقل می‌شود: «بُت شدن (fetishisation) ویژگی‌های جنسی زن، جنبش زنان، در مبارزات خود علیه مسابقه‌های زیبایی و علیه هرزه‌نگاری، نقد فمینیستی معاصر را از بت شدن ویژگی‌های جنسی زن نمایان ساخت...» (م)

در دسترس آنان است. ایدئولوژی ازدواج و مادری به عنوان نقش اصلی زنان، به کار پنهان کردن این محدودیت می‌آید. تمایز میان عمومی و خصوصی نه تنها به نفع سرمایه‌داری بلکه به نفع مردان نیز هست. کنار گذاشتن زنان از حوزه عمومی به نفع مردان و سرمایه‌داران هر دو است، گو این که کار خانگی بدون دست‌مزد زنان نیز به نفع هم مردان و هم سرمایه‌داران است.

سیلویا والبی (۱۹۸۸)، درحالی که بر لزوم تحلیلی دوسویه^۱ تاکید می‌کند، معتقد است که مردسالاری هرگز تنها شیوه تولید نیست، بلکه همواره با شیوه‌ای دیگر پیوند دارد. او هم‌چنین به لزوم تحلیل اشکال متنوع مردسالاری اشاره می‌کند. او معتقد است که در جامعه سرمایه‌داری مهم‌ترین جلوه‌های روابط مردسالارانه را باید در حوزه کار خانگی، کار مزدی دولت، خشونت مردانه، و تمایلات جنسی یافت. روابط اجتماعی در کار خانگی شیوه مردسالارانه تولید را به وجود می‌آورند؛ و این امر، به اعتقاد او، در تعیین روابط جنستی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

با وجود این، زمانی که مردسالاری با شیوه تولید سرمایه‌داری پیوند دارد، روابط مردسالاری در کار مزدی برای بقای نظام دارای اهمیتی اساسی‌اند. شکلی که مردسالاری در سرمایه‌داری پیدا می‌کند، از اشکالی که در دیگر نظام‌های اجتماعی - اقتصادی می‌پذیرد، متفاوت است. مردسالاری قدیمی‌تر از سرمایه‌داری است، ولی با گسترش سرمایه‌داری اشکال جدیدی می‌یابد. در انگلستان فئودالی و صنعتی قدیم، تقسیم کار جنسی کاملاً گسترش یافته‌ای وجود داشت. در انگلستان ماقبل صنعتی، مردان مجبور بودند برای کار خانه را ترک کنند، و زنان فقیر در مزارع کار می‌کردند. با صنعتی شدن، مردان برای کار از خانه بیرون رفتند، و اگر چه زنان به تدریج از بسیاری از کارهای مزدی کنار گذاشته می‌شدند، زنان فقیر به کار کردن برای دیگران، به جز خانواده خود، ادامه دادند. محدود کردن زنان به خانه منحصر به جامعه سرمایه‌داری نیست؛ در بیشتر جوامع اسلامی - صنعتی و ماقبل صنعتی - زنان در خانه محدودند، و در بریتانیای ماقبل صنعتی یا صنعتی زنان طبقات بالا کار نمی‌کردند.

با وجود این، گسترش سرمایه‌داری صنعتی به تغییراتی منجر شد. زنان از برخی انواع کار مزدی، به ویژه کار تخصصی، کنار گذاشته شدند، و حقوق قانونی‌ای را که پیش از این نسبت به اموال دارا بودند، از دست دادند. گذشته از این، مردان به پیشرفت‌هایی نایل آمدند: امتیازات در اختیار مردان بودند، برخی از مردان به عرصه‌های سیاسی از جمله مجلس دست یافتند، ولی هیچ زنی به این عرصه‌ها راه پیدا نکرد. مردان در حوزه عمومی مبنای قدرت جدید بسیاری به دست آوردند که زنان را به آن‌ها راهی نبود؛ و به این ترتیب، ایدئولوژی‌های

1. dual

2. gender relations

خانگی بیشتر مسلط شدند. فرودستی زنان در جامعه سرمایه‌داری به شکلی درمی‌آید که حاصل منطق سرمایه‌داری یا مردسالاری نیست، بلکه نتیجه تغییری در منابع قدرت مردانه در پی گسترش سرمایه‌داری است. هنگامی که اقتصاد خانگی محدود و تولید سرمایه‌داری جایگزین آن شد، مردان در موقعیت کسب مبنای قدرت جدید قرار گرفتند.

والبی، هم‌چنین معتقد است که شکل مردسالاری تغییر می‌کند. از زمان پیدایش سرمایه‌داری به دلیل نیاز سرمایه‌داری به کار و نیز به دلیل فعالیت سیاسی فمینیستی، تغییری از مردسالاری خصوصی به مردسالاری عمومی ایجاد شده است. با وجود این، مردسالاری و سرمایه‌داری ضرورتاً یکسان نیستند؛ مبنای اصلی تنش میان این دو در استثمار کار زنان قرار دارد. بنابر استدلال او، به خدمت گرفتن و استثمار کار ارزان‌زنان، کاری که به دلیل ساختارهای مردسالارانه ارزان‌تر از کار مردان است، به نفع سرمایه‌داری است. مردسالاری، که خواستار ابقای استثمار زنان در خانواده است، در برابر این امر مقاومت می‌کند. در قرن نوزدهم، که مردان برای حذف زنان از رقابت شغلی مبارزه می‌کردند، اتحاد مردسالارانه نیرومندی بین همه طبقات وجود داشت. با وجود این، زمانی که به خدمت گرفتن زنان به نفع کارفرمایان (سرمایه‌داران) باشد، این اتحاد بین همه طبقات تضعیف می‌شود؛ حتی گاه مانند دوران جنگ جهانی اول، سرمایه‌داری و مردسالاری در تضاد قرار می‌گیرند. سیاست بدیل برای سرمایه‌داری، به خدمت گرفتن زنان در کارهایی است که مشاغل زنانه تعریف می‌شوند - یعنی مشاغلی که دست‌مزد آنها کم‌تر از دست‌مزد مشاغل مردان است و منزلت کم‌تری دارند. در این گونه موارد مردسالاری دست به مبارزه می‌زند تا اطمینان یابد که زنان فقط برای کارهای زنان به خدمت گرفته می‌شوند. والبی می‌گوید که قدرت سرمایه در دراز مدت از اعمال سیاست حذف زنان جلوگیری می‌کند، و جدایی بین کار زنان و مردان به عنوان یک بدیل پدید می‌آید؛ علت این امر، دست‌کم تا حدودی به دلیل جنبش فمینیستی - یعنی به دلیل درخواست حق اشتغال برای زنان - است. در نتیجه، در بریتانیا تغییری به وجود آمده است: از مردسالاری خصوصی که در آن زنان را در خانه نگاه می‌داشتند، به سوی شکلی عمومی از مردسالاری که در آن زنان را در همه حوزه‌ها زیر کنترل دارد.

بندگی نظریه‌های فمینیستی

نظریه و تحقیق فمینیستی در فهم ما از فرودستی زنان تاثیر داشته است. تمام فمینیست‌ها به پدید آوردن نظریه‌هایی علاقه‌مندند که به زنان امکان می‌دهند موقعیت‌شان را درک کنند، و نیز آنان را قادر می‌سازند تا برای آزاد کردن خودشان فعالیت کنند. در این مقاله ما دیدیم که فمینیست‌ها یک پارچه نیستند. آنان نظریه‌های متعددی پدید آورده‌اند که در پی آن‌اند تا از علل فرودستی زنان

پرده بردارند و برای رهایی زنان سیاست‌هایی بیابند.

دو پرسش اساسی در مورد بسندگی نظریه‌های فمینیستی مطرح‌اند: اولاً، معیارهای بسندگی برای نظریه‌ای فمینیستی کدام‌اند؟ ثانياً، کدام‌یک از نظریه‌های موجود (اگر وجود داشته باشند) حایز این معیارها هستند؟ هر نظریه‌ای، از جمله نظریه فمینیستی، سیاسی و در عین حال علمی است. محققان فمینیست در خاتمه دادن به ستم بر زنان منافع سیاسی مشترکی دارند و کارشان را در فهم همه‌جانبه فرودستی زنان موثر می‌دانند. نظریه فمینیستی باید هم از لحاظ سیاسی و هم از لحاظ علمی بسنده باشد. یک نظریه سیاسی ارزش‌هایی را مطرح می‌کند که از لحاظ اخلاقی مطلوب تلقی می‌شوند، و نیز مانند راهنمایی برای اجرای آن ارزش‌ها عمل می‌کند. نظریه علمی باید خود همانگ^۱ باشد؛ چنین نظریه‌ای باید با مدارک موجود کاملاً اثبات شده باشد، جامع همه اطلاعات باشد، و دارای توان تبیین باشد. با وجود این، نظریه‌های متعارض فمینیستی در مورد آن چه که باید مدرک به شمار رود، آن چه که نیازمند تبیین است و تبیین‌هایی که روشن‌گرند، توافق ندارند.

فمینیست‌های لیبرال یا اصلاح‌طلب اگر چه به اتخاذ موضعی اثبات‌گرایانه گرایش دارند، ولی به تحقیق بی‌طرفانه و منصفانه معتقدند. نظریه‌ها و تحقیقات برآمده از این نگرش بسنده‌تر به نظر می‌رسند؛ زیرا آن‌ها با ملحوظ داشتن زنان، به منظور تولید دانش جنسیت بی‌طرف^۲، بر پیش‌داوری‌های تحقیقات اثبات‌گرایانه مردانه چیره می‌شوند.

فمینیست‌های رادیکال از اشکال مردانه یا مردسالارانه دانش انتقاد می‌کنند. آنان معتقدند که مردان، به عنوان گروه یا طبقه مسلط، نظر تحریف شده خودشان را درباره واقعیت تحمیل می‌کنند. اگر بنا است زنان خودشان را از قید و بندهای دانش مردسالارانه تحریف‌کننده آزاد سازند، باید دریافت‌های شخصی‌شان را بررسی کنند. زنان ممکن است دانش خود را از راه «افزایش آگاهی»^۳، از راه برگزاری گردهم‌آیی گروه‌های کوچک زنان و بهره‌گیری از تجارب هم‌دیگر نمایان سازند. فمینیست‌های رادیکال معتقدند هنگامی که زنان درباره زندگی‌های‌شان بحث می‌کنند، از شیوه‌های ستم مردان نسبت به خود آگاه می‌شوند. بهره‌گیری از تجارب هم‌دیگر، درک موقعیت زنان را پیوسته‌گسترش خواهد داد و راه‌های تغییر آن را ممکن خواهد ساخت. دانش جمعی‌ای که پدید می‌آید، منبعث از منافع و ارزش‌های ویژه زنان است. هدف

۱. self-consistent، منظور صفت پدیده‌ای (در این‌جا نظریه علمی) است که همه اجزاء تشکیل دهنده آن باهم هم‌آهنگی دارند و فاقد تناقض‌اند. (م)

2. gender-fair

3. consciousness-raising

تولید دانش واقعی و پرداختن نظریه‌ای منبعث از منافع واقعی تمام زنان و حاکی از تجارب تمام زنان است. آنان می‌گویند که تولید دانش باید تمام زنان را دربرگیرد، و جدا کردن مشاهده‌گر از مورد مشاهده و شناسنده از مورد شناسایی ناممکن است.

فمینیست‌های مارکسیست و سوسیالیست برای توجیه شیوه تولید دانش‌شان، شناخت‌شناسی مارکسیستی را پدید آورده‌اند. از نظر مارکسیست‌های سنتی دانش به طور اجتماعی ساخته و پرداخته^۱ می‌شود: تولید دانش جنبه‌ای از خلاقیت انسانی است؛ و در نتیجه مقولات اصلی دانش همواره با اهداف و ارزش‌های انسانی‌ای که بر آن‌ها استوارند، شکل می‌گیرند. دانش تجربی هرگز آزاد از ارزش‌گذاری^۲ نیست، زیرا چارچوب‌های مفاهیمی که برای درک معنای زندگی‌های مان و جای‌گاه‌های مان در آن‌ها به کار می‌روند، با منافع و ارزش‌های جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، شکل می‌گیرند و محدود می‌شوند. در جامعه سرمایه‌داری منافع و ارزش‌های قدرت‌مندترین طبقه - بورژوازی - تولید دانش را شکل می‌دهد و محدود می‌کند؛ و دانش (ایدئولوژی‌های) تولید شده به عنوان حقیقت، ستم‌دیدگی پرولتاریا را پنهان می‌دارد و یا توجیه می‌کند. تولید دانش تحریف نشده تنها در یک جامعه بی‌طبقه ممکن خواهد بود.

با وجود این، در جامعه سرمایه‌داری، به رغم سلطه ایدئولوژی طبقه حاکم، آشکار است که گروه‌های مختلف واقعیت را به نحو بسیار متفاوتی درک می‌کنند. برداشت‌های متفاوت از واقعیت به دیدگاه‌های گروهی در جامعه بستگی دارد. از دیدگاه‌های بورژوازی و پرولتاریا نظرات متفاوتی درباره واقعیت حاصل می‌شود. مارکسیست‌ها معتقدند که نظر پرولتاریا بسنده‌تر است، زیرا به عنوان طبقه فرودست بیش گسترده‌تری دارد؛ و سبب گستردگی بیش پرولتاریا این است که نگرش طبقه فرودستی را که دانش طبقه متوسط نادیده‌اش می‌گیرد، به حساب می‌آورد. به اعتقاد آنان، نظریه مارکسیستی بسنده‌ترین نظریه است، زیرا جامع‌ترین تصویر از جهان را دربردارد - تصویری که منافع و ارزش‌های طبقه کارگر را، که گفته می‌شود به کل انسان‌ها تعلق دارند، منعکس می‌کند.

فمینیست‌های مارکسیست و سوسیالیست این شناخت‌شناسی مارکسیستی را برای بحث درباره دیدگاه زنان، به عنوان مبنای دانش بسنده، گسترش داده‌اند. موقعیت ویژه زنان دیدگاه شناخت‌شناسانه ویژه‌ای به آنان می‌دهد؛ و از این رو، آنان را قادر می‌سازد تا درباره جهان نظر کم‌تر تحریف شده‌ای نسبت به نظرات موجود مردان سرمایه‌دار یا کارگر بدهند. بسندگی نظریه‌های فمینیستی را براساس وسعت نمایش جهان از دیدگاه زنان می‌سنجند. موقعیت طبقاتی

1. constructed

2. value-free

بورژواها نمی‌گذارد که آنان رنج ستم‌دیدگان را بفهمند؛ موقعیت مردان در نظام جنس - جنسیت نمی‌گذارد که آنان موقعیت زنان را بفهمند. دیدگاه زنان می‌تواند، در مقایسه با علم بورژوازی یا بدیل‌های چپ زیر سلطه مردان، عقاید کم‌تر جانب‌دارانه و جامع‌تری ارایه کند.

برای آشکار کردن دیدگاه زنان باید ورای ظواهر تا ماهیت امور پیش رفت: باید از ظاهر طبیعی جای‌گاه‌های زنان و کار زنان فراتر رفت تا روابط فرودستی و سلطه نظام جنس - جنسیت را آشکار کرد. دانش فمینیستی و آگاهی فمینیستی نه تنها انتزاعی یا جدا از تجربه نیستند، بلکه حاصل عمل و تاثیرگذارند بر جهان و تغییر آن‌اند؛ به بیان دیگر، دانش و آگاهی فمینیستی حاصل آشکار ساختن این موضوع‌اند که فرودستی زنان طبیعی و چاره‌ناپذیر نیست، بلکه به طور اجتماعی ساخته و پرداخته و از لحاظ ایدئولوژیکی توجیه می‌شود. این موضوع مستلزم مبارزه است، زیرا طبقه حاکم و مردان خواهان حفظ وضع موجودند^۱ و از پیدایش دانش زنان و رهایی زنان جلوگیری می‌کنند. دانش زنان فراتر از دانش مردان است، همان‌طور که دانش پرولتاریا فراتر از دانش طبقه حاکم است.

هیلاری رُز^۲ (۱۹۷۶) این موضوع را با اشاره به مساله «وقت» توضیح می‌دهد. او خاطر نشان می‌کند که «وقت» مساله مهمی میان کارگران و طبقه حاکم بوده، ولی «وقت» زنان نادیده گرفته شده است؛ وقتی که زنان برای کار خانه صرف می‌کنند، طبیعی به نظر می‌آید - می‌گویند زنان این کار را به خاطر عشق انجام می‌دهند. با این همه، زنان آگاه‌اند که ساعات سخت و طولانی‌ای برای انجام کار خانه صرف می‌کنند؛ این آگاهی زنان را به جست و جوی تبیین‌هایی برای تقسیم کار جنسی نابرابر، و این‌که چرا زنان کار بی‌مزد خانه را انجام می‌دهند، و راه‌های دگرگون کردن این وضعیت هدایت کرد. فمینیست‌های مارکسیست معتقدند که این مسایل را می‌توان با روابط طبقاتی سرمایه‌داری - رابطه میان زنان و نظام سرمایه‌داری - توضیح داد. با وجود این، فمینیست‌های سوسیالیست معتقدند که این توضیح نابسند است، زیرا روابط مردسالاری را به حساب نمی‌آورد و ضروری است دریابیم که چگونه دو نظام - مردسالاری و سرمایه‌داری - هم‌کاری می‌کنند؛ به بیان دیگر باید دریابیم که چگونه مردان و نیز سرمایه‌داری از کار خانگی بی‌مزد زنان بهره‌مند می‌شوند.

1. status quo

2. Hilary Rose

نتیجه گیری

ما نمی‌گوییم که این یا آن نظریه فمینیستی درست و بقیه نادرست‌اند. ما تلاش کردیم برخی از نابسندگی‌های دیدگاه‌های نظری را نشان دهیم. ما این کوشش را سازنده می‌دانیم، نه ویران‌گر؛ زیرا با شناخت چیزهایی که یک نظریه نمی‌تواند توضیح دهد است می‌توان به نظریه بسنده‌تری رسید. حرف اصلی ما در این بخش این بوده که جامعه‌شناسی متعارف^۱ نابسنده است، زیرا زنان را نادیده می‌گیرد، غیرواقعی نشان می‌دهد، یا در حاشیه جای می‌دهد. این جامعه‌شناسی نابسنده است، نه تنها به این علت که زنان را کاملاً در نظر نمی‌گیرد، بلکه به این دلیل که دانشی تولید می‌کند که در بهترین صورت جانب‌دار است، زیرا بیش از نیمی از جمعیت - یعنی زنان - را به حساب نمی‌آورد. زنان دریافته‌اند دانشی که جامعه‌شناسی متداول ارائه کرده است با زندگی یا مسایل مورد علاقه آنان ارتباط ندارد.

فمینیسم در پی آن است تا به تجارب زنان بپردازد، واقعیت را از دیدگاه زنان بفهمد، پرسش‌هایی را مطرح کند که به زندگی زنان مربوط است، و از پیش‌داوری‌ها و تحریف‌های نظام‌دار دانش مردانه پرده بردارد. در این کتاب ما سعی کردیم شیوه‌های تاثیر دانش پژوهی^۲ فمینیستی را بر جامعه‌شناسی نشان دهیم. ما نشان دادیم که منظور از این کوشش آن نبوده است که صرفاً بتوانیم عنوان نگرش دیگری را به فهرست عناوین جامعه‌شناختی بیفزاییم. تجدید نظر کلی در مورد دانش جامعه‌شناختی و روش‌های تولید این دانش ضروری است؛ زیرا نادیده گرفتن، در حاشیه قرار دادن، یا غیرواقعی نشان دادن زنان در جامعه‌شناسی امری تصادفی یا ناشی از سهو نیست، بلکه این همه حاصل زیر بنای نظری این رشته است. جامعه‌شناسی مردانه نمی‌تواند با این نظر که زنان به اراده طبیعت زن می‌شوند و نقش آنان حاصل ضرورت‌های زیستی است مقابله کند. در نتیجه، مفاهیم ایجاد شده برای انجام تحقیق جامعه‌شناختی، و موضوعاتی که به کمک این مفاهیم بررسی می‌شوند، زنان را نادیده می‌گیرند. برای تولید دانش جامعه‌شناختی بسنده باید این مفاهیم و موضوعات را چنان از نو صورت‌بندی کنیم که در مسایل مورد توجه این رشته زنان عمده شوند.

1. mainstream sociology

2. scholarship

گرامشی، فمینیسم، فوکو

نویسنده: رناته هالوب

ترجمه: محسن حکیمی

گرامشی اشراف خاصی بر مسایل فمینیسم زمانه‌اش نداشت، دست کم نه بیشتر، و البته نه کم‌تر از اکثر هم‌عصرانش، که مشغله انتخابی‌شان پرداختن به مسایل مربوط به برابری سیاسی و اقتصادی و عدالت اجتماعی بود. از میان صدها یادداشت او درباره مسایل فراوان، تنها چند قطعه در دفترهای زندان وجود دارد که به مسایل فمینیستی می‌پردازد. اما همین قطعات نشان می‌دهند که گرامشی، دست کم در نظریه، اهمیت بی‌چون و چرا و اساسی‌رهایی کامل زنان را برای هرگونه آزادسازی دریافته بود: نکته‌ای مهم این قطعات، از دیدگاه من، این است:

تا زمانی که زنان نه تنها به استقلال راستین از مردان بل به شیوه‌های نوینی از درک خود و نقش‌شان در رابطه جنسی نرسند، مساله‌ی جنسی به صورت امری سراپا ناسالم باقی خواهد ماند و باید در مورد طرح‌های مربوط به قانون‌گذاری جدید احتیاط کرد. هر بحرانی که در اثر اعمال زور یک‌سویه در مسایل جنسی پیش می‌آید، واکنشی «رمانتیک» ایجاد می‌کند که الغای فحشای قانونی سازمان‌یافته می‌تواند آن را وخیم‌تر کند. تمام این عوامل هر شکلی از سازماندهی مساله جنسیت و هر کوششی برای ایجاد یک اخلاق جنسی نوین متناسب با شیوه‌های نوین تولید و کار را به مسایلی بس پیچیده و دشوار تبدیل می‌کنند. با این همه، تلاش برای ایجاد اخلاقی نوین هنوز هم ضروری است... حقیقت این است که نوع نوین انسانی که عقلانیت تولید و کار می‌طلبد نمی‌تواند به وجود آید مگر آن که غریزه جنسی به گونه‌ای صحیح سامان یابد و عقلانی شود.¹

1. Antonio Gramsci Selections from the prison notebooks, ed. and tr. Quintin Hoare and

این قطعه، بخشی از بحث گرامشی درباره‌ی «امریکاباوری و فوردگرایی» است که او در آن، از جمله‌ی مسایل دیگر، رابطه عقلانیت فرایندهای نوین تولید را با گزینه‌ها، میل‌ها و نیازهای انسان بررسی می‌کند. او می‌گوید کارخانه‌داران مدرن، مانند فورد با توجه دقیق به روابط جنسی کارکنان خود، راه‌های بهتری برای منضبط کردن جنسیت و امیال جسمانی دیگر طراحی کرده‌اند تا بهره‌وری فردی کارگران را در خط تولید بالا ببرند... در این مورد، گرامشی همچنین به نقش دوره ممنوعیت دهه ۱۹۲۰ در ایالات متحد آمریکا اشاره‌ای کوتاه می‌کند. بر خلاف تفسیرهای رایج این پدیده سیاسی و اجتماعی، گرامشی اجرای ممنوعیت را نه اقدامی از سوی خشکه‌مقدسان امریکای شمالی، بل برنامه‌ای عقلانی از سوی مقامات اقتصادی و سیاسی برای افزایش بهره‌وری فردی کارگران از طریق تحمیل پرهیزگاری و هوشیاری (در برابر مستی)، از طریق منضبط کردن امیال جسمانی، می‌داند. نکته جالب در برخورد گرامشی با فمینیسم این است که او این مساله را صرفاً از زاویه‌ی اقتصادی یا سیاسی، یعنی از دیدگاه تولید و نیز قانون‌گذاری، نگاه نمی‌کند، آن‌گونه که چپ سنتی به طور کلی به مساله‌ی زنان نگاه می‌کرد.^۱

جنسیت نیز در تحلیل او جایگاه مهمی دارد. این نکته او را قادر می‌کند که نه تنها وضعیت نابرابر زنان را در جوامع، از نظر بهره‌کشی اقتصادی و به حاشیه رانده شدن سیاسی آنان از عرصه زندگی عمومی ارزیابی کند، بلکه نقش مادی و نمادین زنان را در بازتولید نیروی کار لازم برای فرایندهای تولید به طور کلی نشان دهد. به علاوه این نکته به او امکان می‌دهد که جنسیت را چون بستر سلطه و ستم ببیند.

این که گرامشی نه تنها ستم‌کشی زنان را در عرصه‌ی زندگی عمومی، در اثر سازمان اقتصادی و نهادهای سیاسی، بررسی می‌کند بل آن را به عرصه‌ی زندگی خصوصی نیز تعمیم می‌دهد، تعجب‌آور نیست. یکی از مهم‌ترین مفاهیم نظریه انتقادی وی، یعنی مفهوم سروری (هژمونی) او، می‌توانست رابطه‌ی قدرت را همان قدر در سطح خرده ساختارها ریشه‌یابی کند که در

Geoffrey Nowell Smith (International Publishers, New York 1971), P296

یاد می‌شود. برای مدخل‌های دیگری SPN از این اثر پس از این با علامت اختصاری درباره مساله فمینیسم همچنین نگاه کنید به اثر زیر:
Antonio Gramsci, Quaderni del carcere, ed. Valentino Gerratana, 4 vols (Giulio Einaudi Editore, Turin. 1975), pp 531, 902 – 3 and 2149 – 50

۱. از نمونه‌های این دیدگاه می‌توان از آثار زیر، و نیز بسیاری اسناد دیگر از درون و بیرون موج اول فمینیسم، نام برد:

Engels, the origin of the Family, Introduction Michele Barrett (Penguin, Harmondsworth, MX, 1985).

August Bebel, Die Frau und der Sozialismus, ed. Monika Seifert, Fackelträger-Verlag Schmidt-Küster GmbH, Hanover, original edn 1896.

سطح کلان ساختارها. او با این مفهوم کوشید که رابطه‌ی قدرت را از روابط سلسله‌مراتبی دولت و شهروند، که در آن دولت، با کارکرد سرکوب‌گرانه‌اش، در عرصه‌ی ارتش، پلیس و قوه مقننه، یعنی به عنوان جامعه‌ی سیاسی، می‌تواند جسم شهروندان خود را به نظم عادت دهد، فراتر برد. تعمیم قدرت و سلطه به دیگر عرصه‌های جامعه او را به بررسی رابطه‌ی قدرت در آنچه که او آن را جامعه مدنی می‌نامید، یعنی در نهادهای مدنی، در سازمان دینی، در نظام‌های آموزشی و نیز در خانواده و در واقع در اعمال زندگی روزمره، کشاند. اگر جامعه‌ی سیاسی توان منضبط کردن جسم را داشت، جامعه مدنی در درجه اول ذهن را منضبط می‌کرد. بدین‌سان قدرت رابطه‌ای است که نه تنها در میان دولت و شهروندان، بل، فراتر از دولت و در روابط نهادهای مدنی و اعمال زندگی روزمره عمل می‌کند. با لایه‌های گوناگون نیمه حرفه‌ای‌ها و حرفه‌ای‌های واسط بین جامعه سیاسی و مدنی در افراد معمولی، که شیوه نگاه کردن و کارکردن طبقه در قدرت را به عنوان اموری طبیعی اعتبار می‌بخشند، وضع موجود به گونه‌ای «خودانگیخته» مقبولیت عام می‌یابد. بنابراین مفهوم سروری گرامشی، که تلاشی است برای درک رابطه‌ی قدرت در خلل و فرج زندگی روزمره، می‌تواند رابطه سلطه را در محرمانه‌ترین اعمال زندگی روزمره، یعنی در اعمال جنسی نیز، که در آن راه‌های مختلف تجربه کردن، دیدن و اعتبار بخشیدن به جسم با هم برخورد می‌کنند، ریشه‌یابی کند. در این معنا، گرامشی را می‌توان پیش‌گام نظریه مشهور موج دوم فمینیسم به شمار آورد: امر شخصی، سیاسی است. پس، در شرح گرامشی، خودمختاری، خودفرمانی و بزرگی زن تنها به استقلال اقتصادی از مرد، که البته از دستاوردهای رهایی‌اوست، وابسته نیست. گرامشی هم‌چنین درکی از آگاهی فمینیستی را برمی‌انگیزد که در برخورد با عمل جنسی بر انتخاب تکیه می‌کند. او این آگاهی را به نوع نوینی از اخلاق گره می‌زند.

تا این‌جا، گرامشی نامزد قابل قبولی برای عنوان فمینیست به نظر می‌رسد. تغییر قانون یا ساختار سیاسی تنها یکی از استراتژی‌های تغییر وضعیت زن است. تغییر شتاب‌زده قانون، که فحشا را به جرم تبدیل کند، به نظر گرامشی، ممکن است نه فحشا، بل همان حقوق اندکی را از میان برد که فاحشه‌ها برای خود به دست آورده‌اند: امکان مراقبت از تندرستی، که به علت خطرات جسمانی مربوط به کار آن‌ها بس مهم است، و مصئونیت از تعقیب کیفری به خاطر نوع کاری که انجام می‌دهند. افزون بر این، گرامشی، آن‌گاه که به مساله رهایی می‌رسد، نه تنها رهایی زن، بل رهایی جامعه به طور کلی - بر محوری بودن جنسیت، یعنی حقوق زن نسبت به جسم خود، پافشار می‌کند. با این همه، هنگامی که گرامشی حقوق لاینفک زن را در مورد کنترل جنسیت و جسم خود به فرایندهای عقلانی کردن تولید گره می‌زند، هنگامی که می‌گوید شکل‌های نوین و آزاد شده جنسیت زنان و راه‌های معتبر کردن این شکل‌های

نوین جنسیت، یعنی اخلاق نوین، به خواست‌های پهنه تولید، که مستلزم مهار شهوات جسمانی است، وابسته‌اند، امتیاز خود را در مسابقه فمینیسم کمابیش از دست می‌دهد. همین که او جنسیت را به فرایندهای عقلانی کردن تولید و نیاز به انضباط جنسی به خاطر هدف‌های اقتصادی و سیاسی ربط می‌دهد، پافشاری‌اش بر اعتبار بخشیدن به جنسیت چون عامل تعیین‌کننده‌ای در ستم‌کشی زنان و به همان اندازه ایستادگی در برابر ستم، که می‌توانست او را در کنار فمینیست‌های تندرو معاصر، مانند کاترین مک‌کینون، مری دالی، سوزان گریفین یا آندریا دروکین، قرار دهد، توان متقاعدکنندگی خود را از دست می‌دهد. بی‌گمان، شرح گرامشی درباره واقعیت انضباط جنسی، از نظر ارزیابی اجتماعی و سیاسی او از این فرایندهای تولید- که او، همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، مسایل بیگانگی و شی‌وارگی را در آن جای می‌دهد- بامعناست. آن‌چه کم‌تر معنا دارد، شرح او درباره نیاز به آن، یعنی قانون‌گذاری انضباط جنسی، بی‌علاقگی او به تمیز انواع مختلف جنسیت و اثرات آن‌ها در سطح اجتماعی و فرهنگی است. تقویت مدرنیستی عقلانی کردن تولید، امکانات نوینی را برای ابزار و آزادی جنسی موجب نمی‌شود، بل زنان مدرن را ملزم به خو گرفتن به نیازهای ساختارهای منضبط زمان و مکان می‌کند و این نیازها را به صورت اخلاقیات متناسب با آن‌ها مشروعیت می‌بخشد. حال آن‌که در شرح گرامشی، در واقع قیدوبند ساختارهای کشاورز- مردسالار بر جنسیت زنان صرفاً جای خود را به قیدوبند ساختارهای صنعتی- صنفی می‌دهد. بنابراین، دیدگاه جبری گرامشی درباره پیشرفت و باور وی به توان آزادی‌بخش صنعتی شدن، امتیازهای نوید بخشی را که او برای آزادی جنسی زنان قایل می‌شود، سخت محدود می‌کند. اما آن‌چه نقش مهم‌تری در محدودیت این امتیازها دارد، به کارگیری غیرانتقادی، و در واقع «به فراموشی سپرده شدن» یکی از ابزارهای تحلیلی نیرومند گرامشی برای رازگشایی قدرت است: عمل کردهای همه جا حاضر سروری (هژمونی)، شیوه‌های خاص نگاه کردن و اعتبار بخشیدن به رابطه‌ها در زمینه‌های چندگانه روابط سیاسی و اجتماعی، یعنی در زندگی عمومی، و مهم‌تر از آن، زندگی خصوصی، در جامعه سیاسی، و مهم‌تر از آن، جامعه مدنی، در گستره اجتماع، در گستره فرهنگ، در خرده شکاف‌های زندگی روزمره. اگر، آن‌گونه که او در قطعه‌ای که شهرتش را به دنبال آورد می‌نویسد، انقلاب اقتصادی و سیاسی در غرب از آن روی به وقوع نپیوست که «دولت تنها گودالی ظاهری بود که در پس آن نظام نیرومندی از دژها و خاکریزها ایستاده بود»، یعنی «ساختار محکمی از جامعه مدنی»^۱ وجود داشت که بی‌دریغ از دولت لرزان حمایت می‌کرد، پس، می‌توان پرسید، چرا باید باور کنیم که انقلاب جنسی می‌تواند روی دهد؟ آیا در پس مدرن کردن فرایندهای صنعتی شدن و تعدیل‌های جامعه سیاسی، خواه با عبارات کاپیتالیستی بیان شود یا سوسیالیستی، چه بسا نظام‌های

پنهان اما نیرومندی از دژها و خاکریزها، ساختارهای مستحکمی از جامعه مدنی که، درست از آن رو که بر قلمرو زندگی خصوصی سلطه دارند، می‌توانند قدرت خود را بر نسل‌های بسیاری بگسترانند، پیکارهای آزادی‌بخش جنسی را خفه و در همان حال اعمال کهنه پیش‌داوری و تبعیض را جاودانه کنند، به موجودیت خود ادامه نمی‌دهند؟ تاریخ فمینیسم در قرن بیستم بر اعتبار نظری نامعمول مفهوم و تحلیل گرامشی از جامعه مدنی مهر تایید می‌زند.^۱ اما گرامشی در این مورد گنگ است. نگرش انقلابی او درباره عملکردهای رابطه قدرت در زندگی روزمره تا حد مساله جنسیت زنانه پیش نمی‌رود. یادداشت‌های کوتاه گرامشی درباره این موضوع چیزی شبیه تاریخچه جنسیت است که، در اوایل دهه ۱۹۳۰، تاریخ‌های جنسیت را که مدت‌ها پس از آن در قرن بیستم نوشته شده، مانند مجموعه کارهای میشل فوکو، بشارت می‌دهد.^۲ به نظر گرامشی، جنسیت انسان تغییراتی اساسی به خود دیده که منعکس‌کننده دگرگونی جوامع کشاورز به صنعتی است. در حالی که در اجتماعات کشاورز، در روستا میل جنسی لحام‌گسیخته اغلب به گونه‌ای خشن به شکل تجاوز جنسی و زنا با محارم سرریز می‌کند، در اجتماعات صنعتی و شهرها، خشونت نهفته در میل جنسی سرکوب، خوددار و متمدن شده است. گرامشی این تغییر را تحولی قابل تایید، معقول و مرفی می‌داند.^۳ او، همراه فوکو، بین گفتارهایی که وضع جنسیت را در جوامع پیشاصنعتی و صنعتی منعکس می‌کنند، فرق می‌گذارد، اما، بر خلاف فوکو، نیاز اکید صنعتی شدن مدرن را به محدود کردن میل جنسی مجاز می‌شمرد. گرامشی مردان و زنان مدرن را به پذیرش الزام‌های صنعتی شدن و در واقع به ایجاد اخلاق نوینی که بتواند از نظر اخلاقی عملکردهای سامان جنسی را مشروعیت دهد، فرا می‌خواند. در تاریخ جنسیت فوکو، که می‌کوشد نظام‌های چند سویه رابطه قدرت را افشا کند، گفتارهای مربوط به جنسیت به عملکردهای قدرت تبدیل می‌شود که تقریباً بر تمام ابعاد زندگی مدرن و پسامدرن ما احاطه دارد. او، بر خلاف گرامشی، اخلاق مقاومت در برابر

۱. به نظر من، این مفهوم برای تحلیل تحولات اخیر اروپای شرقی نیز بس توانمند است. انفجار احساسات نژادپرستانه را در بسیاری از کشورهای اروپای شرقی، احساساتی که جامعه سیاسی دست‌نخورده باقی مانده بود با مقررات دولتی به گونه‌ای موفقیت‌آمیز سرکوب شده بود، با مفهوم جامعه مدنی می‌توان توضیح داد، نظام‌های نیرومندی از دژها و خاکریزها، ساختارهای مستحکمی که نژادپرستی در اعماق آن‌ها هرگز ریشه‌کن نشده است. (مفهوم «جامعه مدنی» در تحلیل انقلاب ایران نیز جای‌گاه برجسته‌ای دارد. (م)

۲. بین آثار گرامشی و میشل فوکو نقاط مشترک بسیاری وجود دارد. تا آنجا که من می‌دانم، بررسی مفصلی که ربط آثار آنان را با دقت نشان داده باشد هنوز انجام نگرفته است. در مورد جنبه‌هایی از رابطه

گرامشی و فوکو به اثر زیر رجوع کنید:

R. Radhakrishnan (Toward an Effective Intellectual: Foucault or Gramsci) in Bruce Robbins (ed), Intellectuals: Aesthetics, Politics, Academics (University of Minnesota Press, Minneapolis, Minn, 1990), pp. 59 – 99.

3. Gramsci, SPN, pp. 294 – 8.

سلطه جنسی را زنده می‌کند، اخلاقی که بتواند در برابر اشکال گوناگون سلطه در شبکه گوناگون روابط اجتماعی بایستد. فوکو برای این نوع مقاومت واژه‌ی جابه‌جایی^۱ را به کار می‌برد. وجه مشترک گرامشی و فوکو، یا شاید چیزی که فوکو از گرامشی اقتباس کرده، این درک است که قدرت و سلطه تا آن‌جا عمل می‌کنند که افراد زیرسلطه، سلطه را می‌پذیرند؛ بدون پذیرش، سلطه‌ای وجود ندارد. وجه مشترک دیگر گرامشی و فوکو، دریافت آن‌ها از تولید این پذیرش است. پذیرش سلطه، از درون نظام‌ها و زیرنظام‌های روابط اجتماعی، از کنش‌های متقابل، از خرده ساختارهایی که اعمال زندگی روزمره را شکل می‌دهند، تولید می‌شود. اما اختلاف گرامشی و فوکو در مورد هدایت تولید این پذیرش است. به نظر هر دو مولف، همه مردم، با مجبور کردن یک‌دیگر به پذیرش نظام‌های ارزشی و اعتقادی، در نهایت تولیدکنندگان پشتوانه وضع موجودند. به یاد آورید درک گرامشی را از قانون‌گذاری، پرسش او را در این مورد که قانون‌گذار کیست، و پاسخ او را مبنی بر این که هر کسی، از جمله ناتوان‌ترین افراد جامعه، در نقش پدر یا مادر یک قانون‌گذار است و لذا از این طریق قوانین و ارزش‌های سیاسی خود را بر فرزندان خود تحمیل می‌کند.^۲ اگر چه که افراد بستر قدرت‌اند، اما همه آن‌ها از نظر کمی و کیفی حامل شکل یکسانی از قدرت نیستند. برخی دارای قدرت بیش‌تری هستند و پاره‌ای قدرت کم‌تری دارند، و هدایت قدرت در رابطه قدرت می‌کوشد که تعادل قدرت را حفظ کند. بنابراین، هدایت قدرت از جایی سرچشمه می‌گیرد و با هدف خاصی پیش می‌رود. بی‌هدف نیست. در واقع، اگر قدرت‌ورزی‌های عمل‌گردهایی هدایت نشده و صرفاً سلطه‌گراانه و سرورانه می‌بودند، دلیلی نداشت که گرامشی نظریه روشن‌فکر و مفهوم ضد سروری خود را پروراند.^۳

به نظر می‌رسد که تکیه گرامشی بر همه جا حاضری قدرت در مقایسه با تحلیل او درباره ساختار سلسله مراتبی رابطه قدرت در درجه دوم اهمیت باشد. اگر، آن‌گونه که فوکو می‌گوید، قدرت همه جا حاضر است، نابرابری قدرت نیز به همان اندازه همه جا حاضر است. بنابراین، برای گرامشی مساله تنها این نیست، آن‌گونه که برای فوکو هست، که وجود قدرت و چگونگی آن را نشان دهد، هر چند گرامشی این را نیز نشان می‌دهد. چرایی وجود قدرت نیز به همان اندازه برای او مهم است. چنین می‌نماید که این جنبه از اندیشه گرامشی بتواند او را به

1. Heterotopia

2. Ibid, p.265

۳. از مهم‌ترین مقالاتی که درباره این موضوع نوشته شده مقاله نوربرتو بوبیو به نام «گرامشی و برداشت

از جامعه مدنی» است:

Norberto Bobbio, (Gramsci e la concezione della societa civile) in Pietro Rossi (ed), Gramsci e la cultura contemporanea, 2 vols (Editori Riuniti, Rome, 1969, 1975), vol.1, pp. 75-101.

یکی از نامزدان اصلی طرح فمینیسم تبدیل کند و احتمالاً مقام برجسته‌ای را که فوکو در گفتارهای فمینیستی به دست آورده است به مبارزه فراخواند. بی تردید، بسیاری از نظریه‌پردازان فمینیست از باریک بینی‌های مفهومی و روش‌های تحلیلی آثار فوکو الهام فراوان گرفته‌اند. به ویژه، تحلیل او درباره عمل‌کردهای قدرت، مانند بررسی‌های انتقادی او در مورد نهادهای پزشکی، زندان‌ها و علم، که جسم را چون بستری برای اعمال قدرت نشان داده‌اند که اطاعت و تسلیم از طریق آن انجام می‌گیرد، روش سودمندی برای نظریه فمینیستی به دست داده است تا جسم زن را چون بستر اعمال قدرت منضبط کننده مرد از طریق زمینه‌های پزشکی و علمی بشناسد. افزون بر این، تاکید فوکو بر جانب‌داری کارکردی گفتارها و زبان در تولید سلطه و به حاشیه‌راندن و خفه کردن ضد گفتارها نیز منبع مهمی برای بصیرت نظریه فمینیستی بوده است. زبان، گستره نمادها، ابزار اعمال ارتباطی ما در واقع در تولید و بازتولید سلطه سرورانه دخیل است. وانگهی، فوکو مشروعیت شیوه‌های بازگویی تاریخ را زیر سوال برده است.^۱ پساروایت‌هایی که به جای داستانی ناپیوسته داستانی خطی باز می‌گویند، و پساروایت‌هایی که بر بازگویی داستان از دیدگاهی غربی، بازگویی داستان حقیقی چگونگی و چرایی هر آنچه روی داده است، پامی‌فشارند. نظریه فمینیستی می‌تواند جنبه‌هایی از این نقد را نیز به کار گیرد. دیدگاه غربی، یعنی گفتار حقیقی، عمدتاً گفتاری سفیدپوستانه و مردانه است که، به رغم تمام ادعاهای خود در مورد عینیت و عقلانیت، اغلب تجربه‌ها و شیوه‌های نگاه کردن آن گروه‌های اجتماعی را که در مواهب نخبگان قدرت مسلط سفید سهم نیستند، مخدوش نشان می‌دهد. در واقع، فوکو خود عینیت و عقلانیت را نیز چون برساخته‌هایی که برای تامین سروری طراحی شده‌اند، عریان می‌کند. این‌ها، تنها پاره‌ای از مواضع فوکو هستند که فمینیست‌ها می‌توانند به راحتی آن‌ها را در آثار نظری خود بگنجانند. اما، از آن‌جا که در شرح فوکو درباره قدرت، به گفته نانسی هارت‌ساک، «هیچ ستادی برای هدایت» وجود ندارد، بسیاری از نظریه‌پردازان فمینیست از فوکو روی گردانده‌اند.^۲ در مقابل، از آن‌جا که گرامشی برخی از جاهای این ستاد قدرت را ترسیم می‌کند، الگوی نظری او می‌تواند برای نشان دادن عمل‌کردهای قدرت به گونه‌ای که از اعلام صرف همه جا حاضری قدرت فراتر رود، کارساز باشد. بنابراین چنین می‌نماید که نظریه فمینیستی، با استفاده از دیدگاه گرامشی، می‌تواند تشخیص دهد که چه کسی قدرتمند است و چه کسی نیست. این دیدگاه می‌تواند این فرصت را به زنان دهد - فرصتی که در بسیاری موارد به دست آمده است، اما این بار بر زمینه نظریه گرامشی - که تمام مردان را مقصران ضد زنی ببیند که عمل‌کردهای

1. Metanarrative

2. Nancy Hartsock, (Foucault on Power: a Theory for Women?) in Linda J. Nicholson (ed), *Feminism/Postmodernism* (Routledge, New York and London, 1990), pp 157 - 76.

قدرت را در خلل و فرج جامعه سیاسی و مدنی در خدمت تولید پذیرش خود انگیزه روابط نابرابر جنسی، پذیرش جنسیت وضع موجود، هدایت می‌کنند.

بی‌گمان، نظرات فمینیستی بسیاری وجود دارد که، عمدتاً بدون گرامشی، درست در این جهت پیش رفته‌اند. در بیشتر موارد، فمینیسم تندرو است که بر این شیوه نگاه کردن به چیزها، که در آن، به بیان ساده، مردان نماینده قدرت و زنان نماینده فقدان قدرت‌اند، پای فشرده است. نیازی به توضیح بیشتر این مساله‌سازی، که هر فرد آشنا با تاریخ موج دوم فمینیسم آن را می‌شناسد، نمی‌بینیم. در این جا همین قدر کافی است که بگویم شرح‌های انتقادی یا حقانیت‌بخش فمینیسم تندرو، به روایت‌های گوناگون و به درجات مختلف، هم‌چنان به غنی کردن بدنه نظری فمینیسم ما ادامه می‌دهند. جوآن کاکس در کتاب تازه‌ای به نام «تخیل خلاف جریان»، مانند بسیاری از نظریه‌پردازان فمینیست دیگر، از پیوستن به صفوف فمینیسم تندرو، خودداری کرد و به تقسیم جهان به سیاه و سفید، آن‌گاه که نوبت به رابطه قدرت و دسترسی به قدرت می‌رسد، اعتراض نمود. با این همه، او هنگام استدلال در مورد درک و تحلیل پیچیده‌تری از عمل‌کردهای قدرت برای برخورد با مسایل جنسیت و جنس، تنها به نظرات فوکو مجهز نبود. او گرامشی را نیز، در کنار ادوارد سعید و ریموند ویلیامز، در این فراخوان به میانه‌روی بسیج کرد. او به قوت می‌گوید که فمینیسم تندرو شناخت ساده‌لوحانه و خامی از قدرت دارد، و نمایش از قدرت سلطه‌گر است که از رهایی‌بخش بودن به دور است.^۱ این توصیف قدرت وجود بسیار واقعی رابطه قدرت را در میان خود زنان نادیده می‌گیرد، و در همان حال این واقعیت را که افراد می‌توانند در آن واحد در محورهای متفاوت قدرت مواضع متفاوتی داشته باشند، بیش از حد ساده می‌کند. از همین روست که قدرت می‌تواند در آن واحد سلطه‌گر و خلاف جریان باشد.^۲

تذکر کاکس در این مورد که قدرت می‌تواند در آن واحد سلطه‌گر و خلاف جریان باشد، نگرش تازه‌ای نیست. جنبش فمینیستی، تندرو و غیر تندرو، به نظر من، در همان کنش عریان ساختن سلطه مردسالارانه نیروی خلاف جریان آن را نشان داده است. آن‌چه در نظریه کاکس کنجکاوی برانگیز و سودمند است به زیر سوال کشیدن پاکی ذاتی غالباً مسلم فرض شده زنان و نبود خواست قدرت (مردانه؟) در آنان است آن‌گونه که به طور ضمنی در بسیاری از نظرات فمینیسم تندرو آمده است. این نکته، اشاره نظری به جایی است، آن هم در زمانی که، به رغم دستاوردهای برگشت‌ناپذیر بسیاری که در عرصه‌های عمومی و خصوصی زندگی داشته‌ایم، فقر کلی فمینیسم در دهه ۱۹۸۰ این واقعیت را بی‌چون و چرا به همه فهمانده است که هرگاه دسترسی به قدرت، در

1. Joan Cocks, *The Oppositional Imagination: Feminism, Critique and Political theory* (Routledge, London and New York, 1989), p.19.

2. Ibid, p.6.

هر چارچوبی، به وسوسه برخی از زنان می‌پردازد، یک پارچگی فمینیستی اغلب به گونه‌ای دور از انتظار فرو می‌ریزد. این نکته خود به تحلیل‌های پیچیده‌تر و موشکافانه‌تری از رابطه قدرت نیاز دارد.

پس آن‌چه می‌خواهم، پس از جوآن کاکس، طرح کنم چیزی شبیه این است: ما، که نه تنها به پاره‌ای از چارچوب‌ها و روش‌های مفهومی فوکو و گرامشی بل به تحلیل‌های تازه‌تر پژوهش فمینیستی مجهزیم، می‌توانیم، در کنار بررسی نقش و موقعیت خود نسبت به رابطه قدرت، بررسی این رابطه را در سطح محلی و جهانی ادامه دهیم.

بیش‌تر کارهای فوکو به ما یادآوری می‌کنند که در مساله قدرت پای همه ما در میان است و قدرت، از بسیاری جهات، به کور جنسی دچار است. و در واقع ما، به عنوان اعضای مرفه جوامع اقتصادی و سیاسی غرب، که بیش‌تر ما نظریه‌پردازان و نویسندگان نیز از آن جمله‌ایم، در قدرتی که این جوامع بر بخش‌های غیر غربی و توسعه نیافته یا در حال توسعه جهان اعمال می‌کنند، به گونه‌ای نقش داریم. از تحلیل‌های پیچیده گرامشی می‌توانیم این درک را اقتباس کنیم که در واقع ما جزئی از «ساختارهای احساس» بسیار گوناگونیم جزئیاتی که حامل توانی مثبت و منفی است. تحلیل‌های فمینیستی ما از رابطه قدرت، از شیوه‌های نگاه کردن به چیزها یا معرفت‌شناسایی‌ها، شیوه‌های تشریح این رابطه- که اغلب تجربه‌های خاص، اشکال شناخت، شیوه‌های داوری یا اخلاقیات ما را به حاشیه می‌راند- در قلمرو استدلال و نماد، می‌تواند به شناخت روابط گسترده و جهانی نیز کمک کند.

بی‌شک، تحلیل قدرت به این شیوه گسترده نمی‌تواند تنها از سوی افراد انجام گیرد. این تحلیل، کاری جمعی است، و از برخی جهات هم اکنون در حال انجام است. آن‌چه من می‌خواهم تقاضا کنم، تشریک مساعی و هم‌کاری گسترده‌تر به جای مجادله فردی و دانشگاهی است، هم‌کاری‌ای که رواج سریع تکنولوژی اطلاعات امکان آن را روز به روز قوی‌تر می‌کند. من از کند و کاو در گفتارهای جمعی، کامپیوتری یا جز آن، استقبال می‌کنم، کندوکاوی که شمول و مطرحت نظریه‌ها و دل‌مشغولی‌های ما را، مانند کثرت یا ناپدید شدن سوژه، هنگامی که برای بسیاری از اقلیت‌ها، از جمله بسیاری از زنان، دسترسی به خود فرمانی، آزادی انتخاب، بزرگی و نوعی کنترل بر جسم و ذهن خود هنوز به قلمرو دست نیافتنی خیالی یوتوپایی تعلق دارد، به زیر سوال کشد و از آن‌ها مساله بسازد. اگر بررسی من درباره گرامشی در برخی از خوانندگان روح بررسی امکانات کار در این جهت را دمیده باشد، کتاب حاضر به هدف خود دست یافته است.

جنبه‌های نظریه فمینیستی سینما

نویسنده: گرتروُد کُخ^۱
ترجمه: مرسته صالح پور

جنبش‌های قرن بیستم، از انقلاب روسیه و جنبش‌های کارگری دهه بیست تا جنبش‌های دانشجویی و موج دوم جنبش زنان، همگی توجهی ویژه به سینما داشته‌اند. زیرا سینما در مقام پدیده‌ی توده‌گیر اهمیتی خاص دارد. کارلو میرندورف^۲ در سال ۱۹۲۰ تماشاگران خود را چنین توصیف می‌کرد:

این طبقه‌ای است که بی کتاب سر می‌کند. کسانی که گنجینه واژگان‌شان بیش از شصت کلمه نیست. (...) طبقه‌ای که هیچ نویسنده‌ای به آن دست‌رسی ندارد. شاید روزنامه یا اطلاعیه‌ای، یا سخنرانی پنج دقیقه‌ای انتخاباتی به آنان برسد تا پس از آن باز به ورطه بی‌نام و نشانی خود فرو غلتند. سینما اینان را در اختیار دارد. فارغ از بدگمانی، همواره به سینما می‌روند. در سینما شادمانی، رنج، تفریح و تعمق دریافت می‌کنند - تماشاگرانی میلیونی که می‌آیند و می‌روند. بی‌نام و نشانه‌اند، اما حضور دارند. در عظمت هیولوار خود به حرکت درمی‌آیند و همه چیز را شکل می‌بخشند. از این رو باید بر آنان دست یافت. وسیله دیگری به جز سینما وجود ندارد.

(...)

کسی که سینما را در اختیار دارد، دنیا را به حرکت در می‌آورد. هنگامی که به پدیده‌ای توده‌گیر مانند سینما هم‌چون ابزاری سیاسی می‌نگریم، ناگزیریم به تاثیر کیفی جادوی سینما، که فراتر از شعبده‌بازی با ظرفیت درک در سالن‌های سینما است، پردازیم؛ بررسی جدی جادوی سینما

1. Koch, Getrud. 1984. "Bildwechsel, Aspekte feminischer Filmtheorie". Lm Femi., Nistische Literaturwissenschaft, Argument Verlag, (ف)

2. Carlo Mierendorff

ناگزیر بحث درباره زیبایی‌شناسی آن را به میان می‌آورد. بلا بلاش^۱ در سال ۱۹۲۴ چنین نوشت:

خود را همانند ماری می‌بینم که از شاخه‌ای درخت گناه، میوه‌ای دانش می‌چیند و به دست بی‌گناهیانی کودک سرشت می‌دهد. چرا که سینما تا کنون بهشت سعادت‌بخش ساده‌دلی بود. در سینما نیازی نبود زیرک، دانش‌آموخته و منتقد باشی. حتی با فرهنگ‌ترین و جدی‌ترین جان‌ها نیز می‌توانستند در تاریکی سالن سینما، هم‌چنان که در فضای سکرآلود مگاگ گناه، دانش مسوولانه و سلیقه‌ای سخت‌گیرانه‌ای خود را بی‌آزم به کناری نهند تا روح عریان خود را کودکان به دست تماشای نخستین و بدوی^۲ بسپارند.

نه، من به راستی نیامده‌ام تا عیش شما را منغص کنم. به عکس، قصد من این است که اعصاب و دریافت حسی شما را لذت بردن بیشتر برانگیزم.

والتر سرنر^۳ نیز در سال ۱۹۱۳ به تماشای نخستین و بدوی اشاره می‌کند: به آن‌هایی بنگرید که آخرین سکه‌های خود را به سینما می‌آورند. برق غریب این چشمان، که ریشه در تاریخ بشریت دارد، خبر از لذت تماشا می‌دهد. اگر تاثیر دگرگون‌کننده سینما را ارضای لذت تماشا بدانیم، تاثیر دگرگون‌کننده فیلم (و یا آنچه روی پرده به نمایش درمی‌آید) نگاه خواهد بود که همانند ژئوس هومر است: پلک چشمانش را به هم می‌زند و تمام کوه المپ به لرزه درمی‌آید. انسان امروزی نیز همان‌گونه است: در مژه برهم‌زدنی یا حرکت پلکی، تمام جهان به جنبش درمی‌آید. ایوت ژیلبرت^۴ در سال ۱۹۲۵ چهره بازیگر سینما را با فصاحت چنین تصویر می‌کند:

در چهره، چشمان و دهان سخن می‌گویند و غالباً سکوت چشمان بر هر فصاحتی سایه می‌افکند. چشمان سخن می‌گویند، می‌خندند و می‌گریند. مجدوبت می‌کنند و از خود می‌رانند. دل‌گرم می‌کنند و آن‌گاه همه امیدت را می‌ربایند. به سخنان گوش می‌دهند و پاسخ می‌گویند، متهم می‌کنند و به دفاع بر می‌خیزند. نوازش می‌کنند و می‌شکنند. خود را در روشنی عیان می‌کنند و یا به تاریکی پناه می‌برند. می‌درخشند یا خشک و بی‌فروغ‌اند. سرشار از زندگی‌اند و یا به دامان مرگ می‌غلطند. می‌توانند چشمان انسانی خردمند باشند و یا بذله‌گویی زیرک.

نخستین نظریه‌های فیلم و سینما ویژگی این رسانه را به این بعد نگاه و لذت

۱. (۱۹۲۹ - ۱۸۸۴)، Béla Balázs، شاعر و روزنامه‌نگار مجارستانی که به هنگام اقامت در آلمان به فیلم‌نویسی و کارگردانی روی آورد. از جمله کتاب‌های تاثیرگذار اوست: انسان مربی یا فرهنگ فیلم (۱۹۲۴) و هنر سینما (۱۹۴۵)

2. Das primitive zuschauen (G)

3. Walter Serner

۴. (۱۹۶۷ - ۱۹۴۴)، Yvette Guilbert، کمدین فرانسوی که به سبب بازخوانی ترانه‌های عاشقانه قدیمی فرانسوی شهرت یافت. وی در نیویورک یک مدرسه هنرپیشگی بر پا کرد. دو رمان و کتاب خاطرات من از او به جا مانده است.

تماشا منحصر می‌دانست. جنبش زنان^۱ نیز در اولین تحلیل‌های سینمایی خود، هر چند با استفاده از نظام نوین درک روان‌کاوانه، در واقع به تصورات مشابهی تکیه داشت. نخستین فیلم‌هایی که تحت تاثیر جنبش زنان ساخته شد در ردیف فیلم‌های مبارزه‌جویانه بود؛ فیلم‌هایی تبلیغاتی، با اهداف سیاسی که به مقابله با افکار عمومی می‌پرداختند. در این مرحله سینما در درجه نخست وسیله‌ای بود کارگشا و به آن از دیدگاه زیبایی‌شناختی اعتنایی نمی‌شد.

عنایت به سینما در مقام ابزاری سیاسی اجتماعی، هنگام تدوین نظریه سینما به طرح پرسشی انجامید که تمام دستگاه سینمای حاکم را مورد خطاب قرار می‌داد. قدرت جادویی سینما چه تاثیری دارد و در این رسانه، فرهنگ مردسالار چه گونه خود را عیان می‌سازد؟ نظریه فمینیستی پیش از همه به مساله هم‌ذات‌پنداری^۲ و تاثیر آن بر تولید و درک فیلم می‌پردازد. در بررسی این مقوله بُعد زیبایی‌شناسی فیلم از بُعد روان‌کاوانه آن متمایز می‌شود. اما هر دو بُعد، بدون توجه به جنبه تاریخی، به ملاحظات نظریه‌پردازهای نخستین سینما پیوند می‌یابند.

نظریه بنیانی، پذیرش فیلم به منزله تولید کننده نگاه است. دستگاه فیلم‌برداری و دوربین نیز به عنوان چشمی استعاری تحلیل می‌شود. چشم دوربین از چشم انسان، که بنا به گفته والتر بنیامین^۳ فاقد خود آگاهی بینایی است، دید گسترده‌تری دارد. چشم دوربین، که طبعاً به دست انسان هدایت می‌شود، در دنیا سیر می‌کند، نگاه خود را با انتخاب پرسپکتیو متوجه پدیده‌های خاصی می‌کند و در قالب تصویر به تماشاگر ارایه می‌دهد. نظریه پذیرش دوربین در مقام ابزار نگاه کردن، ما را به این فکر می‌رساند که نگاه تماشاگر آزاد نیست زیرا به جز نگاه دوربین چیزی را نمی‌بیند. ناچار است نگاه منقطع و بی‌رحمانه نماهای نزدیک^۴ را دنبال کند. برای گریز از حرکت‌های دوربین و یا احتراز از پیمودن مسیری خاص، راهی به جز بستن چشمان خود ندارد. بنابراین دوربین نحوه نگاه و مسیر حرکت تماشاگر را معین و به او تکلیف می‌کند که کدام پدیده را واجد اهمیت بداند و از ناخودآگاه بینایی متمایز سازد. بعضی از روش‌ها مانند نمای دور^۵ یا نیمه دور بیش از سایر روش‌ها به تماشاگران امکان گردش مستقل نگاه را می‌دهد. کارگردانی مانند ژاک تاتی^۶ در فیلم‌های خود با استفاده از نمای

1. Frauenbewegung (G) identification (ف)

۲. identification, ابزار دفاعی ناخودآگاهی است که به وسیله آن شخص از فرد دیگری الگو گرفته و خود را با آن شخص هم‌ذات می‌نماید. در هم‌ذات‌سازی خود فرد هم به طور کم و بیش مداومی تغییر پیدا می‌کند.

۳. (۱۹۴۰ - ۱۸۹۲) Walter Benjamin, منتقد و نظریه‌پرداز ادبی، از اعضای مکتب فرانکفورت که به هنگام عبور از مرز فرانسه به اسپانیا در سال ۱۹۴۰ دستگیر شد و برای آن که به دست نازی‌ها نیفتد خودکشی کرد. منشا ادبیات نمایشی تراژیک آلمان (۱۹۲۸) از جمله آثار اوست.

4. close-up (E), Grossaufnahme (G)

5. long shot (E), Total (G)

۶. (۱۹۸۲ - ۱۹۰۸) Jacques Tati, هنرپیشه و تهیه‌کننده فرانسوی با کارگردانی و نقش آفرینی در روز بزرگ

دور روش زیبایی‌شناسی نسبتاً آزاداندیشانه‌ای خلق کرده است. اما نمای دور و نیمه دور نیز پرسپکتیو تماشاگر را از پیش تعیین می‌کند. تماشاگر قادر نیست پرسپکتیو را، مانند تماشای تابلویی بر روی دیوار یک موزه از زوایای مختلف، تغییر دهد و حرکت در راهروی سالن سینما نیز در موقعیت تماشاگر هنگام دیدن فیلم تغییری نمی‌دهد.

نظریه فیلم فمینیستی انگلومریکایی^۱، خصوصاً در فیلم‌های کلاسیک روایی هالیوود، نقش تعیین‌کننده نگاه را به اثبات رسانده است. مطابق این نظریه، دوربین عمدتاً مردانه و مردسالار است. این نگاه مردانه، نگاه تماشاگر را کاملاً در اختیار می‌گیرد و منحرف می‌سازد و در دایره ادراک حسی مردانه محبوس می‌کند. در فن سینما، اصطلاح «Suture»^۲ (مترادف نخ بخیه در جراحی) معنایی تخصصی یافت تا نشان دهد چگونه ادراک حسی تماشاگر و دراماتورژی^۳ نگاه دوربین درهم می‌آمیزد و چه‌گونه است که فیلم را با چشمان دوربین یا به عبارت دیگر با چشمان کارگردان می‌بینیم. نظریه فمینیستی فیلم، تحلیل شکل‌گرایانه زیبایی‌شناسی «Suture» را از نظریه ساختارگرایانه سینما عاریت می‌گیرد (اصطلاح Suture در اصل برگرفته از ژاک لاکان^۴ است) و با الگوی روان‌کاوانه‌ی لذت تماشا و کاربردهای اجتماعی آن درهم می‌آمیزد.

لارا مالوی در مقاله‌ی مشهور خود درباره نظریه‌ی فمینیستی فیلم با عنوان: لذت بصری و سینمای روایی^۵ با رویکردی روان‌کاوانه (در چهارچوب نظریه‌هایی که به روند هم‌ذات‌پنداری می‌پردازند)، به بررسی و نقد رابطه‌ای می‌پردازد که میان دراماتورژی نگاه در سینمای روایی و نیازهای تماشاگر، شامل نظربازی^۶ و جلوه فروشی^۷ وجود دارد و از لحاظ زیبایی‌شناسی چگونگی عجين شدن هم‌ذات‌پنداری تماشاگر را با تصاویر فیلم بررسی می‌کند. بنابراین نظریه مالوی، نگاهی که سینما سازمان‌ده اجتماعی آن است در اصطلاح فرویدی ریشه در غریزه سهمی^۸ لذت تماشا دارد، که مرتبط با کشف تفاوت

(۱۹۴۷) بزرگ‌ترین کم‌دین دوران پس از جنگ جهانی دوم لقب گرفت.

1. Anglo-amerikanische feministische Filmtheorie (G)(ف.)

۲. Suture. غالباً با گرفتن نمایی (مانند نمای زنی که به تماشاگر «بیرون از پرده» می‌نگرد) و سپس نمای مقابل (مردی که به زن می‌نگرد) به دست می‌آید طوری که نگاه مرد نگاه زن را دربرمی‌گیرد و بر آن چیره می‌شود. این اصطلاح را تا حدودی هم معنای نما - نمای مقابل در نظر می‌گیرند.

۳. dramaturgy، نمایش پردازی یا فن تولید نمایش.

4. Jacques Lacan

5. Mulvey, Laura 1980. "Viseulle Lust und narrative Kino". Frauen in der Kunst, Film. (ف.)

6. voyeurism (ف.)

7. exhibitionism (ف.)

۸. Partial instinct. در نظریه روان‌کاوی کلاسیک فرض می‌شود که غرایز از تظاهرات خاص یک عده غرایز جزئی پدید می‌آیند. این عناصر جزئی، غرایز سهمی نامیده می‌شوند. مثلاً غریزه میل جنسی از اجزا دهانی، نشیمن گاهی و تناسلی ساخته می‌شود.

جنسیتی است. بنا بر نظریه فروید این نگاه در الگوی رشد روانی با کشف فقدان آلت رجولیت در زنان و تشدید ترس از اختگی بی‌ارتباط نیست. این به نوبه خود باعث توسل به بت‌واره‌پرستی^۱ می‌شود تا شکل ظاهری زن را که فاقد آلت رجولیت است با جای‌گزین کردن بت‌واره‌ها^۲ قابل تحمل کند.

مالوی هنگام تحلیل سینمای هالیوود به این نتیجه می‌رسد که چهره‌های افسانه‌ای زن در سینما (زنان شیطان صفت^۳، ستاره‌های مسحورکننده سینما و زیبایی‌های افسانه‌ای در سینمای کلاسیک)، در واقع چیزی به جز حاملان افراطی بت‌واره‌ها و جایگزینی برای کمبودها نیستند. و تنها به این سبب میل تماشای مرد را این چنین ارضا می‌کنند که مرد در آن‌ها چیزی را می‌یابد که معمولاً به چشم نمی‌خورد، یعنی بت‌واره احلیل^۴.

جلوه‌فروشی و نظریازی، در مطابقت با نقش‌های جنسیتی، به زن که موضوع نگاه و مرد که فاعل نگاه است تجزیه شد و حاصل این تجزیه تاریخی - اجتماعی این بود که زیبایی‌شناسی سینمای روایی هالیوود به سوی تولید نگاه مردانه گرایید. به این ترتیب هم‌ذات‌پنداری تماشاگر با تصویر سینما، که زن در آن نمایانده می‌شود، از دریچه نگاه مردانه شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر زن مقابل دوربین و مرد، پشت آن جای دارد.

گاهی دوربین در موقعیت مستقیم است، که در این صورت وضعیتی مانند تماشاگران سالن سینما دارد و در واقع گویی فیلم برداری از دریچه‌ی چشم تماشاگر انجام می‌شود.

این شیوه‌ای مناسب برای فیلم‌برداری از صحنه‌هایی است که بازیگر زن جلوه‌گری می‌کند، که از آن جمله است صحنه‌های آواز و رقص که بازیگر زن خود را به تماشاگران یا به قهرمان مرد فیلم‌های روایی عرضه می‌کند. تحلیل تاریخی فیلم‌های هالیوود روشن می‌سازد که به واقع چنین وضعیتی، که دوربین نگاه جمعی تماشاگران را به بازیگر زن در قالب نگاه مردانه ارایه می‌دهد، پیوسته تکرار می‌شود. در تحلیل Suture نیز تقسیم دو بخشی نگاه کردن و دیده شدن اثبات می‌شود. پرسپکتیو (یعنی موقعیت دوربین هنگام فیلم‌برداری) دامنه نگاه تماشاگر را از پیش مشخص می‌کند که در ساختار روایی فیلم‌های هالیوود، ناگزیر پرسپکتیوی مردانه و نظر‌بازانه است.

چنین است که در سینما به ندرت نگاه زن متوجه مرد مقبولی است که به شیوه متعارف زنان جلوه‌گری کند و خود را به تماشاگران عرضه دارد. به عکس، غالباً دراماتورژی نگاه به شیوه‌ی است که دوربین در موقعیت مرد قرار می‌گیرد و نگاهش متوجه زن است. به این ترتیب مرد غالباً مقام ناظری را دارد

1. Fetishism (E), Fetischismus (G) (ف.)

2. Fetish (E), Fetisch (G) (ف.)

3. Vamp

4. Phallus fetish (E), Phallus Fetisch (G) (ف.)

که بیرون از کادر است و زن را نگاه می‌کند. گویی دوربین نیز جای این ناظر بیرون از گود را اختیار می‌کند.

تحلیل شکل گرایانه Suture منجر به درهم آمیختگی نظریه ساختارگرایانه به نظریه روان‌کاوانه فیلم می‌شود که اهمیتی بنیانی در نظریه فمینیستی فیلم دارد. در این میان تناقضی در نظریه فمینیستی فیلم پدید می‌آید که حال آن مستلزم کوشش بسیار است. زیرا اگر بپذیریم که تصاویر فیلم نگاه تماشاگر را معین می‌کند و انتخاب نگاه، به عنوان پرسپکتیو دیدن فیلم، از تصاویر فیلم قابل تفکیک نیست، باید پذیرفت که نگاه مردانه به همه تماشاگران، بی توجه به جنسیت، تحمیل می‌شود. از این دیدگاه بینش روان‌کاوانه نظری فمینیستی فیلم بسیار ناقص است، زیرا در قالب چنین بینشی نمی‌توان توضیح داد که هم‌ذات‌پنداری تماشاگران زن، که نگاه مردانه از طریق فیلم به آنان نیز تحمیل می‌شود، چگونه شکل می‌گیرد. در نظام دراماتورژی نگاه، که عوامل سبب‌ساز آن تعددند، نمی‌توان به آسانی فرآیند هم‌ذات‌پنداری تماشاگران زن را معلوم کرد. بدین ترتیب روی سخن لارا مالوی تصادفاً تنها متوجه تماشاگران مرد نیست و او به دلیل همین تناقض به زنان توصیه می‌کند شکل سینمای روایی مردسالارانه هالیوودی را رها کنند و به دنبال شکل‌های نوینی باشند که دیگر متکی به هم‌ذات‌پنداری با تکیه بر نگاه تماشاگر و القای هویت از راه نگاه دوربین نباشد.

این نارسایی، زنان نظریه‌پرداز انگلوامریکایی را بر آن داشت تا از پی آمدهای آن نتیجه کاربردی بگیرند. زیرا اگر الگوی نظری آنان به معنای وجود جبر در تهیه و درک فیلم باشد، فقط شیوه‌ای نوین در فیلم‌سازی و ساختار تصاویر این امکان را به زنان می‌دهد که خارج از نظام مردسالاری عمل کنند.

نیاز به زبان تصویری نوین در محدوده کشورهای انگلوساکسون به تهیه شمار زیادی فیلم‌های تجربی انجامید که با سینمای روایی که هدف آن هم‌ذات‌پنداری به مدد دراماتورژی نگاه است، هیچ‌گونه پیوندی نداشت. با این همه ساختار این الگو به نظر متناقض می‌آید. تحلیل‌های سینمای روایی حاکم به شیوه نسبتاً مستدلی ادعا می‌کنند موفق شده‌اند در بررسی نیاز به نظربازی و بت‌واره‌سازی، ساختارهای زیبایی‌شناختی پیدا کنند. جای تردید است که با منسوخ کردن شکل روایی و جای‌گزین کردن آن با نگاه آزاد دوربین (که بنیامین آن را واسطه شناخت ناخودآگاه بینایی می‌نامد)، غریزه نخستین و بدوی لذت تماشا به صورت نظربازی و بت‌واره‌پرستی درنیاید و از دگردیستی احلیل مدارانه و مردسالارانه خلاصی یابد.

لارا مالوی آرمان آزادی چشم دوربین و رهایی آن از سلطه نگاه مردانه را چنین توصیف می‌کند: هدف نخستین ضربه‌ای که (ابتدا از سوی فیلم‌سازان رادیکال) بر انبوه یک‌پارچه سنت‌های متعارف فیلم وارد شد، عبارت بود از: رهایی نگاه دوربین، مادیت بخشی زمانی و مکانی به آن، تبدیل نگاه تماشاگر

به نگاهی دیالکتیکی و فراهم آوردن امکان استقلال حسی نگاه تماشاگر از نگاه دوربین. حال اگر توصیف این آرمان را بر مبنای نظریه بنیامین دنبال کنیم، به دیدگاهی می‌رسیم که با فاصله افکندن میان تماشاگر و تصاویر فیلم بسیار متفاوت خواهد بود: انسان امروزی برای توصیف واقعیت به وسیله فیلم، (در مقایسه با مثلاً نقاشی) اعتبار ویژه‌ای قایل است، زیرا فیلم جنبه بی‌واسطه واقعیت (یعنی بدون استفاده از تجهیزات) را که انسان به حق در هنر می‌جوید، به سبب تأثیری که با استفاده متمرکز از تجهیزات اعمال می‌کند، استمرار می‌بخشد (بنیامین). اگر استعاره چشم دوربین را جدی بگیریم، همواره چشم دوربین عاملی نامریی است که تماشاگر در مسیر دید آن تبدیل به مهمانی نامریی می‌شود.

البته از نظر تجربی هنوز این پرسش بی‌پاسخ مانده است که آیا در فیلم‌های زنان شکل‌گیری نگاه به وسیله دوربین واقعا صورت نخواهد گرفت و آیا نگاه زنانه از راه دوربین به دنیا، (به مردان، زنان و پدیده‌ها) متفاوت خواهد بود؟ وانگهی جای پرسش است که آیا افق دید رویکردهای زیبایی‌شناسی فمینیستی، آن‌جا که تکیه‌اش تنها بر تحلیل هم‌ذات‌پنداری از راه نگاه است، محدود نیست؟ روند تاریخی نظریه‌پردازی فیلم مشخصاً آشکار می‌کند که نظریه ادراک حسی پدیدارشناختی جای خود را به نظریه ساختارگرایی داده است که با زبان‌شناسی^۱ پیوند دارند. گو این‌که هنوز دلایل مستدلی مبنی بر پذیرفتنی بودن بعضی مفاهیم رویکرد پدیدارشناختی وجود دارد. می‌خواهم این مساله را با آوردن مثالی روشن کنم. در الگوی نظری ساختارگرایانه، هم‌ذات‌پنداری از راه تجزیه به نظر‌بازی و جلوه‌فروشی، یعنی به وسیله نگاه نظر‌بازانه به موضوع نگاه (جلوه فروشی)، انجام می‌شود. حال آن‌که با استفاده از رویکرد پدیدارشناختی می‌توان فراتر از آن دلیل آورد که چرا زنان این فیلم‌ها را نه تنها با بی‌علاقگی تماشا نمی‌کنند، بلکه خود را به طور ذهنی، با نادیده گرفتن دراماتورژی نگاه مردانه، با موضوع نگاه هم‌ذات‌پندارند. به عقیده من برای روشن شدن ساز و کار هم‌ذات‌پنداری تقلیدی^۲ باید در نظر داشت که نتایج ادراک حسی تصاویر فیلم است که موضوعی را که به تصویر درمی‌آید، با تصاحب تقلیدی به موضوع هم‌ذات‌پنداری تبدیل می‌کند. با اضافه کردن الگوی ادراک حسی پدیدارشناسی می‌توان ادراک حسی فیلم را در محدوده گسترده‌تری توضیح داد. یعنی می‌توان شرح داد که چه‌گونه تماشاگر می‌تواند به رغم اجبار به ادراک حسی فیلم از طریق نگاه، به یکایک تصاویر فیلم خیره شود و خود را در فرآیندی نسبتاً تقلیدی، با مناظر و اشیا و یا دنیای موضوع

۱. Linguistik (G), Linguistic (E), زبان‌شناسی علمی است که به طور کلی به مطالعه ای ریشه‌ها و ساختار زبان‌ها و سیر تکاملی آن‌ها می‌پردازد. تا چند دهه پیش زبان‌شناسی و روان‌شناسی هر یک مستقل‌اً راه خود را تعقیب می‌کردند. اما از دهه ۶۰ با مطالعات نوام چامسکی این دو رشته پیوند نزدیکی یافتند. در واقع چامسکی در کار خود زبان‌شناسی را به شکل شاخه‌ای از روان‌شناسی شناختی درآورد.

2. Mimetic (E), mimitisch (G)

نگاه هم‌ذات‌پندارد. این فرآیند صورت ساده هم‌ذات‌پنداری با موضوع نگاه را ندارد، بلکه به شیوه‌ای احساساتی، و حتی می‌توان گفت جان‌مندگرایانه^۱ صورت می‌گیرد که به پدیده‌های بی‌جان هویتی انسانی می‌بخشد.

این جنبه‌های نظریه پدیدارشناختی به روی کردهای انتقادی نظریه فیلم راه یافته‌اند. از بنیامین تا کراکایر^۲ و آدورنو^۳ همگی به این جنبه تجربه تقلید از تصاویر فیلم توجه زیادی کرده‌اند. اگر این رویکرد را نیز مدنظر داشته باشیم، روشن می‌شود که باید روش مستقل زنانه‌ای برای از آن خود کردن تصاویر فیلم‌ها وجود داشته باشد که با سینمای روایی هالیوود رابطه مستقلاً برقرار کرده است و به هیچ‌وجه به طور مطلق در بند ساختارهای سینمای مردسالارانه نیست. به نظر من بروز تناقض در نظریه فیلم حاکم بر دنیای انگلومریکایی، از یک سو به خاطر نفی نظریه‌های ادراک حسی پدیدارشناختی، و از سوی دیگر به سبب کاستی‌های الگوی توصیف روان‌کاوانه است که در محدوده انگلوساکسون به مکتب فرانسوی لاکان بسیار نزدیک شده است. حال آن‌که از قضا بر مبنای نظریه دوگانگی جنسی^۴ فروید می‌توان شرح داد که چرا زنان از هم‌ذات‌پنداری با نگاه مردانه نیز، که به زن به منزله موضوع لذت تماشا می‌نگرد، احساس رضایت می‌کنند.

رویکردهای موجود، تحلیل‌های گوناگونی درباره‌ی سینمای مردسالارانه، زیبایی‌شناسی و تماشاگران مرد آن به دست می‌دهند. هرچند نباید بحران‌های سختی را که در سطوح دیگر به وجود آمده است نادیده گرفت. این بحران‌ها ریشه در خواسته‌های سیاسی عملی جنبش زنان و یا خودسالاری^۵ فیلم‌سازان فمینیست دارد و در آینده نیز همواره وجود خواهد داشت. زیبایی‌شناسی فمینیستی فیلم را نمی‌توان روشی معیاری^۶ دانست. به این معنی که گزینه در دست نیست تا بتوان به مدد آن معیاری برای جدا کردن پدیده‌های فمینیستی از غیر فمینیستی به دست داد. میان زنان فیلم‌ساز و مخاطبان آن‌ها نیز از لحاظ نظری و درک فیلم تناقض‌هایی وجود دارد که تاریخچه‌ای ویژه دارد و بررسی آن‌ها تنها با تحلیل منطقی فیلم‌سازی و درک فیلم امکان‌پذیر است.

در این جا می‌توان از دیالکتیک سرسختانه انعطاف‌ناپذیری سخن گفت

۱. animistic (E), animistisch (G), جان‌مندگرایی به معنای اعتقاد به این که همه چیز در طبیعت، خواه جان‌دار و خواه بی‌جان صاحب روح است.

۲. Kracauer, دکتر زیگفرد کراکایر مؤلف کتاب از کالیگاری تا هیتلر است که بخش‌هایی از این کتاب در گزارش فیلم، سال سوم، شماره ۳۲ به بعد چاپ شده است.

۳. (۱۹۶۹-۱۹۰۳), Theodor Adorno, فیلسوف اجتماعی و موسیقی‌شناس آلمانی، از اعضا و بنیادگذاران مکتب فرانکفورت، وی اعتقاد فلسفی‌اش را به تمامی در دیالکتیک منفی (۱۹۶۶) توضیح داده است.

4. Bisexuality (E), Bisexualiteit (G)

5. Autonomy (E), Autonomie (G)

۶. Normativ (G), Normative (E), روشی که بر مبنای یک یا چند اثر هنری آغازین (مانند حماسه‌های هومری) نمونه‌های بعد آثار هنری را با آن می‌سنجند.

که در نتیجه آن موفقیتی که زنان فیلم‌ساز در سالیان گذشته به دست آورده‌اند، آن‌ها را هم‌سان نکرده، بلکه به تمایز و تفاوت انجامیده است. همچنین کمابیش می‌توان ادعا کرد که حرفه‌ای شدن و رقابت در بازار هنر باعث شده است که زنان فیلم‌ساز نیز مانند فیلم‌سازان مرد، به سازوکارهای فیلم‌سازی - یعنی تخصصی شدن، مرزبندی با دیگران، تقسیم‌بندی به هنر و تجارت و مانند این‌ها - وابسته شوند. در این میان نمی‌توان نادیده گرفت که در واقع شرط لازم برای ورود زنان به دنیایی غیر از محدوده اقلیت دگراندیش، همان چیزی است که در مقوله اقتصاد و روان‌شناسی اجتماعی به آن بازارپسندی و هم‌نوایی با نظام حاکم می‌گویند. تعریف بورژوازی رهایی زن^۱ (به معنای حرکت از حاشیه اجتماع به مرکز آن و رقابت اقتصادی با مردان) در مورد زنان فیلم‌ساز و زنان خالق زیبایی نیز صادق است. جنبش زنان و زنان شاغلی که این مبارزه را آغاز کرده بودند می‌کوشیدند آگاهانه عمل کنند. یعنی به کسانی که علیه‌شان مبارزه می‌کنند شباهت نیابند و خود عامل خشونت و سلطه مردسالارانه نشوند، بلکه از میان بردارنده آن باشند. هدف موج دوم جنبش زنان نیز همواره همین بوده است که در مقابله با الزامات حاکم بر فاعلیت^۲ تکیه کنند.

در ادامه مطلب، می‌خواهم در این زمینه که چرا شمار زیادی از زنان فیلم‌ساز به دلیل پای‌بندی به مفاهیم فوق‌روز به روز با جنبش‌های سیاسی بیگانه‌تر می‌شوند، و هم‌چنین درباره علت دشواری درک فیلم‌های این فیلم‌سازان برای زنان تماشاگر نظریه‌ای ارایه دهم.

سینمای فمینیستی و مبارزه جویانه، که در اولین مرحله فیلم‌سازی زنان پا گرفت، از لحاظ سیاسی با جنبش زنان مرتبط بود؛ یعنی از این جنبش نشأت گرفته بود و بدون آن معنایی نداشت. به همین علت نیز تماشاگران و فیلم‌سازان در کوتاه مدت دارای هدف مشترکی بودند. شمار زیادی از این فیلم‌ها با هدف تهییج سیاسی، روشن‌گری، ترغیب به شرکت فعالانه در گردهمایی‌های زنانه یا بحث و تظاهرات و خلاصه برای مخاطبانی دگراندیش ساخته شده بود. این گونه فیلم‌ها در نهایت هدفی جمعی را تعقیب می‌کرد، یعنی در پی بیان علایق همه زنان و پیش‌برد مبارزه آن‌ها بود.

زیبایی‌شناسی ابزار نگرانه دنبال دست‌یابی به مخاطبان گسترده است. فیلم‌هایی که در پی چنین هدفی‌اند در موقعیت متناقضی قرار می‌گیرند؛ چنان‌چه در پی مخاطبان وسیع باشند باید خود را تا حدی با آنان تطبیق دهند تا مورد

۱. (ف.) (G) Emanzipation (E) Emancipation

۲. (G) Subjektiviteit (E) Subjectivity

(E) Instrumentelle Aesthetik (G) Instrumental aesthetics

زیبایی‌شناسی مبتنی بر آموزه‌ای که آرا و افکار را ابزار عمل می‌داند و معتقد است مفید بودن ابزارها حقیقت آن را تعیین می‌کند.

بی‌اعتنایی قرار نگیرند و اگر حاضر به سازگاری نباشند از عهده رسالت خود برنخواهند آمد زیرا به مخاطبان خود دست‌رسی نمی‌یابند. سر کردن با چنین تعارضی برای هیچ کسی و خصوصاً برای فیلم‌سازان فمینیستی که می‌خواهند هم حلقه‌های سیاسی جمعی و هم اصول زیبایی‌شناسی رادیکال فردی، هر دو را بدون آشتی دادن با یک‌دیگر حفظ کنند به هیچ‌وجه آسان نیست. به این ترتیب زنی که در کار آفرینش زیبایی است، هر چه رادیکال‌تر و به مفاهیم آرمانی خودسالاری، تحقق خود^۱ و رهایی ذهنیت پای‌بندتر باشد، به همین نسبت با تناقض بیشتری رو به رو خواهد شد. درک فیلم‌هایی که از لحاظ زیبایی‌شناسی بسیار پیش‌رفته‌اند آسان نیست، زیرا نه تنها پیام‌های زیبای شناختی پیچیده‌ای دارند، که باید آن‌ها را مانند زبانی نوین آموخت، بلکه ذهنیتی گسترده و رادیکال ارائه می‌دهند. در غالب این فیلم‌ها شکلی از فاعلیت بسط داده می‌شود که پیچده‌تر از تقابل مجرد فاعل‌شناسایی و موضوع‌شناسایی است. در این شکل دیگر فاعلیت به این معنا نیست که زن به عنوان فاعل‌شناسایی از تصور مردانه‌ای که او را موضوع‌شناسایی می‌انگارد رها شود، بلکه بحث بر سر مفاهیمی عمیق‌تر از تصور عمومی درباره فاعل‌شناسایی است. به این معنا که، همان‌گونه که مارکس می‌توانست از این نکته سخن بگوید که جنبش کارگری فاعل‌شناسایی انقلاب است، جنبش زنان نیز فاعلیت‌شناسایی دگرگونی‌های سیاست‌ورزی جنسی^۲ است. محصولات هنری مبتنی بر زیبایی‌شناسی پیش رو، تصویری مبهم و آرمانی از برنامه‌نویس رهایی فاعلیت به دست می‌دهند. در این محصولات انسان‌هایی منفرد در مقام فاعل‌شناسایی (و نه بر منزله طبقه یا جنبش و یا امری اشتراکی)، تجربه‌های اصیل خود را ارائه می‌دهند.

فیلم الفی میکش به نام بدون مرگ^۳ چه کنیم بی‌تردید فیلمی است درباره پیری، چند زن سالمند و یک خانه سال‌مندان. در عین حال فیلمی است درباره زنی خاص، یعنی خود الفی میکش. گیج‌کننده بودن فیلم به سبب درهم‌شکستن قالب‌های فیلم مستند و دست‌زدن به تجربه‌ای نو نیست. بلکه به این خاطر است که در این شیوه چیزی وجود دارد که آن‌چه را فیلم‌برداری و به تصویر کشیده شده است، تعالی می‌بخشد. بحث در این باره که آیا این فیلم را می‌توان تصویر امانت‌دار خانه سالمندان دانست و یا حتی آیا این فیلم وضعیت سال‌مندان را در یک خانه سال‌مندان متوسط به تصویر می‌شکد، بی‌نتیجه است. زیرا آن‌چه فیلم الفی میکش را از یک فیلم مستند انتقادی اجتماعی تلویزیونی متمایز می‌کند عینیت‌گرایی در شکل است. لیوانی به رنگ آبی درخشان در قفسه و یا خطوط سخت و خشن یک صندلی در ایوان تصاویر محض اشیا را تعالی می‌دهد و احساس‌شکنندگی، بازگشت‌ناپذیر بودن، سوگواری و تمسک به زنده‌ها را

1. Self-realization (E), Selbstverwirklichung (G)

2. Sexual politics (E)

3. Was sollen wir denn machen ohne den tod, Elfi Mikesch, 1978.

پدید می‌آورد. سخن کوتاه، فیلم الفی میکش کاری است عاطفی درباره تجربه نزدیک شدن به مرگ و میل به زندگی، درباره شکنندگی خاطرات و درخشش آن‌ها که گذر زمان را نشان می‌دهد و پیوستگی آن را درهم می‌شکند. فیلم الفی میکش از نظر زیبایی‌شناسی فیلمی است علیه مرگ. او با نمایش بعضی از تصاویر، با به تصویر کشیدن خاطرات شیرینی که هم چون گنجینه‌ای با ارزش در مقابل مرگ خودنمایی می‌کنند، در واقع رابطه خود و شاید رابطه شماری از زنان دیگر را با مرگ بیان می‌کند.

با این تفصیل شرط لازم برای درک فیلم‌های رادیکال ذهنیت‌گرا، در وهله نخست، آمادگی برای فراتر رفتن از ساختار من جمعی تا مرز پذیرش بیگانگی دیگران، و ذهنیتی است که در دنیای تصاویر غریب پنهان گشته است. در چنین فضایی دیگر عشق به اثر هنری تفاوت چندانی با رابطه عاشقانه میان انسان‌ها ندارد. تنش، در هیجانی است که در متفاوت بودن نهفته است. هر چه انعکاس خود را در آینه دیگری می‌جویم، جز بیگانگی نمی‌یابم. به نظر من تصادفی نیست که ریلکه^۱ این رابطه را در یک تندیس سرو دست ریخته، نماد شکلی مرده که تعلق به مردگان دارد، می‌جوید. ریلکه جان بخشی و فاعلیت ذهن را با چیرگی تمام چنین توصیف می‌کند:

ورنه این سنگ، نازیبا و کوتاه ایستاده بود

زیر شانه‌هایش ویرانی عیان می‌بود

و همانند پوست درندگان نمی‌درخشید

و از گوشه گوشه پیکرش چونان ستاره‌ای پرتو نمی‌افکند:

چرا که هیچ گوشه‌اش نیست که براندازت نکند. باید که دگرگون شوی
(تندیس باستانی آپولو)

به نظر من زیبایی‌شناسی فمینیستی نباید از راه تبدیل شدن به ابزاری سیاسی و یا توسل به بدویتی – به صورت آرزوی بازگشت به دوران طلایی مادرسالاری – از هنر پیش‌رو عقب بماند. در سینما نیز، مانند همه زمینه‌های دیگر، نمی‌توان تحولات اجتماعی و فرهنگی خصوصیات و صفات ویژه موصوف به زنان را به آسانی و به طور حسی و ناخودآگاه به تصویر کشید. این کار، در فیلم‌سازی نیازمند بهره‌گیری چیره‌دستانه از ابزاری متعالی، و رفتن به کنام شیر مردسالار و دستیابی به اسباب و ابزار در این کنام است.

سینما هنر شاخص قرن بیستم است. زیرا در آن تناقض‌های میان خودسالاری و دنباله‌روی از بازار، میان تحقق خود و بهره‌گیری صرف از فن، میان هنرمندان عزت‌نشین و تماشاگران میلیونی سازمان‌یافته به کامل‌ترین وجه عیان می‌شود. هنر فیلم بی‌تردید عرصه‌ای است که هنر زنان در آن به مبارزه ایدئولوژیکی و اقتصادی سختی دست زده است؛ نمادی است برای امید بستن به این که زنان با بهره‌گیری از شیوه‌های خاص خود و دستیابی به تصاویری در تقابل با تصاویر

1. شاعر آلمانی. Rainer Maria Rilke. (1875 – 1926).

مباحث نظری فمینیسم/ ۱۱۷

اسطوره‌های مردانه توانایی چیرگی بر تولیدات تکنولوژی مردانه رایج را پیدا کنند.

ملاحظات‌ی پیرامون جنبش فمینیسم

نویسنده: ب. شباهنگ

اندیشه فمینیسم به قدمت خود جنبش زنان است و ریشه‌های آن به دوران روشن‌گری اروپا و بیداری این قاره از خواب قرون وسطی می‌رسد. اما ایده‌های انقلاب کبیر فرانسه زمینه‌ساز جدی واقعی شکل‌گیری نخستین نطفه‌های جنبش فمینیستی است؛ آن‌جا که ایده حقوق بشر برای نخستین بار به شکل مدون و البته بیشتر در رابطه با حقوق مردان فرمول‌بندی شده بود. آن‌چه که فرانسه در دهه ۹۰ قرن هیجدهم به صورت شرکت فعال زنان در جنبش انقلابی و سپس تأسیس انجمن‌های سیاسی ویژه زنان شاهد آن بوده به مرور ریشه‌های خود را به سرتاسر اروپا گستراند.

بعدها با رشد مناسبات سرمایه‌داری و شرکت انبوه زنان در تولید، در کنار جنبش شهروندی اولیه زنان، جنبش سوسیالیستی زنان نیز که ریشه‌هایش در انجمن‌های زنان کارگر بوده به مثابه شقی از کل جنبش فمینیستی رو به رشد نهاد.

هدف این نوشته، بررسی ولو مختصر تاریخچه جنبش زنان نیست. تنها باید یادآور شد که صاحب‌نظران این امر، دو دوره را در روند تکامل جنبش زنان از هم متمایز می‌کنند. دوره اول از آغاز پیدایی تا شروع جنگ جهانی دوم و دوره دوم که به جنبش نوین زنان نیز مشهور است از اواخر دهه ۶۰ میلادی تاکنون. این مقاله بیشتر به جنبه‌های نظری جنبش نوین زنان می‌پردازد.

باید تصریح نمود که جنبش نوین زنان، مانند جنبش زنان در قرن نوزدهم و اوایل قرن حاضر پدیده‌ایست با اهمیت فراملی. گروه‌های زنان فمینیست از اواخر دهه ۶۰ و اوایل دهه ۷۰ میلادی عملاً در اکثر کشورهای پیش‌رفته صنعتی غربی وجود دارند. برای مثال در جمهوری فدرال آلمان، بخشی از جنبش نوین

زنان از جنبش دانشجویی اواخر دهه ۶۰ و بخش دیگر آن از گروه‌های اجتماعی شکل گرفت که در جو سیاسی پس از به قدرت رسیدن دولت ائتلافی سوسیال دموکرات‌ها و لیبرال‌ها تشکیل شده بودند.

اقدامات خودجوش اعتراضی اولیه علیه قانون منع سقط جنین، زنان بسیاری را از اقبال و طبقات مختلف اجتماعی، زیر پرچم واحد گرد آورد و بعدها یعنی از اواسط دهه ۷۰ میلادی، به تشکیل سازمان‌ها و گروه‌های مختلف فمینیستی، با اهداف کوتاه و بلند مدت منجر گشت.

از دیدگاه نظری، جنبش فمینیستی امروز، به دلیل گرایش‌های گوناگون درونی خود، فاقد یک طرح و برنامه مشخص است. فصل مشترک نیروهای گردآمده در این جنبش، کمتر جنبه اثباتی دارد و بیشتر توضیح آن چیزهایی است که جنبش فمینیستی نیست و نباید باشد.

بسیاری از زنان فمینیسم چیزی بیشتر از یک واکنش انتقادی نسبت به نقش اجتماعی خود نمی‌بینند. برخی آن را یک حساسیت مبارزاتی علیه همه اشکال ستم نسبت به زنان می‌دانند. در نزد اندیشه‌پردازان جنبش فمینیستی نیز تعابیر و تفاسیر گوناگونی دیده می‌شود: «ماری لوئیز جانسن» فمینیسم را «مبارزه علیه سکسیسم» می‌خواند، چراکه از نظر او «سکسیسم همه‌جا عمل می‌کند و هیچ یک از عرصه‌های فرهنگی نیست که در آن زنان مورد تبعیض واقع نشوند». «سیمون دوپوار» از فمینیسم «مبارزه برای رسیدن به خواسته‌های ویژه زنان» را می‌فهمد. حال این دیگر به تعبیر تک تک زنان بستگی دارد که از این «خواست‌های ویژه» چه برداشتی داشته باشند.

درست به دلیل این چندگونه‌نگری، نمی‌توان فمینیسم را نوعی جهان‌بینی منسجم دانست که بتوان براساس آن یک برنامه واحد طرح‌ریزی نمود. این واقعیت در نوشتار فعالین جنبش فمینیستی نیز بازتاب می‌یابد. برای مثال «اورسلا کرشل» تصریح می‌نماید که: «فمینیسم را نمی‌توان یک تئوری یا ساختمان فکری دانست، اما می‌توان آن را ساختار بنیادین آگاهی جنبش نوین زنان نامید. مارکسیست‌ها که مدت‌های مدید «مدینه فاضله» خود را در «سوسیالیسم واقعاً موجود» بازمی‌یافتند. از این زاویه بیشترین انتقاد را متوجه جنبش فمینیستی می‌کردند، چرا که به‌زعم آنان فمینیسم فقط به انتقاد از مناسبات موجود می‌پرداخت و از ارائه مدلی که باید جانشین آن شود، عاجز بود. ما به این مسأله در بررسی مناسبات میان نیروهای چپ و جنبش فمینیستی بیشتر خواهیم پرداخت.

با این حال و علی‌رغم تناقضات و گرایش‌های فکری بعضاً غیرقابل تلفیق در صفوف جنبش فمینیستی، می‌توان تصویری عمومی از مضمون اهداف آن

ارایه کرد.

هدف عمومی فمینیسم، از بین بردن ستم نسبت به زنان و یا آن‌طور که محافل معتدل‌تر جنبش فمینیستی عنوان می‌کنند از بین بردن تبعض موجود نسبت به زنان است، اما اکثریت قریب به اتفاق زنان فمینیست بر این باورند که مبارزه در راه چنین هدفی به معنی سمت‌گیری به سوی تعویض تدریجی نقش اجتماعی مردان با زنان نیست. به عبارت دیگر زن رها شده نمی‌خواهد برای مناسبات آرمانی خود از شیوه زندگی مردانه کپی‌برداری کند. اگر اولویت یافتن ارزش‌های مادی و نه انسانی، طرز تفکر رقابتی، موفقیت و بازدهی بیشتر به هر قیمت، شاخص‌های فرهنگ اجتماعی مردسالارانه را تشکیل می‌دهند، رهایی زنان براساس عواطف انسانی و حس هم‌بستگی را به ارمغان بیاورد. به بیان دقیق‌تر هدف عمومی فمینیسم چیزی نیست جز «فمینیز» کردن قواعد و کل سیستم ارزش‌گذاری موجود در جامعه.

فعالین جنبش فمینیستی امروزی بر خلاف جنبش‌های زنان در اوایل قرن حاضر و یا حتی همین دو دهه پیش، معتقدند که برای دست‌یابی به اهداف یاد شده، می‌بایست تقسیم کار مبتنی بر ویژگی جنسی و تفاوت نقش اجتماعی ناشی از آن را از میان برداشت. از همین زاویه است که جنبش فمینیستی به جنبش‌های زنان در گذشته با نگاه انتقادی می‌نگرد و عدم موفقیت آن‌ها را عدم پیگیری در به زیر علامت کشیدن همین نقش اجتماعی براساس جنسیت می‌داند.

آن‌چه که مسلم است این است که جنبش زنان در گذشته به دلایل عدیده، همواره به تقسیم کار اجتماعی بین جنس مذکر و مونث به گونه‌ای تمکین نموده است. زنان در اکثریت قریب به اتفاق خود، پیوند میان عشق، عاطفه، رابطه جنسی و مادرشدن و مالا‌خانه‌داری را طبیعی پنداشته‌اند. برای آنان خانواده نهادی بوده است مقدس و نقش زن در این نهاد انکارناپذیر. لذا امروز طبیعی است که جنبش فمینیستی روی این جنبه از مساله حساسیت بیشتری نشان می‌دهد، چرا که ریشه‌های ستم نسبت به زنان را در برتری ارزش‌های اجتماعی مردانه و تقسیم کار مبتنی بر ویژگی جنسی می‌داند. باید توجه داشت که تفاوت نگرش امروزی فمینیسم نسبت به گذشته دیدن تفاوت میان ویژگی‌های مرد و زن و توجه به این تفاوت‌ها در روند دست‌یابی به تساوی حقوق است. در این دیدگاه، برچیدن سلطه مردسالاری در اهداف زیرین خلاصه می‌شود: از بین بردن تقسیم کاری مبتنی بر ویژگی جنسی در خانواده، غلبه بر روان و فرهنگ حاصل از این تقسیم کار در جامعه که خود به تفاوت نقش اجتماعی انجامیده است و نهایتاً فمینیزه کردن قواعد اجتماعی و کل سیستم ارزش‌گذاری جامعه.

حال بینیم مضمون فشرده اهداف فوق‌الذکر به‌طور مشخصی چیست؟

آنچه که از جهت گیری برای از بین بردن تقسیم کار مبتنی بر ویژگی جنسی می توان مستفاد نمود، تجدیدنظر جدی در تقسیم کار ناعادلانه در محیط خانه در میان زن و مرد و به ویژه در صورت اشتغال زن در خارج از خانه است. جنبه دیگر، احساس مسوولیت برابر در قبال روابط زناشویی و مسایل خانوادگی و جنبه سوم احساس مسوولیت و توجه برابر در قبال تربیت فرزندان است.

غلبه بر روان و فرهنگ ناشی از تفاوت نقش اجتماعی براساس جنسیت، یعنی کوشش برای تغییر خود و تاثیرگذاری بیشتر بر شکل گیری شخصیت فرزندان، با تکیه بر ارزش های مثبت زنانه مانند: حساسیت اجتماعی، برجسته کردن عواطف انسان دوستانه، محبت و صمیمیت.

و اما سومین هدف یعنی فمینیزه کردن مجموعه قوانین اجتماعی و کل سیستم ارزش گذاری جامعه، به اعتراف خود اندیشه پردازان جنبش فمینیسم، دشوارتر از اهداف دیگر قابل تحقق است، چراکه با توجه به مناسبات موجود اجتماعی، جنبه های اتوییک (پندار گرایانه) آن نیرومندتر است. می توان پذیرفت که تصورات «مارکوزه» از «سوسیالیسم فمینیستی» الهام بخش اصلی این هدف دراز مدت تر فمینیست های امروزیین بوده است:

امیدواری برای رسیدن به جامعه ای با مناسبات انسانی، جامعه ای که در آن علائق اجتماعی و انسانی هدف اصلی سیاست را تشکیل می دهند، جامعه ای که در آن نهادها براساس نیازهای انسانی شکل می گیرند، جامعه ای که در آن ابعاد از خودبیگانگی انسان، محدود و محدودتر می شوند و با گرایش های تمرکز گرایانه و قدرت طلبانه، از راه دمکراتیزه و سوسیالیزه کردن مستمر حیات اجتماعی مقابله می شود.

البته باید تصریح نمود که اهداف سه گانه فوق به هیچ وجه از هم جدا نیستند و اجزاء یک روند واحد را تشکیل می دهند. اما آن چه مسلم است این است که به هدف آخر تنها از طریق مبارزه در راه دو هدف اول می توان دست یافت. درعین حال باید یادآور شد که در صفوف جنبش فمینیستی گرایش هایی نیز وجود دارند که اصولاً تفاوت نقش اجتماعی موجود براساس جنسیت را به این حدت زیر علامت سوال نمی گذارند.

بخش بزرگی از فعالیت های درون جنبش فمینیستی صرف بیداری و آگاهی خود زنان می شود. فمینیست ها می کوشند برای زنان دیگر روشن کنند که ستم نسبت به زنان در جامعه امروزیین چه ابعادی دارد. این کوشش اگرچه «کار مقدماتی» خوانده می شود، ولی دارای خصلت عمیقاً تهاجمی علیه سلطه مردسالاری در جامعه است. در این کار روشن گرانه، فرهنگ حاکم، محصول مردانه و آئینه بازتاب مناسبات مسلط میان جنس های مذکر و مونث و تقسیم کار مبتنی بر آن خوانده می شود. افشاگری هم چنین متوجه تصویر غیرواقعی است

که مردان در حوزه فرهنگی از زن ارایه می‌دهند. چرا که این انحصار فرهنگی پایه‌های استیلای مردسالاری در جامعه را تشکیل می‌دهد. انتقاد هم‌چنین متوجه شکل‌گیری کودکان در خارج از حیطه تربیت آگاهانه خانوادگی و در جامعه است که بیشتر از راه تاثیرگذاری فیلم و کتاب و تبلیغات که خود در انحصار فرهنگ مردسالارانه است صورت می‌پذیرد، چرا که در این حوزه، عناصر طرز تفکر رقابتی، خودخواهی و تکبر و نیز قدرت و جنگ‌طلبی جای برجسته‌ای اشغال می‌کنند.

بسیاری از گروه‌های درون جنش زنان و بسیار از طرح‌های فرهنگی فمینیستی، خود را با اشکال بروز «سکسیسم» در عرصه‌های گوناگون حیات فرهنگی مشغول می‌کنند و می‌کوشند حساسیت زنان را نسبت به آن جلب کنند. (جالب توجه است که فرهنگ مسلط مردسالارانه که علیه کارزار آزادی جنسی جنش فمینیسم این همه جنجال به پا می‌کنند و ارزش‌های مقدس اخلاقی خود را در معرض خطر بی‌بندوباری جنسی می‌بینند، آن‌جا که جنش فمینیسم علیه تبدیل زن به کالای جنسی و همه مظاهر آن چون پورنوگرافی و غیره پیکار جانانه‌ای را پیش می‌برد، چیزی برای گفتن ندارد.) وارد کردن چشم‌اندازها و دورنماهای فمینیستی در علوم (مانند تاریخ، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و روان‌کاوی، پزشکی، ادبیات و الهیات) نیز در خدمت همین هدف است. پرسش‌هایی نظیر: چرا و کجا نقش زنان نادیده گرفته می‌شود؟ مردسالاری از چه طریقی تصویر آنان را مغشوش ارایه می‌دهد؟ چه موانعی بر سر راه پیش‌رفت زنان ایجاد شده است؟ نهادهای تصمیم‌گیرنده اجتماعی تا چه حد خصلت مردسالارانه دارند؟ و پرسش‌هایی دیگر از این دست، باید حساسیت یاد شده را دامن بزنند و به ارتقاء سطح آگاهی زنان یاری رسانند.

در رابطه با اشکال تحقق اهداف مورد نظر، می‌توان در صفوف جنش فمینیستی، به سه استراتژی عمده که در کنار یک‌دیگر موجودند، اشاره نمود:

۱. استراتژی تساوی حقوق

۲. استراتژی گسترش فرهنگ فمینیستی به مثابه آلترناتیو (بدیل) فرهنگ مسلط و شیوه زندگی موجود.

۳. استراتژی کوشش فردی برای تاثیرگذاری در محیط شخصی با تکیه بر کار گروهی در گروه‌های زنان.

استراتژی تساوی حقوق بیش از همه متوجه نقش اجتماعی مردان است. از آن‌جا که مردان در جامعه اکثر مسوولیت‌ها و مناسبت مهم را در اختیار دارند پس زنان باید بکوشند تا هر چه بیشتر و در مقیاس وسیع‌تر، این مسوولیت‌ها و موقعیت‌ها را از آن خود سازند. آنان بدین منظور باید به‌طور مستمر شناخت علمی، انگیزه مبارزاتی، قدرت تصمیم‌گیری و اجرایی و نیز اراده برای صعود

به رتبه‌های بالاتر را در خود افزایش دهند، چرا که با توجه به وضع موجود از سکوی حرکت برابر با مردان برخوردار نیستند. برگزاری کارزارهای تبلیغاتی حول شعارهای «ماهم می‌خواهیم» زیرا «ماهم می‌توانیم» یا شغل‌های انحصاری مردان را هرچه بیشتر از آن خود کنید، تجلی تاکتیک‌های مبارزاتی برای دستیابی به استراتژی فوق‌الذکر است. حمایت زنان از یک‌دیگر در احزاب سیاسی مختلف (زنان به زنان رأی می‌دهند)، خواست‌های مربوط به مزد برابر در قبل‌کار برابر، مبارزه برای ملغا کردن قوانین تبعیض‌آمیز علیه زنان و غیره و وجه دیگر سیاست‌گذاری در راستای تحقق «تساوی حقوق» را تشکیل می‌دهند.

استراتژی گسترش فرهنگ فمینیستی به دنبال ارایه مدل‌هایی برای زندگی و کار مشترک زنان در چارچوب جامعه مردسالاری است. طرح‌هایی برای ساختارهای گروهی مستقل زنان، به دور از سلسله مراتب مسلط در جامعه و بدون امکان دادن به مردان و یا نهادهای مردسالارانه جامعه برای تسلط بر این ساختارها، راه‌های دستیابی به این استراتژیند. در این ساختارها، زنان باید بتوانند دور از نفوذ و اقتدار مردان، نیازهای معنوی خویش را برآورند و هویت زنانه خویش را شکل و تکامل بخشند.

سومین خط مشی استراتژیک، کوشش بلاواسطه برای تاثیرگذاری فردی در محیط شخصی است. از آن‌جا که برای بسیاری از زنان فعالیت در گروه‌های فمینیستی با دستیابی به شناخت و آگاهی‌های تازه همراه است، بدیهی است که کاربرد این شناخت و تبدیل آن به عمل چه در محیط خانه و چه در محل کار و غیره، مشکلات و بحران‌های تازه‌ای به وجود می‌آورد. برای مثال زنی که دیگر حاضر به رعایت قواعد مربوط به تقسیم کار مبتنی بر ویژگی جنسی نیست و نیز به رفتار مردسالارانه بسیاری از هم‌کاران و حتی روسای خود تمکین نمی‌کند، با دشواری‌های تازه‌ای دست به‌گیری می‌شود که غلبه بر آن‌ها انرژی و حوصله زیادی نیاز دارد. در این عرصه، ساختارهای مستقل زنان به مثابه عامل پشتیبانی از این کارزار عمل می‌کنند، تماس منظم با زنان دیگر که بر سیستم ارزش‌گذاری فمینیستی مبارزه می‌کنند و تبادل تجربه با آن‌ها، به تک‌تک زنان تکیه و انرژی مضاعفی برای این مبارزه می‌بخشد. در چارچوب همین استراتژی، در ساختارهای گروهی مستقل کوشش‌های گوناگونی صورت می‌پذیرد تا زنان جدا شده از شوهرانشان را در زندگی بدون شوهر و سرپرستی از فرزندان بدون اتکا به مرد یاری دهند.

در موارد سه‌گانه خود باید اضافه کرد که سیاست‌گذاری در استراتژی اول بیشتر در عرصه اجتماعی، استراتژی گسترش فرهنگ فمینیستی هم در عرصه اجتماعی و هم شخصی و در استراتژی تاثیر فردی، عمدتاً در عرصه شخصی صورت می‌گیرد. بد نیست به انتقادهای موجود در خود جنبش فمینیستی نسبت به استراتژی‌های یاد شده نیز اشاره کنیم: بیشترین انتقادات متوجه استراتژی

تساوی حقوق است. منتقدین، در این استراتژی خطر فراموش شدن آماج‌های فمینیستی را می‌بینند. به عقیده آنان، سمت‌گیری مبارزاتی با اتکاء بر ارزش‌های مسلط جامعه، حامل این خطر است که زنان در کوشش برای دست‌یابی به موقعیت‌های کلیدی که عمدتاً در اختیار مردان است، به رفتار و روش مردگونه متوسل شوند و در صورت دست‌یابی به هدف نتوانند در روح نهادهای موجود تغییر اساسی پدید آورند. با این حال صرف دست‌یابی به موقعیت‌های کلیدی برابر با مردان، جاذبه معینی دارد و بسیاری از زنان فعال در جنبش را به سوی چنین گرایشی سوق می‌دهد.

برعکس استراتژی دوم یعنی استراتژی گسترش فرهنگ فمینیستی در معرض چنین خطری نیست. چراکه عمدتاً متکی بر ارزش‌های فمینیستی است. اما این استراتژی نیز دارای نقاط ضعفی است. پرسش اصلی این است که حتی در صورت دست‌یابی به اهداف مورد نظر در ساختارهای گروهی مستقل زنان، چگونه می‌توان این دستاوردها را به درون جامعه برد و به قواعد و ارزش‌های اجتماعی تبدیل کرد؟ این جاست که استراتژی سوم به‌عنوان عنصر مکمل باید وارد عمل شود تا موفقیت آن را کم یا بیش میسر سازد.

در این جا لازم است به اشکال سازمانی گروه‌های فمینیستی نیز نظری بیان‌دازیم: همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، استقلال گروه‌های زنان شرط اساسی تشکل‌های موجود است. این استقلال همه عرصه‌های حیات سازمانی را دربر می‌گیرد: مستقل در تصمیم‌گیری، مستقل از ارتباطات سیاسی و مستقل از دخالت مردان. این تشکل‌های مستقل اما دارای فرم سازمانی معینی نیستند و زیر چتر سازمانی فراگیر عمل نمی‌کنند. آن‌چه که برجسته است عدم گرایش‌های تمرکزگرایانه و سلسله‌مراتبی در گروه‌های فمینیستی است. گاهی حتی در یک شهر می‌توانند گروه‌های مختلفی وجود داشته باشند که با هم صرفاً دارای تماس‌های نامنظم و برحسب نیاز هستند. بدین جهت مرجعی نیز وجود ندارد که سخن‌گوی رسمی و مشترک همه این تشکل‌ها باشد. همایش معینی برای جریان یافتن جدال‌های فکری گرایش‌های گوناگون وجود ندارد و اجلاس‌ها و گردهم‌آیی‌ها صرفاً براساس نیاز و برای بررسی یک موضوع مشخص، به ابتکار این یا آن گروه بر پا می‌شوند.

همان‌طور که اشاره شد، سازماندهی مستقل، از پیش شرط‌های بنیادین تشکل‌های فمینیستی است بیهوده نیست که ما معمولاً در بررسی گروه‌های فمینیستی به نام‌هایی چون جنبش مستقل زنان یا گروه زنان مستقل و غیره برمی‌خوریم. استقلال از سازمان‌های سیاسی و مذهبی، مورد تأکید بسیار است و از اصل عدم پذیرش مردان در گروه‌های فمینیستی با تعصب دفاع می‌شوند. برای مثال در کنگره‌ای که در سال ۱۹۷۲ از طرف فمینیست‌های آلمان برگزار شد، ضرورت استقلال تشکل‌های زنان در اصول زیر تصریح شده است: زنان

دست به تشکل مستقل می‌زنند، چراکه جامعه به‌طور فعال از طرف مردان رهبری شده و می‌شود. اما از آن‌جا که جامعه و نهادهای آن را باید از دیدگاه زنان مورد بررسی دوباره قرار داد و نیز به‌طور فعال در طرح‌ریزی برای زندگی و آینده خویش شرکت داشت، این استقلال تشکیلاتی ضرورت می‌یابد.

۱. زنان دست به تشکل مستقل می‌زنند، چراکه آنان دارای مسایل ویژه‌ای در حوزه زندگی شخصی هستند که به آن‌ها در اکثر سازمان‌های سیاسی و غیره بی‌توجهی نشان داده می‌شود.

۲. زنان دست به تشکل مستقل می‌زنند، زیرا اکثراً به‌طور مشخص تحت فشار فراوان قرار دارند و لذا به فضای باز برای کسب تجربیات مستقل نیازمندند.

۳. زنان دست به تشکل مستقل می‌زنند، زیرا همواره در زندگی به مردان وابسته بوده‌اند و در تشکیلات می‌توانند استقلال خویش را به‌طور ملموس احساس کنند.

۴. زنان دست به تشکل مستقل می‌زنند، زیرا وضعیت دردناک آنان را تنها زنان دیگر تجربه کرده‌اند و مردان در بهترین حالت فقط می‌توانند نسبت به چنین وضعیتی هم‌دردی داشته باشند.

۵. زنان دست به تشکل مستقل می‌زنند تا نیازهای خود را که ناشی از ستم ویژه‌ای است، بهتر برآورند و تصوراتشان را نسبت به آینده و در مبارزه‌ای مشترک شکل دهند.

نوشتار فشرده بالا که در رئوس خود نگاهی گذرا به مبانی نظری و نیز اشکال سازمانی فمینیسم است، نشان می‌دهند که این جنبش نه یک مد اجتماعی یا موج صرفاً مردستیز، بلکه یک جنبش مترقی و بالنده جدی در راستای دموکراتیزه و انسانی کردن مناسبات اجتماعی موجود است. در صفوف این جنبش متفکرین انسانی وجود دارند و پیکار می‌کنند. این جنبش متکی بر بیش از دو‌ست سال تجربه جنبش زنان است و به ویژه در کشورهای پیشرفته صنعتی به موفقیت‌های چشم‌گیری در احقاق حقوق زنان دست یافته است. چه دمکرات نمی‌توانند و نباید از کنار این جنبش عظیم اجتماعی که با سرنوشت نیمی از انسان‌های کره خاکی گره خورده است، با بی‌تفاوتی عبور کنند.

فمینیسم و جنبش چپ

نویسنده: ب. شباهنگ

در مقالات پیشین به اجمال درباره مبانی نظری و اشکال سازمانی جنبش فمینیستی مطالبی عنوان کردیم. در این مقاله به رابطه جنبش چپ و فمینیسم، قرابت‌های فکری و موارد اختلافات نظری این دو می‌پردازیم.

سوسیالیسم و فمینیسم هر دو دارای ریشه‌ی مشترکی هستند و از ایده‌ی حقوق بشر الهام می‌گیرند. این دو مکتب فکری از بسیاری جهات پیوند نزدیک دارند. به‌ویژه از جنبه پندارگرایانه خود در ایجاد جامعه‌ای انسانی‌تر. با این حال مناسبات میان پیروان سوسیالیسم و فمینیست‌ها هیچ‌گاه خالی از اشکال نبوده است.

نزد سوسیالیست‌های اولیه، توجه به مسال زنان با شدت و ضعف همراه بوده است. برای مثال «سن سیمون فوریه» و «اوئن» رهایی زنان را بخش مهمی از روند پیشرفت عمومی بشریت دانسته‌اند. این نظر «فوریه» بسیار معروف است که می‌گوید: درجه‌های برابری زنان و مرد، معیار واقعی برای سنجیدن برابری واقعی در یک جامعه است. با این حال از همان ابتدا نیز گرایش‌های خود فمینیستی درون جنبش سوسیالیستی وجود داشته است و همان‌گونه که خواهیم دید، بعضی مواضع جنبش امروزی چپ، با امر رهایی زنان هیچ‌گونه هم‌خوانی ندارد.

«مارکس» در هیچ‌یک از آثارش به‌طور صریح و مشخص خود را با مساله زنان مشغول نکرده است، اما تحلیل او از سیستم اقتصاد سرمایه‌داری در واقع سنگ بنای تئوری سوسیالیستی برابری زنان را تشکیل می‌دهد که بعدها توسط «فریدریش انگلس»، «آگوست بیل» و «کلارا تستکین» مطرح شده است. این‌ها هر سه، مالکیت خصوصی را علت بردگی کارگران و نیز زنان در گذشته و حال می‌بینند و تنها راه دستیابی به رهایی و برابری زنان را در تحقق و پیروزی سوسیالیسم می‌دانند.

باید یادآور شد که جنبش زنان در اوج شکوفایی خود در آستانه قرن حاضر، به ایده‌ی لیبرالیسم نزدیک‌تر بود تا سوسیالیسم و آزادی فردی در پیشاپیش مسائل مطرح بود و به ویژه جناح رادیکال جنبش زنان که به جناح چپ نیز معروف بود، خواسته آزادی فردی را با حدت بیشتری عنوان می‌نمود. جناح‌های معتدل‌تر جنبش زنان، جناح چپ را دارای گرایش‌های خانواده‌ستیز می‌دانستند و آن را متأثر از جنبش سوسیالیستی می‌انگاشتند. با این حال نزدیکی میان جناح رادیکال جنبش زنان و زنان سوسیالیست تنها در برخی نکات بود و مدت کوتاهی بیشتر دوام نیاورد. خواسته حق رأی برای زنان که در آن زمان تنها در برنامه احزاب سوسیال دمکرات به چشم می‌خورد، از طرف فمینیست‌ها با استدلالی کاملاً متفاوت مطرح می‌شد. آنان شرکت فعال زنان را در تعیین سیاست و از طریق حق رأی در انتخابات، برخلاف زنان سوسیالیست، جزئی از «پرولتاریزه کردن جنبش زنان در جهت مبارزه طبقاتی» ارزیابی نمی‌کردند. برخلاف جنبش زنان در گذشته، جنبش نوین زنان به ایده‌ی سوسیالیسم به مراتب نزدیک‌تر از ایده‌ی لیبرالیسم است. علت این امر در تغییر اوضاع اجتماعی و نیز در تحقق نسبی اهدافی است که لیبرالیسم در رابطه با امکان رشد آزاد فردی عنوان می‌نمود. در جوامع پیشرفته امروزه لاقال بنیاد قانونی برای شانس برابر زن و مرد ریخته شده است.

در روند تکاملی جنبش نوین زنان، گرایش‌های گوناگونی شکل گرفته‌اند که بیان‌گر تاثیر گرفتن از ایده‌های سوسیالیستی و چپ هستند، از آن جمله می‌توان به مواضع فمینیست‌های اتوریته‌ستیز، فمینیست‌های مارکسیسم، فمینیست‌های رادیکال، اشاره کرد. این تقسیم‌بندی‌ها آئینه‌ای از الهام‌گیری جنبش فمینیستی از اندیشه‌های سوسیالیستی است.

در اوایل دهه ۷۰ میلادی، از درون گرایش‌های گوناگون موجود در جنبش زنان، گروه‌های فمینیستی مستقل شکل گرفتند که اکثراً با مواضع جنبش چپ موجود مرزبندی داشتند. در آغاز این دوره، بحث‌هایی میان گروه‌های مستقل فمینیستی و مارکسیست‌ها با شدت و حدت در جریان بود، ولی بعدها با تثبیت جنبش مستقل فمینیستی، از شدت این بحث‌ها نیز کاسته شد. یکی دیگر از دلایل فروکش این مباحث نظری این بود که بسیاری از زنان فعال در سازمان‌ها و احزاب چپ و کمونیست، به مرور از این جریانات جدا شده و به جنبش مستقل فمینیستی پیوستند.

به مرور زمان جبهه‌بندی میان جنبش مستقل فمینیستی و مارکسیست‌های ارتدوکس شدیدتر شد، ولی مناسبات میان این جنبش با چپ‌های دمکرات به جنبش‌های آلترناتیو بدین منوال نبود یکی از دلایل عمده این امر انتقادات جنبش مستقل فمینیستی به اوضاع اجتماعی زنان در جوامع سوسیالیسم واقعاً موجود بود که بعدها به آن اشاره خواهیم کرد.

فمینیست‌های امروز به این شناخت دست یافته‌اند که تبعیض نسبت به زنان

امری نیست که بتوان آن را با چند اصلاح سطحی از میان برداشت و این کار مستلزم تحولات ژرف اجتماعی است. از این دیدگاه، فمینیسم و مارکسیسم در زمینه‌ی ضرورت تحول اجتماعی هم عقیده‌اند. لذا تعجب‌آور نیست که در جنبش فمینیستی این نظریه روح گسترده‌ای دارد که نظام سرمایه‌داری به ویژه بر استثمار زنان استوار است و به آنان به مثابه ارتش ذخیره برای بهره‌کشی می‌نگرد.

اختلاف فمینیسم و مارکسیسم از آن‌جایی آغاز می‌شود که ریشه‌های ستم نسبت به زنان مورد ارزیابی قرار می‌گیرد برای مارکسیست‌ها مساله‌ی ویژه‌ای به نام مساله زن وجود ندارد و این مساله صرفاً جزء فرعی از امر پیکار طبقاتی است. به این مفهوم که منشأ تبعیض و ستم نسبت به زنان در واقع همان مکانیسم اجتماعی است که باعث ستم نسبت به کارگران و زحمت‌کشان می‌شود طبعاً از این دیدگاه، مبارزه و رهایی زن در چارچوب پیکار طبقاتی صورت می‌گیرد و با پیروزی سوسیالیسم، رهایی زن به خودی خود تامین می‌شود. لذا اولویت با مبارزه‌ی طبقاتی است و تبعیض نسبت به زنان امری فرعی نسبت به تضاد اصلی میان کار و سرمایه است و بنابراین مساله زنان را نمی‌توان با اتکا بر ویژگی جنسی بلکه از راه انقلاب اجتماعی و تبدیل نظام طبقاتی سرمایه‌داری به نظام سوسیالیستی حل کرد. کلازا تستکین معتقد بود که مالکیت خصوصی آخرین عامل برده‌داری جنسی است. و تنها و تنها از طریق لغو مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و تبدیل آن به مالکیت اجتماعی می‌توان رهایی زنان را به‌طور کامل تامین نمود.

اما فمینیست‌ها مکانیسم ستم نسبت به زنان را مستقل از تضاد کار و سرمایه می‌دانند مواضع آنان در توضیح این مکانیزم با یک‌دیگر متفاوت است بخشی از آن‌ها پیکار طبقاتی را می‌پذیرند و بخشی دیگر آن را نسبت به مبارزه زنان علیه نظام مردسالاری فرعی می‌دانند برای نمونه «آلیس شوارتزر» از فعالین جنبش فمینیستی در آلمان اهمیت پیکار طبقاتی را درست به اندازه مبارزه مستقل زنان می‌دانند و از جمله می‌نویسد «بر حق بودن پیکار طبقاتی هیچ‌گاه برای من زیر علامت سوال نبوده است. اما اگر فمینیسم به مانعی در راه پیکار طبقاتی تبدیل شده است این دیگر نه مشکل من بلکه مشکل پیکار طبقاتی است.» (اورسلا کرشل) از ادغام تفکیک‌ناپذیر نظام سرمایه‌داری مردسالاری در هم صحبت می‌کند و مبارزه علیه این هر دو شکل ستم را ضروری می‌خواند. به عقیده وی با توجه به این اوضاع اجتماعی می‌توان مبارزه علیه این یا آن را در اولویت قرار داد.

فمینیست‌های رادیکال، دکترین مارکسیستی تضاد اصلی و فرعی را وارونه می‌سازند به عقیده آنان، مساله کلیدی در تحلیل اوضاع اجتماعی، توجه به مردسالاری حاکم بر جامعه است و نه نظام سرمایه‌داری یا سوسیالیستی و لذا مساله زن نه یک جزء فرعی از یک کار طبقاتی، بلکه تضاد طبقاتی نکته‌ای

فرعی نسبت به پیکار همه‌جانبه فمینیستی علیه نظام مردسالاری جهانی است. ملاحظات فوق‌نشان می‌دهند که فمینیست کسی است که به مکانیسم تبعیض و ستم در حق زنان، مستقل از تضاد طبقاتی اعتقاد دارد. با این حال گروه‌بندی‌هایی چون فمینیست‌های سوسیالیسم یا فمینیست‌های مارکسیسم بیان‌گر اهمیت پیکار طبقاتی در جهان‌بینی بخش قابل‌ملاحظه‌ای از جنبش موجود زنان و رابطه این جنبش با بنیادهای فکری مارکسیسم است.

فمینیست‌ها برخلاف مارکسیست‌های ارتدوکس بر این باور نیستند که تاریخ ستم نسبت به زنان با پیدایش مالکیت خصوصی آغاز شده و با لغو آن پایان می‌یابد. آنان به تجربه ناموفق سوسیالیسم واقعا موجود اشاره می‌کنند. و این واقعیت را گوش زد می‌کنند که صرف اجتماعی کردن وسایل تولید، آن‌طور که در تجربه کشورهای ازهم‌پاشیده شده سوسیالیسم واقعا موجود دیده شده، ضرورتا به معنی حل مساله زنان نیست؛ اگر چه فمینیست‌ها همواره به اقدامات مثبتی که در جهات برابری نسبی حقوق زنان و مردان در این جوامع صورت پذیرفته بود اذعان دارند. ولی برخلاف کمونیست‌ها هیچ‌گاه مجموعه این اقدامات را به معنی رهایی زنان نمی‌انگاشتند. به عقیده فمینیست‌ها صرف شرکت وسیع زنان در تولید و از آن طریق فراهم آمدن زمینه استقلال مادی آنان در کشورهای یاد شده به هیچ‌منوال به معنی رهایی کامل زنان نبوده است. اصولا فمینیست‌ها، نظام سوسیالیست واقعا موجود را سوسیالیسم مردسالار می‌نامیدند و در این رابطه به حق و نقش ناچیز زنان در عالی‌ترین ارگان‌های رهبری سیاسی جامعه اشاره می‌نمودند.

به‌علاوه از نظر فمینیست‌ها، اشتغال وسیع‌تر زنان در جوامع سوسیالیستی به هیچ‌عنوان به تبعیض شغلی و تقسیم کار مبتنی بر جنسیت پایان نداده بود و حتی برعکس نوعی بی‌عدالتی را با تبعیض جنسیتی به وظایف دوگانه زن در جامعه و خانواده به آن‌ها تحمیل نموده بود. سوسیالیسم مردسالار نیز درست مانند سرمایه‌داری مردسالار با استثمار از این نقش دوگانه زن سوءاستفاده می‌نموده است. به‌عقیده فمینیست‌ها «سوسیالیسم واقعا موجود» شرکت زن در تولید اجتماعی را تضمین نمود. بدون این‌که نظریه محافظه‌کارانه وظایف مقدس و طبیعی مادرانه را به‌طور جدی و پیگیر زیر پرسش قرار دهد. اختلاف میان مارکسیست‌ها و فمینیست‌ها در مورد اهمیت اشتغال زنان به‌عنوان استراتژی دست‌یابی به برابری حقوق نیز به همین اصل بازمی‌گردد درحالی‌که مارکسیست‌ها شرکت زنان در کار تولیدی را با تساوی حقوق هم‌سنگ می‌گیرند. فمینیست‌ها با توجه به حاکم بودن ارزش‌های مردانه در جامعه، وظایف دوگانه‌ای را که در نتیجه کار در منزل و خارج از آن به‌طور خود به خود به زنان تفویض می‌شود، فرض بی‌عدالتی مضاعف می‌نامند. بخشی از این فمینیست‌ها در رابطه با این بی‌عدالتی مضاعف حتی تا آن‌جا پیش می‌روند که لزوم مزد در قبال کار در خانه را مطرح می‌کنند.

اختلاف نظر فمینیست‌ها و مارکسیست‌ها در همین جا خاتمه نمی‌یابد. چپ‌های ارتدوکس در بخش اعظم خود جنبش فمینیستی را یک جنبش بورژوازی ارزیابی می‌کنند. چپ‌ها هم چنین فمینیسم را به دلیل گرایش‌های گوناگون درونی آن و عدم یک برنامه منسجم، غیر جدی می‌دانند؛ آنان هم چنین از آن‌جا که فمینیسم مسایل خصوصی زنان را از سیاست و مسایل اجتماعی جدا نمی‌کند، به جنبش فمینیستی مهر غیرسیاسی می‌زنند. مارکسیست‌ها جنبش فمینیستی را به مردستیزی کور متهم می‌کنند و آن را یک نیروی سیاسی موثر نمی‌دانند چرا که دارای سازمان گسترده واحد نمی‌باشند و از گروه‌های پراکنده و غیر متمرکز تشکیل یافته است.

مسلم است که امروز در پرتوی تحولات عمیق جهانی و به‌ویژه در عمل و اندیشه جنبش سوسیالیستی زمینه مناسبی برای بازنگری و تجدیدنظر در داوری‌های گذشته و از جمله نسبت به جنبش فمینیسم فراهم آمده است. آنچه که در آن میان به جنبش فمینیستی مربوط می‌شود ملاحظات فوق نشان داد که این جریان اجتماعی در نگرش خود نسبت به عرصه‌هایی چون تولید و اشتغال و بازتولید و خانواده با نظریات سوسیالیسی در این زمینه‌ها سر آشتی ندارد لذا از دیدگاه فمینیسم مواضع سوسیالیستی و چپ به خودی خود مترقی نیستند و این جنبش در روند تحول فکری خود آموخته است که مقولات چپ راست از دیدگاه منافع و مواضع زنان می‌توانند جابه‌جا شوند و حتی تغییر ماهیت دهند.

نسل جدید غرب و تحول در مفهوم جنیست برخی واقع‌گرایی‌ها در جنبش زنان

نویسنده: هلن ویلکینسون

ترجمه: نوشین احمدی خراسانی

در سال‌های اخیر، تعاریف سنتی از مفهوم زن بودن و مرد بودن با سرعت حیرت‌انگیزی رنگ باخته است! پدیده‌های نوظهوری مانند موفقیت روزافزون دخترها در امر تحصیل نسبت به پسرها، و عدم تعادل در آزار جنسی، در کنار تداوم روند رو به افزایش زنان نان‌آور، توجه مباحث فمینیستی را به خود جلب کرده است. از این رو بسیاری از نظریه‌های فمینیستی دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ تا زگی و جذابیت خود را از دست داده‌اند. سیاست جنسی در بریتانیا (در دهه ۱۹۸۰) تحت نفوذ «مارگارت تاچر» قرار داشت که غالباً شبیه مردان عمل می‌کرد. اما این سیاست در دهه ۱۹۹۰ تحت تاثیر مردانی قرار گرفته که سعی می‌کنند بیشتر شبیه زنانی باشند که به وضعیت قربانی بودنشان اعتراضی نمایند.

اما همه این‌ها صرفاً نشانه و معلوم است، علت اصلی را باید در تغییرات تاریخی مناسبات بین زن و مرد جستجو کرد: یعنی دگرگونی در مناسبات قدرت و ارزش‌های دیرینه‌ای که مبنای بسیاری از فرضیاتی است که نه تنها زاینده تاریخ دوسده‌ساله جامعه صنعتی است، بلکه از هزاران سال پیش به‌عنوان سنت و معتقدات به جای مانده است! سر نخ بسیاری از این تغییر و تحولات را می‌توان در عرصه اقتصاد مشاهده کرد! ساختارهای قدیمی کار - که اکنون به تدریج منسوخ می‌شوند - عمدتاً برای مردان طراحی شده بود. اضمحلال تدریجی این ساختارها فرصت‌ها تازه‌ای برای زنان به ارمغان آورده است. برای نمونه، در پانزده سال اخیر، دو میلیون مرد از نیروی کار بریتانیا حذف شده‌اند، در حالی که مشارکت زنان از ۵۳ درصد در سال ۱۹۷۳ به ۶۵ درصد در سال

۱۹۹۱ افزایش یافته است و تا سال ۲۰۰۰، انتظار می‌رود که زنان ۹۰ درصد از شغل‌هایی را که به تازگی ایجاد شده به‌دست آورند. تعداد زنانی که درآمد بیشتری از همسرانشان دارند نیز ۳ برابر شده است و از نسبت ۱ در ۱۵ در اوایل دهه ۱۹۸۰ به ۱ در ۵ در ۱۹۹۵ رسیده است! زنان به سرعت، هم در حرفه‌ها (اکنون مشاوران حقوقی زن در سن زیر ۳۰ سال بیشتر از مردان است و تعداد بیشتری متخصص زن در سن زیر ۳۵ سال وجود دارد تا در سنین بالاتر) و هم در صنایع جدیدی که کارفرمایان طالب نیروی کاری با انعطاف و مهارت و خدمت بیشتر هستند، ارتقاء می‌یابند. دگرگونی‌های فنی و اقتصادی عامل بسیار مهمی در ایجاد این تغییرات بوده است. گرچه نقش و تاثیر نیروهای اجتماعی دیگر را نیز نمی‌توان نادیده گرفت: قرص ضدبارداری به زنان امکان کنترل بیشتری برای باروری و تفکیک روابط جنسی از «مادری» اعطا کرده است. تغییر در حقوق و قوانین، که جنبش‌رهایی زنان برای کسب آن مبارزه کرده نیز تاثیرات فزاینده‌ای بر این تحولات داشته است؛ از تصویب قانون اختیار مولد در سال ۱۹۶۷ - که امکان کنترل بر تولیدمثل به زنان داد - تا ممنوع ساختن تبعیض جنسی و تساوی در پیشگاه قانون جملگی عوامل موثر بر این تغییرات محسوب می‌شوند.

پیشرفت در تکنولوژی پزشکی نیز تا حدی موثر بوده زیرا قدرت زنان را برای انتخاب در تولیدمثل افزایش داده است. این «انتخاب» دایره اختیار زنان را حتی از «انتخاب» در سقط جنین فراتر برده است. بانک‌های اسپرم، اختیار تلقیح مصنوعی، و در سال‌های آینده انتخاب بسیار گسترده‌تر توسط زنان، جملگی تعداد بیشتری از زنان را قادر می‌سازد تا بر سرنوشت و شرایط بچه‌دار شدنشان کنترل داشته باشند. این دگرگونی‌ها در روابط قدرت، به‌طور چشم‌گیری در فرهنگ و زندگی عامه مردم قابل مشاهده است. چهره‌هایی مانند «سیگورنی ویور»، «مدنا»، «کادی لنگ»، «شارون استون»، سبب شده که مرزهای کلیشه‌ای هویت زنان و مردان مغشوش شود و فرهنگ عامه، توانایی جنسیت زنانه را کشف کند. سریال‌های هفتگی مانند بقیه عوامل تاثیرگذار، عامل موثری در روند تدریجی و ملموس تغییر نقش‌ها در اعماق جامعه بوده است. برای نسل جوان‌تر، الگوهای فرهنگی و ارزشی مانند «تانگ گزل» بیان‌گر حال و هوای نسل جدید زنان جسورتر است؛ نسل زنان جوانی که با توجه به بافت جامعه، شیفته قلمرو سنتی مردانه از قدرت و خشونت شده‌اند.

تلفیق تغییرات فرهنگی و اقتصادی به گسترش و نفوذ نامربی اندیشه‌های فمینیستی و ارتقاء آن از حاشیه به متن، کمک شایسته‌ای کرده است؛ و به این ترتیب هر نسل جدیدی نسبت به نسل قبلی به تساوی حقوق بین جنس‌ها بیشتر متعهد می‌شود و اطمینان بیشتری به تساوی حقوق پیدا می‌کند و نهایتاً به اندیشه‌های فمینیستی گرایش بیشتری می‌یابد.

اما ارزش و سودمندی این دگرگونی‌ها بسیار عمیق‌تر از این‌هاست. فمینیسم تلایه‌دار بازسازی پیچیده‌تر ارزش‌های زنان بوده که در نتیجه آن، علاقه‌ای فزاینده به استقلال و آزادی عمل در آنان ایجاد کرده است؛ این مساله خود را به طرق گوناگون نشان می‌دهد، که به ویژه یکی از آن‌ها این دیدگاه است که اکنون دیگر «مادری» یکی از «انتخاب»‌های موجود است نه تنها «انتخاب» ممکن! در یک بررسی فقط ۱۳ درصد از زنانی که در سنین باروری قرار داشتند فکر می‌کردند که بچه برای خشنودی و پرثمر بودن زندگی ضروری است! و احتمالاً ۲۰ درصد از زنانی که در دهه ۱۹۶۰ به دنیا آمده‌اند، اصلاً بچه‌دار نخواهند شد.

از طرفی، بسیاری از زنان، به کسب ارزش‌های مردانه سنتی گرایش پیدا کرده‌اند، ارزش‌هایی مانند اعتقاد به موفقیت و ریسک‌کردن. دختر مدرسه‌ای‌های امروزی بلند پروازتر هستند و نیز نسبت به هم‌سن و سال‌های پسرشان، تمایل بیشتری به ادامه تحصیل و در عوض کمتر تمایل به تشکیل زندگی زناشویی دارند. و شاید در نتیجه غلبه این روحیه، دخترها نسبت به پسرها در مدرسه و دانشگاه موفق‌تر هستند.

بسیاری از فمینیست‌های قدیمی‌تر، از این قضایا تفسیرهای بدبینانه دارند. آن‌ها نیروی‌شان را بر دگرگونی‌های ساخت قدرت در بالا متمرکز کرده‌اند - یعنی در پارلمان و در اتاق‌های کمیته مرکزی و هیات دولت - و اغلب تغییر در حوزه‌های دیگر را کم اهمیت جلوه می‌دهند. توجه آن‌ها بر سیاست، البته قابل درک است زیرا در این قرن بسیاری از پیشرفت‌ها و بهبود شرایط زندگی در ارتباط با تساوی جنسی، به حفاظت قانونی از حقوق سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بستگی داشته است: حقوقی که با کشمکش‌های تندوتیز مبارزات فمینیست‌ها در نیمه قرن نوزدهم و درگیری‌های طرفداران حق رأی زنان در اوایل این قرن، و بالاخره از درخواست‌های جنبش‌های زنان در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به دست آمده‌اند!

اما در دهه ۱۹۹۰ این مساله شایسته توجه است که تا چه اندازه، تغییر در خارج از جهان سیاست یعنی در بطن فرهنگ و در عرصه اقتصاد رخ داده است. به نظر می‌رسد کارفرمایان غالباً می‌توانند تاثیر بیشتری بر زندگی زنان داشته باشند تا پارلمان‌ها! نه فقط به این دلیل که داشتن شغل و کار کردن، نقش مهم‌تری در زندگی اکثر زنان بازی می‌کند بلکه بدین علت که برخی کارفرمایان به مراتب پیش‌روتر از سیاست‌مداران عمل کرده‌اند. زیرا در پاسخ به نیازهای خانواده برای تطبیق با احتیاجات مادران شاغل، کارهای بسیاری انجام داده‌اند - مثلاً دادن حقوق به پدرها مانند مادرها تا در هنگام به دنیا آمدن کودک، آن‌ها (پدرها) نیز مرخصی زایمان داشته باشند، یا فراهم کردن مهد کودک‌هایی هم برای پدر بزرگ‌ها و هم برای کودکان و نظایر این‌ها.

ظاهراً زن‌ها به‌طور قابل ملاحظه‌ای از روندهای جاری سیاست جدا هستند. کمتر از ۱۰ درصد از نماینده‌های مجلس در پارلمان زن هستند و یک نظرخواهی در مورد همراهی در هفتاد و پنجمین سالگرد حقوق زنان نشان داد که ۷۶ درصد از زنان در همه سنین، در هیچ نوع فعالیت متشکل سیاسی شرکت نداشته‌اند، و از هر ۱۰ زن جوان ۴ نفر اظهار داشته‌اند که مطلقاً هیچ علاقه‌ای به سیاست ندارند.

ولی در دیگر کشورها، احزاب گام‌های فعالانه‌تری نسبت به احزاب انگلیس برای تطبیق با تغییرات برداشته‌اند. برای مثال، در سوئد زنان حضورشان را در نامزدی مجلس افزایش داده‌اند. آن‌ها با اعلام صریح خواسته‌های‌شان و تهدید به اینکه اگر به‌خواسته‌هایشان توجه نشود سهمیه‌بندی اجباری جنسی تحقق می‌یابد، به این موقعیت دست یافتند. حزب کارگر نروژ در اوایل دهه ۱۹۸۰ تصمیم گرفت که حداقل ۴۰ درصد از نامزدهایش زن باشند. احزاب دیگر نیز به پیروی از آن عمل کردند و در نتیجه، سیاسی کردن موضوعات جنسی با مخالفت کمتری روبرو شد. در فنلاند در انتخابات ۱۹۹۱، ۴۰ درصد از کرسی‌های مجلس به زنان - با متوسط سنی زیر ۴۰ سال - تعلق گرفت.

در آمریکا، سازمان‌های زنان بر محور مساله سقط جنین و آزار جنسی خانم «آنتینا هیل» تشکیل شد که در نتیجه آن در دهه ۱۹۹۰ تعداد سناتورها و نماینده‌هایی (از زنان و مردان) که موضع‌گیری فمینیستی داشتند به تدریج افزایش یافت.

درس‌های نهفته در این تجربیات، بسیار بغرنج است. احتمالاً فمینیست‌ها معتقدند این گونه سیاست‌های تحمیلی مانند سهمیه‌بندی برای زنان گرچه سبب بیزاری می‌شود (و حتی ممکن است نسل جوان‌تر زنان را که در برابر «کارهای ویژه» مقاوم هستند، گریزان کند) باین حال می‌تواند در حد موقت و گذرا، ظاهر احزاب سیاسی را تغییر دهد.

از طرفی سازمان‌های زنان برای ارتباط با نسل جوان‌تر زنان زیر فشار قرار گرفته‌اند. بررسی‌هایی که در کشورهای اروپایی انجام شده نشان می‌دهد که زنان جوان نسبت به نسل قبلی، در ارزش‌های‌شان فمینیست‌تر هستند اما آن‌ها مایل نیستند که با جنبش‌رهایی زنان یا رهبران آن ارتباط برقرار کنند. در انگلیس نیز اگرچه زنان جوان، بسیاری از مباحث فمینیستی را پذیرفته و جذب کرده‌اند (و نسبت به زنان مسن‌تر بیشتر می‌توانند خود را فمینیست بدانند) باین حال هنوز اکثریت عظیمی از آن‌ها در مورد پذیرش این عنوان (فمینیسم) مردد هستند. این نکته نشان می‌دهد که زنان جوان مطمئناً فردگراتر هستند و به شکل‌ها، ایدئولوژی‌ها و احزاب به دیده تردید می‌نگرند. آن‌ها به وجود سازمان‌هایی که منحصرأ به مسایل زنان محدود شده نیاز کمتری احساس می‌کنند. نتیجه این روند، تقلیل تعداد سازمان‌ها و بالابودن سن اکثر اعضا است و تشکل‌ها در جذب نسل جوان مشکل دارند. گویا که جوان‌ترها، از جنبشی که ارزش‌های

آن را جذب کرده‌اند، توقع بیشتری داشته‌اند و با دید بازتری به قضایا می‌نگرند زیرا اکثراً تاکید دارند که زنان و مردان باید به کمک یکدیگر برای انجام تغییرات کوشش کنند.

تفسیرهای گوناگونی برای توضیح این گرایش‌های جدید مطرح شده است. برخی جذب سریع فمینیست‌ها در فضای علمی را که سبب ایجاد زبان و نظریه‌ها تخصصی شده است، باعث دوری بسیاری از درخشان‌ترین فمینیست‌ها از تعهد علمی (پراتیک اجتماعی) و باور سیاسی می‌دانند. تاکید بر ایدئولوژی و رای پراگماتیسم، انتقادی است بر اغلب فمینیست‌های کشورهای دو سوی اقیانوس آتلانتیک.

دیگران، مانند «سوزان فالودی» و «ماریلین فرنچ» علت را واکنشی می‌دانند که به‌طور منظم، دستاوردهای گذشته فمینیست‌ها را به خطر می‌اندازد و معتقدند زنان جوان، ناآگاهانه در این تخریب شرکت می‌کنند! بی‌شک تمایل نسل جوان به فاصله گرفتن از هر نوع وابستگی به عنوان «فمینیست»، می‌تواند به این واقعیت توضیح داده شود که اکثر جوانان هنوز به شدت تحت تاثیر تصاویر منفی از فمینیسم و فمینیست‌ها هستند و هم‌چنان علاقه‌مندند که جنبش زنان را حرکتی افراطی جدایی طلب و متنفر از مرد قلمداد کنند.

از طرفی رسانه‌های تحت تسلط مردانه نیز دید قالبی و کلیشه‌ای و حتی اهریمنی نسبت به فمینیست‌ها داشته‌اند؛ در این رسانه‌ها، فمینیسم غالب به کاریکاتوری از هم‌جنس‌بازی زنان و ستیزه‌جویی ضد مردان نشان داده شده است. با این حال جنبش اجتماعی زنان در بریتانیا، هم مانند امریکا، باید تا حدودی مسوولیت شکست و ناتوانی در جذب نسل جدید را بپذیرد. روشن است که ضدیت این جنبش‌ها با مفهوم «زنانگی» بسیاری را از خود رانده است؛ و لحن خشن، تعصب‌آمیز و فرقه‌گرایی‌شان نیز سبب دوری تعداد بیشتری از جوانان شده است.

اما ناتوانی در ایجاد ارتباط با نسل جدید دلیل بنیادی‌تری نیز دارد. زنانی که در دهه ۱۹۹۰ و بعد از آن متولد شده‌اند اولین گروه‌هایی هستند که به تازگی قدم به دورانی بعد از مبارزات بزرگ فعالان فمینیست در دهه ۱۹۷۰ گذارده‌اند و به بازار کاری وارد شده‌اند که در آن، قانون فرصت‌های مساوی و قانون ضد تبعیض حاکم است. آن‌ها که نسل «بعد از تساوی» هستند، نیاز کمتری به جنگیدن و مبارزه قهرآمیز احساس می‌کنند. از این گذشته افزایش جسارت و اعتماد به نفس نسل جوان - در همه زمینه‌ها: از طرز برخورد به کار و حرفه‌ها گرفته تا تمایلات جنسی - بُعد جدیدی را برای سیاست جنسی ایجاد کرده است؛ سیاست جدیدی که بسیاری از سازمان‌های مدافع حقوق زنان، به تازگی با آن مواجه شده‌اند. نسل جدید زنان با اعتماد به نفس بیشتر خودشان را قربانی نمی‌بینند بلکه ترجیح می‌دهند به کار «فمینیسم مبتنی بر قدرت» که بر

منابع جدید قدرت‌شان تاکید دارد، نزدیک شوند.

این که اکثر مطالعات تاثیرگذار حتی بر چشم‌انداز دید در سیاست جنسی بر اثر گفت‌وگوهای ضد فمینیستی یا پس‌فمینیستی طرح می‌شود شاید حاکی از جدافتادگی نبود رابطه‌ای اندام‌وار و زنده میان سازمان‌های فمینیستی با جامعه است. در امریکا مردان «هوادر فمینیسم» مانند وارن فارل (تنها مردی که سه بار در پست «سازمان ملی زنان نیویورک» انتخاب شده است) به فرصت‌طلبانی تبدیل شده‌اند که اکنون استدلال می‌کنند که برنامه‌هایی که برای ایجاد برابری پیاده شده منجر به «نابرابری» شده است. به نظر آن‌ها روند بحث‌های جنسی، به سوی مردها چرخیده و آن‌ها را هدف گرفته است، مردانی که قربانی و مورد تبعیض واقع شده‌اند. آن‌ها می‌گویند که به واسطه سوءاستفاده از رفع قانون تبعیض جنسی و به‌خاطر به‌وجود آمدن فضای اقتصادی که نیازمند مهارت زنان است وضعیتی ایجاد شده که در این وضعیت، قدرت زیادی به زنان تفویض می‌شود. اتفاقات اخیر در بریتانیا نیز این ترس‌ها را افزایش داده است؛ اتفاقاتی مانند این که: وقتی مردان درخواست شغل‌هایی کرده‌اند که به‌طور سنتی توسط زنان انجام می‌گرفته است، مورد تبعیض واقع شده‌اند. مبارزه برای حق حضانت کودک نیز توجه را به برخی جبهه‌گیری‌های فرهنگی در مقابل پدرها جلب کرده است. در واقع قانون حمایت از کودک، بعضاً، سبب ائتلاف‌های مردی و اتحادهای موقتی مردان سرخورده شده است.

جامعه نیز در یک واکنش سریع تقابلی به‌طور گسترده به ساختن فیلم‌هایی دست‌زده که موضوع اصلی‌شان، سوءاستفاده زنان از این دگرگونی‌ها - به ویژه نیروی بالقوه زنان برای سوءاستفاده از قدرت - است! مشخص‌ترین نمونه شاید کتاب «میخائیل کریچتون» به نام «افشاء» بود (و ساختن فیلم از آن در «هالیوود»)؛ موضوع این فیلم در واقع سوءاستفاده یک زن مدیر و قدرتمند از موقعیت خویش است که در ابتدا سعی می‌کند هم‌کار مردش را مجذوب خود کند، ولی هنگامی که با امتناع و مخالفت او روبرو می‌شود مرد را متهم به آزار جنسی خود می‌کند. در انگلستان نویسنده‌هایی مانند «دیوید توماس» و «نیل لیندون» در تبلیغ و افشای آزار مردان توسط زنان فعال بوده‌اند، و به طرح گسترده تجربیات مردانی که قربانیان خشونت خانگی شده‌اند، پرداخته‌اند.

گرچه شرایط سوءاستفاده زنان با مردان هیچ شباهتی به هم نداشته و مساوی نیستند، با این حال اکنون موج فزاینده‌ای از موارد آزار جنسی توسط زنان به چشم می‌خورد. هم‌چنین شواهد زیادی مبنی بر سوءاستفاده جنسی زنان از کودکان و از مردانی که قربانی خشونت خانگی هستند وجود دارد. زنان نیز مانند مردان، هنگامی که قدرت دارند قادرند از آن سوءاستفاده کنند اما مسأله‌ای که در این میان قابل تأمل است، این که احتمالاً دگرگونی ارزش‌ها در میان نسل جوان‌تر زنان - یعنی گرایش آن‌ها به ارزش‌هایی که قبلاً به‌طور سنتی به مرد بودن

نسبت داده می‌شد - به اشتیاق روزافزون آن‌ها به قدرت و پدیده‌هایی مانند آزار جنسی تبدیل می‌شود. این دگرگونی در ارزش‌های نسل جوان، باعث سردرگمی بسیاری از فمینیست‌های «ذات‌گرا» شده است، فمینیست‌هایی که با توجه به دیدگاهشان، زنان را ذاتا «متمدن» تر از مردان می‌دانند. تفکر این گروه از فمینیست‌ها با وجود شواهد متعدد سوءاستفاده از قدرت توسط زنان، به بن‌بست رسیده است.

بسیاری از روش‌های پاسخ جنیش زنان، به نشانه‌های یک واکنش سیاسی نشان‌دهنده کمبود بلوغ سیاسی است. فمینیست‌ها غالباً اضطراب‌های مردانه را درباره تبعیض در کار، یا حقوق نامناسب برای پدرهایی درنگ رد کرده‌اند. آن‌ها تمایل دارند برای حفظ ادعای شان مبنی بر قربانی بودن تاریخی زنان موضوعاتی مانند آزار جنسی توسط زنان را نادیده بگیرند. بعضی مواقع سازمان‌های زنان - درست مانند سازمان‌های مردان - و ظاهراً حتی شدیدتر برای اثبات و طرح مظلومیت زنان به رقابت با مردان می‌پردازند. گروه‌های مدعی در فضایی که عجز و لابه و شکوه‌سالاری رایج است، به واسطه این‌گونه رقابت‌ها جامعه را به دو بخش مجزا می‌کنند تا به موقعیت بالاتری در سلسله مراتب مصیبت و بدبختی دست یابند. چنین اوضاعی، این شبهه را تقویت می‌کند که مساله فمینیسم بیشتر بر تر دانستن حقوق زنان بر حقوق مردان است تا تساوی بین آن‌ها.

اما اگر فمینیسم «مبتنی بر قربانی بودن»، آینده‌ای مه‌آلود و احساس یاس برمی‌انگیزد عکس آن یعنی حرکت به سمت مقابل به شکل «فمینیسم مبتنی بر قدرت» نیز همین احساس را ایجاد می‌کند. گاهی به نظر می‌رسد که این «فمینیسم مبتنی بر قدرت» از وضعیت قربانی بودن مردان بدش نمی‌آید. این نوع فمینیسم نیز نه تنها نمی‌تواند به حل مشکلات کمک کند بلکه حتی از درک رابطه متقابل بین آزار جنسی (چه به وسیله زنان و چه مردان) با نفی سلطه و سوءاستفاده از قدرت، ناتوان است. زیرا سیاست جنسی در دیدگاه «فمینیسم مبتنی بر قربانی بودن» جامعه را آوردگاه جنگی خونین میان مغلوبان و پیروزمندان قلمداد می‌کند، روشن است که چنین تفاوتی در تحلیل نهایی، به تشدید و تعمیق چالش‌های جنسی، افزایش واکنش‌های تقابلی و دو قطبی شدن هرچه بیشتر زنان و مردان، منتهی می‌شود.

تجدیدنظر طلب‌ترین فمینیست‌ها هنوز سیاست جنسی را مثل یک بازی بی‌نتیجه تصور می‌کنند و اگر چه فمینیسم خودش را مرتباً بازتعریف می‌کند با این حال هنوز باید به سطح بالاتری از بلوغ برسد تا قادر شود که با خردی پویا و بالنده با جنیش مردان که نظام مردسالاری را عاملی می‌داند که نه تنها برای زنان که برای مردان نیز بازدارنده است ارتباط برقرار کند. در واقع از این زوایه، نظام مردسالاری هم برای زنان و هم برای مردان به‌عنوان مانعی قلمداد می‌شود که آن‌ها را از خانواده و جامعه جدا می‌کند و در نقش نان‌آوری که به شدت تحت

فشار است به دام می‌اندازد.

با توجه به این اوضاع، سیاست جنسی در دهه ۱۹۹۰ بر سر دوراهی قرار گرفته است یا می‌تواند خودش را حتی بیشتر درگیر گفتمان پیروزمندان و قربانیان کند و یا این که نگرشی فراگیرتر را انتخاب کند. یعنی نگرشی را مبنای عمل اجتماعی خود قرار دهد که معتقد است اکثر مسایل جدید در سیاست جنسی (مانند تعادل کار - خانواده، زمان مرخصی پدر و مادر شدن، ساعت‌های طولانی کار، اصلاح در قانون طلاق و حتی کنترل بر تولیدمثل) نه در مورد قدرت هستند و نه در ارتباط با قربانی بودن.

اما شعار مصالحه و هم‌کاری مشترک بین مردان و زنان، فمینیست‌هایی را که هویت‌شان را از شعار جدایی مردان و زنان کسب می‌کنند، برآشفته خواهد کرد، حتی برای برخی از آن‌ها، پذیرش این عمل به مثابه «تقسیم رختخواب خود با دشمن» تلقی می‌شود. اما از آن جایی که ۲۰۰ سال از جامعه صنعتی می‌گذرد و به سال ۲۰۰۰ نزدیک می‌شویم مجبوریم با روش‌های نو در همه حوزه‌ها به حل مشکلات جامعه بپردازیم. از نظر مردان و زنان جوان‌تر، در میان کسانی که نگرش‌های‌شان با یک‌دیگر (و حتی با خود فمینیسم) نزدیک می‌شود، ظهور شیوه‌های نو و پذیرش برخوردی جدید، کاملاً منطقی است. با وجود آن که نسل جوان، قاطعانه به دستاوردهایی که توسط زنان ایجاد شده خوش‌آمد می‌گوید و می‌پذیرد که واقعا «راه بازگشتی وجود ندارد»، اما هم‌چنین آن‌ها ضرورت فاصله گرفتن از پندارهای مبتنی بر «قربانیان و پیروزمندان» را درک کرده‌اند و از نگرشی که سیاست جنسی را عرصه جنگ می‌داند، پرهیز دارند. زیرا گذشته از همه این‌ها، اگر سیاست جنسی و مناسبات میان زن و مرد را عرصه جنگ بدانیم، مطمئناً همه، چه زن و چه مرد، در آن بازنده خواهند بود.

صدر اسلام و موقعیت زن

مساله تفسیر

نویسنده: لیلا احمد

ترجمه: صدیقه شکوری راد

«لیلا احمد» استاد و مدیر برنامه‌های مطالعات زنان در دانشگاه ماساچوست امریکاست. وی تحقیقات وسیعی درباره وضع زنان مسلمان در طول تاریخ جوامع مختلف اسلامی و دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان در این زمینه دارد. دستاورد مطالعات وی به صورت کتاب‌ها و مقالاتی منتشر شده است که از آن میان کتاب «زنان و جنسیت در اسلام: ریشه‌های تاریخی مباحث مدرن»¹ حایز اهمیت است. مقاله حاضر که نویسنده آن را جداگانه تالیف کرده، دربردارنده بخشی از نکات این کتاب است. محققانی چون «ادوارد سعید» آن را کاری ممتاز و قابل تحسین دانسته‌اند. وی درباره این کتاب گفته است که کتاب لیلا احمد آگاهی بخش‌ترین، هم‌دلانه‌ترین و معتبرترین تحلیل جدی و مستقل درباره این موضوع است.

پیام اسلام آن‌گونه که توسط تعالیم اسلام و رفتار (حضرت) محمد (ص) بنیاد نهاده شد، دربردارنده دو گرایشی بود که با یک‌دیگر تزاخم داشتند. ازدواج پدرسالارانه و سلطه مردان اجزاء اصلی نهاد ازدواجی بودند که (حضرت) محمد (ص) آن‌را در اولین جامعه اسلامی تاسیس کرد، درعین حال اسلام مبلغ یک مساوات‌طلبی اخلاقی به‌عنوان بخش بنیادین پیام معنوی کلی‌تر خود بود. برخی فرقه‌ها اولویت را به جنبه اخلاقی پیام اسلامی دادند. آن‌ها مقرراتی را که به وسیله (حضرت) محمد (ص) بدان‌ها عمل می‌شد، عمدتاً

1. Leila Ahmed, Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate (New Haven: Yale University Press, 1992), chap.6.

مربوط به همان زمان و زمینه اجتماعی دانستند و بنابراین مسلمانان را در همه زمان‌ها و جوامع ملزم بدان‌ها ندانستند. اما البته این موضعی نبود که اسلام سنتی (Orthodox)^۱ در دوره امویان و عباسیان اتخاذ کرد، دوره‌ای که در تاریخ مسلمانان بسیار خطیر است زیرا تفصیل متون و قوانین دینی در این دوره انجام گرفت و تا کنون آن‌ها متون بنیانی و تعیین‌کننده اسلام محسوب شده است.

اسلام سنتی، با درآوردن پیام اسلامی به صورت متون دینی و سیستم حقوقی، مقررات و اعمالی را که پیامبر بدان‌ها عمل می‌کرد، به عنوان امور بنیادین این پیام و الزام‌آور برای همه مسلمین تلقی کرد. اوامر اخلاقی‌ای که رفتار عادلانه با زنان را فرمان می‌داد، من حیث المجموع از آن جنبه‌های اخلاقی این پیام بودند که مورد غفلت قرار گرفتند، دست کم آن گونه که در قوانین (فقهی) بدان شیوه که در آن زمان شکل گرفت، منعکس شد. اگر جنبه اخلاقی اسلام مورد توجه قرار گرفته بود، تبیین فقه را مورد تعدیل قرار می‌داد و ما احتمالاً امروز قوانین انسانی‌تر و عادلانه‌تری در باب زنان می‌داشتیم اما این دوره کلاً و خصوصاً در عهد عباسی، یک دوره ناخوشایند برای زنان بود. در چارچوب عرف این زمان در باب زنان - کاهش موقعیت آن‌ها به دنبال گسترش اسلام به آن سوی مرزهای عربستان و تنزل مفهوم و معنای زن در سطح نجبگان - بسیار دشوار بود که جنبه عدالت‌جویانه اسلام مورد توجه قرار گیرد.

اوامر قرآنی عمدتاً گزاره‌هایی وسیع و کلی هستند که بیش‌تر طبعی اخلاقی دارند، تا صورت‌بندی‌های مشخص حقوقی. هم‌چنان که محققان حقوق اشاره کرده‌اند، قرآن به عنوان یک سند تقنینی، مسایل بسیاری برانگیخت و به هیچ وجه یک نظام‌نامه حقوقی ساده و سراسر است به دست نداد.^۲ برعکس محتوای مشخص قوانینی که از قرآن قابل اخذ بود، عمدتاً متکی بر تفسیری بود که حقوق دانان (فقه‌ها) از آن می‌کردند و نیز بر آن عناصری از تعابیر پیچیده آن که فقها بدان اهمیت بیشتر می‌دادند. به عنوان یک نمونه این پیچیدگی و ابهام درونی و نیز نقش حساسی که تفسیر ایفا کرد مورخان فقه اشارات قرآنی‌ای را که به مساله چندهمسری مربوط می‌شود، ذکر می‌کنند. داشتن چند همسر، حداکثر چهار زن، به نحو صریح به وسیله قرآن مجاز دانسته شده است، اما در عین حال به شوهران فرمان داده شد که با همسران به نحو عادلانه رفتار کنند و اگر می‌ترسند که نتوانند چنین کنند، باید تنها یک همسر اختیار کنند. مبنای حقوقی ازدواج و چندهمسری عمیقاً به این بستگی دارد که امر اخلاقی نسبت به رفتار عادلانه با زنان یک مساله قانونی محسوب گردد و یا تنها به عهده وجدان مرد گذاشته شود.^۳

۱. در این مقاله، همه جا واژه «سنتی» معادل «Orthodox» آورده شده که در بین معادل‌های رایج، آن را مناسب‌تر یافته ام (مترجم).

2. N.J. Coulson, A History of Islamic Law (Edinburgh University Press, 1964), 10-11, 17

3. Ibid., 18-19.

فقه اسلامی در طول چندین قرن و به وسیله جریان‌های متنوع شکل گرفته است. در زمان حیات (حضرت) محمد (ص)، او قاضی جامعه و مفسر مقررات کلی وحی الهی بود. با وفات وی مسوولیت تفسیر قوانین قرآنی و تبدیل آن تفسیر به تصمیمات عملی به خلفا که جانشین او شدند، محول گردید. مشکلات تفسیر و تبدیل ایده‌های اخلاقی به قانون با به‌دست آوردن سریع سرزمین‌های وسیع بیگانه به وسیله اعراب، مضاعف شد. با تاسیس پایتخت امپراتوری امویان، (۷۵۰ - ۶۶۱) در دمشق، حاکمان عرب سیستم اداری اسلاف خود، حاکمان بیزانس را برگزیدند. این امر جذب مفاهیم بیگانه را به داخل سیستم فقه اسلامی که در آن زمان در حال گسترش بود و اساساً شکل ساده‌ای داشت و در مراحل آغازین بود، تسریع کرد. قاضیان منصوب از سوی حکومت، که ابتدا نقش قاضی را با نقش مجری تلفیق می‌کردند، بدان تمایل یافتند که قوانین محلی را (که در سرزمین‌های مختلف، متفاوت بود) با تفسیری که خود از قوانین قرآنی می‌کردند، به کار ببندند. اختلاف به زودی در میان مناطق سربرآورد. مثلاً در مدینه یک زن خودش نمی‌توانست عقد ازدواج ببندد و باید قیم او این کار را انجام می‌داد، در حالی که در کوفه، قانون این حق را به زن می‌داد که عقد ازدواجش را خود بدون دخالت قیم منعقد سازد.^۱ اختلافات در تفسیر اوامر قرآنی نیز پدید آمد. یک قاضی حکم کرد که امر قرآن درباره زنان مطلقه را که «نفقه را منصفانه بدهید»، باید دارای جنبه‌های حقوقی دانست و بنابراین چنین پرداختی به زن واجب است. قاضی دیگری البته درباره مورد مشابهی حکم کرد که آن امر قرآنی تنها متوجه وجدان شوهر است و قانوناً الزام‌آور نیست.^۲

در طول دوره اموی قوانین محلی تغییر و با قوانین قرآنی تفصیل پیدا کرد و با یک مجموعه مقررات اداری پوشیده شد و عناصری از سیستم‌های بیگانه در آن راه یافت.^۳ توسعه، بدون برنامه پیش رفت و مواد ناهمگون را کنار یک‌دیگر آورد و عناصر قرآنی عمدتاً مغفول واقع شد.

عالمان دینی به بیان دیدگاه‌های خود درباره معیارهای سلوکی که اخلاق اسلامی را نشان می‌داد، پرداختند. در دهه‌های پایانی دوره اموی، آن‌ها در قالب گروه‌های برادرانه گردهم آمدند، و با انتقاد از موسسات حقوقی اموی اولین مکاتب حقوقی را شکل دادند. هنگامی که عباسیان ضد اموی قدرت را به‌دست گرفتند (۱۲۵۰ - ۷۵۰) این مکاتب حقوقی به رسمیت شناخته شدند و به‌وسیله دولت جدید مورد حمایت قرار گرفتند و در نتیجه به سرعت گسترش یافتند.^۴

1. Ibid., 30.

2. Ibid., 30,31.

۳- همان، ۳۴. خلاصه فقه اسلامی آن‌چنان که در صفحات آینده می‌آید، مبتنی بر فصل اول تا سوم کتاب تاریخ کولسون است و نیز بنگرید به:

Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law (Oxford: Clarendon, 1964), chaps. 4-10.

4. Coulson, History, 36-37

با حمایت دولتی و نصب نمایندگان مکاتب حقوقی در سیستم قضایی به عنوان مشاورین حکومت، آن نظریات حقوقی که مکاتب پیش نهادند در دادگاه اعمال گردید. بازنگری جزء به جزء اجرای قانون در پرتو اصولی که عالمان معتقد بودند در قرآن نهاده شده، آغاز گردید. مجموعه‌ای از تعالیم اسلام که ریشه در استدلال شخصی عالمان دینی داشت، به تدریج شکل گرفت و با گذشت زمان حجیت پیدا کرد.^۱ بسط و تفصیل تعالیم حقوقی و روش‌های قضایی با برخی تفاوت‌ها بین تصمیمات مناطق مختلف تا قرن نهم ادامه یافت. مثلاً مکتب فقهی کوفه در محیطی شکل یافت که تحت تاثیر توجه ساسانیان به اهمیت طبقات بود و تعالیمی را بسط داد که شوهر را ملزم می‌کرد تا هم‌پایه اجتماعی خانواده زنش باشد (این نظریه در سیستم حقوقی‌ای که در مدینه گسترش یافت هیچ‌بخشی را تشکیل نمی‌داد).^۲ تا قرن دهم مجموعه اندیشه و روش حقوقی سنی صورت نهایی خود را در قالب چهار مکتب فقهی پیدا کرد که تا حدی نماینده منشأ مکانی این مکاتب بودند و با توجه به بنیادگذاران عمده حقوقی‌شان نام‌گذاری شده بودند: حنفی، شافعی، حنبلی و مالکی. مجموعه فقه و اندیشه حقوقی‌ای که نوشته‌های آن مکاتب چهارگانه در برداشت، مطلقاً معتبر شناخته شد، و این تا حدی از طریق به کارگیری یک اصل حقوقی یعنی اصل اجماع بود که پذیرش عمومی یافته بود. بر طبق این اصل، توافق همه فقهای شایسته در مورد یک مسأله حجیتی مطلق و الزام‌آور داشت. وقتی چنین توافقی به دست می‌آمد، عاری از خطا دانسته می‌شد و معارضه با آن بدعت محسوب می‌گردید.^۳ هر چند به لحاظ نظری یک نسل می‌توانست با یک اجماع مشابه اجماع پیشین را فسخ کند، اما به سبب حجیتی که مجموعه فقهی موجود در یک زمان داشت، چنین امکانی به‌غایت بعید بود. نه تنها درباره موضوعاتی که مورد اجماع قرار گرفته بود، بلکه حتی در مورد مسائلی که قاضیان توافق داشتند که درباره آن‌ها اختلاف داشته باشند، از بحث بیشتر جلوگیری می‌شد.

در آغاز سده دهم فقه اسلامی مجموعه‌ای از نظرات حقوقی را که پیش‌تر صورت‌بندی شده بود، نهایی دانست. بنابراین وظیفه فقیه آن نبود که نظرات تازه ابداع کند بلکه آن بود که از پیشینیان خود تقلید نماید. بدین ترتیب در واقع مجموعه حقوقی‌ای که در سه سده آغازین تکامل یافته بود به‌عنوان شرع الهی کامل و عاری از خطا تقدیس یافت. هر چند آن‌چنان که نویل کولسون (Noel J. Coulson) اشاره می‌کند «بخش عمده‌ای از فقه از عمل رایج و استدلال عالمان نشأت می‌گرفت... و بسط نظریه کلاسیک ... کمال یک جریان رشد بود که در طول دو سده ادامه داشت» اعتقاد سنتی اسلامی آن بود که قانون آن‌چنان که در این نوشته‌جات تبیین شد از همان آغاز مورد اجرا بود. کولسون می‌نویسد که

1. Ibid., 39.

2. Ibid., 49.

3. Ibid., 77-78, Schacht, Introduction, 28 – 30.

«تفصیل قانون از دید اسلام سنتی یک جریان کوشش عالمانه است که کاملاً از تأثیرات تاریخی و اجتماعی مستقل است.»^۱ در نتیجه آن نگرش مردانه نسبت به جامعه که در این دوره بسط یافت و درک و فهم آنان از روابط بین مردان و زنان به عنوان تبیین نهایی و عاری از خطای مفهوم عدل اسلامی بنیاد نهاده شد و از آن زمان تا کنون بر همه مسلمانان به نحو کاملاً الزام آور تحمیل شده است.

ادعا آن است (و باید باشد اگر مجموعه تفکر فقهی به عنوان دربردارنده اظهارات صحیح و بدون خطای شکل حقوقی فرمول‌های اخلاقی قرآن تأیید شود) که مکاتب فقهی مختلف اساساً با یک‌دیگر توافق دارند و اختلافات بین آنها تنها درباره جزئیات کم‌اهمیت است. اما برخی از این تفاوت‌های کم‌اهمیت در تفسیر منتهی به قوانینی می‌شوند که پیامدهای عمیقاً متفاوتی برای زنان دارند. درحالی‌که همه مکاتب توافق دارند که مرد می‌تواند ازدواج را یک‌سویه و ورای قانون به پایان برد، فقه مالکی با سه مذهب دیگر در مورد حق زن نسبت به کسب طلاق قانونی تفاوت دارد. فل‌المثل، فقه حنفی آن را براساس ناتوانی جنسی (مرد) مجاز می‌شمارد، اما فقه مالکی به زنان اجازه می‌دهد که در صورتی که مرد او را ترک کرده باشد یا از تأمین مخارج او ناتوان باشد، یا بدو ظلم کند و یا از لحاظ جنسی ناتوان باشد (حتی پس از عمل زناشویی) و نیز اگر شوهر مبتلا به بیماری مزمن یا بی‌درمانی باشد که برای زن مضر است، درخواست طلاق بدهد.^۲ این تفاوت‌ها و وضوح برای زنان اساسی است. هم‌چنین فقه حنفی در دیدگاهش درباره عقدهای ازدواج و حق زنان نسبت به گنجاندن شرایطی مانند این که شوهر نمی‌تواند همسر دوم بگیرد، با سه مذهب دیگر کاملاً متفاوت است. سه مذهب دیگر حق مرد نسبت به ازدواج یک‌سویه و نیز حق ازدواج تا چهار زن را اساس ازدواج می‌دانند و در نتیجه این حقوق را عناصری می‌دانند که به وسیله توافق‌های مشخص ضمن عقد به وسیله زن و مرد نمی‌تواند تغییر یابد. اما مکتب حنفی بیانات قرآن درباره فی‌المثل چندهمسری را دال بر اباحت آن می‌داند و نه حقی غیرقابل سلب^۳ و بنابراین تک‌همسری مرد را خلاف اساس ازدواج نمی‌شمرد و تصریح همسر را نسبت به این امر (یا امور دیگر) در عقد ازدواج معتبر و قابل اجرا می‌داند.^۴

این‌گونه تفاوت‌ها آشکار می‌سازد که اوامر اخلاقی قرآن درباره ازدواج قابل تفسیرهای گوناگون است، حتی در میان اشخاصی که مفروضات، جهان‌بینی و دیدگاه مشترکی درباره طبیعت و معنای جنسیت داشتند بدان‌گونه

1. Coulson, History, 85.

2. Ibid., 97.

۳. نویسنده در این جا از واژه Mandatory استفاده کرده که به معنای لازم و واجب است، اما به‌نظر می‌رسد که تنها معنای مقبول و مناسب در این جا همان است که در ترجمه آمده است. (مترجم).

4. Noel J. Coulson, Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 25-30.

که در جامعه اسلامی دوره عباسی متداول بوده است. این که گروه‌هایی از فقهای مرد، با وجود روح مردسالاری و زن‌گریزی خدشه‌ناپذیر در آن عصر، توانستند قرآن را به گونه‌ای تفسیر کنند که زنان را قادر می‌ساخت تا مردان را به تک‌همسری ملزم کنند و در طیف وسیعی از اوضاع ظالمانه بتوانند طلاق بگیرند، حایز اهمیت است. معنای آن این است که قرائتی که کمتر مردسالارانه و زن‌گریز باشد و به اوامر اخلاقی قرآن بیش‌تر گوش بسپارد، می‌توانست فقهی مخالف، (با سنت رایج) تدوین کند (و هم‌چنان می‌تواند دوباره تدوین کند) که کاملاً موقعیت زنان را بهبود بخشد. به‌طور مثال اگر دو نظریه مخالفی که در بالا اشاره شد (فقه مالکی و حنفی) دیدگاه اکثریت بود (و به‌جای آن که دیدگاه اقلیت باشد، مبنای عملی قانون عمومی کشورهای اسلامی قرار می‌گرفت) در آن‌صورت آن‌ها می‌توانستند (خصوصاً در تلفیق با یک‌دیگر) وضعیت زنان را در ازدواج به نحوی اساسی بهتر کنند. آن دو نکته تنها مواردی نبودند که فقیهان آن روزگار مفروضات مردسالارانه جامعه خود را در تفسیرشان از قرآن با آن‌ها آشکار کردند (هرچند نکات کاملاً بنیادینی بودند) ضمن آن‌که نتوانستند به اوامر اخلاقی آن‌صورت فقهی ببخشند. مناسب است که اندیشه‌های دو فقه‌پژوه معاصر را در این باره به‌طور کامل نقل کنیم.

«یک گام قابل توجه - یک جریان بسط حقوقی که بیش از دو قرن ادامه یافت - قرآن را از صورت‌بندی فقه اسلامی کلاسیک جدا می‌کند... بخش کوچکی از احکام فقهی صریح قرآن درباره وضع زنان طبیعتاً رعایت می‌شد، اما ورای آن، گرایش آن بود که تمهیدات قرآنی را در پرتو معیارهای رایج و متداول تفسیر کند... به نحو مشخص اوامر کلی اخلاقی قرآن به ندرت به صورت قوانین فقهی قابل اجرا درآمد و تنها به‌عنوان امری که وجدان شخص را ملزم می‌سازد، شناخته شد. بدین ترتیب، مثلاً شوهر هیچ‌گاه ملزم نبود که نشان‌دهنده انگیزه مناسب و معقولی برای اعمال قدرتش نسبت به رهاسازی همسرش دارد. درحالی‌که قرآن بر رفتار عادلانه با همسران متعدد یک فرد اصرار می‌ورزد، فقه کلاسیک اسلامی این الزام را در حد یک قید حقوقی بر حق تضمین شده قانونی شوهر برای داشتن چهار همسر، بالا نبرد. نتیجه آن بود که شروط قرآن درباره مقام و موقعیت زنان در خانواده تضعیف شد و تا حد عمده‌تری از میان رفت»^۱.

احکامی که فقها درباره حقوق زنان در مسایلی مانند جنسیت، جلو‌گیری از آبستنی و سقط جنین بسط دادند و بسیم مسلم (Basim Musallam) آن‌ها را در کتاب مهم خود (جنسیت و جامعه در اسلام قرون میانه) توصیف کرده است، جالب است. در برابر قوانین مربوط به ازدواج، قوانین مربوط به سقط

1. Noel J. Coulson, and Doreen Hinchcliffe, "Women and Law Reform Contemporary Islam", in Women in The Muslim World, ed, Iois Beck and Nikki Keddie (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 38.

جنین و جلوگیری از آبستنی به نحو قابل توجهی از جهت میزان کنترلی که به زنان داده می شود تا از آبستنی جلوگیری کنند و آن را به پایان ببرند، آزادمنشانه و آسان گیرانه هستند و بنابراین می توان آن ها را به نحو سطحی عاری از گرایش مردسالارانه دانست. در حقیقت، (هم چنان که در جای دیگر به تفصیل استدلال کرده ام) هر چند چنین قوانینی به زنان اجازه می داد که تا حدی نسبت به جلوگیری و یا اتمام آبستنی اعمال اختیار کنند، اما وقتی که مجموعه فضای فقهی وسیعی که آن قوانین بخشی از آن بودند در نظر گرفته شود، این قوانین را کاملاً در هماهنگی با دیدگاه مردسالارانه می توان دید.^۱ به معنای دقیق آن ها بخشی از یک سیستم حقوقی بوده اند که چند همسری و کنیزداری را مجاز می دانست و نیز بر اساس احکام روشن قرآن تصریح می کرد که مردان از جهت اقتصادی مسوول فرزندان خود هستند. اگر کنیز مردی برای او فرزندی به دنیا می آورد دیگر آن کنیز قابل فروش نبود و با مرگ مرد بنابر قانون آزاد می شد و فرزند او همراه فرزندان همسر اصلی مرد وارث قانونی او می شدند. با توجه به این سیستم از لحاظ اقتصادی به سود مرد بود که زنان، فرزندان زیادی به دنیا نیاورند و کنیزان هیچ فرزندی نزنایند، زیرا در غیراین صورت دیگر آن سرمایه گذاری سودمندی نبود. در سیستمی که چندهمسری، طلاق نامحدود و کنیزداری را مجاز می شمرد، زنی که صاحب فرزند نمی شد، مشکلی برای مرد به وجود نمی آورد، زیرا مرد می توانست او را طلاق دهد، یا بدون طلاق دادن او، با زن دیگری ازدواج کند و یا کنیزی بگیرد. هر چند بر طبق قانون، خدمات جنسی و دیگر خدمات جزء وظایف همسر بود، اما به دنیا آوردن فرزند وظیفه او نبود. در مقابل هم در جوامع معاصر و هم در جوامع اولیه اسلامی، فرهنگ شفاهی تأکید زیادی بر توانایی تولیدمثل زنان می کرد. تولیدمثل از جهت اقتصادی به سود زنان بود، برای کنیزان جواز آزادی و برای زنان آزاد منابع احساسی، جنسی و مالی شوهر را محدود می کرد و بنابراین توانایی او را برای گرفتن زنان دیگر کاهش می داد. می توان استدلال کرد که فرهنگ شفاهی، علایق زنان و فقه، علایق مردان را بیان می کرد.

مساله تفسیر و گرایش ها و مفروضاتی که یک عصر خاص در قرائت هایش از یک متن به کار می گیرد در مورد متون اصلی تفکر فقهی اسلام نیز صادق است. در ارتباط با متون اصلی و مرکزی اسلامی سنتی نیز تفسیر نقش حیاتی و در عین حال پنهانی ایفا کرده است.

تفسیر بخش ضروری قرائت و نوشتن هر متن است. بر وفق نظر اسلام سنتی متن قرآن عین کلماتی است که (حضرت) محمد (ص) خوانده است. این دیدگاه بر آن است که قرآن کاملاً در شکل شفاهی آن از آغاز حفظ شد و

1. B.F. Musallam, *Sex and Society in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), and Leila Ahmed "Arab Culture and Writing Women's Bodies," in *Feminist Issues* 9, no.1 (1989): 41-55.

در زمان حیات (حضرت) محمد (ص) یا کمی پس از آن، توسط صحابه برای نخستین بار جمع‌آوری و تنظیم گردید. توصیف اسلام سنتی از جریان تدوین قرآن آن است که متن کامل پس از رحلت پیامبر در زمان خلافت خلیفه اول ابوبکر (۳۴ - ۶۳۲) نوشته شد و نسخه معتبر و موثق آن در زمان خلیفه سوم عثمان (۵۶ - ۶۴۴) تدوین گردید. نزاع میان لشکریان سوری و عراقی درباره قرائت صحیح قرآن، عثمان را برانگیخت تا یک نسخه واحد مرجع و موثق تدوین کند. با به‌دست آوردن نسخه حفص، عثمان چهار فرد مکی برجسته را مامور کرد که نسخه‌ای براساس لهجه قریش فراهم آورند. هنگامی که این امر به پایان رسید، عثمان رونوشت‌هایی به مراکز عمده اسلامی فرستاد و دستور نابودی نسخه‌های دیگر را داد. این کار در همه‌جا به جز کوفه که اهالی آن تا مدتی از نابود کردن نسخه‌های خود سرباز زدند، انجام شد. البته سرانجام متن عثمان تنها نسخه معتبر و متن نهایی صامت مورد توافق محسوب شد. نسخه کاملاً علامت‌گذاری شده در قرن دهم جا افتاد.^۱

برخی قرآن پژوهان اظهار داشته‌اند که قرآن مبتنی بر لهجه قریش نیست. افزون بر این، نکات دیگری دلالت دارد که روندی که در طی آن قرائت (حضرت) محمد (ص) از موارد شفاهی به متن مکتوب تبدیل شد، آن‌چنان که توصیفات اسلام سنتی اظهار می‌دارد بی‌اشکال نبوده است.^۲ زیرا هم‌چنان که این توصیفات خود نشان می‌دهد، در زمان تدوین نسخه معتبر، نسخ متعدد متفاوتی ظاهراً در دست مسلمانان وجود داشت، از آن جمله نسخه کوفی که آن‌قدر با نسخه معتبر متفاوت بود که کوفیان آن را رد کردند. هم‌چنین عنصر عدم قطعیتی وجود دارد که از شرایط مادی مقارن با نوشتن یک متن در آن زمان و مکان ناشی می‌شود. افزون بر طبیعت سخت موادی (مانند استخوان حیوانات) که در زمان حیات (حضرت) محمد (ص) برای نوشتن آیات قرآن به کار می‌رفت، حروف عربی در آن زمان کامل نبودند. مثلاً هنوز نقاط که برای تمیز بین حروف ضروری هستند، به کار گرفته نشده بودند، بنابراین در یک گروه از حروف دو یا چند نوع قرائت ممکن بود. اتخاذ تصمیم درباره این که کدام قرائت درست است، خود یک کار تفسیر آمیز و مبتنی بر اعراب‌گذاری و خاطرات شفاهی‌ای بود که اعتقاد سنتی متفاوت بودن آن را می‌پذیرد، جریانی که بر طبق بیانات سنتی‌ها دست کم تا پانزده سال پس از وفات (حضرت) محمد (ص) و انجام فتوحات خارجی بسیار به پایان نرسید. هم‌چنین تصمیم‌گیری درباره این که کدام قرائت از قرآن باید معتبر و معقول محسوب می‌شد، قرآنی که در آن تنها حروف و نه اعراب‌ها نوشته شده بود (و جریان این کار تا قرن دهم به طول انجامید)، می‌توانست تا حد زیادی معنا را تغییر دهد و بنابراین چنین

1. Encyclopedia of Islam, S.V. "Al-Kuran" (5: 400-432-464).

2. Theodor Noldeke, Geschichte des Qorans, ed. F. Schwally, 3 Vols. In 1 (Leipzig, 1909; reprint, Hildesheim: G. Olms, 1961), ii, 57062.

تصمیماتی خود نیز تفسیر آمیز بودند.^۱ هم‌چنان که یک تحقیق مهم درباره قانون ارث در اسلام اخیراً نشان می‌دهد، در تصمیم‌گیری بین قرائت‌های متفاوت و ترجیح یکی از دو قرائت متعارض به‌عنوان قرائت معتبر و موثق، متکلمان و فقهای آن عصر پیشاپیش معانی یک متن را از دیدگاه جامعه خود برمی‌گرفتند، که اساساً با معنای ای که در جامعه صدر اسلام از همان متن فهمیده می‌شد، متفاوت بود.^۲

اما نقش تفسیر در حفظ و کتابت قرآن در نظریه سنتی اسلامی مورد انکار قرار گرفت و این عقیده که متن قرآن دقیقاً همان است که پیامبر (ص) قرائت کرده یک اصل از عقاید اسلام سنتی است. این پرسش که آیا فقه اسلامی تقدیس شده، تنها تفسیر حقوقی ممکن از دید اسلام است، با تحذیرهای مهیبی هم‌راه است. این که متون اصلی اسلام آغشته به تفسیر است، دقیقاً چیزی است که اسلام سنتی، بیشترین نگرانی را برای پوشاندن و محو آن از قلمرو آگاهی مسلمانان دارد. این مطلب قابل فهم است، زیرا جمعیت و قدرت دینی سنتی که علایقش در دوره عباسی با علایق نخبگان حاکم و حکومت پیوند نزدیک داشت، مبتنی بر این ادعا بود که «حقیقت» را حق انحصاری خود می‌دانست و قرائت خود را از اسلام، مطلق و تفسیرهای دیگر را ارتداد می‌شمرد.

اما تفاسیر مختلف دیگری از بینش اسلام، از همان آغاز نضج گرفت و قرائت‌های خود را در برابر قرائت سنتی پیش‌نهاد، علی‌رغم آن که کنترل به‌دست قرائت سنتی افتاد و دیدگاه‌های دیگر را به‌عنوان ارتداد رد کرد. از جمله جنبش‌هایی که تفاسیری کاملاً متفاوت طرح کردند و طرفداران زیادی از مردمان فرودست را به‌خود جلب نمودند، نهضت‌های قرمطیان و صوفیان بودند. جنبش قرمطیان، که یک شاخه افراطی شیعه اسماعیلی بود و نیز برخی گروه‌های افراطی‌تر نهضت صوفیان، مرتد شناخته شده و تحت آزار قرار گرفتند، تا جایی که قرمطیان کاملاً از بن برکنده شده و شاخه‌های افراطی‌تر صوفیان برچیده شد. نهضت‌هایی که از جهت سیاسی و دینی با اسلام سنتی مخالفت داشتند نیز فهم‌هایی مختلف از ابعاد اجتماعی اسلام و از جمله موضوعاتی که مستقیماً بر زنان تأثیر می‌گذارد، داشتند. هم‌چنان که این نکته درباره نهضت خوارج نیز صادق است. دیدگاه‌های مختلف و مخالف با دیدگاه سنتی در زمینه‌های مختلف دینی، سیاسی و اجتماعی ریشه در قرائتی از اسلام داشتند که به‌نحو اساسی با قرائت سنتی تفاوت داشت. صوفیان (در ابعاد افراطی خود) و نهضت قرمطیان بر آموزه‌های اخلاقی، معنوی و اجتماعی اسلام به‌عنوان پیام اصلی آن تأکید می‌کردند. آنان بر این باور بودند که مقرراتی را که (حضرت) محمد (ص) در جامعه‌اش به اجرا گذاشت و حتی اعمال خودش، جنبه‌های گذرای

1. Encyclopedia of Islam, S.V. "al-Kuran" and "Kira'a" (5:127-25).

2. David S. Powers, Studies in Quran and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance (Berkeley: University of California Press, 1986).

اسلام و عمدتاً مربوط به یک جامعه خاص و در مرحله خاص آن بودند. پس دوباره مساله، مساله تفاوت تفاسیر است، نه به معنای فهم واژه‌ها یا بخش‌های خاص متن، بلکه به نحو ریشه‌ای‌تر و پیش از متن یا فراسوی متن، به معنای چگونگی فهمیدن قول و فعل پیامبر و چگونگی تفسیر کردن ارتباط آن‌ها و اهمیت تاریخی آن‌ها. آیا اسلام به معنای مجموعه‌ای خاص از قوانین بود، یا به وجود آورنده انگیزه‌های تحقق یک جامعه عادل‌تر و خیرخواه‌تر؟ نهضت صوفیان و قمرطیان در چارچوب بحث حاضر مورد توجه خاص هستند، زیرا هر دو با سیاست و دین و فرهنگ غالب (از جمله دیدگاه آن درباره زن، آن‌چنان که شواهد دلالت دارد) به مخالفت وسیع برخاستند.

صوفیه نهضتی بود که در آن پارسایی، زهد و عرفان عناصر غالب بودند. این نهضت احتمالاً در مدت حیات (حضرت) محمد (ص) نشأت گرفت و زمینه رشد یافت و مشخصاً در سه یا چهار سده آغازین اسلام (یعنی هم‌زمان با اسلام سنتی که از طرف حکومت حمایت می‌شد) به‌نحو مهمی بسط پیدا کرد. صوفیه ابعاد سیاسی نیز داشت و شکلی از معارضه با اسلام سنتی و مخالفت منفعل و مقاومت در برابر حکومت و دین نهادینه بود. مخالفت آن با جامعه و روح غالب بر آن و ارزش‌هایی که به‌عنوان ارزش‌های اساسی پیش خود اعلام کردند، آشکار است. زهدگرایی، ترک متاع مادی و مالی که از دست‌رنج خود شخص به‌دست نیامده و افزون بر نیازهای روزانه اوست و نیز تاکید بر ازدواج نکردن (هرچند این یک شرط قطعی نبود) دقیقاً نقطه مقابل مادی‌گرایی، استعمار دیگران و شهوت‌رانی بی‌مهار بود که در عرف و سبک زندگی جامعه سنتی تحکیم یافته بود. همین‌طور صوفیه با تاکید بر معنای باطنی و معنوی قرآن و جنبه اخلاقی و بینش زیربنایی آن که در برابر ظاهر قرآن و فقه قرار داشت، با روی کرد ظاهر‌گرایانه سنتی ستیز می‌کرد.

برخی عناصر تصوف به قوت نشان می‌دهد که ارزش‌های صوفیه در ارتباط با تمهید امور زنان و دیدگاه‌شان درباره آنان در نقطه مقابل ارزش‌های حاکم بر جامعه بود. از آغاز، صوفیان زنان را جزء کسانی می‌دانستند که به نحو قابل توجهی در سنت آنان مشارکت داشتند و زنانی هم‌چون رابعه عدویه (متوفی ۸۰۱) را جزء برجسته‌ترین طبقه رهبران معنوی خود می‌گنجاندند. افزون بر این، حکایات و افسانه‌های صوفیان عناصری را دربردارد که نشان می‌دهد آنان ارزش‌های حاکم بر جامعه را در ارتباط با زنان رد می‌کردند. به‌عنوان نمونه حکایاتی که درباره رابعه عدویه نقل شده است که بیشتر آن‌ها به‌روشنی افسانه هستند، در ارتباط با ایده‌های مربوط به جنسیت عناصری را نشان می‌دهد که به‌نحوی متمایز، با فرهنگ حاکم در تضاد بوده است. یک حکایت کوتاه صوفیانه این تصور زیربنایی را که در تعامل‌های بین مرد و زن در جامعه جنبه‌های جسمی و جنسی غلبه دارد، به‌روشنی رد می‌کند. در این حکایت، پیشوای صوفی بسیار برجسته حسن بصری (متوفی ۷۲۸) اعلام می‌کند «من یک

شبهانه روز کامل با رابعه گذراندم و باهم درباره طریقت و حقیقت سخن گفتیم در این مدت هیچ گاه از ذهن من نگذشت که من مرد هستم و او یک زن است و در پایان هنگامی که بدو نگرستم خود را ورشکسته (یعنی از جهت معنوی بی ارزش) و رابعه را واقعا مخلص (یعنی از جهت فضیلت معنوی، غنی) دیدم.^۱ این داستان هم چنین با به تصویر کشیدن نه یک مرد معمولی بلکه یکی از محترم ترین پیشوایان صوفی مرد که خود را در مقایسه با یک زن که واقعا دارای صلاحیت های بیش تری است «ورشکسته» توصیف می کند، ترجیح مرد بر زن را در جامعه تعدیل می نماید. داستان های کوتاه بسیاری از این دست این موضوع را تقویت می کند که در آن ها رابعه از همتای مرد خود در روشن بینی عقلانی، تیزهوشی و نیز قدرت های معنوی پیشی می گیرد. در داستان دیگری حسن بصری به رابعه که با برخی از سالکان در کنار رودی نشسته است نزدیک می شود او زیر اندازش را به آب می اندازد، بر آن می نشیند و رابعه را می خواند تا بدو ببیند و گفت گو بیاغازد. رابعه که درمی یابد حسن می خواهد مردم را با قوت معنوی خود تحت تاثیر قرار دهد، سجاده خود را به هوا می افکند، سپس پرواز کرده، بر آن می نشیند و به حسن می گوید، «ای حسن، بالا بیا تا مردم ما را بهتر ببینند.» حسن بصری ساکت است زیرا پرواز کردن ویرای توان اوست. آن گاه رابعه می گوید: «آن چه تو کردی از یک ماهی نیز ساخته است... و آن چه که من کردم از یک پرنده. کار حقیقی (برای اولیای خدا) ویرای این دو است.» داستان های دیگر نیز نشان می دهند که او بر شخصیت های برجسته صوفی مرد پیشی می گیرد. یکی از آن ها بیان می کند هنگامی که رابعه مشغول انجام حج است، کعبه برمی خیزد و برای دیدار وی به جلو می آید. با مشاهده آن رابعه می گوید: «با خانه چه کار دارم، من به صاحب خانه نیاز دارم.» اما در همین حال یک صوفی برجسته یعنی ابراهیم ادهم نیز در سفر حج است. وی سال های بسیار در راه مکه بوده، چون بارها توقف نموده تا عبادات مختلف را به جای آورد. هنگامی که او به مکه وارد می شود و کعبه را نمی بیند، می پندارد که دیدگانش در اشتباهند، تا این که صدایی او را آگاه می کند که کعبه برای دیدار زنی جلو رفته است. هنگامی که رابعه و کعبه پدیدار شدند، رابعه ابراهیم را (که درونش از حسد پر است بدان جهت که کعبه آن گونه رابعه را مفتخر ساخته است) آگاه می کند که درحالی که ابراهیم به انجام عبادات صحرا را طی می کرد، او از طریق عبادت باطنی وارد شده است. این داستان ها افزون بر آن که پیشی جستن او را بر مردان نشان می دهد بیان گر آن هستند که او با ظرافت، ظاهرگرایی سنتی و نیز تظاهر بر پارسایی را تضعیف می کرده است. هم چنان که جمله ای منسوب به او درباره سفیان ثوری نشان می دهد: «سفیان مرد خوبی بود اگر فقط احادیث را دوست نمی داشت.»^۲

1. Margaret Smith, *Robi'a, The Mystic and her Fellow Saints in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), 14.21. Ibid., 36.

2. Ibid., 9, 16.

هرچند این داستان‌ها برخی خصوصیات را که رابعه تاریخی مظهر آن‌ها بود، معرفی می‌کنند، اما بدون تردید طبیعتی افسانه‌ای دارند. مثلاً با در نظر گرفتن تاریخ آن‌ها بسیار بعید است که حسن و رابعه یک‌دیگر را دیده باشند، چه رسد به این که آن‌چنان که در بالا آمد باهم گفت‌گو کرده باشند. طبیعت افسانه‌ای داستان‌هایی از این دست به‌عنوان نمونه‌های اندیشه صوفیانه آن‌ها را مهم‌تر می‌کند، از آن جهت که آن‌ها تنها ضبط حوادث نیستند، بلکه ساختارهای داستان‌هایی هستند که معتمدانه طراحی شده‌اند تا نوعی اندیشه را نشان دهند. از جمله آن اندیشه‌ها آن است که زنان می‌توانند برتر از تواناترین مردان و در قلمرو و مسایل معنوی استاد آنان باشند و نیز این که تعامل بین زن و مرد در سطح معنوی بسیار مهم‌تر از تعامل جنسی آنان است. مقصود آن نیست که همه مردان صوفی جنس‌گرا نبوده‌اند یا این که ادبیات صوفیانه شامل عناصر زن‌گزینی که در فضای وسیع‌تر جامعه اسلامی موجود بود، نبودند.^۱ بحث تنها آن است که آن ادبیات شامل عنصری بود که زن‌گزینی را نفی می‌کرد و تعریف کردن انسان‌ها بر اساس جنبه‌های جسمی را پشت سر گذاشته بود.

جزئیات دیگر افسانه‌های مربوط به رابعه دلایلی به‌جز دلایل معنوی را نشان می‌دهد که زنان را به تصوف می‌کشانده است. مثلاً برابر زندگی‌نامه افسانه‌ای وی، رابعه کنیز و یا خدمت‌کاری از یک خانواده تهی‌دست بود، تا این که مولایش پس از آن که شبی از خواب برخاست و دید نور ولایت بر بالای سر رابعه می‌درخشد و همه خانه را روشن کرده است، او را آزاد کرد. از آن پس رابعه در بیابان گوشه عزلت‌گزید. بعدها دوباره به وادی عمل پای نهاد و برای مدتی شغل نی‌نوازی را برگزید. آن‌چنان که مارگارت اسمیت (Margaret Smith)، شرح حال نویسنده رابعه در قرن بیستم، بیان می‌کند بعد از آن، آثار موجود «این اندیشه روشن را به دست می‌دهد که او زنی بوده است که این دنیا و جاذبه‌هایش را ترک گفته و زندگی‌اش را در مسیر عبادت خداوند رها

۱ - آن ماری شیمپل بیان می‌کند که تصوف نسبت به زنان موضعی دوگانه داشته است. فی‌المثل حتی عنوان شعر شاعر عارف ایرانی سنایی، بنات العیش «حاکی از این حقیقت است که دختران بهتر است بر تاپوت باشند، تا زنده.» او همچنین ذکر می‌کند که برخی صوفیان مرد «کاملاً نسبت به زنان دشمن و یا بی‌علاقه بودند، حتی تا به حدی که به غذایی که دست‌پخت یک زن بود دست نمی‌زدند.» و این که «زهد آغازین اسلامی و نوشته‌های عرفانی مبتنی بر این آرمان‌های زاهدانه، به همان اندازه نسبت به زنان خصمانه بودند که هر نهضت زهدگرایانه دیگری در دنیای دین، خواه مسیحیت قرون وسطی یا بودیسم اولیه. برای زاهدان مسلمان در قرون هشتم و نهم آسان بود که زن و «نفس»، یعنی خود پست آدمی که برانگیزاننده شر است، را یکی بدانند... زیرا کلمه نفس در عربی مونث است. به‌علاوه همان‌طور که در زن نفس را مشخص می‌یافتند، آنان (مانند همتایان مسیحی خود) این کلمه را حاکمی از یک عجزه زشت مخوف می‌دانستند.

Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 426.428; Schimmel, "Women in Mystical Islam" in *Wmoen and Islam*, ed. Azizah al-Hibri (New York: Pergamon, 1982), 146.

البته شیمپل می‌پذیرد که تصوف از شاخه‌های دیگر اسلام نسبت به زنان مساعدتر بود.

کرده است.^۱ هر چند اسمیت توجه خود را بر گرایش‌های روحانی رابعه متمرکز کرده، اما شایسته است که به پیشینه طبقاتی رابعه به‌عنوان این واقعیت کنیز یا خدمت‌کاری زن به دشواری این امکان را داشته است که جاذبه‌های فراوان دنیوی را رها کند، توجه شود. روشن است که تصوف امکان زندگی مستقل و خودمختاری را برای زنان فراهم می‌آورد که بدون آن قطعاً برای آنان، خصوصاً زنان هم‌طبقه رابعه، غیر ممکن بود. حکایت‌هایی که در آن رابعه پیشنهاد ازدواج چند نفر از صوفیان مصاحب تحسین‌گر خود را رد می‌کند، نیز به نحو مشابهی بر خودمختاری و توان او برای آن که از هرگونه نفوذ مردان رها باشد، تأکید می‌کند. تصوف، برخی از زنان را قادر کرد تا از چنان خودمختاری‌ای بهره‌مند شوند که بر طبق عرف سنتی نامیسر بود. این سخن برای تخفیف یا ایجاد شک نسبت به عرفان رابعه نیست، بلکه برای به‌رسمیت شناختن آن به‌عنوان پاسخی پیچیده و جامع از سوی او نسبت به جامعه و آداب آن است. سهم عمده رابعه به‌عنوان یک عارف، تأکید او بر مرکزیت عشق به خدا در تجربه عرفانی بوده است.^۲ آن‌چنان که در یک افسانه آمده، وی بیان داشت که عشق او به خدا حتی برای عشق به (حضرت) محمد (ص) نیز جای نگذاشته است. در یکی از مشهورترین حکایات آمده است که او با مشعل و کوزه آبی در دست از کوزه‌های بصره می‌گذشت و بر آن عزم بود تا بهشت را به آتش کشاند و بر لهیب دوزخ آب بپاشد تا آن دو شر از چشم مومنان ناپدید شوند و آنان خدا را برای زیبایی‌اش و نه از سر ترس از دوزخ یا شوق به بهشت دوست بدارند.^۳

از دیدگاه‌های قرمطیان درباره زنان اطلاعات بسیار کمتری در دست است، اما آنان نیز ظاهراً از دستورات اجتماعی اسلام سنتی درباره روابط بایسته میان مردان و زنان به‌نحو اساسی فاصله گرفته‌اند. آثار قرمطیان باقی‌نمانده است و بنابراین، نمی‌توان تحقیقات درباره عقاید و اعمال آنان را براساس توصیفات خودشان انجام داد. این حرکت که یک نهضت متمایز با ریشه‌ها و پیروانی در بین طبقات فرودست بود، حکومت عباسی را مورد ستیز نظامی قرار داد و حتی برای مدتی در تاسیس یک جمهوری مستقل توفیق یافت. سرانجام این حرکت قلع و قمع و نوشته‌های آن نابود شد و یا از بین رفت. تقریباً همه اطلاعات موجود درباره فعالیت‌ها و اجتماعات آنان از طریق قلم‌های شاهدان ناهم‌دلی است که حامیان نظام عباسی بودند. مانند دیگر نهضت‌های شورشگر، قرمطیان خود را نمایندگان تحقق راستین پیام اسلامی و در تعارض با تفسیرهای نادرست از اسلام

1. Smith, Rabia, 9.

2. A.J. Arberry, Muslim Saints and Mystics (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), 51.

۳. این داستان به اروپای قرون وسطی راه یافت، تا جایی که در یک متن آن‌چنان که شimmel گزارش می‌کند با تصویر یک زن شرقی که مشعل و کوزه‌ای همراه دارد، تکمیل شده است. Schimmel, "Women in Mystical Islam", 147

و مفاسدی می دانستند که به وسیله جامعه حاکم انجام می گرفت. توصیفاتى که درباره اجتماع آنان در دست است، آنان را به عنوان حامیان مالکیت مشترک تصویر می کند. فی المثل مبلغان قرمطی به عنوان سازمان دهندگانی توصیف شده اند که روستاییان را فرامی خواندند تا همه دارایی خود را از گاو و گوسفند تا جواهرات و آذوقه به یک مکان مرکزی بیاورند. آن گاه دیگر کسی مالک چیزی نبود و کالاها براساس نیاز مردم دوباره توزیع می شد. «هر مردی با جدیت کار می کرد و بر آن بود که وظیفه اش را به شکل بهتری انجام دهد تا از طریق سودی که به دست می آورد سزاوار مقام بالاتری گردد. زن آن چه را از راه یافتن کسب می کرد و کودک در آمد خود را که از طریق ماندن پرندگان تحصیل کرده بود می آورد.»^۱ در جمهوری ای که آنان بنیاد نهادند مالکیت مشترک بود و به وسیله کمیته ای مرکزی اداره می شد و تضمین می کرد که همه نیازهای مربوط به مسکن، پوشاک و غذای افراد را تامین کند. برخی نویسندگان اظهار داشته اند که قرمطیان با زنان نیز هم چون (بخشی از) مالکیت عمومی رفتار می کردند. البته دانشمندان معاصر پیشنهاد کرده اند که این دیدگاه نمایانگر آن است که آن نویسندگان از آن چه که بدان گواهی می دهند - که با اعمالی که در جامعه آنان در ارتباط با زنان انجام گرفت بسیار متفاوت بود - درک نادرستی داشتند. شاهد آنان در حمایت از اتهام شان آن بود که زنان قرمطی پوشش نداشتند و هر دو جنس تنها یک همسر داشتند و زنان و مردان در اجتماع با یکدیگر ارتباط داشتند. ظاهراً این اعمال و مانند آنها، آن نویسندگان را بر آن داشته است که چنین بینکارند که قرمطیان فاسق و فاجر و از لحاظ اخلاقی منفور بودند. اما خود این نویسندگان در جوامعی می زیستند که در آن هنجار مقبول در میان نخبگان مرد آن بود که چندین زن و با همه آنان رابطه جنسی داشته باشند.^۲

بدین ترتیب اسلام در این دوران به گونه های متفاوتی تفسیر می شد که اغلب علایق و دیدگاه طبقات مختلف را منعکس می کرد و بر وجود اجتماعات عمیقاً متفاوتی دلالت داشت که شامل طرح ها و رویکردهای حاکم بر رابطه بین دو جنس بود. اختلاف عقیده و «ارتدادهایی» که جامعه را دچار شقاق می کرد بستر از آن که مربوط به نکات کلامی مبهم باشد (آن چنان که تاریخ اسلام سنتی عموماً مطرح می کند) به نظام اجتماعی و ارزش هایی که در فرهنگ حاکم تحکیم می یافت مربوط می شد. بنابراین وجود شکل واحدی در تفسیر اسلام و تفاوت هایی که عموماً بسیار ناچیز است و ترسیم کننده قرائت هایی از

1. Bernard Lewis, *The Arabs in History* (London: Arrow, 1958), 109. نیز: Ibn al-Jauzi, "Kitab al-Muntathim fi tarikh al-Muluk Wal-ummam," in *Akhbar al-qarammita fi al-Asha, al-Sham, al-Yaman*, 2nd ed. (Damascus: Dar Hassan, 1982), 255-72.

۲. برای بحث در این باره مراجعه کنید به:

M. J. De Goeje, "Carmatians," *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York: Chaeles Scribner's Sons, 1961), and *Memoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides* (Leiden: E. J. Brill, 1986).

اسلام است که باقی ماند، نمایان‌گر اجماع در فهم نیست بلکه آن‌ها بیان‌گر پیروزی دولت عباسی و دیدگاه دینی و اجتماعی‌ای که آن دولت حامی آن بود بر رقبای آن است که در این دوره بسیار خطیر و شکل‌دهنده تاریخ واقع شد.

در چارچوب بحث از مفهوم زن و مسایل مربوط بدانان در دوران‌های آغازین اسلام شایسته است که به نحو مشخص از یک شخصیت ذکری به میان آید، هم از آن‌روی که در ارتباط یا زنان فهمی برخلاف فرهنگ غالب داشته است و هم از آن جهت که احتمالاً وی در داشتن روی کردی هم‌دلانه نسبت به زنان در میان دانشمندان و فیلسوفان اسلامی شاخص، یگانه است. ابن عربی (۱۲۴۰-۱۱۶۵) که می‌توان به استدلال مقام و حوزه تأثیر علمی او را بالاتر و بیشتر از غزالی دانست در مرسیه (Murcia) اسپانیا به دنیا آمد. در جوانی تحت تعلیم سران صوفیه در سرزمین خودش و از آن میان دو زن قرار گرفت، یکی شمس، ام الفقرا و دیگری نونه فاطمه بنت المثنی. او درباره شمس گفته است «در فعالیت‌ها و ارتباطات معنوی‌اش از زمره بزرگ‌ترین‌ها بود.» و نیز به توصیف کراماتی پرداخت که نونه فاطمه انجام می‌داد. او کسی بود که ابن عربی در سنین پس از نود سالگی وی، از او تعلیم گرفته و به او کمک کرده بود تا کلبه‌ای از نی بسازد.^۱ ابن عربی به دخترش الهیات آموخت و او ظاهراً آن‌گاه که به زحمت یک ساله بود می‌توانست به پرسش‌های کلامی پاسخ بگوید. او به گونه‌ای هیجان‌انگیز درباره خوشحالی دخترش به هنگام دیدن پدر پس از مدتی غیبت می‌نویسد. (این که تا چه حد آداب متفاوت اسپانیای عرب، جایی که ابن عربی در آن به بلوغ رسید، روی کرد او نسبت به زن را شکل داده است، قطعاً یک پرسش مهم است که باید درباره آن کاوش کرد.)

ابن عربی چندین بار به‌عنوان مرتد تحت تعقیب قرار گرفت. دست‌کم یکی از مواردی که او مرتکب ارتداد شد و سنتی‌ها را برآشفست در ارتباط با جمله‌ای بود که درباره زنان گفته بود. فی‌المثل شعر «ترجمان الاشواق» وی بر محور زنی جوان که در مکه دیده بود، می‌چرخد. ابن عربی می‌نویسد که او «عالم و پارسا بود و تجربه روحانی و زندگی عرفانی داشت» و اگر «روح‌های حقیری که برای مقاصد زشت مستعدند» نبودند «من باید درباره زیبایی جسم او نیز مانند روحش سخن می‌گفتم.» خاطره «لطف ذهن او و فروتنی رفتارش» و «دوستی وفادارانه»‌ای که به وی تقدیم کرد، منبع الهام او در شعرش شد که در آن تمثیل اصلی (هم‌چنان که در آثار دانته در دو قرن بعد آمده است) آن دختر جوان (نظام) است که تجلی صوفیا است یعنی آن حکمت الهی که

1. Sufis of Andalusia: The Ruh al-guds and al-Durrat al-Fakhirah of Ibn Arabi, translated with introduction and notes by R. W.J. Austin (London: George Allen and Unwin, 1971), 142-43.

روح وی بدان اشتیاق تام دارد.^۱ تصور الوهیت در چهره یک زن برای سنتی‌ها عمیقاً زشت و موهن بود و خصومتی که آن اشعار متوجه ابن عربی کرد او را بر آن داشت که بعدها تفسیری بر آن بنویسد و در آن اظهار کند که معنای آن کاملاً روحانی و استعاره‌ای بوده است. ابن عربی هم چنان در اندیشه‌اش به بسط مفهوم بعد زنانگی الوهیت و مکمل بودن دو جنس مرد و زن پرداخت. از جمله این مفاهیم آن بود که آدم (ع) اولین زن بود، زیرا حوا از درون او متولد شد و این که مریم (ع) با به دنیا آوردن مسیح (ع) دومین آدم شد.^۲ ابن عربی با به کارگیری آدم و حوا به صورت استعاره می‌نویسد که خداوند از آدم «وجودی را بر مثال خود می‌آفریند که زن نامیده می‌شود و از آن روی که آن زن بر مثال خداوند بر او ظاهر می‌شود مرد کشش عمیقی نسبت به او احساس می‌کند، مانند چیزی که نسبت به خود اشتیاق شدید دارد».^۳ هم‌چنین ابن عربی «نفس رحمان» خلاق را که یک جزء از الوهیت است، مونث می‌داند.^۴ هرچند او در طول حیاتش مورد دشمنی قرار گرفت، اما نیروی فکری‌ای که آثار بسیار مفصل وی شاهد آن است، آن چنان بود که به شکل وسیعی به‌عنوان یک اندیشمند شاخص مسلمان شناخته شد.

برهه‌ای که در آن قوانین اسلامی و تفسیر متون دینی تفصیل و تدوین یافت و به‌صورتی در آمد که از آن زمان تا کنون معتبر و موثق محسوب شده است، دورانی مشخصاً نامیمون برای زنان بوده است. سنن و میراث جامعه اموی و خصوصاً عباسی در مورد زنان عمیقاً منفی بوده است. آنان در این که تا چه حد تفصیل قوانین به ضرر زنان طراحی یابد، نقش عمده‌ای داشته‌اند. اول از این طریق که به‌جای آن که بر دستورات اخلاقی کلی اسلام که در آن عدالت و انصاف اهمیت دارد، تاکید شود بنا بر آن قرار گرفت تا گزاره‌های کلی اسلام که در آن‌ها غلبه مرد در ازدواج نهادینه می‌شود، مورد تاکید قرار گیرد و تدوین قانونی یابد. دوم آن که حاکمیت آن‌ها منتهی به تفسیرهایی از آن گزاره‌ها شد که در تفصیل مشخص خود کم‌ترین عنایت نظام‌یافته را نسبت به زنان داشتند. نظرات فقهی اقلیت درباره حق زنان نسبت به طلاق و وارد کردن شرایطی در عقد ازدواج نشان می‌دهد که حتی در آن زمانه مردسالار، قرائتی منصفانه از اسلام نسبت به زنان میسر بود. شگفت نیست که در جامعه‌ای که زنان در آن

1. Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, trans. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969), 137-139.

2. Ibn al-Arabi, *the Bezels of Wisdom*, translated with an introduction by R. W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), 35.

هم‌چنین ببینید:

Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 146.

3. Ibn al-Arabi, *Bezels*, 274.

4. R. W.J. Austin, "The Feminin Dimensions of Ibn Arabi's Thought", *Journal of Muhyiddin Ibn Arabi Society* 2 (1984): 5-14.

عمیقاً تحقیر می‌شدند این قرائت منصفانه‌تر، مطلوب اکثریت فقیهان زمان نباشد. همین‌طور، نمونه صوفیان و قرمطیان نشان می‌دهد قرائت‌های دیگری از متون اسلام بود که با قرائت‌های فرهنگ غالب متفاوت بود و آن قرائت‌ها لوازم مهمی برای مفهوم‌سازی و نظم اجتماعی درباره مساله جنسیت به دنبال داشت.

مشخصاً با توجه به گرایش موجود نسبت به تفسیر و به کارگیری قوانین اسلامی اولیه، که هم‌چنان برای حمایت از بیش‌تر اسلام سنتی درباره زنان، نسبت به آنان در همه جهات، چه اجتماعی و چه دولتی، خشک‌تر و سخت‌گیرانه‌تر است، این یافته‌ها به نحو مشهودی با مسایل مورد بحث در جوامع امروزین مسلمان مرتبط هستند. اکنون که در کشورهای اسلامی تعداد بی‌سابقه و روز افزونی از زنان بخشی از جامعه علمی را تشکیل می‌دهند، شاید - هم‌چنان که آنان در صدد کسب دوباره حق خود برای حضور در مساجد که قرن‌ها از آن محروم بوده‌اند، هستند - این گرایش‌های فکری دوباره رخ نموده و جریان تدوین حقوق اسلامی مورد سوال قرار گیرد.

عقلانیت در تاریخ فلسفه مردانه

نویسنده: م. موج

نوشته‌ای که در مقابل خود دارید، بر اساس کتابی است به نام مرد خردمند: مرد و زن در فلسفه غرب، نوشته ژنئو لوید. در این کتاب لوید به بررسی موقعیت زن و زنانگی در مفهوم‌سازی شناخت، عقلانیت و خرد پرداخته است. او با مرور خلاصه‌ای بر مباحث و تئوری‌های نظریه پردازان یونانی چون افلاطون و ارسطو آغاز نموده و روند تاریخی آن را با مرور مباحث بیکن، دکارت، هیوم، روسو، کانت، هگل و سارتر و سیمون دوبوار خاتمه می‌دهد.

در این نوشته سعی می‌کنم، در حین معرفی کتاب ژنئو لوید، از برخی نوشتارهای دیگر نیز، که در ارتباط با پروبلماتیک مفهوم‌سازی عقلانیت و مردسالارانه بودن آن در فلسفه و تاریخ تفکر است، استفاده کنم، به طور مشخص از نوشتارهای روسو: زنان و اراده عمومی، به قلم لیندا لنگ^۱ و زنان در تفکر سیاسی غرب، به قلم سوزان مولراکین و هگل و مساله زن: باز شناخته شدن و درون - ذهنی، نوشته پاتریشیا جگنتویکس میلز^۲ استفاده خواهم کرد.^۳

هدف این نوشته، چنانچه در کتاب مرد خردمند: مرد و زن در فلسفه غرب

1. Clark, L.M.G. and Lange, L. (eds), *The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction From Plato to Nietzsche*. 1979.

۲. همان جا

۳. لازم به تذکر است که این نوشته، تمامی بحث‌های آورده شده در کتاب ژنئو لوید را دربر نمی‌گیرد. دلیل آن مفصل بودن بحث‌ها و عدم آشنایی من به بسیاری از فلاسفه ذکر شده در کتاب است. نکته قابل توضیح دیگر این است که این نوشته ممکن است دچار نوعی نارسایی و ناروشنی مطلب و مفاهیم باشد. دلیل آن مشکل بودن بحث‌های فلسفی مطروحه و عدم تسلط من بر زبان فارسی برای تعریف مفاهیم داده شده است. تا جای ممکنه سعی کرده‌ام که با آوردن «کت»ها و نقل قول مطالب این کمبود را رفع کنم.

نیز مطرح می‌شود، روشن نمودن این است که زنانگی به طور سمبلیک با تمامی مفاهیمی مشخص شده است که حالتی منفی را در فلسفه بیان می‌کنند. زنانگی کماکان، در تاریخ تفکر فلسفی و سیاسی غرب، با مفاهیمی نظیر غیر عقلایی، احساسی، گنگ (Vague) غیر متعین، ماده و انفعالی شناخته شده است؛ و در مفهوم‌سازی عقلانیت و شناخت، این خصوصیت‌های بوده که فرد برای دست‌رسی به خرد می‌بایست همواره فراسوی آن‌ها برود. در این سنت فلسفی و سیاسی، اما، خصایص غیر زنانه (مردانه) با مفاهیمی نظیر عاقل، فعال، روشن، متعین و فرم مورد سنجش قرار گرفته است. نکته اساسی در این نوشته، مطرح نمودن اثر مستقیم و واقعی این سمبل‌ها و مفاهیم بر طرز تفکر و درک ما از رابطه زن با خرد و مفهوم‌سازی عقلانیت و شناخت، به بهای نادیده انگاشتن مقام زن و «خصوصیات زنان» در سنت فلسفه غرب است. نکته مهم دیگر، تشخیص این مساله است که تمامی این مفهوم‌سازی‌ها، در تعریف آن‌چه زنانه است، بر اساس تفاوت بیولوژیکی زن و مرد و نقش تولیدمثل زن شکل گرفته است. این تفاوت، اساس جدا نمودن زن از زندگی عمومی و سیاسی جامعه و توجیه محبوس نمودن او در حیطه خصوصی خانواده و نادیده انگاشتن او در سنت فلسفی-سیاسی قرار گرفته است. مبدا این تقسیم‌بندی، به گفته لوید، در «درک سنتی یونان از بازتولید جنسی است، که پدر را فراهم آورنده، اصل شکل‌دهنده و نیروی واقعی بازتولید به حساب می‌آورد. در حالی که مادر فقط موادی را فراهم می‌آورد که شکل‌پذیر و تعیین‌پذیر است، و او عهده‌دار پرورش آن چیزی است که پدر تولید کرده است.»

ژنئو لوید، بخش اول کتاب خود را از این نکته آغاز می‌کند که در فلسفه یونان باستان، دوگرایی رابطه بین ماده Matter و فرم، به طور سمبلیک، کماکان با مقایسه زن و مرد همراه بوده است. در فلسفه افلاطون، فرم (Form) با ذهن (Mind) پژوهش‌جو و با آن‌چه عقلایی است مشخص شده و دنیای عقلایی تنها در رابطه با فرم است که امکان‌پذیر می‌گردد. تفکر عقلایی و جهان عقلایی، به طور مشخص، تنها در کاستن نقش ماده به سطح غیر عقلایی و بی‌نظم است که صورت می‌گیرد. در این چارچوب فکری، رابطه بین کالبد (Body) و نفس (Soul) و تشبیه ذهن به صفت خدایان (و تعدادی از مردان؛ فلاسفه) و کالبد به حسیات و لذت، با مقایسه صفات زنانه و مردانه همراه است. به طور سمبلیک، در فلسفه افلاطون، ماده و کالبد هر دو مفاهیمی هستند که با زنانگی مشخص می‌شوند. بر اساس این تفکر، انعکاس نظم و دلیل وجودی جهان در نفس زنان کمتر از مردان نمایان می‌شود. دلیل آن نیز نشأت گرفتن نفس زنان از نفس مردان است، آن‌هم مردانی که در خرد و استدلال کمتر از دیگر مردان بوده‌اند. نفس در این بیان، خود حمل‌کننده ظرفیت انسانی برای دست‌رسی به الوهیت (Divinity) است که از طریق خرد قادر می‌گردد به آن‌چه خالص، جاودانی، نامیرا و تغییر نکردنی است دست‌رسی پیدا نماید. (ص ۶).

لوید مطرح می‌کند که در تفکر پسین افلاطون، مبارزه بخش عقلایی نفس با بخش‌های غیرعقلایی آن مطرح می‌گردد. در این مبارزه، بخش‌های غیرعقلایی باید تابع بخشی عقلایی گردند تا دست‌رسی به خرد امکان‌پذیر شود. در این تفکر پسین، طرح دوگانگی درون نفس، پیچیده‌تر و غنی‌تر از دوگانگی ساده‌ای است که افلاطون پیش‌تر عنوان کرده بود. در این طرح، شناسنده از طریق استیلای به حق ذهن بر کالبد و یا تسلط بخش عقلایی نفس بر بخش‌های اسفل آن، قادر به ورود در یک رابطه لازم با فرم‌ها (که خود برتر از ماده و عاملی اساسی در دست‌رسی به عقلانیت است) می‌شود. لوید مطرح می‌کند که این طرح افلاطونی، در تاریخ تفکر غرب اثر به‌سزایی در شکل دادن مفهوم شناخت و خرد داشته است. از اثرات مهم آن، استفاده این نوع تفکر توسط فلاسفه بعدی، مانند ارسطو و بیکن است.

لوید می‌گوید ارسطو تمایز بین ماده و فرم و نقش آن‌ها را در تئوری شناخت متحول کرده و رابطه بین کالبد و ذهن را تغییر می‌دهد. برای ارسطو، تنها در رابطه با ماده است که فرم می‌تواند هستی پیدا کند. در این طرح بنابراین، ماده خود موضوع شناخت واقعی قرار می‌گیرد. «درون سیستم فکری ارسطو، دوگانگی بین آن‌چه که توسط خرد حس می‌شود و آن‌چه که درک می‌گردد برجای می‌ماند. اما این دوگانگی دیگر مقارن تمایز گذاشتن بین چیزهای مادی آفریده شده و تغییرپذیر و چیزهای غیرمادی ازلی و آفریده نشده نیست. اشکال ارسطویی می‌توانند عمل کردهایی چون اصول قابل فهم چیزهای مادی داشته باشند، اما فقط در ارتباط با ماده است که می‌توان این اشکال را واقعی ارزیابی نمود.» (ص ۸). لوید می‌گوید با این که برای ارسطو ماده خود می‌تواند موضوع شناخت واقعی قرار گیرد، اما، پارادیم شناخت او کماکان ضرورت تامل (Contemplation) یک ذهنی عقلایی که آزاد از ماده باشد را باقی نگاه می‌دارد.

در ادامه بخش اول، لوید اهمیت تاثیر فکری بیکن، در تحول تقسیم‌بندی فرم و ماده را مطرح می‌کند. در تفکر بیکن تمایز بین ماده و فرم از میان برداشته می‌شود. شکاف میان فرم قابل شناخت و ماده غیرقابل شناخت مردود شناخته می‌شود و همراه آن، نیز، مدل شناخت به عنوان تامل در اشکال. (ص ۹). بیکن معتقد بود که برای رسیدن به شناخت تنها تامل کافی نیست، بلکه کنترل ذهن بر طبیعت نیز ضروری است. شناخت از طبیعت فیزیکی، برای او، شناخت از نگاره‌هایی (Patterns) است که در آن ماده مطابق قوانین مکانیکی سازمان داده شده است. در این طرح، جهان مادی از هر نوع شعور عاری بوده، در حالی که خود، هم‌چون محصول یک خالق عقلایی، مطابق قوانینی قابل شناخت در حال عمل است (ص ۱۰). در تفکر بیکن، استعاره‌های جنسی برای بیان مفاهیم درباره دانش عمل و کنترل طبیعت استفاده می‌شود. (ص ۱۱). در این استعاره‌ها، زن با طبیعت قابل شناخت مشخص شده و هدف علم، نیز، چیرگی صحیح مردانه بر آن

است. (ص ۱۱). برخلاف تفکر یونانی که زنانگی را به طور سمبلیک با مفاهیم غیر عقلایی، بی‌نظمی و غیر قابل شناخت مشخص نموده بودند، بیکن فرم و ماده را با هم متحد ساخته و حیطه طبیعت را قابل شناخت و هدف علم را چیرگی بر طبیعت تعریف نمود. نکته مهمی که لوید در این قسمت مطرح می‌کند این است که هیچ یک از عناصر طرح شناخت و یا مشخص نمودن طبیعت به عنوان یک زن، جدید نیست. چیزی که در بیکن جدید است، تحول خود شناخت به عنوان چیرگی بر طبیعت است. بنابراین در تفکر او، دسترسی به شناخت دیگر چیره شدن بر ماده نیست؛ ماده خود موضوعی مناسب برای شناخت است که هم به شکل نیرویی برای تحت انقیاد در آوردن و هم دگرگون ساختن جهان جلوه می‌کند. (ص ۱۶).

طرح جدید از رابطه بین شناخت و قدرت (کنترل طبیعت)، بعدها توسط دیگر متفکرین، در ارتباط با خرد و مفهوم پیشرفت، گسترش یافت.

نکته قابل توجه، در این بخش از کتاب، نشان دادن این نکته است که تمامی مفاهیم سمبلیک ذکر شده، از ماده غیر قابل شناخت فلاسفه یونانی گرفته تا طبیعت مرموز اما قابل کنترل در تفکر بیکن، در شکل‌گیری مفهوم زنانگی و رابطه زنان با ایده‌آل‌های موجود از شناخت نقش داشته است. مفهوم‌سازی خرد و شناخت و پروسه دسترسی به آن‌ها از طریق نادیده انگاشتن مقام زن در فلسفه شکل گرفته است. در طبیعت انسانی، براساس تفکرهای ذکر شده، این ضعف‌های غیرعقلایی و احساسی انسان هستند که نفس او را عاجز از دسترسی به شناخت و خرد می‌کند. بنابراین، تنها راه دسترسی به شناخت نیز از طریق فراسوی رفتن آن صفات اسفل نفس است که امکان‌پذیر می‌گردد.

در بخشی دوم، لوید با مروری بر مباحث و تئوری‌های افلاطون، فیلو (Philo)، آگوستین (Augustine) و اکویناس (Aquinas)، مطرح می‌کند که در تمامی این دیدها، رابطه زن با خرد نشئت گرفته از رابطه او با یک پارادایم مردانه از کمال عقلایی شکل گرفته است. او مطرح می‌کند که در این پارادایم مردانه، زن کماکان بر اساس تفاوت بیولوژیکی خود با مرد، در رابطه با بازتولید نسل و نگاه‌داری از فرزندان، به طور سمبلیک و عملی نقش وابسته به مرد را پیدا کرده است. در این چارچوب فکری، زن از لحاظ طبیعی برای مرد آفریده شده و نقش او مادری، یآوری و گرمی بخشیدن به زندگی مرد و محیط خانواده است. زن کماکان از نظر طبیعی، در این پارادایم، مطیع و یاور مرد معرفی شده است. سنت جدایی حیطه عمومی (Public Sphere) و حیطه خصوصی (Private Sphere) زندگی در تاریخ تفکر فلسفی و سیاسی نیز بر اساس همین معیار تفاوت بیولوژیکی بنیاد می‌شود. چنان‌چه لوید نتیجه می‌گیرد، می‌بینیم که وجود «تعصب مردانه» در مفهوم‌سازی زنانگی و فرد، تنها یک مساله سمبلیک نیست. این مفهوم‌سازی، خود در جنسیت بخشیدن (Genderization)

به ایده‌آل‌های عقلایی و شناخت، نقش مستقیم داشته است. (ص ۳۷). نادیده انگاشتن و یا فرارفتن از آنچه زنانه است در کنه ایده‌آل‌های گذشته از خرد شکل گرفته و به عنوان خصوصیات والای انسان معرفی شده است. (ص ۳۷).

در قسمت سوم، لوید به مباحث دکارت و هیوم در رابطه با دست‌رسی به خرد می‌پردازد. او می‌گوید برای دکارت، برخلاف فلاسفه یونانی، نفس دارای قسمت‌های بالایی (ذهن) و پایینی (احساس) نیست. دکارت با رد این تقسیم‌بندی، یک وحدت جدا ناشدنی در نفس قایل می‌شود که با خرد ناب مشخص می‌شود. (ص ۴۵). دکارت، در روش فکری خود، تاکید بر نقش خصوصی عمل کرد طبیعی ذهن و تفکر تجریدی برای دست‌یابی به شناخت می‌کند. این تاکید، در عمل، حیطة شناخت را از ساختارهای غالب آموزشی عمومی وقت خارج کرده و به حیطة تفکر تجریدی خصوصی هر فرد واگذار می‌کند. این روش جدید، به گفته لوید، می‌توانست شناخت را، از طریق خصوصی نمودن عمل کرد طبیعی ذهن، برای زنان نیز قابل دست‌رسی کند. اما دکارت، با این که تقسیم‌بندی فلاسفه قرون وسطی را در مورد نفس رد نمود، یک دوگانگی (Dichotomy) بین ذهن و کالبد به وجود آورد. «به جای آن تقسیم‌بندی قدیمی در درون نفس، او یک تقسیم‌بندی بین نفس - که حال دوباره با ذهن مشخص می‌شد - و کالبد معرفی نمود؛ آنچه غیرعقلایی است دیگر بخشی از نفس نبوده، بلکه کاملاً به کالبد واگذار می‌شود.» (ص ۴۵). بنابراین تقسیم‌بندی بین ذهن و کالبد توسط دکارت، یک نوع مشخص از تفکر عقلایی، به عنوان یک فعالیت کاملاً متفاوت، که شدیداً متفاوت از فعالیت زندگی روزمره بود، را معرفی نمود. (ص ۴۶).

در تفکر دکارت، صحبت از یک نوع به خصوص خرد است که کاملاً یک شیوه تفکر تجریدی است، و اصولاً جدا از درگیری‌های احساسی و نیازهای عملی زندگی معمولی است. (ص ۴۹). در چنین مدلی، واقعیت زندگی روزمره زنان، دست آنان را از هرگونه درگیری قابل توجهی در جهت دست‌یابی به خرد کوتاه می‌کند. جدا کردن راه و امکانات دست‌رسی به حقیقت از عملیات زندگی روزمره، در واقع، تقسیم‌بندی موجود بین نقش زن و مرد را شدیدتر کرده و در عمل راه را برای شکل دادن امکان وجود دو نوع آگاهی - زنانه و مردانه - باز نمود. (ص ۴۹ - ۵۰).

در بخش چهارم کتاب، لوید در ارتباط با مساله خرد و ترقی، مروری بر مباحث روسو، کانت و هگل می‌کند بررسی نظرات روسو و هگل، خصوصاً با در نظر گرفتن اهمیت نقش آنان در تاریخ فلسفه غرب در قرون هیجدهم و نوزدهم تا حال، بسیار جالب است. لوید مطرح می‌کند که روسو طبیعت را به گونه‌ای متفاوت از فلاسفه ماقبل خود تعریف نمود. برای روسو، طبیعت تنها یک مدل مشخص، خارج از زندگی انسانی نیست، بلکه حقیقت درونی

آن زندگی است. هدف روسو دادن یک ترتیب جدید به رابطه بین خرد و طبیعت، و فراسوی رفتن غریزه صرف بود. او معتقد بود که زندگی، در جامعه مدرن، سرشت حقیقی انسان را از آنان گرفته است. در نظر او خرد می‌بایست دوباره قادر شود تا بیان آن‌چه که طبیعی است باشد، تا آن‌چه که آلوده. اما برای دسترسی به این هدف، روسو تأکید بر احساسات می‌کند. «ما با اجازه بروز خرد از آن‌چه در قلب ماست، مطابق طبیعت زندگی می‌کنیم.» (ص ۶۲). در این تفکر، ایده و ایده‌آل خرد دچار تحول می‌گردند. خرد و طبیعت برابر با یکدیگر و یا واژه‌های مستقل و کامل در خود نیستند. رابطه و اتکا متقابل آن دو، اما بسیار بغرنج و پیچیده است. از نظر روسو طبیعت مهم‌ترین شریک (Partner) در این رابطه پیچیده است. «خرد بایستی مورد بازرسی و هدایت طبیعت قرار گیرد. خرد هم بازگوکننده احساسات طبیعی است و هم آن را دگرگون می‌سازد، در همان حال که تحت فرمان طبیعت باقی است. نزدیکی به طبیعت نشانه آن‌چه که در خرد واقعی است می‌باشد، و علیه آن‌چه که نادرست و سطحی است.» (ص ۶۲ - ۶۳). در طرح روسو، عقلایی بودن در نهاد طبیعت وجود دارد و آماده خارج شدن است. طبیعت یک نوع گذشته موهوم است که انسان به صورت نوستالژیک (Nostalgic) در تلاش بازگشت به آن است، در عین حال که می‌خواهد توسط خرد آن را بهبود بخشد. (ص ۶۴).

لوید می‌گوید که در این طرح جدید، زن به طور سمبلیک دارای یک نزدیکی خاص با طبیعت است. نزدیکی زن به طبیعت امکان تبدیل او به یک بدیل اخلاقی را به وجود می‌آورد. در این تفکر، زن به طور سمبلیک تبدیل به عنصری می‌شود که خرد هم باید پشت سر بگذارد و هم از او الهام بگیرد. نکته اساسی، اما، در این است که نزدیکی زن به طبیعت، برای روسو، یک حالت طبیعی، و نه یک دست‌آورد خردمندانه، است. راه عبور از خرد فاسد به طبیعت، تنها توسط مردان طی می‌شود و این هنوز مردان هستند که تحول خرد برای رسیدن به طبیعت واقعی انسان را به عهده دارند. (ص ۶۴). زن خصوصی (Private Woman) و خانگی روسو، تأثیر خود را به روی زندگی عمومی، از طریق پرستاری و یاری مرد در محیط خانواده صورت می‌دهد. او با انجام وظایف خانگی خود، شهروندان خوب بودن در زندگی عمومی و سیاسی را برای مردان امکان‌پذیر می‌کند. برای توضیح بیش‌تر این بحث، در این قسمت از مقاله، روسو: زنان و اراده عمومی، به قلم لیندا لنگ استفاده می‌کنم.

لیندا لنگ در نوشته خود توضیح می‌دهد که برای روسو تقسیم کار جنسی یک حالت ماقبل سیاسی است. بدین معنا که نگاه‌داری فرزندان و رسیدن به کارهای خانه، کار مناسب و طبیعی مادر است و ملزومات آن با کارهای مردانه ناسازگار و در تضاد است. روسو هیچ‌گاه اثرات آموزش را در شکل‌گیری و یا تغییر انسان‌ها انکار نمی‌کند، اما او معتقد است که زن طبیعتاً ضعیف و منفعل و هراس‌زده است، و این حالات در عمل برای وظایف طبیعی او مفید

است. روسو معتقد است که زن بدون کمک مرد و ارزشی که مردان بر او می‌گذارند، قادر به انجام کارهای خود نیست. بر اساس این تفکر، زن در واقع بر حسب ترحم مردان به زندگی ادامه می‌دهد. بنابراین زنان نه تنها به طور طبیعی برای کار تولیدمثل و نگاه‌داری فرزندان به وجود آمده‌اند بلکه این کار بسیار با طبیعت آنان نیز جور است. چنانچه لنگک مطرح می‌کند، در نظر روسو تمامی شهروندان باید در تصمیم‌گیری اراده عمومی (General Will) برای ساختن قوانین اجتماعی شرکت کنند. چنانچه این قوانین عمومی بخواهند به تمامی افراد به طور مساوی اطلاق گردند، تساوی شرکت‌کنندگان از مهم‌ترین شرایط این اراده عمومی است. اراده عمومی تنها یک رأی اکثریت نیست، بلکه تصمیم‌گیری عقلایی و برون‌نگر هر شرکت‌کننده برای رسیدن به صلاح همگان نیز است. عقلایی بودن و قضاوت سنجشی مستقل، اساس این اراده عمومی است. در این بیان شهروندان باید بتوانند فراسوی منافع خاص و شخصی خود بروند، که خود احتیاج به چیرگی بر خویش و استقلال دارد. اما چنانچه لنگک توضیح می‌دهد، نکته مهم این است که در تئوری روسو، از یک‌طرف زنان به عنوان شهروندان زندگی عمومی نمی‌توانند به حساب بیایند (چون که در حیطه خانواده (خصوصی) زندانی شده‌اند). از طرف دیگر، زنان طبیعتاً، نیز باید بر مردها متکی باشند تا بتوانند نقش «طبیعی» خود را انجام دهند، بنابراین نمی‌توانند مستقل باشند. با این تعاریف، زنان، با انجام وظایف «طبیعی» خود، نمی‌توانند نقشی در ساختن اراده عمومی، که اساس قرارداد اجتماعی و تساوی تئوری روسو است، داشته باشند.^۱

سوزان مولر اُکین در نوشته خود، زنان در تفکر سیاسی غرب، در مورد تفکر روسو و دلایل داده شده از طرف او برای نیاز حکومت مرد در خانواده، سه نکته را مطرح می‌کند: نیاز به یک اتوریتته نهایی برای تصمیم‌گیری در هر نوع اختلافات؛ عدم قابلیت زن (به خاطر دوران تولیدمثل) در این تصمیم‌گیری نهایی؛ و اطمینان یافتن مرد در این که فرزندان موجود متعلق به خود او هستند. اُکین توضیح می‌دهد که روسو در جوانی معتقد بود که برای انسان وحشی تنها قسمت فیزیکی احساس عشق تجربه می‌شد و احتیاجی به زیستن زن و مرد با یک‌دیگر، برای نگاه‌داری فرزندان نیز وجود نداشت. چرا که پدرها نمی‌دانستند بچه‌های آنان کدامند و لزوم اخلاقی نیز در کمک به تربیت آنان شکل نمی‌گرفت. روسو معتقد بود که در این مرحله اولیه وحشی طبیعت، ساکنین زمین آزاد و مستقل بودند. او معتقد بود که به وجود آمدن مالیکت

۱. روسو به طور مشخص بین خانواده و شهروندی (یا زندگی عمومی) در فلسفه خود تمایز قابل می‌شود. زندگی عمومی و با شهروندی، در حیطه عمومیت (Generality) - که دیسکورس و قضاوت در آن انجام می‌گیرد - مشخص می‌شود و خانواده با حیطه خاص، با مکانی که در آن شهوت، عاطفه و احساسات تجربه می‌شوند. چنانچه می‌بینیم، دوگرایی کالبد و ذهن، در این تفکر، برای توجیه ساختار پدرسالاری خانواده، نقش اساسی دارد.

خصوصی بر زمین و تقسیم کار بین زراعت و فلزسازی، از عوامل اصلی در جدا شدن انسان از حالت طبیعی‌اش بوده و این جدایی آغاز مرحله استیلای انسان بر یک‌دیگر و عدم تساوی است. اما چنانچه آکین اشاره می‌کند، روسو در سیر تحول تفکرش، ناگهان بدون هیچ توضیحی، مرحله جدید تقسیم کار بین زن و مرد و پدرسالاری و تک همسری را، یک سرنوشت خدادادی تعریف کرده که مطابق طبیعت عمل می‌کند.

نکته قابل توجه در کارهای روسو، نوشته «امیل» او است، که در آن نقد اصلی بر شرایط محیط و قضاوت‌های متمدن و نوع آموزش غالب در جامعه است. او تمامی این عوامل را در شکل‌گیری کمبودهای انسان دخیل می‌داند. در همین رابطه، اما، تمامی «کمبودهای» زنان را مادرزادی و طبیعی قلمداد می‌کند. او در مورد اخلاقیات و آموزش دو نظر کاملاً متفاوت برای زن و مرد دارد. در کتاب امیل، به امیل (مرد داستان) باید در روند آموزش یاد داده شود که چه گونه می‌توان از اثرات محیط اجتماعی خفقان‌کننده خارج شده و به استدلال مستقل دست یافت. در حالی که به سوفی (زن داستان) باید یاد داده شود که او دارای یک سری وظایف زنانه و طبیعی است که شامل حیا، فروتنی، منفعل بودن، ارضا و در اختیار درآمدن مرد به وجود آمده است. به گفته آکین، با این که روسو هیچ‌گاه نمی‌گوید که تفاوتی بین احتیاج جنسی زن و مرد است، اما مطرح می‌کند که تنها با حالات زن است که تحریک جنسی لازم، از طرف مرد، امکان‌پذیر می‌گردد. برای روسو، ارضا زن توسط مرد ضروری نبوده و ابراز قدرت مرد بر زن کافی است. اما نقش زن در این میان کاملاً ارضا مرد از طریق مقاومت در مقابل پیشی گرفتن‌های (Advance) او، نجابت، حیا و تحت نفوذ در آمدن او است. روسو، به گفته آکین، معتقد است با این که زن و مرد برای یک‌دیگر به وجود آمده‌اند، اما اتکا دو جانبه آنان هم‌سان نیست - مرد بر زن برای لذت متکی است، اما نیاز زن به مرد هم برای لذت و هم برای احتیاجات زندگی است. تنش این تئوری برای زنان مشخص است: آن‌ها از یک‌طرف باید عشوه‌گری کنند و از طرف دیگر خودداری. از یک‌طرف باید هیجان‌انگیز و شهوت‌انگیز باشند و از طرف دیگر نجیب! این در واقع، تنش دو وظیفه متضاد «طبیعی» زن است! چنانچه آکین مطرح می‌کند، روسو برای مردان دو نوع آموزش در نظر دارد: آموزش بر اساس شکل دادن شهروندان خوب و آموزش بر اساس شکل دادن انسان طبیعی. اما برای زنان تنها یک نوع آموزش در نظر است: نجابت و خانه‌داری و تسلیم در مقابل نظرات مسلط، بنابراین زمانی که روسو از مرد طبیعی و زن طبیعی سخن میراند، دو ایده کاملاً متفاوت از انسان را مطرح می‌کند.

ژنئو لوید در ادامه بخش چهارم کتاب، به تئوری کانت و هگل می‌پردازد. او مطرح می‌کند که برای کانت، هم‌چون روسو، مهم‌ترین مشخصه انسان بودن خویش‌ساز و اصلاح خود است. کانت معتقد بود که تاریخ بشری را باید

به شکل یک پیشرفت تدریجی به سوی تشخیص (Realization) کامل قابلیت انسان برای دستیابی به خرد تعریف نمود. (ص ۶۵). در نظر کانت، ایده آل روشن‌گری، دست‌رسی به یک مرحله از پیشرفت انسانی است که در آن فرد بدون راهنمایی دیگری بتواند شناخت فردی خویش را، در کلیه مسایل زندگی عمومی، استفاده نماید. در این تئوری، روشن‌گری دربرگیرنده خروج انسان از شعور نابالغ به مکان عمومی اصول جهانی است که به طور مستقل دنبال شود. آن عملی اخلاقی است که در حیطه اصول عقلایی جهانی شده قرار گرفته و ماورای تفاوت‌ها و تمایلات انسان برود. (ص ۶۸). «در نظر کانت، شعور اخلاقی شامل ذهن تمامی انسان‌ها است... اما دید او از اخلاقیات، مانند دید دکارت از ذهن، کماکان درگیر درهم آمیختگی تفاوت جنسی می‌شود.» (ص ۶۹). استعاره وجود یک مکان عمومی که در آن شعور اخلاقی بتواند از درون شعور نابالغ خارج شده و وارد یک فضای عمومی اصول جهانی و مستقل شود، زنان را، که به طور سیستماتیک از این فضای عمومی جدا نگاه داشته شده‌اند، نادیده می‌انگارد. با این‌که هدف کانت، به گفته لوید، احتمالاً این نبوده است. نکته اساسی در تمامی این تئوری‌های ذکر شده، تداوم معیار قرار دادن مرد و صفات مردانه (غیرزانه) و دست‌رسی به حیطه عمومی برای کامل شدن، اصلاح خویش، و دست‌رسی به عقلانیت است.

ژنئو لوید در ادامه بخش چهارم به طرح تئوری هگل می‌پردازد و آن را تا بخش ششم کتاب دنبال می‌کند. چنان‌چه او مطرح می‌کند، برای هگل «خرد و طبیعت یکی است؛ آن‌چه واقعی است عقلایی، و آن‌چه عقلایی، واقعی است. اما این یگانگی تنها در مراحل پیشرفته‌تر آگاهی است که شناخته می‌شود.» (ص ۷۰). هگل معتقد بود که «آگاهی ذهن هر فرد، رشد خرد و پیشرفت تاریخ انسانی، همگی بخشی از تحقق گردیدن خود - آگاهی طبیعت به عنوان (ایده) مطلق است. تمامی تضادهای ظاهری مابین ذهن و طبیعت، تنها یک انعکاس از نابالغی مراحل روند تحقق خود - آگاهی طبیعت و بازگشت آن به خویش است.» (ص ۷۰).

لوید مطرح می‌کند که برای هگل، نیز، هم‌چون روسو و کانت، رشد خرد خود را در مرحله تشخیص آگاهی از اصول جهانی شده و اطاعت از قوانین وضع شده، توسط خود شهروندان، نمایان می‌کند. تشخیص و آگاهی از آن‌چه جهان شمول و مستقل از ذهنی (Subjective) و خاص (Particular) است. (ص ۷۱). برای هگل، رشد خرد، هم پیشرفت خود - آگاهی فردی و هم پیشرفت اشکال تشکیلاتی اجتماعی است. این رشد، خود، در یک سری پیشرفت‌های مرحله‌ای از پایین به بالا صورت می‌گیرد، که هر مرحله در مرحله بعدی حفظ و جذب می‌شود. اشکال پایین‌تر آگاهی عقلانیت خود را درون و همراه با اشکال بالاتر، که به دنبال آن می‌آید، شکل می‌دهند. (ص ۷۱). «خرد از پوشیدگی خود در درون طبیعت آغاز می‌کند و با یک احساسی گنگ از وحدت آن‌چه واقعی

است با آنچه عقلایی، به حرکت می‌افتد تا در آخر به روح (Sprit) تبدیل می‌شود. و آن هنگامی است که میزان تعیین (خرد) به گسترده‌گی خود بر تمام واقعیت به مرتبه حقیقت رسیده باشد، و او اینک به این آگاهی دست یافته که او دنیای خودش است و دنیایش خود او.» (ص ۷۱).

لوید مطرح می‌کند که هگل آگاهی زن را با زندگی خانوادگی برابر می‌بیند، که یک مرحله ابتدایی، در مقایسه با زندگی خود - آگاه جامعه مدنی، است. خانواده، برای هگل، بیان‌کننده مفهوم ناخود - آگاه اخلاقی انسان است. در این میان، آنچه اخلاقی است خود را در ارتباط با فعالیت برای آنچه جهان شمول است شکل می‌دهد و حفظ می‌کند. (ص ۸۰). این مرحله از آگاهی، که به خانواده و زن تشبیه می‌گردد، مانند دیگر مراحل نابالغ آگاهی، تنها با فراباشنده شدن (Being transcended) است که هستی می‌یابد. در تفکر هگل، با این که اصول اخلاقی خانواده و جامعه هر دو جهان شمول هستند، اما خصلت اخلاقی زندگی خانواده وابسته به درگیری آن با زندگی عمومی، از طریق فعالیت شوهر، است، (ص ۸۰). بنابراین، در طرح هگلی، زندگی اخلاقی در درون خانواده، نیز، صورت می‌گیرد و زنان می‌توانند به عنوان آنچه جهان شمول است شناخته شوند. اما از آنجایی که در تفکر هگل، زنان شهروند نیستند، آنان در ارتباط با فعالیت اجتماعی برای آنچه جهان شمول است، قرار نمی‌گیرند. زندگی اخلاقی زنان نه با شرکت مستقیم در زندگی اجتماعی که در ارتباط آنان با شرکت در زندگی شوهران‌شان شکل می‌گیرد. چرا که تنها با دسترسی به زندگی جامعه مدنی و گذار از چارچوب خانواده است که خود - آگاهی و زندگی اخلاقی ممکن می‌گردد. در تفکر هگل، تا آنجا که فرد یک شهروند نیست و تنها متعلق به خانواده است، فرد تنها یک «سایه‌نا‌توان» و «غیر واقعی» باقی می‌ماند. (ص ۹۱). این نکته بسیار مهمی است، چرا که در این چارچوب فکری، زن تنها با ورای محیط زندگی روزمره‌اش رفتن می‌تواند یک شهروند و یک فرد اجتماعی عقلایی و کامل شود. از آنجایی که این محیط روزمره، محیط «طبیعی» اوست، بنابراین، زن تنها با ماورای «خود» رفتن و دیگری (Other) شدن است که می‌تواند به هستی خود - آگاه دست یابد. این نکته مهم در نوشته پاتریشیا جگنتویکسن میلز، هگل و «مساله زن»: باز شناخته شدن و دورن - ذهنی، به طور روشن تر طرح می‌شود.

میلز، در نوشته خود، مطرح می‌کند که هگل تحلیل از آگاهی انسان را از شروع اولیه‌اش تا بالاترین سطح دانش انجام می‌دهد. در تفکر هگل، «آگاهی، در یک حرکت غایت‌انگارانه (Teleological)، تبدیل به خود آگاهی می‌گردد، خود آگاهی تبدیل به خرد، خرد تبدیل به روح، و روح تبدیل به دانش جهانی از خود می‌گردد.» (ص ۷۶). در هر یک از این مراحل پیشرفته، یک نوع منطق دیالکتیکی شدن - گردیدن در عمل است. در تفکر هگل، خود آگاهی به عنوان هستی انسانی، تنها زمانی ممکن است که با یک خود آگاهی دیگری باز

شناخته شود (در تضاد بین «بودن برای خود» و «بودن برای دیگری»). از آنجایی که خود آگاهی باید توسط دیگری باز شناخته شود، باز شناخت (Recognition) زیربنای جهان شمول بودن خود آگاهی می گردد. خود آگاهی انسان تنها در رابطه با دیگری امکان پذیر می شود. میلز می گوید، این کنش و واکنش متقابل، یک دید فلسفی جدید را به وجود می آورد که لزوماً بر اساس درون ذهنی بودن (Intersubjectivity) قرار دارد. در این رابطه یک مبارزه مرگ و زندگی به وجود می آید که در آن، هر خود آگاهی نه تنها می خواهد مرگ دیگری را برای باز شناخت «بودن برای خود» به دست آورد، بلکه می خواهد محدودیت های خود را نیز به عنوان «بودن برای دیگری از بین ببرد. در حالی که هر دو طرف این مبارزه بقا پیدا کنند، شرایط رابطه نفی (Negation) صورت می گیرد؛ که رابطه مسلط و زیر سلطه را به وجود می آورد. هراس از مرگ، به طور منفی، خود آگاهی انسان را برای تغییر و تحول محدودیت های خود، از یک بودن تعیین شده، به یک بودن آزاد، ممکن می سازد. بنابراین کار و مبارزه تا سرحد مرگ، برای باز شناخت یک سویی (Unilateral)، از شرایط خود آگاهی می باشند؛ آن ها تاریخ را می سازند در حین این که آن را ممکن می سازند.» (ص ۷۹). در این رابطه، چنانچه میلز توضیح می دهد، تاریخ به عنوان یک دیالکتیک بین خاص و عام معنی پیدا می کند. در این دیالکتیک، انسان (Man) در جستجوی باز شناخت خود خاص (Particular) توسط تمامی انسان ها است. برای هگل خانواده هم یک موجودیت طبیعی و هم یک حیطه خاص بودن است. در خانواده مرد دارای هستی خاص خود است که نه تنها به عنوان یک پدر، یک شوهر و یا یک پسر، که به عنوان این شوهر، این پدر و این پسر خاص شناخته می شود. حیطه خاص طبیعی، اما، تنها شامل یک زندگی حیوانی و هستی بیولوژیکی است. در این حیطه هیچ نوع حرکت نفی و باز شناخت صورت نمی گیرد. در حیطه خانواده، مرد و زن قادر به کسب خود آگاهی نیستند. اما مرد می تواند به خارج از خانواده رفته و یک شهروند شود و امکان دست رسی به خود آگاهی بیابد. در نظر هگل، دولت مکانی است که مرد توسط آن در درون و برای عام زندگی می کند. مرد با فعالیتش برای دولت، برای خود عام بودن به دست می آورد، به بهای خاص بودن خودش.

میلز مطرح می کند که برای هگل تضاد (Conflict) بین دولت و خانواده، عام و خاص، در عین حال، تضاد بین قوانین الهی و قوانین انسانی نیز است، که در تضاد بین زن و مرد تجلی می یابد. طبیعت به زن قوانین الهی و به مرد قوانین انسانی را محول کرده است. به همین دلیل نیز زندگی سیاسی و دولت تجلی حیطه مردانگی و خانواده تجلی حیطه زنانگی است. نکته مهم، اما، این است که انسان تنها از طریق باز شناخت متقابل می تواند به خود آگاهی دست رسی یابد، در حالی که در حیطه خانواده تنها خودشناسی طبیعی صورت می گیرد. رابطه اخلاقی زن با زندگی اخلاقی تنها در رابطه او با عام - همگانی - شکل

می‌گیرد. در درون خانواده، مقام زن بر اساس رابطه او با یک شوهر خاص یا فرزند خاص مشخص نمی‌شود، بلکه در رابطه با شوهر و فرزندان عام است که شکل می‌گیرد. بنابراین شوهر یک خاص بودن ناخودآگاه پیدا می‌کند، چرا که زن (همسر) او را به عنوان یک شوهر عام بازشناخته است، اما زن خودش هیچ‌گاه برای خود خاص بودن نمی‌یابد. هگل معتقد است که زن تنها از طریق انجام دادن وظایف خانواده‌اش است که برای خود یک احساس عام و خاص بودن به وجود می‌آورد. بنابراین زن در درون اخلاقیات خانواده‌اش نمی‌تواند به یک خودآگاهی مستقل دست یابد و اجازه خارج شدن از آن محیط خاص «طبیعی» را نیز ندارد. در این طرح هگلی، زن حتی به خودآگاهی بندگان - که از طریق فعالیت کار به نوعی خود آگاهی دست می‌یابند - نیز نمی‌تواند دسترسی یابد. زن در مقابل دولت، نه به عنوان فردی که عمل می‌کند بلکه تنها به عنوان فردی که هست شناخته می‌شود. به گفته میلز، با این که هگل کوشش نموده برای زن در درون خانواده یک حالت خاص و عام بودن را قایل شود، چگونگی روند خاص شدن در فلسفه او این کوشش را نقض می‌کند.

بر اساس بحث میلز، در فلسفه حقوق هگل، برخلاف پدیده‌شناسی روح او، خانواده دیگر نه حیطه خاص که نماینده حیطه عام (به عنوان وحدت نامتمایز) معرفی می‌شود. جامعه مدنی نماینده حیطه خاص و دولت نماینده حیطه عام (که در آن عام و خاص بازپیوست (Reconcile) می‌شود) می‌گردد. اما فرد باید، هم‌چنان، از زندگی بلافصل (Immediate life) که برای هگل طبیعت اولیه است، خارج شود تا بتواند خود را بشناسد. در این تفکر، مرد از طریق زن به طبیعت اولیه و زن از طریق مرد به طبیعت دوم «زندگی سیاسی و اقتصادی» دست می‌یابد. اما بدون نفی کردن تضاد بین خود و طبیعت اولیه و دسترسی به حیطه طبیعت دوم، زن هیچ‌گاه، در طرح هگلی، نمی‌تواند به یک خودآگاهی مستقل دست یابد. بنابراین، زن هیچ‌گاه نمی‌تواند خود را به عنوان یک فرد آزاد بشناسد.

در بخش ششم کتاب، لوید به طور مختصر به بخشی از بحث‌های سارتر و سیمون دوبوار می‌پردازد. او مطرح می‌کند که برای سارتر «دیگری (Other) در اصل آن کسی است که به من نگاه می‌کند.» (ص ۹۴). این نگاه، از نظر سارتر، امکانات فرد را محدود کرده و آزادی او را انکار می‌کند. این نگاه، خطر ساختار همیشگی بودن فرد را برای دیگران به وجود می‌آورد. «چنان‌چه من به نظر دیگران می‌آیم، من هستم.» (ص ۹۵). سارتر معتقد بود که این غیرممکن است که هر دو نگاه کننده (من و دیگری) بتوانند به طور آزاد یک‌دیگر را به عنوان «بودنی برای خود» بازشناسی کنند. بنابراین، ایده آل او برای شکل گرفتن یک خود واقعی این بود که فرد از موضوع شناسایی قرار گرفتن برای دیگری، خودداری کند. (ص ۹۴). این ایده آل فراسوی خود رفتن و موضوع شناسایی قرار نگرفتن، برای دیگری، بعداً توسط سیمون دوبوار در کتاب جنس دوم

مورد استفاده قرار گرفت.

بر اساس بحث لویید، دوبرار معتقد است که یک جنس کماکان به عنوان نگاه کننده و دیگری به عنوان نگاه شونده قرار می گیرد. این روند نگاه کردن چنان بوده که زنان، نیز خود را به عنوان دیگری همیشگی شناخته و قبول کرده اند؛ تا حدی که حتی به عنوان دیگری متعین و مورد حمایت شده قرار گیرند. دوبرار مطرح می کند این روند دیگری واقع شده چنان قوی بوده که حتی توجیه اخلاقی هستی زن نیز توسط مردان انجام می گیرد. (ص ۹۶-۹۷). به عنوان مثال، زنان حتی بدن خود را به حالت انعکاسی از تاثیرات نگاه شیء - گون ساز (Objectifying) مردان، تجربه می کنند. دوبرار بحث می کند که در واقع نه بیولوژی زن که آفرینش مردان از بیولوژی اوست که زن را وادار به قبول دیگری همیشگی و لزوم فراسوی خویش رفتن می کند. (ص ۱۰۰). این بدین دلیل است که ارزش های اجتماعی در مورد آنچه زنانه است و آنچه باید فراسوی آنها رفت، توسط مردان تعریف شده است. ایده آل دوبرار برای زنان، این است که آنها نیز تبدیل به نگاه کننده شوند تا نگاه شونده همیشگی. (ص ۱۰۲). لویید مطرح می کند که دوبرار، در کتاب جنس دوم بسیار تحت تاثیر سارتر و هگل بوده است.

سوال مهمی که لویید مطرح می کند این است که آیا ممکن است «فرا رفتن»، با تعاریف موجود از آن (که فرا رفتن از آنچه زنانه است)، بدون تشخیص خنثی نبودن مساله جنسیت در مفهوم سازی آن، صورت گیرد؟ «فراسوی رفتن مردانه، چنانچه هگل خود نیز بدان آگاه بود، متفاوت از آنچه فراسوی رفتن زنانه است است. برای مردها، این فراسوی رفتن از حیطه ای است که کماکان در جای خود باقی می ماند - حیطه خاص بودن و احساسات طبیعی. اما برای زن، چنین حیطه ای وجود ندارد که او هم بتواند ترک گوید و هم به شکل خود باقی گذارد.» (ص ۱۰۲). به کلامی دیگر، مردها برای «فرا رفتن»، چه برای دست یابی به خرد و شناخت، و چه برای تبدیل به نگاه کننده شدن، فراسوی آنچه زنانه تعریف شده است می روند. در حالی که زنان برای این «فرا رفتن» ها باید، در واقع، فراسوی «خود» روند! چرا که «فراسوی رفتن در اصل خودش فراسوی رفتن آن چه زنانه است می باشد.» (ص ۱۰۱).

چنانچه در طول این نوشته یادآور شدیم، بر اساس نوشته ژنثو لویید به طور مشخص و دیگر مطالب بحث شده، نکته مهم در این نوشته بررسی مردانه بودن مفهوم سازی خرد و عقلانیت در سنت فلسفی و تفکر سیاسی غرب است. تعداد زیادی از متفکرین معتقد بوده اند که زنان کمتر از مردان عقلایی بوده و قابلیت تعقل آنان کمتر از مردان بوده است. مهم است که مشخص کنیم این متفکرین تعاریف و ایده آل های خود را از عقلانیت و خرد در پارادیم های مردانه شکل داده اند. (ص ۱۰۳). تمایز بین زن و مرد، چنانچه لویید تاکید

می‌کند، تنها یک رده‌بندی توضیحی نبوده، بلکه تمایزی بوده که بیان‌کننده ارزش‌های موجود است. مساوی قراردادن مردانگی با برتری به زمان‌های بس دور باز می‌گردد. «در چارچوب مشخص نمودن مردانگی با خصوصیات ترجیح داده شده، این اتفاقی نیست که خصوصیات زنانه به عنوان اسفل معرفی شده است؛ یا به طور مشخص‌تر، به صورت «مکمل» در مقابل ارزش‌های مردانه در مورد کمال انسانی.» (ص ۱۰۴). زنانگی، به صورتی که امروز در مقابل ما قرار دارد، بخشاً در رابطه با تمایز از معیارهای مردانه شکل گرفته است. نکته اساسی، چنان‌چه لوید می‌گوید، این نیست که در گذشته متفکرین در شخصیت زنان، اشکالاتی دیده‌اند و آنان را در زندگی و حیطة عمومی و ایده‌آل‌های خود نادیده انگاشته‌اند. نکته اساسی این است که از یک طرف، زنانگی خود از طریق این نادیده انگاشته شدن (Exclusion) تعریف شده، و از طرف دیگر، در سنت فلسفی، مفهوم‌سازی خرد و عقلانیت و روند دست‌یابی به شناخت، خود، بر اساس این نادیده انگاشته شدن زنان انجام پذیرفته است. (ص ۳۷). چنان‌چه تا حال مطرح شده، مفهوم‌سازی خرد، کماکان، از طریق فراسوی رفتن هر آنچه زنانه معرفی شده است صورت گرفته است؛ ماده، کالبد، غیرعقلایی، احساسی، طبیعی و ...

نکته مهم برای نتیجه‌گیری، اما، چنان‌چه لوید در بخش آخر کتاب طرح می‌کند، این نیست که تفکر فلسفه غرب دارای منابع مفید برای انعکاس نقادانه و دست‌یابی به ایده‌آل‌های انسانی نیست. مهم این است که مطالعه تاریخ فلسفه و آگاهی به نقش زن، یا بهتر بگوییم عدم نقش او، در ایده‌آل‌های عقلایی شدن جامعه، اساسی است. هم‌چنین، آگاهی به چگونگی مفهوم‌سازی عقلانیت، به بهای نادیده انگاشتن زن، از ضروریات برای دست‌یابی به ایده‌آل‌های کامل انسانی در اجتماع است. (ص ۱۰۶).

«تلاش برای شناساندن و یا حکم کردن چیزی، به طور مشخص، به عنوان «زنانه»، در گستره‌ای آکنده از نابرابری واقعی، خطرات خود را به همراه دارد. اگر کلیه فعالیت‌های انسانی - وظایف پرورش کودکان، که سنتاً با حیطة خصوصی مشخص شده، و فعالیت‌هایی که تا حال حیطة عمومی را در بر گرفته است - آزادانه در دست‌رس همگان قرار داشتند، کنکاش در زمینه تفاوت‌های جنسی به شکل کم‌تری با خطر گسترش هنجارها و دیدهای غالبی (Stereotype) روبرو می‌شد؛ هنجارها و دیدهای غالبی‌ای که هم مردان و هم زنان را مثله نموده است. اما فعالیت برای افشا نمودن و نقد مردانه بودن ایده‌آل‌های خرد، لازم نیست در انتظار تحقق چنان آرزوهایی باقی بماند؛ چه بسا که این فعالیت، خود بتواند در تحقق آن آرزوها مددی باشد.» (ص ۱۰۶).

Bibliography:

- Clark, Lorenne, M.G. and Lange, Linda (eds.) *The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction from Plato to Nietzsche*. Toronto: University of Toronto Press, 1979.
- Elstain, Jean B. *Public Man Private Woman: Women in Social and Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- Gould, Carol C. (ed.) *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*. New Jersey: Rowman and Allenheld Publishers, 1984.
- Llyod, Genevieve, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Okin, Susan Moller, *Women in Western Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 1979.
- Wolff, Janet, "The Invisible Flaneuse: Women and the Literature of Modernity", *Theory, Culture and Society*, Vol. 2, No. 3, 1985.

Suggested Reading:

- Baker, R. and Elliston, F. (eds), *Philosophy and Sex*, Buffalo, NY: Prometheus Books, 1975.
- Gould, C. and Wartofsky, M. (eds), *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*. New York: Perigree Books, 1976.
- Harding, S. and Hintikka, M. (eds.) *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and the Philosophy of Science*. Dordrecht: Reidel, 1983.
- O, Brien, Mary, *The Politics of Reproduction*, London: Routledge and Kegan Paul, 1981.
- Vetterling, Braggin (ed.), "Femininity". "Masculinity" and "Androgyny" A Modern Philosophical Discussion. Totowa, N.J: Littlefield Adams, 1982.
- Vetterling, Braggin, *Sexist Language: A Modern Philosophical Analysis*. Totowa, NJ: Littlefield Adams, 1982.
- Vetterling, Braggin and English, J. (eds). *Feminism and Philosophy*. Totowa, NJ: Littlefield Adams, 1977.

بخش دوم
کنفرانس‌ها و مصوبات بین‌المللی

کنوانسیون حذف کلیه اشکال تبعیض علیه زنان^۱

مصوب ۱۸ دسامبر ۱۹۷۹ میلادی (مطابق با ۱۳۵۸/۹/۲۸ خورشیدی)

مجمع عمومی سازمان ملل متحد

مقدمه

دول عضو کنوانسیون حاضر، با عنایت به اینکه منشور ملل متحد بر پایبندی به حقوق اساسی بشر، کرامت و ارزش هر فرد انسانی و برابری حقوق زن و مرد تأکید دارد،

با عنایت به اینکه اعلامیه جهانی حقوق بشر اصل قابل قبول نبودن تبعیض را تأیید نموده، اعلام می‌دارد که کلیه افراد بشر آزاد به دنیا آمده و از نظر منزلت و حقوق یکسان بوده و بدون هیچ‌گونه تمایزی، از جمله تمایزات مبتنی بر جنسیت، حق دارند از کلیه حقوق و آزادی‌های مندرج در این اعلامیه بهره‌مند شوند،

با عنایت به اینکه دول عضو میثاق‌های بین‌المللی حقوق بشر متعهد به تضمین حقوق برابر زنان و مردان در بهره‌مندی از کلیه حقوق اساسی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و سیاسی می‌باشند،

با در نظر گرفتن کنوانسیون‌های بین‌المللی که تحت نظر سازمان ملل متحد و سازمان‌های تخصصی به منظور پیشبرد تساوی حقوق زنان و مردان منعقد گردیده‌اند،

همچنین با عنایت به قطعنامه‌ها، اعلامیه‌ها و توصیه‌هایی که توسط سازمان

1. Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW)

ملل متحد و سازمانهای تخصصی برای پیشبرد تساوی حقوق زنان و مردان تصویب شده است،

در عین حال، با نگرانی از اینکه به رغم این اسناد متعدد، تبعیض‌ها علیه زنان همچنان به طور گسترده ادامه دارد،

با یادآوری اینکه تبعیض علیه زنان ناقض اصول برابری حقوق و احترام به کرامت انسانی است و مانع شرکت زنان در شرایط مساوی با مردان در زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی کشور و نیز گسترش سعادت جامعه و خانواده شده و شکوفایی کامل قابلیت‌ها و استعدادهای زنان در خدمت به کشور و بشریت را دشوارتر می‌نماید،

با نگرانی از اینکه در شرایط فقر و تنگدستی زنان از حداقل امکان دسترسی به مواد غذایی، بهداشت، تعلیم و تربیت و فرصت‌های شغلی و سایر نیازها برخوردارند،

با اعتقاد بر اینکه تأسیس نظام نوین اقتصاد بین‌الملل بر اساس مساوات و عدالت در تحقق پیش‌برد برابری بین مردان و زنان نقش مهمی را ایفاء می‌نماید،

با تأکید بر اینکه ریشه‌کن کردن آپارتاید، اشکال مختلف نژادپرستی، تبعیض نژادی، استعمار، استعمارنو، تجاوز، اشغال و سلطه و دخالت خارجی در امور داخلی دولت‌ها مستلزم تحقق کامل حقوق مردان و زنان می‌باشد،

با تأیید بر اینکه تحکیم صلح و امنیت بین‌المللی، تشنج‌زدایی بین‌المللی، همکاری‌های متقابل دول صرف نظر از نظام‌های اجتماعی و اقتصادی آنان، خلع سلاح کامل و عمومی و به‌ویژه خلع سلاح اتمی تحت نظارت و کنترل دقیق و مؤثر بین‌المللی، تأکید بر اصول عدالت، مساوات و منافع متقابل در روابط بین کشورها و احقاق حق مردم تحت سلطه استعمار و بیگانه و اشغال خارجی به دستیابی به حق تعیین سرنوشت و استقلال و همچنین احترام به حاکمیت ملی و تمامیت ارضی باعث توسعه و پیشرفت اجتماعی خواهد شد و در نتیجه به دستیابی به مساوات کامل بین مردان و زنان کمک خواهد کرد،

با اعتقاد بر اینکه توسعه تمام و کمال یک کشور، رفاه جهانی و برقراری صلح مستلزم شرکت یکپارچه زنان در تمام زمینه‌ها در شرایط مساوی با مردان است،

با یادآوری سهم عمده زنان در تحقق رفاه خانواده و پیشرفت جامعه، که تا کنون کاملاً شناسایی نشده است، اهمیت اجتماعی مادری و نقش والدین در خانواده و در تربیت کودکان، و با آگاهی از اینکه نقش زنان در تولید مثل نباید اساس تبعیض قرار گیرد بلکه تربیت کودکان مستلزم تقسیم مسئولیت بین زن و مرد و جامعه به طور کلی است،

با اطلاع از اینکه تغییر در نقش سنتی مردان و زنان در جامعه و خانواده برای دستیابی به مساوات کامل میان زنان و مردان ضروری است،

با عزم بر اجرای اصول مندرج در اعلامیه محو تبعیض علیه زنان و در این راستا اتخاذ اقدامات ضروری برای از میان برداشتن این گونه تبعیض‌ها در اشکال و صور آن، بر مقررات زیر توافق کرده‌اند:

بخش ۱

ماده ۱

از نظر این کنوانسیون، عبارت: «تبعیض علیه زنان» به معنی قائل شدن هر گونه تمایز، استثناء یا محدودیت براساس جنسیت است که بر به رسمیت شناختن حقوق بشر زنان و آزادی‌های اساسی آنها و بهره‌مندی و اعمال آن حقوق، برپایه مساوات با مردان، صرف‌نظر از وضعیت تأهل آنها، در تمام زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و دیگر زمینه‌ها اثر مخرب دارد یا اصولاً، هدفش از بین بردن این وضعیت است.

ماده ۲

دولت‌های عضو، تبعیض علیه زنان را به هر شکل محکوم می‌نمایند و موافقت می‌کنند بدون درنگ، به طرق مقتضی، سیاست رفع تبعیض علیه زنان را تعقیب کنند و بدین منظور، بر امور زیر تعهد می‌نمایند:

الف: گنجاندن اصل مساوات زن و مرد در قانون اساسی یا دیگر قوانین متناسب داخلی خود، اگر تا کنون چنین کاری انجام نشده و حصول اطمینان از تحقق عملی این اصل، از طریق وضع قانون (منظور قوانین عادی لازم‌الاجراست) و طرق مناسب دیگر.

ب: اتخاذ تدابیر قانونی و غیره از جمله وضع ضمانت اجراهای مناسب به منظور جلوگیری از اعمال تبعیض علیه زنان.

ج: حمایت قانون از حقوق زنان براساس تساوی با مردان و حصول تضمین و اطمینان از حمایت مؤثر زنان علیه هر نوع تبعیض، از طریق دادگاه‌های صالح ملی و دیگر مؤسسات عمومی.

د: خودداری از انجام هر گونه اقدام و عمل تبعیض‌آمیز علیه زنان و تضمین اینکه مقامات و مؤسسات عمومی بر طبق این تعهد عمل نمایند.

ه: اتخاذ هر گونه اقدام مناسب برای رفع تبعیض علیه زنان توسط هر فرد، سازمان یا مؤسسه.

و: اتخاذ تدابیر لازم، از جمله تدابیر قانونگذاری، برای تغییر یا لغو قوانین،

مقررات، عادات و عملکردهایی که نسبت به زنان تبعیض آمیز هستند.
ز: نسخ کلیه مقررات کیفری داخلی که تبعیض علیه زنان را در بردارند.

ماده ۳

دولت‌های عضو در همه زمینه‌ها، مخصوصاً در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، تمام اقدامات لازم از جمله قانونگذاری را اعمال خواهند کرد، تا از توسعه و پیشرفت کامل زنان اطمینان حاصل کنند و در نتیجه، برخورداری زنان را از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی بر پایه تساوی با مردان تضمین کنند.

ماده ۴

۱. پذیرش تدابیر ویژه موقتی که به منظور تسریع برابری موقت میان مردان و زنان توسط دولت‌های عضو صورت می‌گیرد نباید به عنوان تبعیض به نفع زنان آن‌چنان که در این کنوانسیون تعریف شده است تلقی گردد ولی به هیچ وجه نباید منتج به حفظ استانداردهای جداگانه یا نامساوی بشود، این اقدامات و تدابیر هنگامی که اهداف برابری فرصت‌ها و برخورد مساوی زنان با مردان حاصل شد متوقف خواهد گردید.

۲. همچنین اقدامات ویژه‌ای که توسط دولت‌های عضو صورت می‌گیرد از جمله تدابیری که در این کنوانسیون وجود دارد و هدف آن حمایت از ایفای نقش مادری زنان است نباید تبعیض آمیز تلقی گردد.

ماده ۵

دولت‌های عضو، اقدامات مقتضی زیر را به عمل خواهند آورد:

الف: تغییر الگوهای رفتاری اجتماعی و فرهنگی مردان و زنان به منظور دستیابی به برانداختن تعصبات، عادات و دیگر روش‌های عملی که بر طرز تفکر پست‌نگری یا برتری‌بینی یک جنس نسبت به جنس دیگر یا نقش کلیشه‌ای زنان و مردان مبتنی است.

ب: حصول اطمینان از اینکه تعلیم و تربیت خانواده، شامل درک صحیح از مادری به عنوان یک وظیفه اجتماعی و شناسایی مسئولیت مشترک زن و مرد در تربیت و رشد کودکان می‌شود.

این امر را هم باید درک کرد که منافع کودکان در همه موارد از اولویت برخوردار است.

ماده ۶

دولت‌های عضو باید به هر نوع اقدام مقتضی از جمله وضع قانون دست

بزنند تا از هر گونه معامله بر روی زنان و بهره‌برداری از فحشای آنها جلوگیری نمایند.

بخش ۲

ماده ۷

دولت‌های عضو کنوانسیون موظف‌اند اقدامات مقتضی برای رفع تبعیض علیه زنان در زندگی سیاسی و عمومی کشور، اتخاذ نموده و مخصوصاً اطمینان دهند که در شرایط مساوی با مردان، حقوق زیر را برای زنان تأمین کنند:

الف: حق رأی دادن در همه انتخابات و همه‌پرسی‌های عمومی و صلاحیت انتخاب شدن در همه ارگان‌هایی که با انتخابات عمومی برگزیده می‌شوند.

ب: حق شرکت در تعیین سیاست دولت و اجرای آنها و به عهده گرفتن پست‌های دولتی و انجام وظایف عمومی در تمام سطوح دولتی.

ج: حق شرکت در سازمان‌ها و انجمن‌های غیردولتی مربوط به زندگی عمومی و سیاسی کشور.

ماده ۸

دولت‌های عضو باید اقدامات مناسب و مقتضی برای اطمینان و تضمین این امر فراهم آورند که زنان در شرایط مساوی با مردان و بدون هیچگونه تبعیض بتوانند نمایندگی دولت خود را در سطح بین‌المللی احراز کنند و در کارهای سازمان‌های بین‌المللی مشارکت داشته باشند.

ماده ۹

۱. دولت‌های عضو، به زنان حقوق مساوی با مردان در زمینه کسب، تغییر و یا حفظ تابعیت می‌دهند، مخصوصاً دولت‌ها باید اطمینان دهند و تضمین کنند، که نه ازدواج زن با یک مرد خارجی و نه تغییر تابعیت شوهر در طی دوران ازدواج، خودبخود، موجب تغییر تابعیت زن، بی تابعیت شدن او یا تحمیل تابعیت شوهر بر او نمی‌شوند.

۲. دولت‌های متعاقد باید در رابطه با تابعیت کودکان به زن، حق مساوی با مرد اعطاء کنند.

بخش ۳

ماده ۱۰

دولت‌های عضو تمام اقدامات لازم برای رفع هر گونه تبعیض علیه زنان و تضمین حقوق مساوی آنان با مردان در زمینه آموزش مخصوصاً در موارد زیر

را اتخاذ می‌نمایند:

الف: شرایط مساوی برای هدایت شغلی و حرفه‌ای، دسترسی به تحصیل، اخذ مدرک از مؤسسات آموزشی در همه سطوح مختلف در مناطق روستایی و شهری، این تساوی باید شامل دوره‌های پیش‌دبستانی آموزش عمومی، فنی، حرفه‌ای و آموزش عالی فنی و نیز هر شیوه دیگر کارآموزی شغلی بشود.

ب: امکان دسترسی به برنامه درسی، آزمون‌ها، کادر آموزشی، اماکن تحصیلی و تجهیزات آموزشی که در همه آنها از کیفیت و معیارهای مساوی با مردان برخوردار باشد.

ج: محو هر نوع مفهوم تقلیدی و کلیشه‌ای از نقش زنان و مردان در تمام سطوح و تمام اشکال مختلف آموزشی با تشویق آموزش مختلط پسر و دختر و دیگر انواع روش‌های آموزشی که دستیابی به این هدف را ممکن سازد مخصوصاً با تجدیدنظر در متون کتب درسی و برنامه‌های مدارس و تعدیل و تطبیق روش‌های آموزشی.

د: اعطای فرصت یکسان برای استفاده از بورس‌ها و دیگر مزایای تحصیلی.

ه: فرصت‌های یکسان برای دستیابی به برنامه‌های تداوم آموزش، از جمله برنامه‌های عملی سوادآموزی بزرگسالان و حرفه‌ای مخصوصاً برنامه‌هایی که هدف آنها کاهش هر چه سریعتر فاصله آموزشی موجود بین زنان و مردان است.

و: کاهش تعداد دختران دانش‌آموزی که ترک تحصیل می‌کنند و برنامه‌ریزی برای زنان و دخترانی که قبلاً ترک تحصیل کرده‌اند.

ز: دادن فرصت مناسب به زنان برای شرکت فعال در ورزش و تربیت بدنی.

ح: دسترسی به آموزش‌های خاص تربیتی که سلامتی و تندرستی خانواده را تضمین می‌نماید و از جمله اطلاعات و مشورت‌های مربوط به تنظیم خانواده.

ماده ۱۱

۱. دولت‌های عضو باید اقدامات مقتضی را برای رفع تبعیض علیه زنان در زمینه اشتغال انجام دهند و اطمینان دهند که بر مبنای تساوی مردان و زنان، حقوق یکسان مخصوصاً در موارد زیر برای زنان رعایت می‌شود:

الف: حق کار (اشتغال) به عنوان یک حق لاینفک حقوق انسانی

ب: حق امکانات شغلی یکسان، از جمله اجرای ضوابط یکسان در مورد انتخاب شغل

ج: حق انتخاب آزادانه حرفه و شغل، حق ارتقای مقام، برخورداری از امنیت

شغلی و تمام امتیازات و شرایط خدمتی و حق استفاده از دوره‌های آموزشی حرفه‌ای و بازآموزی از جمله کارآموزی و شرکت در دوره‌های آموزشی و شرکت در دوره‌های آموزشی پیشرفته و آموزشی مرحله‌ای.

د: حق دریافت مزد مساوی، استفاده از مزایا و برخورداری از رفتار مساوی در مشاغل و کارهایی که ارزش یکسان دارند همچنین رفتار مساوی در ارزیابی کیفیت کار.

ه: حق برخورداری از تأمین اجتماعی مخصوصاً در موارد بازنشستگی، بیکاری، بیماری، دوران ناتوانی و پیری و سایر موارد از کارافتادگی. هم چنین حق استفاده از مرخصی استحقاقی (با دریافت حقوق).

و: حق برخورداری از بهداشت و ایمنی شرایط کار از جمله برخورداری از ایمنی و سلامتی برای تولید مثل.

۲. به منظور جلوگیری از تبعیض علیه زنان به دلیل ازدواج، یا بارداری و تضمین حق مسلم آنان برای کار، دولت‌های عضو اقدامات مناسب ذیل را معمول خواهند داشت:

الف: ممنوعیت اخراج به خاطر حاملگی یا مرخصی زایمان و اعمال تبعیض در اخراج به لحاظ وضعیت زناشویی با برقراری ضمانت اجرا برای تخلف از این امر.

ب: دادن مرخصی دوران زایمان با پرداخت حقوق با مزایای اجتماعی مناسب بدون از دست رفتن شغل، سمت یا مزایای اجتماعی.

ج: تشویق و حمایت لازم برای ارائه خدمات اجتماعی به نحوی که والدین را قادر سازد تا تعهدات خانوادگی را با مسئولیت‌های شغلی هماهنگ سازند و در زندگی عمومی شرکت جویند، مخصوصاً از طریق تشویق به تأسیس و توسعه تسهیلات مراقبت از کودکان.

د: حمایت ویژه از زنان در دوران بارداری در مشاغلی که ثابت شده برای آنها زیان‌آور است.

۳. قوانین حمایتی در رابطه با موضوعات مطروحه در این ماده باید متناوباً در پرتو پیشرفت‌های علمی و تکنیکی مورد بازنگری قرار گیرند و در صورت ضرورت، اصلاح و نسخ یا تمدید شوند.

ماده ۱۲

۱. دولت‌های عضو باید اقدامات لازم را برای محو تبعیض علیه زنان در زمینه مراقبت‌های بهداشتی به عمل آورند و براساس تساوی بین زن و مرد

دسترسی به خدمات بهداشتی از جمله خدمات بهداشتی مربوط به تنظیم خانواده را تضمین نمایند.

۲. دولت‌های عضو، علاوه بر مقررات بند یک ماده خدمات لازم را برای زنان در دوران بارداری، زایمان و دوران پس از زایمان تأمین نموده و در صورت لزوم خدمات رایگان در اختیار آنها قرار خواهند داد و همچنین در دوران بارداری و شیردادن، تغذیه کافی به آنها خواهند رساند.

ماده ۱۳

دولت‌های عضو باید اقدامات مقتضی برای محو تبعیض علیه زنان در دیگر زمینه‌های زندگی اقتصادی و اجتماعی به عمل آورند و بر مبنای تساوی زن و مرد حقوق یکسان را برای آنها مخصوصاً در موارد زیر تأمین نمایند.

الف: حق استفاده از مزایای خانوادگی

ب: حق استفاده از وام‌های بانکی، رهن و دیگر اعتبارات بانکی

ج: حق شرکت در فعالیت‌های تفریحی، ورزشی و کلیه جنبه‌های زندگی فرهنگی

ماده ۱۴

۱. دول عضو مشکلات خاص زنان روستایی را مدنظر قرار داده و به نقش مهمی که این زنان در جهت حیات اقتصادی خانواده‌های خود از جمله کار در بخش‌های غیرمالی اقتصادی به عهده دارند، توجه خاص مبذول خواهند داشت و کلیه اقدامات مقتضی را به عمل خواهند آورد تا مفاد کنوانسیون نسبت به زنان در مناطق روستایی اجرا گردد.

۲. دول عضو کلیه اقدامات مقتضی را جهت رفع تبعیض از زنان در مناطق روستایی به عمل خواهند آورد تا این زنان براساس تساوی مردان و زنان در برنامه‌های توسعه روستایی شرکت نموده و از آن بهره‌مند گردند و بخصوص از حقوق زیر برخوردار شوند:

الف: شرکت در تدوین و اجرای برنامه‌های توسعه در کلیه سطوح.

ب: دسترسی به تسهیلات بهداشتی کافی از جمله اطلاعات، مشاوره و خدمات تنظیم خانواده.

ج: استفاده مستقیم از برنامه‌های تأمین اجتماعی.

د: استفاده از انواع دوره‌ها و برنامه‌های آموزشی رسمی و غیررسمی از جمله سوادآموزی عملی و نیز بهره‌مندی از خدمات محلی و فوق‌العاده به منظور بالا بردن کارآیی فنی آنان.

ه: تشکیل گروهها و تعاونی‌های خودیاری به منظور به‌دست آوردن امکان دستیابی مساوی به فرصت‌های اقتصادی از طریق اشتغال یا خوداشتغالی.

و: شرکت در کلیه فعالیت‌های محلی.

ز: دسترسی به وام‌ها و اعتبارات کشاورزی، تسهیلات بازاریابی، تکنولوژی مناسب و استفاده یکسان از زمین و برخورداری از رفتار مساوی در چارچوب اصلاحات ارضی و روستایی و نیز در برنامه‌های جایگزینی زمین.

ح: بهره‌مندی از شرایط زندگی مناسب، به‌ویژه مسکن، بهداشت، آب و برق، ارتباطات و حمل و نقل.

بخش ۴

ماده ۱۵

۱. دولت‌های عضو، تساوی زنان را با مردان در برابر قانون می‌پذیرند.

۲. دولت‌های عضو، در امور مدنی، همان اهلیت قانونی را که مردان دارند به زنان داده و امکانات مساوی برای اجرای این اهلیت را در اختیار آنها قرار می‌دهند. مخصوصاً دولت‌های عضو به زنان حقوق مساوی با مردان را در انعقاد قرارداد و اداره اموال می‌دهند و در تمام مراحل دادرسی در دادگاه‌ها و محاکم با آنها رفتار یکسان خواهند داشت.

۳. دولت‌های عضو قبول می‌کنند که هر گونه قرارداد یا اسناد خصوصی دیگر از هر نوع که به منظور محدود کردن صلاحیت قانونی زنان تنظیم شده باشد باطل و بلا اثر تلقی می‌شود.

۴. دولت‌های عضو می‌پذیرند که در رابطه با قانون رفت و آمد اشخاص و انتخاب مسکن و محل اقامت، زن و مرد از حق مساوی برخوردار باشند.

ماده ۱۶

۱. دولت‌های عضو باید اقدامات لازم را برای رفع تبعیض علیه زنان در همه امور مربوط به ازدواج و روابط خانوادگی به عمل آورند و مخصوصاً برپایه تساوی حقوق مرد و زن امور زیر را تضمین کنند:

الف: حق یکسان برای انعقاد ازدواج

ب: حق یکسان برای انتخاب آزادانه همسر و انعقاد ازدواج براساس رضایت آزاد و کامل طرفین.

ج: حقوق و مسئولیت‌های یکسان در دوران ازدواج و هنگام انحلال آن.

د: حقوق و مسئولیت‌های یکسان به عنوان والدین، قطع نظر از وضعیت

زناشویی آنها، در موضوعات مربوط به فرزندان، در تمام موارد، منافع کودکان در اولویت است.

ه: حقوق مساوی برای تصمیم‌گیری آزادانه و مسئولانه در زمینه تعداد فرزندان و فاصله زمانی بارداری و دسترسی به اطلاعات، آموزش، و وسایلی که آنها را برای اعمال این حقوق قادر سازند.

و: حقوق و مسئولیت یکسان در رابطه با ولایت، حضانت، قیومت کودکان و فرزندخواندگی یا هر گونه عناوین و مفاهیم مشابهی که در قوانین داخلی وجود دارد. در تمام موارد، منافع کودکان در اولویت است.

ز: حقوق شخصی یکسان به عنوان شوهر و زن از جمله حق انتخاب نام خانوادگی، حرفه و شغل.

ح: حقوق یکسان برای هر یک از زوجین در رابطه با مالکیت، اکتساب، مدیریت، سرپرستی، بهره‌برداری و در اختیار داشتن اموال خواه مجانی و یا با داشتن هزینه.

۲. نامزد کردن و تزویج کودکان، قانوناً بلا اثر خواهد بود و هر گونه اقدام لازم، از جمله وضع قانون جهت تعیین حداقل سن برای ازدواج و ثبت اجباری ازدواج در یک دفتر رسمی باید اتخاذ شود.

بخش ۵

ماده ۱۷

۱. به منظور بررسی پیشرفت حاصله در اجرای مفاد این کنوانسیون کمیته محو تبعیض علیه زنان (که من بعد از آن به عنوان کمیته یاد خواهد شد) شامل هجده نفر در زمان لازم‌الاجرا شدن و پس از تصویب یا پیوستن سی و پنجمین کشور عضو بیست و سه نفر از خبرگان دارای شهرت اخلاقی والا و صلاحیت در زمینه‌ای مربوط به کنوانسیون تشکیل می‌شود. این خبرگان توسط دول عضو از میان اتباع کشورهاشان انتخاب می‌شوند و در صلاحیت شخصی خود خدمت می‌کنند. در انتخاب این اشخاص به توزیع عادلانه جغرافیایی و به حضور اشکال مختلف تمدن و نظام‌های عمده حقوقی توجه می‌شود.

۲. اعضای کمیته با رأی مخفی و از فهرست افرادی که توسط دول عضو نامزد شده‌اند انتخاب می‌شوند، هر دولت عضو می‌تواند یک نفر از اتباع خود را نامزد نماید.

۳. نخستین انتخابات شش‌ماه پس از لازم‌الاجرا شدن این کنوانسیون برگزار خواهد شد. حداقل سه ماه قبل از تاریخ هر انتخابات دبیرکل ملل متحد طی نامه‌ای از دول عضو می‌خواهد تا ظرف دو ماه نامزدهای خود را معرفی کنند.

دبیرکل فهرست اسامی نامزدها را به ترتیب حروف الفبا و با ذکر کشور نامزد کننده هر یک، تهیه و برای دول عضو ارسال خواهد داشت.

۴. انتخاب اعضای کمیته در جلسه دول عضو که توسط دبیرکل در مقر ملل متحد برگزار خواهد شد، انجام می‌شود. در این جلسه، که حد نصاب تشکیل آن حضور دو سوم دول عضو می‌باشد، اشخاص انتخاب شده برای عضویت در کمیته آن دسته از نامزدهایی خواهند بود که بیشترین تعداد آراء و همزمان اکثریت مطلق آراء نمایندگان دول عضو حاضر و رأی دهنده در جلسه را به دست آورند.

۵. اعضای کمیته برای یک دوره چهار ساله انتخاب می‌شوند. لکن دوره عضویت ۹ نفر از اعضای منتخب در اولین انتخابات در پایان دو سال به اتمام می‌رسد. بلافاصله پس از اولین انتخابات اسامی این ۹ عضو به قید قرعه توسط رئیس کمیته انتخاب خواهد شد.

۶. انتخاب ۵ عضو دیگر کمیته مطابق با بندهای ۲، ۳ و ۴ این ماده و به دنبال سی و پنجمین تصویب یا الحاق صورت خواهد گرفت. دوره عضویت دو نفر از اعضای فوق در پایان دو سال خاتمه خواهد یافت و اسامی این دو نفر به قید قرعه توسط رئیس کمیته انتخاب خواهد شد.

۷. به منظور اشغال پست‌های خالی احتمالی، دولتی که فعالیت کارشناسی اش به عنوان عضو کمیته متوقف شده است، کارشناس دیگری را از بین اتباع خود برای عضویت در کمیته مشروط به تأیید انتخاب خواهد کرد.

۸. اعضای کمیته با تأیید مجمع عمومی و بر طبق ضوابط و شرایطی که آن مجمع مقرر می‌دارد و با در نظر گرفتن اهمیت مسئولیت‌های کمیته از سازمان ملل متحد مقرری دریافت خواهند کرد.

۹. دبیرکل ملل متحد تسهیلات و کارمندان لازم را به منظور تحقق و انجام مؤثر وظایف کمیته در چارچوب این کنوانسیون تأمین خواهد نمود.

ماده ۱۸

۱. دول عضو متعهد می‌شوند گزارشی برای بررسی کمیته در مورد اقدامات تقنینی، قضایی و اجرایی و سایر اقدامات متخذه در راستای اجرای مفاد این کنوانسیون و پیشرفت‌های حاصله در این رابطه به دبیرکل ملل متحد ارائه کنند.

الف: یک سال پس از لازم‌الاجرا شدن کنوانسیون برای آن دولت.

ب: پس از آن حداقل هر چهار سال یکبار و علاوه بر آن هر زمانی که کمیته درخواست کند.

۲. این گزارش‌ها می‌تواند مبین عوامل و مشکلاتی که بر میزان اجرای تعهدات تحت این کنوانسیون اثر می‌گذارد باشد.

ماده ۱۹

۱. کمیته آیین‌نامه اجرایی خود را تصویب خواهد نمود.

۲. کمیته مسئولان خود را برای یک دوره دو ساله انتخاب خواهد کرد.

ماده ۲۰

۱. کمیته به منظور بررسی گزارش‌هایی که مطابق با ماده ۱۸ این کنوانسیون ارائه شده هر ساله به مدتی که از دو هفته تجاوز نکند تشکیل جلسه می‌دهد.

۲. جلسات کمیته معمولاً در مقر سازمان ملل متحد یا در هر محل مناسب دیگری که به تصمیم کمیته تعیین می‌شود برگزار خواهد شد.

ماده ۲۱

۱. کمیته همه ساله از طریق شورای اقتصادی و اجتماعی گزارشی در مورد فعالیت‌های خود به مجمع عمومی تسلیم می‌نماید و می‌تواند براساس گزارش‌ها و اطلاعات واصله از دول عضو پیشنهادات و توصیه‌های کلی ارائه دهد. این پیشنهادات و توصیه‌های کلی همراه با نظرات احتمالی دول عضو در گزارش کمیته درج می‌گردد.

۲. دبیرکل ملل متحد گزارش‌های کمیته را جهت اطلاع به کمیسیون مقام زن ارسال می‌نماید.

ماده ۲۲

مؤسسات تخصصی مجاز خواهند بود که از طریق نمایندگانشان اجرای موادی از کنوانسیون حاضر را که در حوزه فعالیت‌های آنها جای می‌گیرند مورد بررسی قرار دهند.

کمیته ممکن است از مؤسسات تخصصی دعوت کند تا گزارش‌هایی درباره نحوه اجرای کنوانسیون در زمینه‌هایی که به حوزه فعالیت آنها مربوط می‌شود ارائه نمایند.

بخش ۶

ماده ۲۳

هیچ چیز در این کنوانسیون بر مقرراتی که برای دستیابی زنان و مردان به برابری مفیدتر و مؤثرتر وجود دارد تأثیر نخواهد گذاشت، این مقررات می‌تواند شامل موارد زیر باشد:

الف: قوانین یک دولت عضو، یا

ب: هر کنوانسیون، پیمان یا موافقت‌نامه بین‌المللی دیگری که برای آن دولت لازم‌الاجرا است.

ماده ۲۴

دول عضو متعهد می‌گردند کلیه اقدامات لازم در سطح ملی را که هدف از آن تحقق کامل حقوق به رسمیت شناخته شده در این کنوانسیون می‌باشد، به عمل آورند.

ماده ۲۵

۱. این کنوانسیون برای امضای کلیه دول مفتوح می‌باشد.

۲. دبیرکل ملل متحد به عنوان امین این کنوانسیون تعیین می‌شود.

۳. تصویب این کنوانسیون منوط به طی مراحل تصویب قانونی است. اسناد تصویب نزد دبیرکل ملل متحد به امانت گذارده خواهد شد.

۴. این کنوانسیون جهت الحاق دول مفتوح می‌باشد. الحاق با سپردن سند الحاق به دبیرکل ملل متحد محقق می‌شود.

ماده ۲۶

۱. دول عضو می‌توانند در هر زمان طی نامه‌ای خطاب به دبیرکل ملل متحد درخواست تجدید نظر در این کنوانسیون را نمایند.

۲. مجمع عمومی ملل متحد در مورد اقدامات احتمالی بعدی در مورد چنین درخواستی تصمیم خواهد گرفت.

ماده ۲۷

۱. این کنوانسیون سی روز پس از تاریخی که بیستمین سند تصویب یا الحاق آن نزد دبیرکل ملل متحد به امانت گذارده شد، لازم‌الاجرا می‌گردد.

۲. پس از به ودیعه سپردن بیستمین سند تصویب یا الحاق، برای هر دولتی که این کنوانسیون را تصویب می‌کند یا به آن ملحق می‌گردد، کنوانسیون مذکور از سی‌امین روز تاریخی که سند تصویب یا الحاق آن به دولت به امانت گذارده شده لازم‌الاجرا می‌گردد.

ماده ۲۸

۱. دبیرکل ملل متحد متن تحفظ کشورها، در هنگام تصویب یا الحاق را دریافت نموده و آن را میان کلیه دول توزیع می‌نماید.

۲. تحفظاتی که با هدف و منظور این کنوانسیون سازگار نباشد مجاز نخواهد بود.

۳. تحفظات از طریق تسلیم یادداشتی به دبیرکل ملل متحد در هر زمان قابل پس گرفتن است. نامبرده همه دولت‌ها را از این موضوع مطلع خواهد کرد. لغو تحفظ از روزی که یادداشت دریافت شود معتبر است.

ماده ۲۹

۱. هرگونه اختلاف در تفسیر یا اجرای این کنوانسیون بین دو یا چند دولت عضو که از طریق مذاکره حل نگردد بنا به تقاضای یکی از طرفین به داوری ارجاع می‌گردد. چنانچه ظرف شش ماه از تاریخ درخواست داوری، طرفین در مورد نحوه و تشکیلات داوری به توافق نرسند، یکی از طرفین می‌تواند خواستار ارجاع موضوع به دیوان بین‌المللی دادگستری مطابق با اساسنامه دیوان گردد.

۲. هر دولت عضو می‌تواند به هنگام امضاء یا تصویب این کنوانسیون یا الحاق به آن اعلام کند که خود را موظف به اجرای بند یک ماده نمی‌داند. دول عضو دیگر در قبال دولتی که به بند یک این ماده اعلام تحفظ نموده است، ملزم به اجرای بند یک نمی‌باشند.

۳. هر دولت عضوی که بر طبق بند ۲ این ماده اعلام تحفظ نموده باشد می‌تواند در هر زمان از تحفظ خود از طریق اعلام رسمی به دبیرکل ملل متحد صرف نظر نماید.

ماده ۳۰

این کنوانسیون که متون عربی، چینی، انگلیسی، فرانسه، روسی و اسپانیولی آن دارای اعتبار یکسان هستند، نزد دبیرکل ملل متحد به امانت گذارده می‌شود.

این مطلب از کتاب «گزیده‌ای از مهم‌ترین اسناد بین‌المللی حقوق بشر / تهیه و تنظیم مرکز مطالعات حقوق بشر؛ [برای] سازمان ملل متحد برنامه عمران ملل متحد - تهران: دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۸۱» برداشته شده است.

منبع: <http://www.unic-ir.org/hr/convention-women.htm>

پروتکل اختیاری کنوانسیون حذف کلیه اشکال تبعیض علیه زنان

مصوبه ۱۵ اکتبر ۱۹۹۹ - قطعنامه شماره ۵۴/۴ مجمع عمومی سازمان ملل متحد

دولت‌های عضو پروتکل حاضر:

با توجه به منشور سازمان ملل متحد مبنی بر اعتقاد راسخ به اصول پایه‌ای حقوق بشر و احترام به ارزش ذاتی و برابری خدشه‌ناپذیر حقوق مردان و زنان،

با توجه به اعلامیه جهانی حقوق بشر تمام افراد بشر آزاد بدنی می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابر هستند و همه از کلیه حقوق و آزادی‌هایی که در آن بیان شده است بدون هیچ‌گونه تمایزی از جمله تمایز در جنسیت، برخوردار هستند.

با یادآوری و تذکر به میثاق‌های بین‌المللی حقوق بشر و دیگر اسناد بین‌المللی حقوق بشر که تبعیض بر مبنای جنسیت را منع کرده‌اند.

با یادآوری و تذکر به کنوانسیون حذف کلیه اشکال تبعیض علیه زنان که دولت‌های عضو به وسیله آن تبعیض علیه زنان را در تمام اشکال آن محکوم کرده‌اند و پذیرفته‌اند که با تمام ابزارهای مناسب و بدون درنگ رویه حذف تبعیض علیه زنان را پیگیری کنند.

با تأیید مجدد بر تصمیم آنها (دولت‌های عضو) جهت بهره‌مندی کامل و مساوی زنان و برخورداری آنها از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی و نیز اطمینان از اقدامات موثر برای ممانعت از نقض این حقوق و آزادی‌ها،

دولت‌های عضو موارد زیر را می‌پذیرند:

ماده اول

دولت عضو پروتکل حاضر صلاحیت کمیته حذف تبعیض علیه زنان (کمیته) را جهت دریافت و رسیدگی به شکایات ارائه شده بنابر ماده ۲ به رسمیت می‌شناسد.

ماده دوم

شکایات ممکن است به وسیله فرد یا به نیابت از افراد یا جمعیتی بنابر اختیارات قانونی یک دولت عضو تسلیم کمیته شود و (شکایت کننده) مدعی گردد، بنابر حقوقی که در کنوانسیون بیان شده است قربانی خشونت از جانب دولت عضو شده است. در جایی که شکایت به نیابت افراد یا جمعیتی به کمیته تسلیم شده باشد، جلب رضایت آنها ضروری است مگر آنکه مرجع قانونی این نیابت را بدون رضایت آنها مجاز بداند.

ماده سوم

شکایات می‌بایست به طور کتبی و دارای امضاء باشد. اگر شکایت رسیده به کمیته راجع به دولتی باشد که عضو کنوانسیون است اما عضو پروتکل نیست، این شکایت مورد رسیدگی قرار نخواهد گرفت.

ماده چهارم

۱. کمیته به شکایت فردی رسیدگی خواهد کرد که محقق و معلوم گردد آن فرد تمام راه‌های قابل قبول اصلاحی داخلی را طی کرده و نتیجه‌ای از شکایت خود نگرفته است. (این قاعده) در مواردی که طی کردن مراحل شکایت به نحو غیر معقولی طولانی باشد، اجرا نخواهد شد.

۲. کمیته شکایاتی را که قابل پذیرش نیستند را (به دلایل زیر) اعلام خواهد کرد:

الف- آن شکایت قبلاً به وسیله کمیته یا به وسیله دیگر روند تحقیقات بین‌المللی مورد رسیدگی قرار گرفته باشد.

ب- آن شکایت آشکارا ناقص و یا کاملاً اثبات نشدنی باشد.

د- آن شکایت (تشخیص داده شود که) مورد سوء استفاده از حق تسلیم شکایت کردن است.

ه- موارد موضوع شکایت زمانی اتفاق افتاده است که پروتکل حاضر برای دولت عضو مربوطه لازم‌الاجرا نبوده است، مگر آنکه آن موارد بعد از آن زمان ادامه داشته است.

ماده پنجم

۱. در هر زمان پس از دریافت شکایت و قبل از تصمیم و تعیین صلاحیت (رسیدگی به شکایت) کمیته می‌تواند از دولت عضو مربوط درخواست کند برای رسیدگی فوری فیمابین و جهت جلوگیری از زیان‌های جبران‌ناپذیری که (ممکن است) به قربانی و یا قربانیان مدعی خشونت وارد شده باشد، اقدامات لازم را به عمل آورد.

۲. در جایی که کمیته نظر صلاح‌دید خود را طبق بند ۱ ماده حاضر ابراز کند، این (نظر) دلالت به یک تصمیم مجاز و قابل قبول و یا استحقاق (رسیدگی) به شکایت تلقی نمی‌گردد.

ماده ششم

۱. کمیته به شکایت غیرمجاز و بدون (ذکر) مرجع دولت عضو مربوطه رسیدگی می‌کند، مشروط به اینکه فرد یا افراد موافقت کنند که هویت آنها برای دولت عضو روشن شود. در این مورد کمیته شکایتی که به آن تسلیم می‌شود را بنا بر پروتکل حاضر، جهت رسیدگی به امور دولت عضو مربوطه محرمانه مطرح خواهد کرد.

۲. در ظرف شش ماه دولت عضو دریافت‌کننده (شکایت)، توضیحات یا اظهارات روشن‌کننده‌ای راجع به موضوع و تدابیری را که برای بهبود وضعیت ممکن است اتخاذ گردد و یا در صورت اتخاذ چنین تدابیری به‌طور کتبی به کمیته تقدیم خواهد داشت.

ماده هفتم

۱. کمیته به شکایات دریافتی بنابه پروتکل حاضر و به کمک اطلاعات قابل دسترس که به‌وسیله (فرد) یا به نیابت افراد یا گروه‌ها و دولت عضو مربوطه دریافت کرده است، رسیدگی خواهد نمود. اطلاعات ارائه شده به کشورهای مربوطه ارسال می‌گردد.

۲. کمیته در موقع رسیدگی به شکایات بنابه پروتکل حاضر جلسات محرمانه تشکیل خواهد داد.

۳. پس از رسیدگی به شکایات، کمیته نظرات خود را نسبت به شکایت و نیز توأمان پیشنهادات خود را و یا هر (نظر) دیگری را به کشورهای مربوطه ارسال خواهد داشت.

۴. دولت‌های عضو به نظرات و توصیه‌های کمیته توجه کامل خواهند کرد و ظرف ۶ ماه پاسخ کتبی از جمله اطلاعات مبنی بر هر اقدامی که به (اجرای) نظرات و توصیه‌های کمیته کمک نماید، ارائه خواهند نمود.

۵. کمیته ممکن است کشور عضو را به ارائه اطلاعات بیشتر در باره اقداماتی که در پاسخ نظرات و توصیه‌ها از جمله تصمیمات مقتضی کمیته انجام داده است، ترغیب کند. (این اقدامات) و گزارشات بعدی دولت عضو طبق ماده ۱۸ کنوانسیون می‌باشد.

ماده هشتم

۱. اگر کمیته اطلاعات موثق و معتبر دریافت کند که نشان دهد دولت عضوی حقوقی را که در کنوانسیون بیان شده است، به‌طور مرتب نقض کرده است. کمیته آن دولت عضو را جهت همکاری و رسیدگی به اطلاعات بدست آمده دعوت خواهد کرد و در پایان مشاهدات خود را در رابطه با اطلاعات مربوطه ارائه خواهد کرد.

۲. با توجه و با در نظر گرفتن مشاهداتی که به‌وسیله دولت عضو مربوطه پذیرفته شده است و همچنین دیگر اطلاعات موثق و قابل دسترس، کمیته یک یا چند تن از اعضاء خود را برای تحقیق و رسیدگی تعیین می‌کند تا گزارشی فوری برای کمیته تهیه نمایند. این تحقیقات و رسیدگی شامل بازدید از قلمرو کشور مربوطه و با مجوز کتبی دولت عضو انجام خواهد گرفت.

۳. پس از کسب مجوز و رسیدگی برای چنین تحقیقی، کمیته این مجوز را همراه با نظرات و توصیه‌های خود به دولت عضو مربوط ارسال خواهد کرد.

۴. دولت عضو مربوطه ظرف ۶ ماه از دریافت حکم کتبی و با توجه به نظرات و توصیه‌هایی که به‌وسیله کمیته ارسال شده است، موافقت خود را جهت تحقیقات کمیته ابراز خواهد کرد.

۵. چنین تحقیق و رسیدگی محرمانه انجام خواهد گرفت و همکاری دولت عضو در تمام مراحل تحقیقات خواسته خواهد شد.

ماده نهم

۱. کمیته ممکن است دولت عضو مربوطه را جهت (ارائه) گزارش خود، طبق ماده ۱۸ کنوانسیون و همچنین جزئیات اقدامات انجام شده در پاسخ به رسیدگی‌ها و تحقیقات به عمل آمده را طبق ماده ۱۸ پروتکل حاضر، دعوت نماید.

۲. کمیته ممکن است در صورت ضرورت طبق ماده ۸ و ۴، پس از پایان دوره ۶ ماهه طی دعوتی از دولت عضو مربوطه، اقدامات انجام شده در پاسخ به رسیدگی‌ها را به اطلاع آن دولت برساند.

ماده دهم

۱. هر دولت عضوی در موقع امضاء یا تصویب یا الحاق پروتکل حاضر ممکن است اعلام کند که صلاحیت کمیته را نسبت به ماده ۸ و ۹ به رسمیت نمی‌شناسد.

۲- دولت عضوی که در ارتباط با بند ۱ ماده حاضر اعلام کرده است (که صلاحیت کمیته را به رسمیت نمی‌شناسد) می‌تواند در هر زمان به وسیله اعلام به دبیر کل آن را پس بگیرد.

ماده یازدهم

دولت عضو کلیه اقدامات لازم و مقتضی را برای اطمینان از اینکه افراد بنابر قوانین قضائی آن کشور تحت رفتار بد یا تهدید که در نتیجه ارتباط آنها با کمیته و پیگیری پروتکل حاضر (نسبت به آن دولت) می‌باشد، انجام خواهد داد.

ماده دوازدهم

کمیته گزارش سالانه خود را طبق ماده ۲۱ کنوانسیون و خلاصه فعالیت‌های خود را طبق این پروتکل ارائه خواهد داد.

ماده سیزدهم

هر یک از دولت‌های عضو متعهد می‌شوند که به‌طور گسترده مفاد کنوانسیون و پروتکل حاضر را در دسترس اطلاع عموم قرار دهند، به‌ویژه امکانات دستیابی به اطلاعات در مورد دانستن نظرات و پیشنهادات کمیته در خصوص دولت عضوی که درگیر است را مهیا سازند.

ماده چهاردهم

کمیته مقررات اجرائی خود را در جهت پیروی (از دستورالعمل‌ها) و وظائفی که این پروتکل به آن اعطاء کرده است، تعیین و گسترش خواهد داد.

ماده پانزدهم

۱. پروتکل حاضر برای امضاء هر کشوری که کنوانسیون را امضاء، تصویب یا به آن ملحق شده است، مفتوح خواهد بود.

۲. پروتکل حاضر موکول به تصویب هر کشوری است که کنوانسیون را تصویب یا به آن ملحق شده است. اسناد تصویب نزد دبیر کل سازمان ملل متحد سپرده خواهد شد.

۳. پروتکل حاضر برای الحاق هر کشوری که کنوانسیون را تصویب کرده است و یا به آن ملحق شده است، مفتوح خواهد بود.

۴. الحاق به وسیله سپردن سند الحاق نزد دبیر کل سازمان ملل متحد انجام خواهد گرفت.

ماده شانزدهم

۱. پروتکل حاضر ۳ ماه پس از تاریخ سپردن سند تصویب یا الحاق نزد دبیر کل سازمان ملل لازم الاجرا خواهد شد.

۲. برای هر کشوری که پس از لازم الاجرا شدن، این پروتکل را به تصویب رساند و یا به آن ملحق شود، این پروتکل ۳ ماه پس از تاریخ سپردن سند تصویب یا الحاق، لازم الاجرا خواهد بود.

ماده هفدهم

هیچ اجازه حق شرطی نسبت به پروتکل حاضر داده نخواهد شد.

ماده هجدهم

۱. هر کشوری می تواند اصلاحیه ای نسبت به پروتکل حاضر پیشنهاد کند و آن را نزد دبیر کل سازمان ملل متحد بپسارد. دبیر کل هر اصلاحیه پیشنهاد شده را به کشورهای عضو (این پروتکل) ارسال می دارد و طی درخواستی از آنها می خواهد که به او اطلاع دهند که آیا مایل هستند کنفرانسی از کشورهای طرف معاهده برای بررسی این طرحها و اخذ رای درباره آنها تشکیل شود. هرگاه حداقل یک سوم کشورهای طرف معاهده موافق تشکیل چنین کنفرانسی باشند، دبیر کل کنفرانسی را زیر نظر سازمان ملل متحد تشکیل خواهد داد. هر اصلاحیه ای که به اکثریت آراء کشورهای حاضر و رای دهنده در کنفرانس پذیرفته شود برای تصویب به مجمع عمومی سازمان ملل متحد تقدیم خواهد شد.

۲. هنگامی که اصلاحیه ها به تصویب مجمع عمومی ملل متحد رسیده باشد و به وسیله دوسوم از کشورهای طرف معاهده پروتکل حاضر و طبق قانون اساسی هر یک از آنها پذیرفته گردد، لازم الاجرا خواهد شد.

۳. هنگامی که این اصلاحیه ها لازم الاجرا شدند برای کشورهائی که آنها را پذیرفته اند اجرای آن الزامی خواهد بود. سایر کشورهای عضو کماکان به مقررات پروتکل حاضر و هر اصلاحیه ای که قبلا پذیرفته اند ملزم خواهند بود.

ماده نوزدهم

۱. هر کشور عضو می تواند در هر زمان به وسیله اعلام کتبی خطاب به دبیر کل سازمان ملل متحد پروتکل حاضر را فسخ نماید. این فسخ شش ماه پس از تاریخ وصول اعلام به دبیر کل نافذ خواهد بود.

۲. فسخ به اجرای مقررات پروتکل حاضر در مورد هر اطلاعیه ای که به موجب ماده ۲ قبل از تاریخ نافذ شدن فسخ تقدیم شده باشد خلتی وارد نخواهد کرد.

ماده بیستم

دبیر کل سازمان ملل متحد به اطلاع تمام کشورها مراتب زیر را خواهد رساند:

الف- امضاها، تصویبها و الحاقهای پروتکل حاضر را

ب- تاریخ لازم الاجرا شدن پروتکل حاضر و هر اصلاحیه‌ای را بنابر ماده

۱۸

ج- هر فسخی که انجام گیرد بنابر ماده ۱۹

ماده بیست و یکم

۱. متن‌های عربی، چینی، انگلیسی، فرانسه، روسی و اسپانیایی پروتکل حاضر دارای اعتباری یکسان است و در بایگانی سازمان ملل متحد سپرده خواهد شد.

۲. دبیر کل سازمان ملل متحد رونوشت گواهی شده پروتکل حاضر را به کلیه کشورهای مذکور در ماده ۲۵ کنوانسیون ارسال خواهد کرد.

اعلامیه کنفرانس جهانی زن، پکن

سپتامبر ۱۹۹۵

۱. ما دولت های شرکت کننده در چهارمین کنفرانس جهانی درباره زنان،

۲. که در اینجا، در پکن، در پنجاهمین سال تأسیس سازمان ملل متحد گرد آمده ایم،

۳. عزم جزم کرده ایم تا اهداف برابری، توسعه و صلح برای عموم زنان را در سراسر جهان به سود کل بشریت پیش ببریم،

۴. اعلام می کنیم آراء عموم زنان را از سراسر جهان دریافت کرده ایم و به چندگونی زنان و نقش ها و شرایط آنان توجه داریم، یاد زبانی که در گذشته این راه را هموار کرده اند گرامی می داریم و از امیدی که قلوب جوانان را آکنده است الهام می گیریم،

۵. تصدیق می کنیم که در دهه گذشته منزلت زنان از پاره ای جهات مهم پیشرفت کرده ولی این پیشرفت در همه جا یکسان نبوده و نابرابری زنان و مردان همچنان دوام آورده است و از این رو موانع اصلی که پی آیندهایی جدی برای بهزیست عموم مردمان خواهند داشت همچنان برجاست،

۶. نیز تصدیق می کنیم که این موقعیت با فقر روبه رشدی که حیات اکثریت مردم جهان، به ویژه زنان و کودکان، را متأثر می سازد و ریشه های آن در حیطه های ملی و بین المللی هر دو قرار دارد تشدید می یابد،

۷. خود را بی دریغ وقف مقابله با این محدودیت‌ها و موانع می‌کنیم تا از این طریق پیشرفت زنان و توانمندسازی آنان را در سراسر جهان فراتر ببریم و برآنیم که این امر هم اینک نیازمند اقدام فوری در سایه امید، همکاری و همبستگی است تا ما را به پیش برد و به قرن آینده رهنمون شود.

بر تعهد خود به موارد ذیل مجدداً تأکید می‌ورزیم:

۸. به حقوق برابر و حیثیت ذاتی انسانی زنان و مردان و سایر مقاصد و اصولی که در منشور ملل متحد ثبت گردیده، به اعلامیه جهانی حقوق بشر و سایر اسناد بین‌المللی حقوق بشر، بویژه کنوانسیون امحای جمیع صور تبعیض علیه زنان و کنوانسیون حقوق کودک و همچنین کنوانسیون امحای خشونت علیه زنان و اعلامیه حق توسعه؛

۹. به تضمین اجرای کامل حقوق بشر مربوط به زنان و کودکان دختر به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر و پیوسته و تقسیم‌ناپذیر جمیع حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین؛

۱۰. به مبنا قراردادن وفاق و پیشرفتی که در گردهمایی‌های سران و کنفرانس‌های پیشین ملل متحد در جهت هدف حصول برابری، توسعه و صلح حاصل آمده است: درباره زنان در نایروبی به سال ۱۹۹۵، درباره کودکان در نیویورک به سال ۱۹۹۰، درباره محیط زیست و توسعه در ریو دوژانیرو به سال ۱۹۹۲، درباره حقوق بشر در وین به سال ۱۹۹۳، درباره جمعیت و توسعه در قاهره به سال ۱۹۹۴، درباره توسعه اجتماعی در کپنهاک به سال ۱۹۹۵؛

۱۱. به حصول کامل و اجرای مؤثر راهبردهای آینده‌نگر نایروبی برای پیشرفت زنان؛

۱۲. به توانمندسازی و پیشرفت زنان، از جمله حصول حق آزادی اندیشه، وجدان، دین و عقیده و از این طریق کمک به رفع نیازهای علم‌الاخلاقی، اخلاقی، روانی و فکری زنان و مردان، به انفراد یا همراه با دیگران، و از این طریق تضمین تحقق توان بالقوه کامل آنان در جامعه و شکل بخشیدن به زندگی‌شان برابر آمالی که خود دارند.

ما پذیرفته‌ایم که:

۱۳. توانمندسازی زنان و مشارکت کامل آنان بر پایه برابری در همه زمینه‌های جامعه، از جمله مشارکت در فرآیند تصمیم‌گیری و دسترسی به

قدرت، برای حصول برابری، توسعه و صلح، لزوم بنیادین دارد؛

۱۴. حقوق زنان، حقوق بشر است؛

۱۵. حقوق، فرصت‌ها و دسترسی برابر به منابع، تسهیم برابر مسئولیت‌های خانواده میان مردان و زنان و شراکت هماهنگ میان آنان در تحقق بهزیست خود و خانواده‌هایشان و نیز در تحکیم دموکراسی، امور خطیراند؛

۱۶. امحای فقر بر اساس رشد اقتصادی دوامدار، توسعه اجتماعی، حفظ محیط زیست و عدالت اجتماعی مستلزم مداخله زنان در توسعه اقتصادی و اجتماعی، فرصت‌های برابر و مشارکت کامل و برابر زنان و مردان به عنوان کارگزاران و بهره‌برداران توسعه پایدار و مردم‌مدار است؛

۱۷. تصدیق و تأکید مجدد و صریح بر اینکه حق عموم زنان در کنترل جمیع جنبه‌های سلامت خود، به ویژه باروری‌شان، برای توانمندسازی آنان لزوم بنیادین دارد؛

۱۸. صلح در سطوح محلی، ملی، منطقه‌ای و جهانی قابل دسترس است و با پیشرفت زنان که بک نیروی بنیادین برای رهبری، حل و فصل مناقشات و پیشبرد صلحی پایدار در کلیه سطوح هستند پیوندهای جدایی‌ناپذیر دارد.

۱۹. ضرورت اقتضا می‌کند که با مشارکت کامل زنان، برنامه‌ها و خط مشی‌های حساس به جنسیت، مؤثر و کارآمد که متقابلاً یکدیگر را تقویت کنند، منجمله برنامه‌ها و خط مشی‌های توسعه، در کلیه سطوحی که توانمندسازی و پیشرفت زنان را پیرورد، طراحی، اجرا و نظارت گردند.

۲۰. مشارکت و کمک همه بخش‌های جامعه مدنی، به ویژه گروه‌ها و شبکه‌های زنان و سایر سازمان‌های غیردولتی و سازمان‌های مبتنی بر اجتماع، ضمن احترام کامل به خودمختاری آنها، با همکاری دولت‌ها، در اجرا و پیگیری مؤثر این کار پایه عمل حائز اهمیت است.

۲۱. اجرای این کار پایه عمل مستلزم تعهد دولت‌ها و اجتماع جهانی است. دولت‌ها و اجتماع بین‌المللی با تقبل تعهدات ملی و بین‌المللی جهت عمل، منجمله تعهداتی که در این کنفرانس پذیرفته‌اند، ضرورت اتخاذ عمل حائز اولویت جهت توانمندسازی و پیشرفت زنان را تصدیق می‌کنند.

مصمم هستیم:

۲۲. تلاش‌ها و اقدامات را تشدید نماییم تا اهداف و رهبردهای آینده‌نگر ناپروبی برای پیشرفت زنان تا پایان این قرن حاصل گردند.

۲۳. برخورداری کامل زنان و کودکان دختر را از جمیع حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین تضمین کنیم و اقدامات مؤثری علیه موارد نقض این حقوق و آزادی‌ها اتخاذ نماییم؛

۲۴. کلیه اقدامات لازم را جهت امحای جمیع صور تبعیض علیه زنان و کودکان دختر معمول داریم و کلیه موانع فراروی برابری جنسیتی، پیشرفت و توانمندسازی زنان را از میان برداریم؛

۲۵. به ترغیب مردان پردازیم تا در کلیه اقداماتی که در جهت برابری زن و مرد بعمل می‌آید مشارکت کامل داشته باشند؛

۲۶. استقلال اقتصادی زنان را از طریق مختلف، منجمله اشتغال، ارتقاء ببخشیم و بار فقر پابرجا و روبه تزاید زنان را با مقابله با علل ساختاری فقر از طریق تغییر ساختار اقتصادی، تضمین دسترسی برابر همه زنان، منجمله زنان روستایی، به عنوان کارگزاران مهم توسعه، به منابع تولید، فرصت‌ها و خدمات عمومی، از میان برداریم؛

۲۷. توسعه پاینده مردم مدار، منجمله رشد اقتصادی پیگیر، را از طریق تأمین آموزش پایه، آموزش مادام‌العمر، سواد آموزش و پرورش و مراقبت بهداشتی اولیه برای دختران و زنان ارتقاء بخشیم؛

۲۸. گام‌های مثبت جهت تضمین صلح برای پیشرفت زنان برداریم و نقش پیشرو زنان را در جنبش صلح تصدیق کنیم و به گونه‌ای فعال در جهت خلع سلاح عمومی و کامل تحت بازرسی قاطع و مؤثر بین‌المللی بکوشیم و از مذاکرات بیدرنک جهت انعقاد پیمان جامع و عام منع آزمایش سلاح‌های اتمی که به نحوی چندجانبه و مؤثر قابل رسیدگی باشد و به خلع سلاح هسته‌ای و جلوگیری از تکثیر سلاح‌های هسته‌ای در کلیه وجوه آن کمک کند حمایت به عمل آوریم؛

۲۹. از جمیع صور خشونت علیه زنان جلوگیری کنیم و به امحای آنها پردازیم؛

۳۰. دسترسی برابر زنان و مردان را به آموزش و مراقبت بهداشتی و رفتار برابر با آنان را در این موارد تضمین کنیم و آموزش و همچنین بهداشت جنسی

و تولید مثل زنان را بهبود بخشیم؟

۳۱. جمیع حقوق بشر مربوط به زنان و دختران را ارتقاء بخشیم و از آنها حمایت نماییم؟

۳۲. بر تلاش‌هایی که جهت تضمین برخورداری برابر عموم زنان و دختران از جمیع حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین و حذف موانع چندگانه‌ای که در راه توانمندسازی و پیشرفت آنان به دلیل عواملی چون نژاد، سن، زبان، قومیت، فرهنگ، دین یا معلولیت یا بومی بودن وجود دارد، بیافزاییم؟

۳۳. احترام به حقوق بین‌الملل، منجمله حقوق بشر دوستانه، را، بویژه به منظور حمایت از زنان و دختران، تضمین کنیم؟

۳۴. توان بالقوه دختران و زنان همه سنین را به کمال توسعه بخشیم، مشارکت کامل و برابر آنان را در ساختن جهانی بهتر برای همگان تضمین کنیم و بر نقش آنان در فرآیند توسعه بیافزاییم.

ما مصمم هستیم تا:

۳۵. دسترسی برابر زنان به منابع اقتصادی، از جمله زمین، اعتبارات، علوم و تکنولوژی، پرورش حرفه‌ای، اطلاعات، ارتباطات و بازار را به عنوان وسیله‌ای برای پیشبرد بیشتر توانمندسازی و پیشرفت زنان و دختران که باعث افزایش توانایی آنان در برخورداری از مزایای دسترسی کامل به این منابع، منجمله، از طریق همکاری‌های بین‌المللی می‌گردد تضمین کنیم؟

۳۶. موفقیت پلاتفرم عمل را که مستلزم تعهدی پرتوان از سوی دولت‌ها، سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی در همه سطوح است تضمین کنیم. ما عمیقاً پذیرفته‌ایم که توسعه اقتصادی، توسعه اجتماعی و حفظ محیط زیست اجزای وابسته به هم و متقابلاً تقویت کننده توسعه پایداراند که چارچوب تلاش‌های ما برای حصول کیفیت بالاتر زندگی برای همگی مردم است. توسعه اجتماعی عادلانه‌ای که توانمندسازی فقرا، بویژه زنان فقیر را در بهره‌گیری پاینده از منابع محیط زیست تصدیق می‌کند بنیاد ضروری توسعه پایدار است. همچنین، تصدیق می‌کنیم که رشد اقتصادی پایدار و همه‌جانبه و پیگیر در متن توسعه پایدار لازمه پاینده‌سازی توسعه اجتماعی و عدالت اجتماعی است. موفقیت پلاتفرم عمل مستلزم بسیج منابع کافی در سطوح ملی و بین‌المللی و همچنین منابع جدید و اضافی برای کشورهای در حال توسعه از جمیع مکانیسم‌های قابل حصول تأمین مالی است از جمله: منابع چند جانبه، دو جانبه و خصوصی

برای پیشرفت زنان، منابع مالی جهت تقویت توان نهادهای ملی، فرومنطقه‌ای، منطقه‌ای و بین‌المللی، تعهد به حقوق برابر، مسئولیت‌های برابر و فرصت‌های برابر و مشارکت برابر زنان و مردان در جمیع هیأت‌ها و فرآیندهای سیاستگذاری ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی، و استقرار یا تقویت مکانیسم‌هایی در کلیه سطوح جهت پاسخگویی به زنان جهان؛

۳۷. همچنین، موفقیت پلاتفرم عمل را در کشورهایی که دارای اقتصاد در حال گذار هستند تضمین کنیم. این کار مستلزم همکاری و مساعدت مستمر بین‌المللی است.

۳۸. بدین وسیله، ما به عنوان دولت‌های شرکت‌کننده در کنفرانس، پلاتفرم عملی را که پس از این خواهد آمد تصویب می‌کنیم و خود را به اجرای آن متعهد می‌سازیم، و تضمین می‌کنیم که دیدگاهی جنسیتی در جمیع سیاست‌ها و خط‌مشی‌های ما منعکس باشد.

ما مصرأً از سازمان ملل متحد، نهادهای مالی منطقه‌ای و بین‌المللی، دیگر نهادهای منطقه‌ای و بین‌المللی ذیربط و از عموم زنان و مردان، و نیز از سازمان‌های غیردولتی، ضمن احترام کامل به خودمختاری آنان، و از کلیه بخش‌های جامعه مدنی، در خواست می‌کنیم که، با همکاری دولت‌ها، خود را کاملاً به پلاتفرم عمل متعهد سازند و به اجرای آن کمک کنند.

قطعهنامه شماره ۱۳۲۵ شورای امنیت (۲۰۰۰)

مصوب چهار هزار و دو صد و سیزدهمین جلسه شورای امنیت در ۳۱ اکتبر ۲۰۰۰

شورای امنیت

با یادآوری قطعهنامه‌های خود به شماره ۱۲۶۱ (۱۹۹۹) مورخ ۲۵ اوت ۱۹۹۹، ۱۲۶۵، (۱۹۹۹) مورخ ۱۷ سپتامبر ۱۹۹۹، ۱۲۹۶ (۱۹۹۹) مورخ ۱۹ اپریل ۲۰۰۰ و ۱۳۱۴ (۲۰۰۰) مورخ ۱۱ اوت ۲۰۰۰ و همچنین بیانیه‌های رئیس آن، و نیز با یادآوری سخنان ریاست شورا که به مناسبت روز حقوق زنان و صلح بین‌المللی (روز بین‌المللی زنان) در تاریخ هشتم مارچ ۲۰۰۰ خطاب به مطبوعات ایراد شد (SC/۶۸۱۶)، و همچنین با یادآوری تعهدات بیانیه پکن و برنامه اقدام (A/۵۲/۲۳۱) و نیز تعهدات مندرج در سند نتایج بیست و سومین جلسه ویژه مجمع عمومی سازمان ملل متحد تحت عنوان «زنان ۲۰۰۰: برابری جنسیتی، توسعه و صلح برای قرن بیست و یکم» (A/S-۲۳/۱۰/Rev.۱) به ویژه تعهدات مربوط به زنان و درگیری‌های مسلحانه،

با در نظر گرفتن مقاصد و اصول منشور ملل متحد و مسئولیت بنیادین شورای امنیت طبق منشور برای حفظ صلح و امنیت بین‌المللی؛

با ابراز نگرانی در خصوص این که شهروندان عادی، به ویژه زنان و کودکان، اکثریت عمده اشخاصی را تشکیل می‌دهند که تحت تاثیر اثرات نامطلوب درگیری‌های مسلحانه قرار می‌گیرند شامل پناهندگان و اشخاصی که در کشورشان آواره شده‌اند، و به طور روز افزون هدف عناصر مسلح و نظامیان قرار می‌گیرند و با شناسایی آثار متعاقب آن بر صلح و آشتی پایدار، با تاکید

مجدد بر نقش مهم زنان در پیشگیری و حل و فصل مناقشات و ایجاد صلح، و با تاکید بر اهمیت مشارکت برابر و دخیل بودن کامل آنان در تمام تلاش‌هایی که برای حفظ و ترویج صلح و امنیت انجام می‌شوند، و نیاز به افزایش نقش آنان در تصمیم‌گیری‌ها در خصوص پیشگیری و حل و فصل مناقشات،

همچنین با تاکید مجدد بر نیاز به اجرای کامل قانون حقوق بشر و انسان‌دوستانه بین‌المللی که از حقوق زنان و دختران هنگام و پس از درگیری‌ها حمایت می‌کند،

با تاکید بر نیاز به این که تمام طرفین تضمین‌کننده برنامه‌های مین رویی و آگاه‌سازی در خصوص مین‌نیازهای خاص زنان و دختران را در نظر بگیرند،

با به رسمیت شناختن نیاز فوری به گنجاندن دیدگاه جنسیتی در عملیات حفظ صلح و در این خصوص با ملاحظه اعلامیه ویندهوک (Windhoek Declaration) و برنامه کاری نامیبیا در خصوص گنجاندن دیدگاه جنسیتی در عملیات چند بعدی پشتیبانی از صلح (S/۲۰۰۰/۶۹۳)،

همچنین با به رسمیت شناختن اهمیت توصیه‌های مندرج در بیانیه ریاست شورای امنیت خطاب به مطبوعات در تاریخ هشتم مارچ ۲۰۰۰ در خصوص آموزش تخصصی کلیه پرسنل حافظ صلح در باره حمایت، نیازهای خاص و حقوق بشری زنان و کودکان در حین مناقشات،

با تصدیق این که درک آثار درگیری‌های مسلحانه بر زنان و کودکان، ترتیبات نهادین موثر برای تضمین حمایت از آنان و مشارکت کامل آنان در فرایند صلح می‌تواند سهم چشمگیری در حفظ و ترویج صلح و امنیت بین‌المللی داشته باشند،

با ملاحظه نیاز به ادغام داده‌ها در باره آثار درگیری‌های مسلحانه بر زنان و دختران،

۱. به کشورهای عضو قویاً توصیه می‌کند حضور بیشتر زنان در سطوح تصمیم‌گیری در نهادها و سازوکارهای ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی برای جلوگیری، مدیریت و حل و فصل مناقشات را تضمین کنند،

۲. دبیرکل را ترغیب می‌کند برنامه کاری راهبری (A/۴۹/۵۸۷) خود را که افزایش مشارکت زنان در سطوح تصمیم‌گیری در حل و فصل مناقشات و فرآیندهای صلح را درخواست می‌کند اجرا کند؛

۳. به دبیرکل قویاً توصیه می‌کند تعداد بیشتری از زنان را به عنوان نمایندگان و فرستادگان ویژه از جانب خود به منظور احراز سمت‌های مناسب منصوب کند و در این خصوص از کشورهای عضو دعوت می‌کند نامزدهای خود را به

دبیرکل معرفی کنند تا نام آنان در فهرست متمرکز اسامی که به طور منظم به روز می‌شود گنجانیده شود.

۴. همچنین به دبیرکل قویاً توصیه می‌کند نقش و مشارکت زنان در عملیات میدان محور سازمان ملل و به ویژه در بین ناظران نظامی، پولیس غیر نظامی، پرسنل حقوق بشر و امور انسان‌دوستانه را گسترش دهد؛

۵. تمایل خود برای گنجانیدن چشم‌انداز جنسیتی در عملیات حفظ صلح را اعلام می‌کند و به دبیرکل قویاً توصیه می‌نماید تضمین کند که، هرگاه مناسب باشد، عملیات میدانی شامل اجزاء جنسیتی نیز باشند؛

۶. از دبیرکل درخواست می‌کند دستورالعمل‌ها و مواد آموزشی در خصوص حمایت، حقوق و نیازهای ویژه زنان و نیز درباره اهمیت درگیر کردن زنان در تمام تدابیر حفظ صلح و استقرار صلح را در اختیار کشورهای عضو قرار دهد، از کشورهای عضو دعوت می‌کند این عناصر و همچنین آموزش آگاهی در خصوص بیماری ایدز و ویروس آن را در برنامه‌های آموزش ملی پرسنل پولیس نظامی و غیر نظامی به منظور آمادگی برای استقرار نیروها بگنجانند و همچنین از دبیرکل درخواست می‌کند تضمین نماید که پرسنل غیر نظامی عملیات صلح آموزش مشابه دریافت کنند.

۷. به کشورهای عضو قویاً توصیه می‌کند پشتیبانی مالی، فنی و تدارکاتی داوطلبانه خود از تدابیر آموزش حساس به جنسیت را شامل تدابیری که به وسیله صندوق‌ها و برنامه‌های مربوط اتخاذ شده‌اند و در کنار سایر صندوق‌ها و برنامه‌ها شامل صندوق ملل متحد برای زنان، صندوق کودکان ملل متحد، و توسط دفتر کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل متحد و سایر نهادهای مربوط انجام می‌شوند افزایش دهند.

۸. از تمام فعالان دخیل دعوت می‌کند، هنگام مذاکره در باره و اجرای موافقت‌نامه‌های صلح، چشم‌انداز جنسیتی اتخاذ کنند که، در سایر موارد، شامل نکات ذیر است:

الف: نیازهای خاص زنان و دختران هنگام بازگشت به وطن و اسکان مجدد و نیازهای بازپروری، ادغام مجدد و بازسازی پس از مناقشات؛

ب: تدابیری که از برنامه‌های صلح و فرآیندهای بومی صلح زنان محلی برای حل و فصل مناقشات پشتیبانی می‌کنند و زنان را در تمام سازوکارهای اجرای موافقت‌نامه‌های صلح دخیل می‌کنند؛

ج: تدابیری که حمایت از و احترام به حقوق بشر زنان و دختران را تضمین می‌کنند و به ویژه به این دلیل که به قانون اساسی، نظام انتخاباتی، پولیس و قوه قضائیه مربوط می‌شوند؛

۹. از تمام طرفین درگیری‌های مسلحانه درخواست می‌کند قوانین بین‌المللی حاکم بر حقوق و حمایت از زنان و دختران، به ویژه به عنوان شهروندان غیر نظامی، به خصوص تعهدات آنان تحت کنوانسیون ژنو مورخ ۱۹۴۹ و پروتکل الحاقی آن به تاریخ ۱۹۷۷، کنوانسیون پناهندگان مورخ ۱۹۵۱ و پروتکل اختیاری آن به تاریخ ۱۹۹۹، و کنوانسیون سازمان ملل متحد در خصوص حقوق کودکان مورخ ۱۹۸۹ و دو پروتکل اختیاری آن مورخ ۲۵ مه ۲۰۰۰ را به طور کامل رعایت کنند و مفاد اساسنامه رم درباره دیوان بین‌المللی کیفری را در نظر بگیرند؛

۱۰. از تمامی طرفین درگیری‌های مسلحانه درخواست می‌کند به منظور حمایت از زنان و دختران در مقابل خشونت‌های مبتنی بر جنسیت، به ویژه تجاوز و سایر شکل‌های سوء استفاده جنسی و سایر شکل‌های خشونت هنگام درگیری‌های مسلحانه تدابیر خاص اتخاذ کنند؛

۱۱. بر مسئولیت کلیه کشورها برای پایان دادن به بخشودگی از مجازات و تحت پیگرد قانونی قرار دادن مسئولان نسل‌کشی، جنایت علیه بشریت و جنایات جنگی شامل خشونت‌های جنسی و سایر خشونت‌ها علیه زنان و دختران تاکید می‌کند و در این خصوص بر نیاز به حذف مقررات عفو در مورد این جنایات، هرگاه امکان‌پذیر باشد، تاکید می‌کند؛

۱۲. از کلیه طرفین درگیری‌های مسلحانه دعوت می‌کند به ماهیت غیر نظامی و انسان دوستانه اردوگاه‌ها و شهرک‌های پناهندگان احترام بگذارند و نیازهای خاص زنان و دختران شامل نیازهای آنان در طراحی این مراکز را در نظر بگیرند و قطعنامه‌های شماره ۱۲۰۸ (۱۹۹۸) مورخ ۱۹ نوامبر ۱۹۹۸ و ۱۲۹۶ (۲۰۰۰) مورخ ۱۹ اپریل ۲۰۰۰ را یادآوری می‌کند؛

۱۳. تمام اشخاصی را که در برنامه‌ریزی برای خلع سلاح، رفع بسیج عمومی و ادغام مجدد دخیل هستند تشویق می‌کند نیازهای مختلف جنگجویان سابق و نیازهای افراد تحت تکفل آن‌ها را در نظر بگیرند؛

۱۴. با توجه به نیازهای زنان و دختران به منظور لحاظ کردن معافیت‌های مناسب انسان دوستانه، هر گاه طبق ماده ۴۱ منشور سازمان ملل متحد تدابیری اتخاذ شود، آمادگی خود برای در نظر گرفتن آثار بالقوه آن‌ها بر جمعیت غیر نظامی را مورد تاکید مجدد قرار می‌دهد؛

۱۵. برای تضمین این که هیئت‌های نمایندگی شورای امنیت ملاحظات جنسیتی و حقوق زنان، شامل مشاوره کامل با گروه‌های محلی و بین‌المللی زنان را در نظر بگیرند، آمادگی خود را اعلام می‌کند؛

۱۶. از دبیرکل دعوت می‌کند در خصوص آثار درگیری‌های مسلحانه بر

زنان و دختران، نقش زنان در استقرار صلح و ابعاد جنسیتی فرآیندهای صلح و حل و فصل مناقشات مطالعات لازم را انجام دهد و همچنین از وی دعوت می‌کند گزارشی از نتایج این مطالعه را ارائه دهد و آن را در اختیار تمام کشورهای عضو سازمان ملل متحد قرار دهد؛

۱۷. از دبیر کل درخواست می‌کند، هرگاه مقتضی باشد، گزارش پیشرفت در خصوص گنجاندن امور جنسیتی در تمامی دوره ماموریت‌های حفظ صلح و همچنین سایر ابعاد مربوط به زنان و دختران را در گزارش خود بگنجانند؛

۱۸. تصمیم گرفته است به طور فعال این موضوع را پیگیری نماید.

Topics in Feminist Theory

Anthology

Cover design & Layout: Rooholamin Amini

Cover design based on a work by Dong Li-Blackwell

Women's series

Publisher: Armanshahr

First edition: 2014

Print-run: 1,000 copies

All rights reserved for the publisher

This publication has been produced with the financial assistance of the European Union, Heinrich Böll Stiftung and Embassy of France in Afghanistan. The responsibility for the publication lies with Armanshahr Foundation and for the contents of articles with their writers and they can in no way be assumed to reflect the views of the above-mentioned institutions.