

پیشکش بہ تیرستان
www.tabarestan.info



تقد و نظر:

درآمدی جامع

بر نظریہ های

قمیست

رزمری شانگ

ترجمہ منبذہ

انجم عراقی شرنی



درآمدی جامع بر نظریه‌ها فمینیست

پیشکش به تبرستان

www.tabarestan.info

- سرشناسه: تانگ، رزماری، ۱۹۲۷ - م. Tong Rosemarie
عنوان و نام پدیدآور: نقد و نظر: درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی/ رزماری
تانگ: ترجمه منیره نجم‌عراقی.
مشخصات نشر: تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری: ۴۲۴ ص.
شابک: 978-964-185-032-8
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
یادداشت: عنوان اصلی: **Feminist thought a comprehensive introduction, 1989**
- یادداشت: کتابنامه: واژه‌نامه: نمایه.
موضوع: فمینیسم - نگرش‌ها
شناسه افزوده: نجم عراقی، منیره، ۱۳۲۱ - مترجم ،
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۷ ن ۶ ت ۲ / HQ ۱۲۰۶
رده‌بندی دیویی: ۳۰۵/۴۲
شماره کتابشناسی ملی: ۸۴.۱۱۰۶۴ م

پیشکش به تبرستان
www.tabarestan.info

رزمری تانگ

تقد و نظر:

درآمدی جامع

بر نظریه‌ها

فمینیست

ترجمه منیژه نجم عراقی



نشرنی



نشرنی

نقد و نظر:

درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی

رزمری تانگ

مترجم	منیژه نجم‌عراقی
چاپ اول	تهران، ۱۳۸۷
تعداد	۲۲۰۰ نسخه
قیمت	
لیتوگرافی	غزال
چاپ	غزال
طراح جلد	پریسا تشکری
ناظر چاپ	بهمن سراج

تمامی حقوق این اثر محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً و جزئاً،
به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی)
بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

شابک ۹۷۸ ۹۶۴ ۱۸۵ ۰۲۲ ۸

www.nashreny.com

فهرست مطالب

۹	یادداشت مترجم
۱۳	قدردانی
۱۵	مقدمه: گونه‌های اندیشه فمینیستی
۲۹	فصل اول: فمینیسم لیبرال
۲۹	ریشه‌های فمینیسم لیبرال
۳۲	تاریخچه پیدایش اندیشه لیبرال فمینیستی
۳۳	قرن هیجدهم: آموزش برابر برای مردان و زنان
	فمینیسم لیبرال در قرن نوزدهم: حقوق مدنی و فرصت‌های
۳۸	اقتصادی برابر برای مردان و زنان
۴۵	فمینیسم لیبرال در قرن بیستم: کم و زیادهای رفتار مساوی با مردان و زنان
۵۴	سمت و سوی فمینیسم لیبرال معاصر
۵۹	نقد فمینیسم لیبرال
۶۰	نقدی جامعه‌گرایانه
۶۴	نقدی سوسیالیست فمینیستی
۶۹	نتیجه‌گیری
۷۳	فصل دوم: فمینیسم مارکسیستی
۷۳	برخی مفاهیم و نظریه‌های مارکسیستی: معانی فمینیستی نهفته در آن‌ها
۷۳	مفهوم مارکسیستی طبیعت بشر

۷۵	نظریه اقتصادی مارکسیسم
۷۸	نظریه اجتماعی مارکسیسم
۸۲	نظریه سیاسی مارکسیسم
۸۵	فردریش انگلس: منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت
۹۰	فمینیسم مارکسیستی معاصر
۹۱	خانواده، یا خانوار، زیر سایه سرمایه‌داری
۹۳	اجتماعی‌شدن کار خانگی در برابر دستمزد خانه‌داری
۹۵	مبارزه برای دستمزد خانه‌داری
۱۰۲	جنبش هم‌ارزی
۱۰۶	نقد فمینیسم مارکسیستی
۱۰۷	نقدی جامعه‌گرایانه
۱۱۰	نقدی سوسیالیست فمینیستی
۱۱۴	نتیجه‌گیری
۱۱۹	فصل سوم: فمینیسم رادیکال و مباحث تولیدمثل و مادری
۱۲۱	باروری: لعنت یا نعمت
۱۲۱	باروری: علت ستم بر زنان
۱۲۹	باروری: سرچشمه آزادی‌بخشی به زنان
۱۳۹	مادری‌کردن: دوستش بداریم یا ره‌ایش کنیم؟
۱۴۰	استدلال مخالفان مادریت طبیعی
۱۴۴	استدلال هواداران مادریت طبیعی
۱۴۷	ارزیابی دوباره دلایل موافق و مخالف مادریت طبیعی
۱۴۸	مادریت میانجی یا قراردادی
۱۵۵	نتیجه‌گیری
۱۵۷	فصل چهارم: فمینیسم رادیکال و مباحث جنسیت و میل جنسی
۱۵۸	جنس زیست‌شناختی و جنسیت مردسالارانه
۱۵۸	آندروژنی: راهی برای حل مسئله تحمیل مردسالارانه «زنانگی» و «مردانگی»
	برگذشتن از آندروژنی: «فرهنگ زنانه» راه‌حل نهایی برای تحمیل
۱۶۷	مردسالارانه «زنانگی» و «مردانگی»

۱۷۹ میل جنسی از دیدگاه فمینیستی
۱۸۲ هرزه‌نگاری به منزله عارضه و نماد میل جنسی زن که در مهار مرد است
۱۸۲ مباحث مطرح پیرامون هرزه‌نگاری، پیش از فمینیسم
۱۸۴ مباحث فمینیستی پیرامون هرزه‌نگاری
۲۰۱ هم‌جنس‌خواهی زنان به‌منزله الگوی میل جنسی زنانه که در مهار زن است
۲۰۸ نقد فمینیسم رادیکال
۲۰۸ طبیعت زن: آیا منشأ «خوبی» وی است؟
۲۱۳ عواطف زن: آیا منشأ «خوبی» وی است؟
۲۱۹ خوبی زن: آیا چنین چیزی وجود دارد؟
۲۲۴ نتیجه‌گیری

فصل پنجم: فمینیسم روان‌کاوانه

۲۲۷ ریشه‌های فمینیسم روان‌کاوانه
۲۳۳ نقدهای معیار فمینیستی بر نظریه فروید
۲۳۸ به کار بستن روان‌کاوی برای مقاصد فمینیستی
۲۴۰ رد زیستی‌نگری فروید
۲۴۳ استدلال فمینیستی له و علیه پدرمادری اشتراکی
۲۶۲ استدلال‌های فمینیستی له و علیه خلق و خوی زنان
۲۷۲ پیش به سوی تعبیر دیگری از عقده اودیپ
۲۷۷ نتیجه‌گیری

فصل ششم: فمینیسم سوسیالیستی

۲۸۴ نظریه دوسیستمی
۲۸۴ تبیین غیرماتریالیستی مردسالاری به‌همراه تبیین ماتریالیستی سرمایه‌داری
۲۸۹ تبیین ماتریالیستی مردسالاری به‌همراه تبیین ماتریالیستی سرمایه‌داری
۲۹۳ نقدهایی بر نظریه‌های دوسیستمی
۲۹۵ نظریه سیستم‌های وحدت‌یافته
۲۹۵ مفهوم وحدت‌بخش تقسیم‌کار جنسیتی
۳۰۰ مفهوم وحدت‌بخش از خودبیگانگی
۳۰۵ نقدهایی بر نظریه سیستم‌های وحدت‌یافته

۳۰۶	محدودیت‌های مفهوم وحدت‌بخش تقسیم‌کار جنسیتی
۳۰۹	محدودیت‌های مفهوم وحدت‌بخش از خودبیگانگی
۳۱۰	نتیجه‌گیری
۳۱۳	فصل هفتم: فمینیسم اگزستانسیالیستی
۳۱۵	هستی و نیستی سارتر: زمینه‌ای برای جنس دوم
۳۲۳	سیمون دوبووار: اگزستانسیالیسم برای زنان
۳۲۳	سرنوشت و تاریخ زنان
۳۲۶	افسانه‌پردازی دربارهٔ زنان
۳۲۹	زندگی امروز زن
۳۳۷	نقد فمینیسم اگزستانسیالیستی
۳۳۷	نقدی جامعه‌گرایانه
۳۳۹	نقدی فلسفی
۳۴۰	نتیجه‌گیری
۳۴۵	فصل هشتم: فمینیسم پسامدرن
۳۴۶	برخی تأثیرات عمده بر اندیشهٔ فمینیستی پسامدرن
۳۴۸	فمینیسم پسامدرن و فمینیسم اگزستانسیالیستی
۳۴۹	فمینیسم پسامدرن و ساختشکنی
۳۵۵	فمینیسم پسامدرن: سه دیدگاه
۳۵۶	الِن سیکسو
۳۵۹	لوس ایریگاری
۳۶۴	ژولیا کریستوا
۳۶۷	نقد فمینیسم پسامدرن
۳۷۰	نتیجه‌گیری
۳۷۳	فصل نهم: نتیجه‌گیری: مواضع و تفاوت‌ها
۳۷۹	واژه‌نامه
۳۸۷	کتاب‌شناسی گزیده
۴۱۳	نمایه

یادداشت مترجم

نظریاتی که زنان در دوست سال اخیر به عرصه اندیشه بشر افزوده‌اند از تنوع فراوانی برخوردار بوده است. همین گوناگونی آرا سبب شده که نتوان آن‌چه را به نام فمینیسم شناخته می‌شود همانند دیگر مکاتب نظری به چند اصل بنیادین فروکاست، در بسته‌بندی معینی جای داد، لفافی به دور آن پیچید و تکلیف خود را با آن روشن کرد. در سده نوزدهم که موج اول فمینیسم پا گرفت تنها جنبشی برای دستیابی زنان به حقوقی برابر با مردان در عرصه سیاست و اجتماع بود؛ اما از نیمه سده بیستم به این سو، نظریه‌های فمینیستی به کاوش در چند و چون حضور و غیاب «زن» در علم و فلسفه و معرفت‌شناسی و طرح مقوله‌هایی همچون «زنانه‌نگری» و «فرازوی از جنسیت» پرداخته‌اند. با این اوصاف، امروزه با پیدایش نحله‌های گوناگونی که بر برابری یا تفاوت یا جدایی یا حتی برتری زنان پا می‌فشارند به دشواری می‌توان تنها با اشاره به مطالبات حقوقی به عمق معنای فمینیسم راه برد؛ افزون بر این، مقوله «زنانه» اکنون معنایی بس پیچیده‌تر و گسترده‌تر از آن دارد که در گذشته داشت و زنان و مردان بسیاری را در بر می‌گیرد که از پایگاه‌ها و خاستگاه‌های اجتماعی گوناگون برمی‌آیند، و با پیوستن به این عرصه اندیشه هر دم بر وسعت و گوناگونی آرای آن می‌افزایند. پس بهتر است بگوییم که فمینیسم هنوز به پایان راه نرسیده است. این گوناگونی آرا و فقدان یکپارچگی و نظام‌مندی، از سوی دیگر، سبب شده که اندیشه‌ورزان مردم‌محور نظریات فمینیستی را کم‌تر در ردیف علم به

حساب آورند؛ و البته خود فمینیست‌ها نیز هرگز ادعا نداشتند که جهان را از دریچه‌ای می‌نگرند که امروزه علم نامیده می‌شود، چون هیچ علمی را بی‌غرض و بی‌طرف نمی‌دانند و معتقدند که ما باید در دیدگاه خود، هم نسبت به دانش زنان و هم نسبت به دانش به طور کلی، تجدیدنظر کنیم.

کتابی که پیش رو دارید چیزی نیست مگر دعوت خواننده بر سر خوان گسترده اندیشه‌هایی که بر گروهی از ذهن‌های کوشنده گذشته است، بی‌آن‌که مدعی باشد یا نوید دهد که پاسخی قطعی برای پرسش‌های خود خواهد یافت.

برخی صاحب‌نظران فقدان ضمائر مذکر و مؤنث در زبان فارسی را دلیلی بر تبریته این زبان از اتهام جنسیت‌گرایی دانسته‌اند؛ اما در واژگان و بافت زبان فارسی شواهدی یافت می‌شوند که این ادعا را نقض می‌کنند. تحقیق در این باره البته در صلاحیت پژوهشگران زبان و ادب فارسی است که متأسفانه تاکنون عنایت چندانی به این مقوله نشان نداده‌اند.

در هر حال، برگرداندن متون فمینیستی به دلیل همین حساسیت‌های زبانی گاه دشوار می‌نماید و این دشواری البته فقط به دلیل نابرابری ضمائر فارسی و لاتین نیست. برای نمونه، فمینیست‌های انگلیسی‌زبان به قصد تأکید بر این‌که تاریخ بشر در عمل تاریخی مردانه بوده است در برابر واژه *history* واژه *her-story* را می‌سازند. مترجم فارسی‌زبان اگر به این تأکید فمینیستی معتقد باشد و شکل بدون جنسیت واژه «تاریخ» را دال بر مدلولی فارغ از جنسیت نداند در بیان این تأکید کار آسانی پیش رو نخواهد داشت.

دشواری دیگر به تفاوت واژه‌های *feminine* و *female* بازمی‌گردد که در زبان فارسی برای هر دو معادل‌های «زن» و «زنانه» و «مؤنث» و «مادینه» جا به جا و اغلب بدون تمایز معنایی به کار می‌رود. یکی از نویسندگان برجسته فمینیست خاطر نشان ساخته است که عموماً *female* صفتی زیست‌شناختی و *feminine* صفتی اجتماعی تلقی می‌شود.^۱ من برای نمایش این تمایز با خود قرارداد کرده‌ام که در این متن تا حد

1. Moi, Toril. 1986. "Feminist Literary Criticism" in *Modern Literary Theory*, ed. Ann Jefferson and David Robey. London.

امکان «مادینه» را برای female و «زنانه» را برای feminine به کار ببرم (و به تبع این قرارداد «نرینه» برای male و «مردانه» برای masculine آمده است).

همین گرفتاری درباره واژه‌های sex و gender و sexuality وجود دارد. البته در مورد دو واژه نخست معادل‌های «جنس» به معنای زیست‌شناختی و «جنسیت» به معنای فرهنگی و جامعه‌شناختی در متون تخصصی این عرصه کمابیش جا افتاده است. اما در مورد واژه سوم که حتی برای نویسندگان غربی نیز دردسرساز است به تناسب متن از معادل‌های متفاوتی مانند میل جنسی، احساس جنسی، رابطه جنسی و هرگاه لازم بوده از لفظ «سکس» بهره گرفته‌ام.

دشواری دیگر القای معنای «قدرت» است که تقریباً در تمامی نظریه‌های کنونی فمینیسم از مفاهیم بنیادین به شمار می‌آید. بار معنایی «قدرت» مانند معادل انگلیسی آن power می‌تواند هم مثبت و هم منفی باشد. نویسنده انگلیسی‌زبان با توجه به ساختار زبانی خود برای القای جنبه‌های مثبت و منفی این واژه به سادگی ترکیب‌های power-to و power-over را می‌سازد. این کار البته در زبان فارسی چندان سابقه ندارد، با این حال من به‌ناگزیر همانند متن اصلی از ترکیب‌های «قدرت-برای» و «قدرت-بر» سود جست‌ام تا تأکید بر بار معنایی «قدرت» در این دو ترکیب از میان نرود. این اجبار به من جرئت داد که در یکی دو مورد دیگر نیز به همین شیوه ترکیب‌سازی کنم و مثلاً برای pleasure-with ترکیب «لذت-با» را به کار ببرم.

با برشمردن این چند نمونه قصد شرح مصیبت یا توجیه ناتوانی خود در ارائه متنی روشن و قابل فهم را نداشته‌ام و نیک می‌دانم که دشواری‌های ترجمه منحصر به چنین متونی نیست. غرض تأکیدی دوباره بر اهمیت نگاه انتقادی به واژه‌هایی است که هر روز به کار می‌بریم بی آن‌که به گفتمان قدرتی که این واژه‌ها در قالب آن جاری می‌شوند بیندیشیم یا به ظرافت‌های معنایی آن‌ها، به‌ویژه از نظر جنسیتی، توجهی داشته باشیم.

شایسته نیست بدون سپاسگزاری از خانم زُمری تانگ که در پاسخ به اجازه ترجمه کتاب خود بی‌درنگ پاسخی دلگرم‌کننده فرستاد، و از تمامی دوستانی که با همدلی‌های خویش جسارت این کار را در من دامن زدند، این یادداشت را به پایان

برم. امیدوارم دانشورانی که در عرصه اندیشه و زبان این دیار صاحب نظرند ضعف‌های کار را بر من ببخشند؛ و بیش از آن امیدوارم این دانشوران، به‌ویژه زنان فرهیخته، خود قلم به دست بگیرند و با نگارش کوشش‌های ذهنی خویش سفره رنگین فمینیسم را رنگین‌تر سازند.

قدردانی

این کتاب هر ارزشی داشته باشد مدیون دانشجویان و همکاران بی‌شماری است که باید از آنان قدردانی کنم، به‌ویژه از مایکل وِپر، آنجی هاوسن لوئیس، الین فریدمن و نانسی گانون که در ویرایش بخش‌هایی از پیش‌نویس اولیه آن مرا یاری دادند. مایکل مرا واداشت که به فمینیسم لیبرال با نگاهی تازه بنگرم و بر بخش‌هایی از آرای مارکس و فروید انگشت گذاشت که به‌ویژه از دیدگاه فمینیستی شایان توجه است. آنجی و الین به من جرئت دادند که در تعابیر خود از فمینیسم رادیکال و روان‌کاوانه و اگزستانسیالیست بازنگری کنم. به برکت بصیرت این دو تن از بن‌بست‌های فراوان رهایی یافتم و از پرسه‌زدن‌های بی‌شمار در کتابخانه‌ها معاف شدم. از ایمی جفرس نیز بسیار ممنونم که فصل هفتم کتاب عمدتاً به برکت همکاری او شکل گرفت. این اشتراک فکری برای من حقیقتاً تجربه‌ای گران‌قدر بود؛ بالاترین پاداش هر معلم آن است که بتواند از دانشجوی خود بیاموزد.

اظهارنظرها و انتقادهای فکورانه آلسون جاگر، ویرجینیا هلد، النور کوی‌کندال، کریستین دی استفانو، ساندر بارتکی، نانسی هولمستروم و جوئیس تریبلکات که همگی یک یا چند فصل را خواندند در بهبود محتوای آن بسیار اثر بخش بود. افزون بر این، کاترین جکسون و مِردیت مایکلز تمامی پیش‌نویس را خواندند و در بسیاری موارد مرا به اصلاح و روشن‌نگری استدلال‌هایم وادار ساختند. از همگی آنان سپاسگزارم. کاش می‌توانستم بگویم که تمامی نصایح درخشانی که به من شد، به کار

بستم اما افسوس که محدودیت زمان و توان و بینش گاه سد راه فرایند بازنویسی بود. آماده‌سازی پیش‌نویس را به استفانو دوناتی و غلط‌گیری‌های صبورانه او مدیونم. از آن‌جا که کتاب دست‌کم شش بار بازنویسی شد دونا چینیل، پکی بریانت، شرلی بوشیکا و لوری تال در تهیه آن مرارت بسیار متحمل شدند و بدون همراهی این چهار زن ممکن نبود کتاب به‌موقع آماده شود. همچنین باید از مسئولان انتشارات وست‌وی‌یو تشکر کنم، به‌ویژه از اسپنسر کار که انعطاف‌پذیری و حمایت بی‌دریغ و همیشگی او در مواقع نیاز پشتوانه من بود.

در پایان باید سپاس خود را به فرانسیس اُکلی و جان رابچرت رییس و مدیر کالج نثار کنم که با حمایت مالی خود راه را برای نوشتن این کتاب هموار ساختند، و همچنین به دو پسر، پُل و جان، که همواره آماده‌اند مسئولیت خود را به دوش بکشند و با ذوق و شوق به من دلگرمی ببخشند.

رُزمری تانگ

مقدمه

گونه‌های اندیشه فمینیستی

هشت سال پیش که تصمیم گرفتم در کالج ویلیامز درسی با عنوان «درآمدی بر نظریه فمینیستی» ارائه کنم همکاران دانشگاهی عمدتاً دو واکنش نشان دادند که بسیار با هم ناسازگار بود. یکی آن را در ردیف «تبلیغات سیاسی» شمرد چون نظریه فمینیستی را ایدئولوژی یکپارچه‌ای می‌دانست که می‌کوشد آموزه‌های خود را به دانشجویان بی‌گناه القا کند. همکار دیگری صد در صد به خلاف او اعتقاد داشت که فمینیسم اصولاً جنبه نظری ندارد و، با پژواک انتقادهای قدیمی از اندیشه فمینیستی، آن را ملغمه گلابه‌هایی می‌دانست که بدون آن‌که تحلیلی از انقیاد زنان ارائه دهند، فقط بر آن انگشت می‌گذارند.^۱ پس از بحث‌های بسیار و با پشتیبانی کمیته مطالعات زنان کالج ویلیامز سرانجام همکاران شکاک خود را متقاعد کردم که نظریه فمینیستی کلیتی واحد نیست و نظریات یا دیدگاه‌های بسیاری را دربر می‌گیرد که هر یک می‌کوشند توصیفی از ستم بر زنان ارائه دهند و با تبیین علل و پیامدهای آن راهبردهایی برای رهایی زنان از قید آن تجویز کنند. نظریه فمینیستی هر چقدر در آمیختن این توصیف و تبیین و تجویز چیره‌دستی بیش‌تری به خرج دهد نظریه بهتری است.

۱. این یکی از اعتراض‌های متداول در برابر اندیشه فمینیستی است. برای مثال، منبع زیر را ببینید.
MacKinnon, Catharine A. 1982. "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, no. 3 Spring.

فمینیسم همانند اغلب نگره‌های فلسفی دیگری که دامنه گسترده دارند گونه‌های متنوعی را در دل خود جای می‌دهد. هیچ فهرست کوتاهی نمی‌تواند جامع باشد اما بسیاری از اندیشمندان فمینیست (مسلماً نه همگی) می‌توانند بنیان نگرش خود را به یکی از نحله‌های لیبرال، مارکسیست، روان‌کاوانه، سوسیالیست، اگزیستانسیالیست یا پسامدرن منتسب کنند. به گمان من هر یک از این نگرش‌ها پاسخی جزئی و مقطعی به «مسئله زن» است که چشم‌اندازی منحصر به فرد با نقاط قوت و ضعف نهفته در روش‌شناسی خود ارائه می‌دهد. اما چیزی که همچنان مرا به وجد می‌آورد تلاقی این پاسخ‌های جزئی و مقطعی است که با پیوستن به یکدیگر از یک سو محملی می‌شوند برای نوحه‌سرایی بر ستم و عقب‌راندگی و سرکوبی که از دیرباز بر زنان تحمیل شده است، و از سوی دیگر همگان را به تحسین این همه زنی فرامی‌خوانند که «نظام را به زانو درآورده» و اختیار سرنوشت خود را به دست گرفته‌اند و به یکدیگر دلگرمی داده‌اند که همچون زن بزنند و عشق بورزند و بخندند و خشنود باشند.

اغلب نظریه‌های فمینیستی معاصر چارچوب نظری خود را با موضع‌گیری علیه فمینیسم لیبرال سنتی تبیین می‌کنند، از این رو منطقی به نظر می‌رسد که بررسی خود را با اندیشه لیبرال فمینیستی آغاز کنیم. قالب کلاسیک این نگرش را باید در *استیفای حقوق زنان*^۱ اثر مری ولستون‌کرافت و «انقیاد زنان»^۲ اثر جان استوارت میل یافت، و نیروی پیش‌برنده آن پافشاری بر این است که فرودستی زنان در مجموعه قید و بندهای قانونی و عرفی ریشه دارد، یعنی در قید و بندهایی که راه را بر ورود زنان به سپهر موسوم به عمومی و موفقیت در آن می‌بندند. این پافشاری را هنوز در گروه‌هایی مانند سازمان ملی زنان (NOW) می‌توان احساس کرد. جامعه چون به غلط

1. Wolstonecraft, Mary. 1795. *A Vindication of the Rights of Women*, ed. Carol H. Poston. New York: W.W. Norton.

2. Mill, John Stuart. 1970. "The Subjection of Women." In J.S. Mill and H. Taylor, *Essays on Sex Equality*, ed. Alice Rossi. Chicago: University of Chicago Press.

از این اثر دو ترجمه فارسی منتشر شده است، یکی *کنیز که کوهن زنان* (ترجمه خسرو ریگی، تهران: نشر بانو، ۱۳۷۷) و دیگری *انقیاد زنان* (ترجمه علاءالدین طباطبایی، تهران: نشر هرمس، ۱۳۷۹). م.

زنان را از نظر فکری و جسمی ذاتاً از مردان ضعیف‌تر می‌داند آنان را از دانشگاه و بازار کار و صحنه کارزار عمومی کنار گذاشته و استعداد بسیاری از زنان به دلیل همین حذف از شکوفایی بازمانده است. اگر زمانی که زنان و مردان از فرصت‌های مساوی آموزشی و حقوق مدنی برابر برخوردار شدند باز هم شمار زنان موفق در عرصه علم و هنر و مهارت‌های حرفه‌ای اندک باشد حرفی نیست. لیبرال فمینیست‌ها تأکید دارند که به اقتضای عدالت جنسیتی باید اولاً قواعد بازی را منصفانه بنا نهیم و ثانیاً یقین حاصل کنیم که هیچ یک از رهروان عرصه تلاش برای خیر و صلاح جامعه به محرومیتی نظام‌مند دچار نباشد؛ هرچند البته این عدالت جنسیتی اقتضا نمی‌کند که به بازندگان نیز مانند برندگان جایزه بدهیم.

اما آیا این کار عملی است؟ فمینیست‌های مارکسیست گمان دارند که ممکن نیست کسی، به‌ویژه از میان زنان، بتواند در جامعه‌ای طبقاتی که اختیار دسترنج هزاران انسان فاقد قدرت به دست شمار اندکی از صاحبان قدرت است به فرصت‌های برابر دست یابد. این دسته از فمینیست‌ها در هم‌زمانی با فردریش انگلس^۱ ادعا می‌کنند که ریشه ستم بر زنان مالکیت خصوصی است که بر هر گونه برابری که پیش از آن در جوامع بشری وجود داشت، خط بطلان کشید. تعلق انحصاری ابزار تولید به عده‌ای اندک که از ابتدا همگی مرد بودند نظامی طبقاتی بنا نهاد که جلوه‌های امروزی آن سرمایه‌داری جهانی و امپریالیسم است. از تأمل در وضعیت موجود چنین برمی‌آید که علت ستم بر زنان همین سرمایه‌داری است نه قواعد اجتماع بزرگ‌تری که مردان را بر زنان برتری می‌دهند. اگر قرار باشد همه زنان – نه تنها عده‌ای ممتاز یا استثنایی – به آزادی دست یابند باید نظام سرمایه‌داری با نظامی سوسیالیستی جایگزین شود که در آن ابزار تولید متعلق به همگان باشد. در جامعه سوسیالیستی چون هیچ فردی به لحاظ اقتصادی به فردی دیگر وابسته نیست وابستگی اقتصادی زنان به مردان از میان می‌رود و بنابراین برابری آنان با مردان تحقق می‌یابد.

1. Engels, Friedrich. 1972. *The Origin of the Family, Private Property and the State*. New York: International Publishers.

برگردان فارسی این کتاب نیز موجود است؛ ن. ک.: انگلس، فردریش، منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، ترجمه خسرو پارسا، تهران: جامی، ۱۳۷۹. م.

اما رادیکال‌فمینیست‌ها معتقدند خواهان لیبرال و مارکسیست‌شان به عمق قضایا پی نبرده‌اند. ستم بر زنان محصول نظام مردسالاری است که قدرت و سلطه و سلسله‌مراتب و رقابت از ویژگی‌های آن است. نظام مردسالاری اصلاح‌پذیر نیست و باید آن را ریشه‌کن کرد؛ نه تنها ساختارهای سیاسی و قانونی مردسالاری بلکه نهادهای اجتماعی و فرهنگی آن (به‌ویژه خانواده، کلیسا و دانشگاه) نیز باید سرنگون شوند.

ادبیات رادیکال‌فمینیستی بسیار متعدد و متنوع است اما یکی از مایه‌هایی که کمابیش در تمامی آن‌ها موج می‌زند تأثیر زیست‌شناسی مادینه بر درکی است که زنان از خود و منزلت و کارکرد خود در قلمروهای خصوصی و عمومی دارند. برای پرهیز از سردرگمی لازم است این‌س پوشش فمینیستی را از فتوای معروف ضدفمینیستی که طبیعت زن را سرنوشت محتوم و تغییرناپذیر او می‌داند، تمیز دهیم. محافظه‌کاران وقتی می‌گویند زیست‌شناسی سرنوشت آدمی است یعنی (۱) آدمی با هورمون‌ها و اندام و کروموزوم‌های مرد یا زن متولد می‌شود؛ (۲) سرنوشت زن تکلیف سنگین‌تری در تولیدمثل بر دوش او گذاشته است؛ (۳) مردان در شرایط مساوی خصوصیات روانی «مردانه» (مثلاً جسارت، پرخاشگری، جان‌سختی، عقلانیت یا استعداد تفکر منطقی و انتزاعی و تحلیلی، قابلیت کنترل احساسات) بروز می‌دهند در حالی که از زنان در شرایط مساوی صفات «زنانه» (مثلاً نرمش، نجابت، فروتنی، یاری‌گری، همدردی، عطوفت، مهربانی، پرورندگی، قوهٔ شهود، حساسیت، ازخودگذشتگی) سر می‌زند؛ و (۴) جامعه باید این نظم اجتماعی را حفظ کند تا اطمینان یابد که مردان «مردوار» و زنان «زن‌وار» باقی می‌مانند. رادیکال‌فمینیست‌ها به خلاف محافظه‌کاران هیچ علاقه‌ای به حفظ چنین «نظم طبیعی» یا زیست‌شناسی موجود که زنان را به انقیاد مردان در می‌آورد ندارند و قصد آنان چون و چرا کردن در مفهوم «نظم طبیعی» و غلبه بر هرگونه اثر منفی است که زیست‌شناسی بر زنان و شاید بر مردان داشته‌است.^۱

۱. رادیکال‌فمینیست‌ها غالباً ریشهٔ قدرت مردانه را در زیست‌شناسی مرد می‌دانند، یا به بیان دقیق‌تر، قضیب را ابزار طبیعی پرخاشگری و خشونت و سلطه می‌دانند اما در این باب که محور این اندام راهی برای محور ستم بر زنان است نظری نداده‌اند.

بیش‌تر فمینیست‌های رادیکال که جنبه‌های اسارت‌بار زیست‌شناختی و روان‌شناختی زن ذهن آنان را از ابتدا به خود مشغول کرده بود به این نتیجه رسیدند که به طبیعت زن (به‌ویژه استعداد تولیدمثل او) و خصوصیت روانی پرورندگی که از آن نشأت می‌گیرد همچون منابع بالقوه رهانیدن زنان بنگرند. طبیعت زنانه به‌خودی‌خود ستمگر نیست؛ این مردانند که با در اختیارگرفتن قوای زایش و پرورش زن بر او ستم می‌کنند. بنابراین، اگر قرار باشد زنان به آزادی دست یابند هر زن باید خود تصمیم بگیرد که از فناوری‌های کنترل باروری (مثلاً جلوگیری، عقیم‌سازی، سقط‌جنین) و فناوری‌های کمک به باروری (مثلاً تلقیح مصنوعی توسط اهداکننده، باروری آزمایشگاهی، مادری قراردادی) بهره بگیرد یا نگیرد؛ و باید خود درباره پرورش یا خودداری از پرورش کودکانی که به دنیا می‌آورد تصمیم‌گیری کند.

اما بررسی سرچشمه‌های طبیعی ستم‌دگی زنان کانون توجه همه رادیکال‌فمینیست‌ها نیست و در واقع بسیاری از ایشان به مسئله بهره‌برداری مردان از جنسیت (مردانگی و زنانگی) و میل جنسی (دگرجنس‌خواهی در برابر هم‌جنس‌خواهی) برای سرکوب زنان توجه بیش‌تری دارند.^۱ اگرچه رادیکال‌فمینیست‌ها بیش‌تر به نظام جنس/جنسیت به‌طور کلی می‌پردازند و به‌ندرت مباحث خود در باب جنسیت و میل جنسی را از هم جدا می‌کنند، در نوشته‌های آنان گاه رگه‌هایی از تأکید بر این یا آن مشاهده می‌شود. چنان‌که خواهیم دید بسیاری از رادیکال‌فمینیست‌ها مانند فمینیست‌های لیبرال گاه و بی‌گاه از نوعی نظریه پرورش‌پذیری تفاوت‌های جنسیتی هواداری کرده‌اند که بنا بر آن صفات مردانه و زنانه تقریباً بدون استثناء محصول جامعه‌پذیری یا محیط اجتماعی پنداشته می‌شود.^۲ (برای نمونه، مارگارت مید را به یاد آورید که پس از مطالعه سه جامعه

۱. کاترین مکینان نظام جنس/جنسیت را به تفصیل بررسی کرده است. (Mackinnon, *Ibid.*)
 ۲. فمینیست‌ها، از جمله رادیکال‌فمینیست‌هایی که عموماً از نظریه پرورندگی هواداری می‌کنند، گاه تصدیق کرده‌اند که مرد و زن احتمالاً از نظر استعدادهای کلامی، توانایی محاسبه، خلاقیت، شیوه شناخت حسی، تجسم فضایی و بعضی توانایی‌های فیزیکی با هم فرق دارند. اما این اعتراف به معنای تصدیق کلی نیست زیرا این نکته را به آن می‌افزایند که با تربیتی صحیح این تفاوت‌ها را می‌توان به حداقل رساند. منبع زیر را در این زمینه ببینید.

بدوی - آرایش، موندوگومر و تشامبولی - دریافت که در جامعه اول هر دو جنس «زن» اند، در جامعه دوم هر دو جنس «مرد» اند و در جامعه سوم مادینه‌ها «مرد» و نرینه‌ها «زن» به حساب می‌آیند.^۱ اما به خلاف فمینیست‌های لیبرال که اقتدار مردان بر زنان را کم‌اهمیت می‌شمارند و اغلب می‌گویند «مردان نیز مانند زنان قربانی محض آموختگی نقش‌های جنسی‌اند» فمینیست‌های رادیکال پافشاری دارند که در جوامعی نظیر جامعه ما باید اقتدار مردانه را سرمنشأ ساخت اجتماعی جنسیت دانست.

در ابتدا برخی از فمینیست‌های رادیکال استدلال می‌کردند که اگر به زیان مردان است که مجبورند فقط خصوصیات مردانه بروز دهند و به زیان زنان است که مجبورند فقط خصوصیات زنانه بروز دهند، پس بهتر است به همه افراد امکان داده شود شخصیتی دوجنسیتی (آندروژن) داشته باشند، یعنی گستره کاملی از صفات مردانه و زنانه را بروز دهند. مردان باید مجاز به کشف ابعاد «زنانه» خویش و زنان مجاز به کشف ابعاد «مردانه» خویش باشند. هیچ انسانی را نباید از احساس کمال ناشی از هم مرد و هم زن بودن منع کرد. اما بسیاری از رادیکال‌فمینیست‌ها پس از تأمل بیش‌تر در مفهوم آندروژنی به این نتیجه رسیدند که آندروژنی دست‌کم برای زنان راهبردی واقعی برای آزادی نیست.^۲ بعضی از مخالفان آندروژنی می‌گفتند که زنانگی به خودی خود مشکلی ندارد بلکه مسئله در ارزش نازلی است که مردسالاری برای صفات زنانه‌ای مانند پرورندگی و نرم‌خویی و عطف‌فائل می‌شود. به اعتقاد این مخالفان اگر ما بتوانیم ارزش «زنانه» را به پای ارزش «مردانه» برسانیم، از ستم بر زنان جز خاطره‌ای باقی نمی‌ماند. دسته‌ای دیگر از مخالفان آندروژنی با این استدلال موافق نبودند و پافشاری داشتند که زنانگی به خودی خود مسئله‌ساز است زیرا مردان آن را برای مقاصد مردسالارانه خود ساخته و پرداخته‌اند. زنان برای رهایی

MacCoby, Eleanor Emmons and Carol Nagy Jacklin. 1974. *The Psychology of Sex Difference*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

1. Mead, Margaret. 1935. *Sex and Temperament*. New York: Williams Morrow.

۲. برای مثال، ن. ک.:

Raymond, Janice. 1979. *The Transsexual Empire*. Boston: Beacon Press.

خویش باید از دیدگاهی زن‌محورانه به زنانگی معانی دیگری ببخشند. زنانگی نباید به معنای انحراف از مردانگی باشد بلکه باید آن را شکلی از هستی و قائم به ذات خود دانست. دسته سومی از مخالفان آندروژنی نیز با بازگشت به «نظریه طبیعت» معتقد بودند به‌رغم آن‌که مردسالاری نوعی ماهیت زنانه غیراصیل یا دروغین را بر همه زنان تحمیل کرده است بسیاری از زنان طبیعت مادینه اصیل یا راستینی را به منصفه ظهور می‌رسانند. پس کمال آزادی شخصیت زن در قابلیت او برای تن‌زدن از خود زنانه دروغین و بازگشت به خود اصیل مادینه خویش است.

ارزیابی دقیق تمامی سایه‌روشن‌های اندیشه رادیکال فمینیستی درباره جنسیت کاری دشوار است. اما از آن دشوارتر عرضه درست تمامی مباحثی است که رادیکال فمینیست‌ها درباره ستم جنسی - سلطه جنسی مرد و تسلیم جنسی زن - به میان کشیده‌اند. مردان از راه هرزه‌نگاری، روسپیگری، آزار جنسی و کتک‌زدن، و با شیوه‌های دیگری نظیر بستن پاها، سوتی، ختنه دختران، سوزاندن زنان جادوگر و کنترل زایمان و بیماری‌های زنان میل جنسی زن را برای کامیابی مرد در اختیار گرفته‌اند.

در آغاز بسیاری از فمینیست‌های رادیکال معتقد بودند که زنان برای رهایی خود باید از محدودیت‌های دگرجنس‌خواهی بگریزند و از راه مجردماندن یا خودانگیزی یا هم‌جنس‌خواهی نوع زنانه‌ای برای میل جنسی به وجود آورند. هر زنی می‌تواند به‌تنهایی یا با زنان دیگر لذت حقیقی سکس را دریابد. در سالیان اخیر بعضی از رادیکال فمینیست‌ها گفته‌اند که تجویز نوع خاصی از سکس به منزله بهترین شیوه برای زنان آزاد کار درستی نیست. بهتر است زنان جرئت یابند که سکس را به هر راهی که می‌خواهند تجربه کنند - با خود، با زنان دیگر و حتی با مردان. هر چقدر دگرجنس‌خواهی برای زن در جوامع مردسالار مخاطره‌آمیز باشد - هر چقدر برای زنی دانستن زمانی که حقیقتاً مایل به پذیرش خواهش جنسی مرد است می‌تواند دشوار باشد - زنان را باید در انتخاب شیوه کامیابی جنسی خود آزاد گذاشت.

میل جنسی در نظریه فمینیستی روان‌کاوانه نیز نقش مهمی بازی می‌کند اما این نقش شکلی بسیار متفاوت دارد. برای فمینیست‌های رادیکال محوریت سکس برخاسته از «کار فمینیستی در حوزه‌های متنوعی از جمله سقط‌جنین، تنظیم

بارداری، سوءاستفاده از عقیم‌سازی، خشونت خانگی، تجاوز، زنا با محارم، هم‌جنس‌خواهی، آزارجنسی، روسپیگری، اسارت جنسی زنان و هززه‌نگاری است، اما برای فمینیسم روان‌کاوانه محوریت سکس از نظریه فروید و مفاهیم نظری دیگری مانند مرحله پیش‌اودیپی و عقده اودیپ سرچشمه می‌گیرد.

فمینیست‌های روان‌کاو ریشه ستم بر زنان را در ژرفای روان او نهفته می‌یابند. از بدو تولد، در مرحله پیش‌اودیپی، تمامی کودکان با مادر خود که او را قادر مطلق می‌پندارند پیوندی حیاتی دارند. اما رابطه مادر و کودک رابطه‌ای دوگانه سرشار از مهر و کین است زیرا مادر گاه بسیار بخشنده جلوه می‌کند و حضور او باران مهر است، و زمانی دیگر بسیار خسیس می‌نماید و غیاب او سیلاب نومیدی است. مرحله پیش‌اودیپی با عقده اودیپ پایان می‌یابد، یعنی هنگامی که پسر از نخستین شیء محبوب خود، مادر، دست می‌شوید تا از اخته‌شدن توسط پدر در امان بماند. پسر در نتیجه تسلیم نهاد (یا امیال) خویش به فراخود (یعنی وجدان جمعی اجتماع) به طور کامل در فرهنگ ادغام می‌شود. او می‌تواند همراه با پدر خویش بر طبیعت و زن که هر دو از قدرت نامعقول مشابهی برخوردارند سیطره یابد. دختر، بر خلاف پسر، که قضیبی ندارد از دست بدهد مسیر جدایی از نخستین شیء محبوب خود یعنی مادر را به آهستگی می‌پیماید و به همین دلیل ادغام دختر در فرهنگ ناکامل است. او در پیرامون یا حاشیه فرهنگ و در مقام کسی که سیطره ندارد، بلکه بر او سیطره دارند، زندگی می‌کند زیرا به قول دوروتی دینرستین او از قدرت خویش در هراس است.

از آن‌جا که عقده اودیپ منشأ حکم‌روایی مرد یا مردسالاری است برخی از فمینیست‌های روان‌کاو آن را زائیده تخیل مردان معرفی می‌کنند و معتقدند که همه، به‌ویژه زنان، باید از این دستگاه روانی ساختگی و عجیب و غریب بگریزند. اما برخی دیگر این حکم را قبول ندارند و می‌گویند عقده اودیپ تجربه ادغام فرد در جامعه است و ما در هر حال باید روایتی از آن را بپذیریم مگر آن‌که آمادگی از هم گسستن تار و پود جامعه را داشته باشیم. شری آرتنر می‌گفت پذیرش روایتی از عقده اودیپ به این معنا نیست که مجبوریم حتماً روایت فرویدی آن را بپذیریم که قدرت و اختیار و کلی‌نگری را با برچسب «مردانه»، و عشق و وابستگی و جزئی‌نگری را با

برچسب «زنانه» مزین می‌کند. این برچسب‌ها که به مرد بودن نسبت به زن بودن ارزش بیش‌تری منتسب می‌کنند در ذات عقدهٔ اودیپ نیست بلکه فقط پیامدهای درک کودک از مردان واقعی و زنان واقعی است. اشتراک در پدر و مادری، از دید آرتر، که دوروتی دینرستین و نانسی چودورو نیز توصیه می‌کنند، و مشارکت زن و مرد در نیروی کار همگانی می‌تواند ظرفیت‌های جنسیتی عقدهٔ اودیپ را تغییر دهد. و از آن پس قدرت و اختیار و کلی‌نگری در انحصار مردان، و عشق و وابستگی و جزئی‌نگری در انحصار زنان نخواهد بود.

این همه اما هنوز حق مطلب را دربارهٔ دامنه گستردهٔ دست‌آوردهای فمینیستی ادا نمی‌کند. کتاب جنس دوم^۱ اثر سیمون دوبوار که شاید مهم‌ترین متن نظری در عرصهٔ فمینیسم قرن بیستم به شمار آید تبیینی وجودگرایانه از موقعیت زنان به دست داد. دوبوار معتقد بود زنان به دلیل «دیگربودن» ستم می‌بینند. زن دیگر است چون نه-مرد است. مرد یعنی خود، یعنی هستی آزادی که به وجود خویش معنا می‌بخشد، و زن یعنی دیگر یا شیئی که به او معنا می‌بخشد. اگر زن بخواهد خود یا فاعل شود باید مانند مرد از تعاریف و برچسب‌ها و گوهرهایی که وجود او را محدود می‌کنند فراتر رود و خود را همان سازد که می‌خواهد باشد.

به‌هم‌افتن این تار و پودهای متعدد نظریهٔ فمینیستی وظیفه‌ای است که ظاهراً فمینیست‌های سوسیالیست بهتر از عهدهٔ آن برآمده‌اند. برای مثال، جولیت میچل در اثر خود جایگاه حقوقی زنان^۲ چنین استدلال می‌کرد که وضعیت زنان محصول جبری چندجانبه است که از سری ساختارهای تولید (برگرفته از فمینیسم مارکسیستی)، ساختارهای تولیدمثل و میل جنسی (برگرفته از فمینیسم رادیکال) و ساختارهای جامعه‌پذیری کودکان (برگرفته از فمینیسم لیبرال) اعمال می‌شود. تا منزلت و کارکرد زن در تمامی این ساختارها دگرگون نشود رسیدن به کمال آزادی برای او رؤیایی دست‌نیافتنی است. از این گذشته، چنان‌که میچل در کتاب بعدی خود روان‌کاوی و فمینیسم^۳ توضیح داد، دنیای درونی زن نیز (همان‌گونه که فمینیست‌های روان‌کاو

۱. دوبوار، سیمون. جنس دوم. ترجمهٔ قاسم صنعوی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۰.م.

2. Mitchell, Juliet. 1971. *Woman's Estate*. New York: Pantheon Books.

3. Mitchell, Juliet. 1974. *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Vintage Books.

خاطر نشان می‌کنند) باید متحول شود زیرا بدون چنین تحولی هیچ بهبودی در جهان بیرونی زن قادر نیست او را از بند اندیشه‌های مردسالارانه‌ای که (به گفته فمینیست‌های وجودگرا) اعتماد به نفس او را تضعیف می‌کنند رهایی بخشد. گام بلند دیگری برای برهم‌نهادن اندیشه‌های فمینیستی را آلیسون جاگر برداشته است. جاگر اذعان داشت که تمامی نگرش‌های فمینیستی خواسته‌های متعارضی را که از زنان در مقام همسر، مادر، دختر، محبوبه و کارگر طلب می‌شود به خوبی می‌شناسند اما وجه برجسته فمینیسم سوسیالیستی پیوند دادن این هزاران شکل ستم بر زنان در قالبی هماهنگ است. او با بهره‌گیری از مفهوم وحدت‌بخش از خودیگانگی توضیح می‌داد که چگونه در نظام سرمایه‌داری همه چیز (اعم از کار و سکس و بازی) و همه کس (اعم از خانواده و دوستان) که می‌توانند منبع یگانگی شخصیت زن باشند به عامل ازهم‌گسیختگی او بدل می‌شوند. جاگر نیز مانند میچل پافشاری داشت که فرودستی زن توضیح ساده‌ای ندارد. فمینیسم سوسیالیستی بار دیگر بر وحدت و یگانگی تأکید می‌کند - هم به معنای یکپارچگی در تمامی وجوه زندگی زنان و هم به معنای ایجاد وحدت در نظریه فمینیستی.

اما این کوشش برای رسیدن به وحدت و توافق و اتخاذ موضع فمینیستی واحدی که بتواند بیانگر جهان‌بینی زنان باشد از انتقاد مصون نمانده است.^۱ فمینیست‌های پسامدرن این جد و جهد را یکسره گواه دیگری بر تفکر «احلیل‌مدار» می‌دانند. جست‌وجو در پی روایتی یگانه و حقیقی و فمینیستی از واقعیت، نمونه‌ی اعلای «تفکر مردانه» است. از دید فمینیست‌های پسامدرن چنین برهم‌نهادی نه امکان‌پذیر و نه مطلوب است. امکان‌پذیر نیست چون تجربیات زنان متعلق به طبقات و نژادها و فرهنگ‌های مختلف با هم فرق دارد؛ و مطلوب نیست چون امر واحد و امر حقیقی افسانه‌هایی فلسفی است که از آن‌ها برای به زانو درآوردن و

۱. برای نمونه، ن.ک.:

Harding, Sandra. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Hartstock, Nancy C.M. 1987. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a *Feminism and Methodology*, ed. *Specifically Feminist Historical Materialism*." In Sandra Harding. Bloomington: Indiana University Press.

یک‌کاسه کردن تفاوت‌هایی که (بنا بر تجربه) بهترین نشانه‌های وضعیت بشرند بهره‌برداری شده است. اگر فمینیسم یکی نیست و بسیار است تعجبی ندارد زیرا زنان یکی نیستند و بسیارند. اندیشه‌های فمینیستی هر چه بیش‌تر باشند بهتر است. خودداری فمینیست‌ها از تمرکز و انجماد و ریختن اندیشه‌های جداگانهٔ خود در قالب حقیقتی واحد و خالی از نرمش لازم برای تغییر، به معنای مقاومت در برابر جزم‌اندیشی مردسالاری است.

نگرش فمینیسم پسامدرن با همهٔ جذابیتی که دارد برخی از اندیشه‌ورزان فمینیست را نگران می‌کند که مبدا تأکید زیاده از حد بر تفاوت به از دست رفتن وحدت فکری و سیاسی بینجامد. بدون مبنایی برای موضع‌گیری فمینیستی طرح مدعیاتی که به صلاح زنان باشد دشوار می‌نماید. یکی از مهم‌ترین چالش‌های پیش روی فمینیسم معاصر سازگار کردن فشار هواداران تفاوت و گوناگونی با تقاضای طرفداران تشابه و یگانگی است. ما به خانه‌ای نیاز داریم که در آن هر کس اتاقی از آن خود داشته باشد اما خانه‌ای با دیوارهایی چنان نازک که امکان گفت‌وگو و اجتماع یاران هم‌دل و یاوران هم‌قدم در آن فراهم باشد. تنها در چنین اجتماعی اصول اخلاقی و سیاست‌ورزی فمینیستی توان شکوفایی خواهد داشت.

فمینیست‌های معاصر از این چالش باکی ندارند. در واقع، بارها در طول نوشتن و بازنویسی این کتاب به ذهن من خطور کرد که مرزهای میان نگرش‌های گوناگون فمینیستی تا چه اندازه ساختگی است. انتساب «برچسبی» مطمئن به بسیاری از اندیشمندانی که در این کتاب مطرح شده‌اند بی‌نهایت دشوار است. مثلاً آیا جولیت میچل فمینیستی مارکسیست است؟ البته او گاه چنان می‌نویسد که گویی تنها علت ستم بر زنان زندگی ما در جامعه‌ای طبقاتی است. اما آیا مایه‌های قوی روان‌کاوانه در کارهای تازه‌تر او نمی‌تواند ما را متقاعد کند که او بیش‌تر فمینیستی روان‌کاو است تا مارکسیست؟ آیا تأکید او بر جبر چندجانبهٔ ستم‌دیدگی زنان از او فمینیستی سوسیالیست نمی‌سازد؟ من به نوبهٔ خود سرانجام تصمیم گرفتم او را دو بار مطرح کنم، یک بار با تأکید بر روان‌کاوی و فمینیسم در فصل فمینیسم روان‌کاوانه و بار دیگر با تأکید بر جایگاه حقوقی زنان در فصل فمینیسم سوسیالیستی؛ اما دیگران ممکن بود به همین سادگی و همین اندازه منطقی انتخاب دیگری داشته باشند.

با آن‌که همگی می‌دانیم این دسته‌بندی‌ها نمی‌تواند خیالی از محدودیت و تحریف باشد من همچنان معتقدم که برای کار تحلیلی سودمند است. همین دسته‌بندی‌ها به من کمک کرد تا جایگاه خود را در طیف اندیشه فمینیستی بیابم؛ تشخیص دهم که در مراحل مختلف زندگی خویش گاه بیش‌تر لیبرال بوده‌ام تا رادیکال، یا برعکس؛ و دریابم که اکنون هم‌زمان اما به دلایلی بسیار متفاوت به هر دو فمینیسم سوسیالیستی و پسامدرن گرایش دارم. اگر در حال حاضر برای من بسیار دشوار است خود را به یکی از نحله‌های فمینیسم منتسب کنم به این دلیل است که می‌بینم هر یک از این گرایش‌ها چیزی باارزش به من عرضه کرده است. شاید این نشان می‌دهد که برچسب‌ها قدیمی شده‌اند. شاید هم فقط نشانه‌ای است بر این‌که فمینیسم من از پایداری و انسجامی که باید برخوردار نیست یا، اگر با من همدلی بیش‌تری داشته باشید، شاید نشانه رشد من در عرصه اندیشه‌ورزی است.

باری، در این‌جا نهایت کوشش خود را به خرج داده‌ام تا نقاط ضعف و قوت هر یک از نگرش‌های عرضه‌شده را نشان دهم. و در این کار بیش از آن‌که قصد بی‌طرفی داشته باشم جانب احترام را رعایت کرده‌ام. هر یک از این دیدگاه‌ها سهمی ارزشمند و ماندگار در اندیشه فمینیستی داشته‌اند و بی‌حرمتی به هر نگرش، در رهگذر هواداری از نگرشی دیگر، نشانه ناسپاسی و ناراستی است. خوانندگانی که انتظار دارند در پایان کتاب دیدگاه واحدی از این میدان برخورد آزادانه افکار «پیروزمند» به در آید مایوس خواهند شد. مسلم است که گمان نمی‌کنم این نگرش‌ها همگی می‌توانند به یک اندازه درست باشند و نظرات و سلیقه من در جای‌جای کتاب خود را نشان خواهد داد، اما نیازی نیست در این میدان به دنبال یک «حرف آخر» باشیم. این عرصه همواره برای رشد و بهبود و بازنگری و گسترش یعنی تمامی پویش‌های فکری که ما را از دام مطلق‌نگری و «همه‌چیزدانی» می‌رهانند جا دارد و خواهد داشت.

خواست من که ایجاد فضایی باز برای شنیدن همه صداهاست مرا از سخن‌گفتن معاف نمی‌کند و دردناک است که به‌خوبی می‌دانم در سراسر این کتاب به هیچ وجه سخن‌گوی نوع زن یا فمینیست‌ها یا هر حلقه گسترده‌تری از زنان نیستم. سخنان من مانند هر شخص دیگری برخاسته از زندگی و پیشینه خاص من است؛ از این رو سخت کوشیده‌ام که از دو اشتباه احتمالی پرهیز کنم: یکی پذیرش هر تحلیلی به

صرف آن‌که با تجربیات خودم جور در می‌آمده و دیگری رد هر تحلیلی به صرف آن‌که با تجربیات شخصی من همخوانی نداشته است. و البته قدر مسلم کوشیده‌ام از افتادن به این دام بپرهیزم که نظریه‌ای را صرفاً به این دلیل بپذیرم یا رد کنم که می‌تواند یا نمی‌تواند در قالب تحلیلی انتزاعی و سهل‌الوصول از تجربه «زن جهان‌شمول» بگنجد.

سخن آخر این‌که کتاب حاضر به‌راستی درآمدی بر برخی مایه‌های اصلی اندیشه فمینیستی است و رویکرد جانبدار و مقطعی آن بر هر کسی که در بطن اندیشه و عمل فمینیستی حضور داشته باشد بلافاصله آشکار می‌شود. محدودیت‌های مکان و زمان در بسیاری موارد مرا از پرداختن به ژرفا یا روح نظریات بازداشته و پیشینه پژوهشی و سلیق شخصی خودم نیز بی‌تردید محدودیت‌های بیش‌تری به میان آورده است. امیدوارم کمبودهای این کتاب دیگران را بر آن دارد که روزی کار بهتری عرضه کنند. اما بیش از هر چیز امیدوارم این کتاب بتواند خواننده را برانگیزد که اقتدار زن را هنگامی که در تمامیت هستی خویش به ارزیابی خود می‌نشیند درک و تجربه کند.

فصل اول

فمینیسم لیبرال

مکتب سیاسی لیبرالیسم که فمینیسم لیبرال از دل آن سر بر آورده است فرایند بازنگری در مفاهیم و نظریات و ساختارهای خود را از سر می‌گذرانند، و از این رو تبیین وضعیت اندیشه لیبرال فمینیستی اندکی دشوار می‌نماید. اگر بخواهیم درستی ادعای سوزان و ندل را محک بزنیم که می‌گوید فمینیسم لیبرال از مبانی سیاسی نخستین خود بسیار فراتر رفته است، باید ابتدا وضعیت اندیشه‌های لیبرالی معاصر را بررسی کنیم و سپس خود تصمیم بگیریم که سخن‌پردازی‌های لیبرالی به‌راستی با سخنوری فمینیستی همخوانی دارند یا ندارند.

ریشه‌های فمینیسم لیبرال

آیسون جاگر در سیاست فمینیستی و طبیعت انسان¹ به تأمل در تفکر سیاسی لیبرال پرداخت. به بیان او، با درکی که این تفکر از طبیعت انسان دارد وجه ممیزه ما انسان‌ها در قابلیت خردورزی است. حکم بر این‌که خردورزی ما را از موجودات دیگر متمایز می‌کند البته چندان گویا نیست، بنابراین لیبرال‌ها کوشیده‌اند از راه‌های گوناگون تعریفی برای خردورزی با تأکید بر جنبه‌های اخلاقی یا جنبه‌های مصلحت‌جویانه آن

1. Jaggar, Alison M. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld.

به دست دهند. هرگاه عقل به توانایی درک اصول عقلانی اخلاق تعبیر شود تأکید بر ارزش آزادی عمل فردی است. در مقابل، هرگاه عقل به توانایی محاسبهٔ بهترین راه برای نیل به هدفی دلخواه تعبیر شود ارزش خودشکوفایی مورد تأکید قرار می‌گیرد.^۱ لیبرال‌ها هر تعریفی که از خردورزی داشته باشند در هر حال اتفاق نظر دارند که جامعهٔ سالم جامعه‌ای است که به افراد امکان آزادی عمل و شکوفایی خود را بدهد. لیبرال‌ها مدعی‌اند که «حق» را همواره باید برتر از «مصلحت» دانست. به بیان دیگر، نظام حقوق فردی ما از آن رو حقانیت دارد که این حقوق چارچوبی را تشکیل می‌دهند که هر یک از ما می‌توانیم در آن خیر و صلاح خویش را برگزینیم با این شرط که دیگران را از خیر و صلاح‌شان محروم نکنیم. با این‌گونه اولویت‌بندی، دفاع لیبرالیسم از مثلاً آزادی مذاهب بر این مبنا نیست که رفاه عمومی جامعه بیشتر می‌شود یا این‌که زندگی مؤمنانه در ذات خود از زندگی کفرآمیز ارزشمندتر است، بلکه به این دلیل است که افراد حق دارند زندگی معنوی خویش را به اختیار برگزینند. همین حکم برای تمامی حقوقی که ما عموماً از آن‌ها به حقوق بنیادین انسان تعبیر می‌کنیم صادق است.

اما این حکم که حق بر مصلحت برتری دارد ساختن جامعه‌ای عادلانه را دشوار می‌کند، زیرا چنان‌که پیش‌تر لیبرال‌ها خود ادعا می‌کنند، از یک سو منابع بشر محدود است و از سوی دیگر فرد فرد انسان‌ها حتی وقتی مقید به نوع دوستی باشند میل دارند بیش‌ترین منابع ممکن را در اختیار بگیرند؛ بنابراین ایجاد نهادهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی‌ای که بدون خدشه‌دار کردن رفاه عمومی جامعه بیش‌ترین آزادی فردی را فراهم سازد چالشی بس دشوار خواهد بود.

هرگاه صحبت از دخالت دولت در سپهر خصوصی (یعنی خانواده یا جامعهٔ خانگی^۲) به میان آید لیبرال‌ها همگی توافق دارند که هر چه حضور «برادر بزرگ» در

1 *Ibid.*, p. 33.

۲. جهان خصوصی از دیو کارول پینمن جهان «چیزهای انحصاری، تسلیم، نابرابری، طبیعت، عاطفه، عشق و جانبداری» است. ن.ک.:

Pateman, Carol. 1979. *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*. Berkley: University of California Press.

اتاق خواب و توالت و حمام و آشپزخانه و مهدکودک کم‌تر باشد بهتر است. ما همگی به جایی میان دوستان و خانواده خود نیاز داریم که نقاب‌های بیرونی خود را کنار بگذاریم و خود «واقعی» خویش را بروز دهیم. اما هنگامی که حرف از دخالت دولت در سپهر عمومی (یعنی جامعه سیاسی یا مدنی) باشد لیبرال‌ها اختلاف نظر پیدا می‌کنند؛ در یک سو لیبرال‌های به اصطلاح کلاسیک یا اختیارگرا و در سوی دیگر لیبرال‌های رفاه‌جو یا مساوات‌طلب قرار می‌گیرند.^۱

لیبرال‌های کلاسیک دولت آرمانی را دولتی می‌دانند که از آزادی‌های مدنی (مثلاً حق مالکیت، حق رأی، آزادی بیان، آزادی مذهب و آزادی معاشرت) حمایت می‌کند و به جای دخالت در بازار آزاد فقط در پی آن است که همه شهروندان برای رسیدن به آنچه می‌توانند از این بازار کسب کنند از فرصت‌های برابر برخوردار باشند. اما از نظر لیبرال‌های رفاه‌جو دولت آرمانی دولتی است که به جای آزادی‌های مدنی بر عدالت اقتصادی تکیه کند. به اعتقاد گروه اخیر افراد با پیشینه‌های متفاوتی به بازار وارد می‌شوند که به امتیاز اولیه، استعداد ذاتی و بخت ایشان بستگی دارد. گاه این تفاوت‌ها چنان است که بعضی افراد نمی‌توانند سهم منصفانه‌ای از بازار ببرند مگر آن‌که اقداماتی در راستای جبران ناتوانی‌های آنان صورت گیرد. از این رو لیبرال‌های رفاه‌جو خواستار آن‌اند که دولت از راه ارائه خدمات قانونی، وام‌های تحصیلی، جیره غذایی، مسکن ارزان قیمت، کمک‌های دارویی و پزشکی، تأمین اجتماعی و کمک به خانواده‌های دارای فرزندان معلول در اقتصاد جامعه دخالت فعال داشته باشد به نحوی که نابرابری‌ها همیشگی یا بیش از اندازه بزرگ نشوند.

بسیاری از لیبرال‌فمینیست‌های قرن نوزدهم در ردیف لیبرال‌های کلاسیک یا اختیارگرا جای می‌گیرند اما لیبرال‌فمینیست‌های قرن بیستم اغلب به گروه رفاه‌جو یا مساوات‌طلب تعلق دارند. در واقع سوزان وندل (که لیبرال‌فمینیست نیست) در توصیف فمینیست‌های لیبرال امروزی نوشت «با جرئت می‌توانم بگویم که فمینیسم لیبرال رؤیای سوسیالیسم را در سر نمی‌پرورانند و گرنه فمینیسم سوسیالیستی

۱. این واژگانی است که مایکل سندل در کتاب خود به کار گرفت. ن.ک.:

می‌بود. با این حال لیبرال فمینیست‌ها معمولاً تجدید سازمان اقتصادی و توزیع مجدد ثروت در سطح وسیع را از وظایف خود می‌دانند، زیرا یکی از اهداف سیاسی امروز که با تفکر لیبرال فمینیستی نزدیکی بسیار نشان می‌دهد برابری فرصت‌هاست که بی تردید هر دو وظیفه پیش‌گفته را ایجاب می‌کند و در نهایت به آن‌ها متعجب می‌شود.^۱

فرد مساوات‌طلبی که نگران نیازهای اصلی همه زنان است شاید بیش از فرد اختیارگرایی که فقط به حقوق شمار اندکی از زنان می‌اندیشد فمینیست باشد. بنابراین می‌خواهم در این فصل به این پرسش بپردازم که آیا به‌راستی خصلت فمینیستی فمینیسم لیبرال رو به افزایش دارد یا این فقط خوش‌خیالی فمینیست‌هایی است که می‌خواهند بر همه مکاتب اندیشه فمینیستی صحه بگذارند، از جمله بر مکاتبی که گاه تا آن‌جا پیش رفته‌اند که الگوهای مردانه را الگوی انسانیت معرفی کنند.

تاریخچه پیدایش اندیشه لیبرال فمینیستی

بحث از فمینیسم لیبرال در قالب بررسی برخی چهره‌های شاخص آن البته نوعی موضع‌گیری سیاسی است که در این‌جا به نوبه خود موضع مرا آشکار می‌کند که چه کسانی را شایسته عنوان «لیبرال فمینیست ناب» می‌دانم. اما در عین حال، گزینه‌ای تحلیلی است حاکی از این تشخیص که گاه برخورد عمقی به موضوع بر بررسی پهنه آن ترجیح دارد. بر این اساس، برگزیدن مری ولستون‌کرافت و جان استوارت میل و هریت تیلور و بتی فریدان برای من هم مبنای سیاسی و هم انگیزه تحلیلی دارد؛ همچنان که تمایل من برای تمرکز بر گروهی مانند سازمان ملی زنان نیز از این مبنای انگیزه‌مبراست. این چهره‌های لیبرال فمینیستی را از آن رو برگزیده‌ام که جریان اندیشه آنان از برخی فرضیات کم‌تر فمینیستی متعلق به لیبرالیسم کلاسیک فاصله می‌گیرد و به فرضیات فمینیستی تر لیبرالیسم رفاه‌جو نزدیک می‌شود. هرچند این پیشروی به هیچ

1. Wendel, Susan. 1987. "A (Qualified) Defense of Liberal Feminism." *Hypatia* 2, no. 2, Summer.

وجه ثابت نیست - و شاهد آن برخی از آثار بتی فریدان است^۱ - اما به یقین چندان پایداری دارد که تداوم علاقه ما به هدف لیبرال فمینیستی «جامعه‌ای سرشار از عدالت و همدردی که آزادی در آن شکوفا شود» و حمایت از این هدف را تضمین کند.

قرن هیجدهم: آموزش برابر برای مردان و زنان

زیلا آیزنشتاین در کتاب *آینده انقلابی فمینیسم لیبرال* به ما یادآوری می‌کند که مری ولستون‌کرافت (۱۷۹۹-۱۷۵۹) در زمانه‌ای دست به قلم برد که موقعیت اقتصادی و اجتماعی زن اروپایی به فقرا می‌رفت. تا پیش از قرن هیجدهم کار تولیدی (که درآمد لازم برای تکافوی خانواده را فراهم می‌کرد) در درون یا پیرامون محل سکونت خانواده و به دست مرد و زن، هر دو، انجام می‌شد. اما فشار سرمایه‌داری صنعتی به مرور کار را از قلمرو خصوصی خانه بیرون برد و به کارگاه‌های عمومی کشاند. صنعتی شدن در ابتدا فرایندی آهسته و ناهمگون بود و بیش‌ترین اثر آن بر زنان بورژوازی متأهل وارد می‌شد، یعنی نخستین کسانی که دریافتند کمابیش بدون هیچ کار تولیدی یا درآمدزا در کنج خانه اسیر شده‌اند. این زنان که به مردانی صنعتگر یا بازرگان و نسبتاً ثروتمند شوهر کرده بودند نه انگیزه‌ای برای کار تولیدی در بیرون از خانه داشتند و نه، در مواردی که خدمتکاران متعدد در اختیار بود، انگیزه‌ای برای کار غیر تولیدی در درون خانه.

با خواندن کتاب *استیفای حقوق زنان* درمی‌یابیم که چگونه رفاه علیه زنان متأهل بورژوازی عمل می‌کرد. ولستون‌کرافت این زنان «ممتاز» را (که امیدوار بود رؤیای شکوفایی کامل انسانی را در آنان پدید بیاورد) به «پرندگان خوش پر و بالی» محبوس در قفس تشبیه می‌کرد که کاری جز زینت پر و بال خود و فخر فروشی ندارند. به نظر ولستون‌کرافت، زندگی زنان طبقه متوسط یعنی فدا کردن سلامت و آزادی و فضیلت خود به بهای منزلت و خرسندی و اقتداری که ممکن است با شوهر کردن برای ایشان

1. Eisenstein, Zillah. 1986. *The Radical Future of Liberal Feminism*. Boston: Northeastern University Press.

شدت اعتراض آیزنشتاین به فریدان شاید تا حدی غیرمنصفانه باشد چون فریدان در مرحله دوم پیشنهادها قابل توجهی برای عمل سیاسی ارائه می‌دهد.

فراهم شود؛ جسم سالمی ندارند چون از ترس برنزه‌شدن پوست سفیدشان نمی‌توانند بیرون از خانه ورزش کنند؛ آزاد نیستند چون اجازه ندارند برای خود تصمیم بگیرند؛ و از کسب فضیلت واقعی خود باز می‌مانند چون با توجه به ارزش فراوانی که جامعه برای از خودگذشتگی و ارضای دیگران به ویژه مردان و کودکان قائل است به تقویت قوای عقلانی خود ترغیب نمی‌شوند.

اگرچه ولستون‌کرافت عباراتی نظیر «نقش‌های جنسیتی دست‌پروردهٔ جامعه» را به کار نبرد ولی منکر آن بود که طبیعت زنان بیش‌تر از مردان به دنبال کام‌جویی و کام‌بخشی است. به نظر او، مردان هم اگر همچون زنان خود را در قفس محبوس می‌یافتند همین خصوصیات را به هم می‌رساندند. مردان هم اگر بخت پرورش قوای عقلانی خود را نداشتند تا انسانی اخلاقی با دغدغه‌ها و انگیزه‌ها و تعهداتی فراتر از لذات شخصی بشوند به اندازهٔ زنان «عاطفی» می‌شدند - که از نظر ولستون‌کرافت به معنای حساسیت مفرط و افراط در خودشیفتگی و از خودگذشتگی بود.

با این نظر منفی که ولستون‌کرافت نسبت به عاطفه داشت و ارزش فوق‌العاده‌ای که برای عقل به منزلهٔ وجه تمایز انسان از حیوان قائل بود، انزجار او از فلسفهٔ تربیتی ژان ژاک روسو در امیل^۱ تعجبی ندارد. روسو در این اثر کلاسیک رشد قوای عقلانی را مهم‌ترین هدف تربیتی اما فقط برای پسران معرفی می‌کرد. او به دوگونگی جنسی انسان اعتقاد داشت یعنی معتقد بود «مرد خردورز» و «زن عاطفی» مکمل یکدیگرند.^۲ از دید روسو مردان باید شجاع و خویشتن‌دار و عادل و بردبار تربیت شوند، در حالی که زنان را باید صبور و سربه‌زیر و خوش‌خلق و انعطاف‌پذیر بار آورد. با این اوصاف، امیل (الگوی روسو برای پسران جوان) به تحصیل علوم انسانی و علوم اجتماعی و علوم طبیعی می‌پردازد در حالی که سوفی (الگوی روسو برای دختران جوان) ضمن پیرایش مهارت‌های خانه‌داری خویش دستی هم در شعر و

1. Rousseau, Jean-Jacques. 1979. *Emile*, trans. Allan Bloom. New York: Basic Books.

۲. جندی پیش آئن بلوم بحث تازه‌ای به هواداری از اصالت شکل ظاهری نرینه و مادینه به میان آورد. ن.ک.:

Bloom, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster.

قصه و هنر و موسیقی دارد. روسو امیدوار بود که به این ترتیب رشد قابلیت‌های فکری در امیل از او شهروند و همسر و پدری خردورز و بااخلاق و خویش‌ن سالار و خودبسنده بسازد و رشد حساسیت‌های سوفی او را همسری فهمیده و حساس و مادری دلسوز و مهربان بار بیاورد.

ولستون‌کرافت نقشهٔ روسو را برای امیل می‌پسندید ولی در مورد سوفی با او موافق نبود. او بر مبنای آشنایی خود با بعضی زنان طبقهٔ متوسط با قطع و یقین پیش‌بینی کرد که سوفی بیش از آن‌که مکمل همسر خود باشد مایهٔ سرشکستگی او خواهد بود. با رژیم دائمی «رمان و موسیقی و شعر و آداب دلبری» سوفی به موجودی حساس و اسیر احساسات بدل می‌شود. او با شورجسی در حال غلیان و عواطف جوشان و حسیاتی که با کوچک‌ترین اشاره‌ای واکنش نشان می‌دهند به‌زحمت علاقه‌ای به انجام وظایف همسری و به‌ویژه مادری نشان خواهد داد.

به نظر ولستون‌کرافت، چاره‌کار سوفی این بود که او نیز همچون امیل از آموزشی حقیقی برخوردار شود که ذهن او را تیز و متمرکز سازد و به او امکان رشد قابلیت‌های عقلی و اخلاقی خود را بدهد. ولستون‌کرافت برای دفاع از نظر خود دربارهٔ آموزش حقیقی سوفی در ابتدا فوایدی را که می‌توانست از رهگذر آموزش مساوی زنان و مردان نصیب جامعه شود برشمرد. به نظر او، بر خلاف زنان عاطفی و وابسته که همیشه از زیر بار وظایف خانه‌شانه خالی می‌کنند و تسلیم هواهای نفسانی خود می‌شوند، زنان عاقل و مستقل «دخترانی ملاحظه‌کار»، «خواهرانی مهربان»، «همسرانی وفادار» و «مادرانی معقول» از کار در می‌آیند. زنی که از تربیتی حقیقی برخوردار باشد وقت و نیروی خود را به بطالت تلف نمی‌کند و توانایی ادارهٔ «درست» خانه و زندگی خود و به‌ویژه فرزندان خود را دارد.

البته نباید گمان کنیم که دفاع ولستون‌کرافت از آموزش برابر برای زنان و مردان به‌تمامی بر فایده‌طلبی استوار بود. کاملاً برعکس، دیدگاه او در استیفای حقوق زنان معمولاً به نگرش امانوئل کانت در مبانی فلسفهٔ اخلاق^۱ پهلوی می‌زد. یعنی اعتقاد به

1. Kant, Immanuel. 1958. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. H.J. Paton. New York: Harper Torchbooks.

این‌که فرد تا زمانی که از خودمختاری برخوردار نباشد انسانی کامل به شمار نمی‌آید. ولستون‌کرافت پافشاری داشت که اگر تعقل وجه تمایز انسان از حیوان است پس زنان نیز مانند مردان از این قابلیت برخوردارند، مگر آن‌که دختران را حیوان بدانیم (چیزی که پیش‌تر مردان چون پای مادر و همسر و دختر خودشان به میان می‌آید احتمالاً نمی‌پذیرند). پس به همین دلیل ساده که همهٔ افراد باید از بخت مساوی برای رشد قابلیت‌های عقلانی و اخلاقی خود برخوردار باشند تا انسان شوند، جامعه از نظر آموزش و وظیفه یکسانی در قبال دختران و پسران دارد.

ولستون‌کرافت بارها در بزرگداشت عقل و معمولاً به زیان عواطف سخن گفت، چنان‌که جین رولاند مارتین گفته است «در طرح استیفای حقوق زنان... [ولستون‌کرافت] به ما الگویی آرمانی از تربیت زنانه ارائه می‌دهد که در آن خصوصیاتِ که به طور سنتی به مردان نسبت می‌دهند برتر از خصوصیات سنتی زنانه قلمداد می‌شود.»^۱ تردید در ارزش خصوصیات مردانه هرگز به ذهن ولستون‌کرافت خطور نکرد. این هم به ذهن او خطور نکرد که گناه اخلاق بد فرزندان را به پای پدران غایب ایشان بنویسد که به نظر او فقط به‌هنگام لزوم «سیاست کردن» باید فراخوانده شوند.

نقطهٔ قوت تحلیل ولستون‌کرافت این بود که می‌خواست زنان در انتخاب و تصمیم‌گیری مختار باشند و با آنان بر همین اساس رفتار شود. استیفای حقوق زنان بیش از آن‌که در طلب آزادی سیاسی و اقتصادی برای زنان باشد بیانیه‌ای در باب یکی بودن طبیعت خردورز و انسانی زن و مرد بود. او می‌دانست که استقلال اقتصادی زنان از مردان به نفع آنان است ولی دربارهٔ راه‌های دست‌یابی به این موقعیت توصیه‌های چندانی عرضه نکرد. او این را هم تشخیص می‌داد که زنان برای استقلال حقوقی خود باید از آزادی‌های مدنی مشابه مردان برخوردار باشند، اما در همان حال می‌گفت که دست‌یابی به حق رأی در عمل برای زنان خاصیتی ندارد چون کل نظام حقوقی فاسد و «ابزار دست استبداد» است.

1. Martin, Jane Roland. 1985. *Reclaiming a Conversation: The Ideal of the Educated Woman*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

تصویری که ولستون‌کرافت از زن ارائه می‌داد، به‌رغم ضعف در تحلیل، موجودی خوش‌فکر و قوی‌بنیه بود که اسیر شور احساسات یا شوهر و فرزندان خود نیست. از نظر ولستون‌کرافت، زن آرمانی به جای شکوفایی خود (اگر خودشکوفایی به معنای میدان دادن به امیالی باشد که شخص را از وظایف خود منفک می‌کند) بیش‌تر به فکر کنترل نفس خویش است.^۱ به اعتقاد ولستون‌کرافت، زن برای رها شدن از بند نقش‌های ستم‌بار ضعیفه و سلیطه و شیء جنسی باید به فرمان عقل عمل کند و از روی اعتقاد درونی به وظایف همسری و مادری خود بپردازد.

ولستون‌کرافت بیش از هر چیز خواهان شخصیت انسانی برای زنان بود. او می‌گفت زن «بازیچهٔ مرد یا زنگولهٔ او» نیست که «در هنگام فراغت از تعقل، با صدای جرینگ و جرینگ آن خود را سرگرم کند.» به بیانی دیگر، او چنان‌که کانت می‌گفت «وسیلهٔ محض» یا ابزاری برای خوش‌بختی یا کمال شخصی دیگر نیست بلکه همان چیزی است که کانت آن را «هدف» نامید، یعنی عاملی خردورز که کرامت او در قابلیت خودسامانی خویش نهفته‌است. هرگاه با فردی همچون وسیلهٔ محض رفتار کنید گویی او را کم‌تر از شخص می‌دانید، یعنی وجود او قائم به خود نیست بلکه از ضمایم شخصی دیگر است. پس مثلاً اگر رفتار شوهری با زن خود در حد رفتار با یک گیاه زیبای خانگی باشد گویی او را شیئی پنداشته که فقط برای کام‌روایی خود آب و نان‌ش می‌دهد. به همین ترتیب، اگر زنی اجازه دهد که با او چنین رفتاری بشود از منزلت انسانی خود نزول کرده است؛ یعنی به جای آن‌که مسئولیت پرورش خود برای تبدیل شدن به سپیدارچی تنومند (گرچه پراز‌گه) را بپذیرد از آزادی خود دست‌شسته و اجازه می‌دهد دیگران از او درختچه‌ای کوتوله (گرچه زیبا) بسازند.

مسلماً آموزش حقیقی - یعنی تربیتی مشابه مردان - به زنان امکان می‌دهد مسئولیت رشد و تعالی خود را برعهده گیرند. ولی اگر جامعه آزادی‌های مدنی و

۱. طنزکار در این است که زندگی شخصی ولستون‌کرافت سرشار از احساسات بود. به گفتهٔ زیلا آیزنشتاین «او در زندگی شخصی و خصوصی خود موفق نشد به استقلال دست یابد. در نتیجه رابطهٔ عاشقانه‌ای سخت و طولانی با ایمیلی دو بار اقدام به خودکشی کرد، تا اواخر عمر از ازدواج سر باز زد، به اختیار خود بدون ازدواج باردار شد، زندگی دو خواهر خود را تا مدت‌ها تأمین کرد و به هنگام زایمان مرد.»

فرصت‌های اقتصادی مشابه با مردان را برای این زن تربیت‌شده فراهم نکند استقلال رأیی که به این دشواری کسب شده است فقط به درد قلمرو خصوصی یا خانگی خواهد خورد. ولستون‌کرافت چنان از این رشد و تعالی استقبال می‌کرد که ضعف‌های آن از دیده‌اش پنهان ماند.

فمینیسم لیبرال در قرن نوزدهم: حقوق مدنی و

فرصت‌های اقتصادی برابر برای مردان و زنان

تقریباً یک‌صد سال بعد جان استوارت میل و هریت تیلور در بزرگداشت عقل به ولستون‌کرافت پیوستند. اما عقلانیت در نظر آن دو هم جنبه اخلاقی داشت (یعنی استقلال در تصمیم‌گیری) و هم جنبه مصلحت‌جویانه (یعنی خودشکوفایی یا به‌کارگیری فکر برای رسیدن به خواسته‌های خویش). طبیعی است که درک آنان از عقلانیت با ولستون‌کرافت تفاوت داشت چون تیلور و میل معتقد بودند مسیر عادی برای رسیدن به بیش‌ترین فایده کلی (خوش‌بختی/کام‌روایی) آن است که همگان در پیگیری خواسته‌های خود آزاد باشند البته به این شرط که در این رهگذر مانع پیشرفت یکدیگر نشوند و راه را بر یکدیگر نبندند. تفاوت دیگر تیلور و میل با ولستون‌کرافت پافشاری بر این نکته بود که اگر قرار باشد به برابری جنسی یا عدالت جنسیتی دست یابیم جامعه باید نه‌تنها زنان را از آموزشی برابر با مردان برخوردار سازد بلکه باید آزادی‌های مدنی و فرصت‌های اقتصادی مشابه با مردان را نیز برای زنان فراهم کند.

جان استوارت میل و هریت تیلور نیز مانند ولستون‌کرافت - که دو بار اقدام به خودکشی کرده بود، تا پایان عمر تن به ازدواج نداده‌بود و کودکی نامشروع داشت - زندگی خلاف عرفی داشتند. آن دو در ۱۸۳۰ با یکدیگر آشنا شدند. در آن زمان هریت همسر جان تیلور بود و از او دو پسر داشت (و دختری به نام هلن که بعدها به دنیا آمد). در همان دیدارهای نخست کششی عاطفی و فکری میان هریت و جان استوارت میل پدید آمد که منجر به رابطه‌ای افلاطونی میان آن دو شد؛ رابطه‌ای که بیست سال طول کشید تا زمانی که جان تیلور درگذشت و آن دو رسماً ازدواج کردند. طی این سال‌ها هریت و میل به‌طور مرتب یکدیگر را می‌دیدند و غالباً

آخر هفته‌ها را با هم می‌گذرانند. جان تیلور به این رابطه رضایت داده بود با این شرط که در عوض هریت «صورت ظاهری» را حفظ کند و «همچون زن او در خانه او» ساکن باشد.^۱

این معامله خلاف سنت با جان تیلور، به هریت تیلور و جان استوارت میل فرصت داد تا هم جداگانه و هم به صورت مشترک مقالات متعددی درباره برابری جنسی به رشته تحریر درآورند. اگرچه اصحاب نظر در این‌که اعتبار عقاید مطرح شده در مقالات مشترک آن دو به کدام یک بازمی‌گردد اختلاف نظر زیادی دارند اما عموماً بر این عقیده‌اند که در «مقالات اولیه در باب ازدواج و طلاق» (۱۸۳۲) ایده‌ها مشترک است، در «اعطای حق رأی به زنان» (۱۸۵۱) هریت تیلور مؤلف اصلی بوده، و «انقیاد زنان» (۱۸۶۹) بیش‌تر نوشته جان استوارت میل است. چنان‌که خواهیم دید، مؤلف اصلی این آثار از آن جهت اهمیت دارد که جنبه فمینیستی در نگرش تیلور آشکارا از نگرش میل بیش‌تر است.

با توجه به موقعیت شخصی میل و تیلور چندان عجیب نیست که درباره قوانین ازدواج و طلاق مقالاتی نوشته باشند، بلکه شگفتی در این است که آن دو گاه در این‌که چه نوع اصلاحات قانونی بیش‌تر به نفع زنان و همچنین کودکان است توافق نداشتند. تیلور اصرار داشت که پس از طلاق باید حضانت فرزند با مادر باشد. از این رو، بدون آن‌که به اساس تصور سنتی درباره قوی‌تر بودن مادرانه نسبت به پیوند پدرانه معترض شود، به زنان هشدار می‌داد فرزندان کم‌تری داشته باشند. به خلاف او، جان استوارت میل زوج‌ها را تشویق می‌کرد که دیر ازدواج کنند، دیر بچه‌دار شوند و در خانواده‌های گسترده یا موقعیتی شبیه به کمون^۲ زندگی کنند تا در صورت جدایی در آهنگ زندگی کودکان قربانی طلاق دگرگونی فاحشی پدید نیاید. اختلاف نظر میان تیلور و میل در موضوع مشارکت زنان در بازار کار از این هم

1. Rossi, Alice S. 1970. "Sentiments and Intellect: The Story of John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill." In Mill & Taylor, *Essays on Sex Equality*, ed. Alice Rossi. Chicago: University of Chicago Press.

۲. کمون (commune) عبارت است از سازمان زندگی و کار جمعی که در آن اعضا دارایی خصوصی ندارند و از حاصل کار جمعی یکسان برخوردار می‌شوند (آشوری، داریوش. *دانشنامه سیاسی*، تهران: سهروردی و مروارید، ۱۳۶۶). م..

شدیدتر بود. میل با نظر تیلور در این مورد که زن برای رهایی کامل حتماً باید بیرون از خانه کار کند، مخالف بود. به نظر او همین که زنی اجازه داشته باشد به خواست خود به بازار کار وارد یا از آن خارج شود آزادی او کامل است.

تیلور نیز مانند میل بسیاری از تصورات سنتی دربارهٔ طبیعت و نقش مادرنه را رها نکرده بود اما به خلاف او گمان نمی‌کرد که مشغلهٔ ذهنی زنان آزاد به جای «تأمین و ادارهٔ» زندگی «آرایش و زیباتر شدن» است. تیلور در مقالهٔ «اعطای حق رأی به زنان» استدلال می‌کرد که نابرابری جنسی محصول قوانین طبیعت نیست بلکه از آداب و رسوم و سنت‌های جامعه نشئت می‌گیرد. به نظر او، همین که سه امکان زیر در اختیار زنان قرار گیرد این واقعیت بر همگان روشن خواهد شد.

۱. آموزش در ریستان و دبیرستان و دانشگاه و نهادهای پزشکی و حقوقی و دینی
۲. مشارکت در کار، و در سود و زیان و مخاطرات و خسارات صنایع تولیدی
۳. سهم مساوی در وضع و اجرای قوانین - اعم از قوانین عمومی و دولتی و ملی - از طریق نهادهای قانون‌گذاری و قضایی و اجرایی.

میل در مقالات خود بر آموزش و سهم مساوی تأکید می‌کرد ولی تیلور غالباً بحث مشارکت را پیش می‌کشید. میل اعتقاد داشت که زنان حتی اگر از آموزش و فرصت‌های اقتصادی و آزادی‌های مدنی مشابه مردان برخوردار شوند باز ازدواج و مادرشدن را بر مشاغل رقابتی دیگر ترجیح خواهند داد. اما تیلور معتقد بود اگر آزادی انتخاب وجود داشته باشد «شماری» از زنان ممکن است به جای ازدواج و مادرشدن «زیست‌راه» دیگری برگزینند. اگر زن ناگزیر بر سر دو راهی قرار گیرد که یک‌سوی آن وقف‌کردن زندگی خود برای «فقط یک کارکرد حیوانی و پیامد آن» و سوی دیگرش نوشتن کتاب‌های مهم و کشف دنیا‌های تازه و ساختن امپراتوری‌های قدرتمند باشد، به‌سادگی ممکن است وسوسه شود که به جای «زیست‌راه» ازدواج و مادر بودن، مسیر دیگری را در زمینهٔ هنر یا تجارت یا سیاست برگزیند.

از آن‌چه نقل شد به نظر می‌رسد تیلور عقیده داشت که زنان ناگزیرند میان ازدواج و کار بیرون از خانه یکی را انتخاب کنند؛ اما عبارات دیگری در مقالهٔ «اعطای حق رأی...» نشان می‌دهد که به اعتقاد او زنان گزینهٔ سومی هم دارند: یعنی تلفیق کار

بیرون از خانه با کار خانگی. تیلور مسلم می‌دانست که نهاد ازدواج فقط در صورتی متضمن تساوی خواهد بود که زن از رهگذر اشتغال خود، اولاً بخت آن را داشته باشد که بدون شوهر زندگی کند و ثانیاً در صورت ازدواج از اعتماد به نفس و اعتباری که ناشی از مشارکت مادی در اداره خانواده است، برخوردار شود. استدلال میل در مقالات اولیه سال ۱۸۳۲ ناظر بر این‌که برابری اقتصادی زنان به رکود اقتصادی و به تبع آن پایین آمدن دستمزدها منتهی خواهد شد روی تیلور تأثیری نداشت و او همچنان پافشاری می‌کرد که برای زنان از نظر روانی لازم است که کار کنند حتی اگر نیاز مالی نداشته باشند؛ «حتی اگر هر زنی خواهان آن باشد که مردی او را تأمین کند، چنان‌که امروزه چنین است، اگر بخشی از درآمد خانواده دسترنج زن باشد حتی اگر بر درآمد کل چندان نیفزاید به مراتب بهتر از آن است که زن ناگزیر باشد کنار بنشیند تا مرد تنها نان‌آور و تنها توزیع‌کننده دسترنج خود باشد.» خلاصه آن‌که زنان باید درآمدی بیرون از خانه داشته باشند تا بتوانند، به جای خدمتکار، شریک شوهر خود باشند.

تیلور با پافشاری بر این‌که همه زنان از مجرد و متأهل باید کار کنند دغدغه خود را برای برابری جنسیتی در ازدواج به نمایش گذاشت اما در این میان موضع طبقاتی او نیز برملا شد. زیلا آیزنشتاین به ما یادآوری می‌کند که در نیمه دوم قرن نوزدهم حتی «زنان طبقه متوسط نسبتاً مرفه» نیز اغلب نمی‌توانستند هزینه بیش از یک خدمتکار را برای «کار زیادی که انجام آن می‌توانست به راحتی بیش از دو زن را هم به خود مشغول کند» تقبل کنند. این واقعیت از دیده تیلور پوشیده ماند زیرا زسانی که، در رؤیای او، کار و ازدواج را تلفیق می‌کنند «لشکری از خدمتکاران خانگی» محتملاً از زنان طبقه کارگر، برای کمک در اختیار دارند. این تلقی از مسئله موسوم به کار مضاعف در ذات خود مشکلاتی پدید می‌آورد که کم‌ترین آن‌ها به وجود آمدن تمایزهای خصمانه طبقاتی میان زنان است، اما ظاهراً این مشکلات به ذهن تیلور خطور نکرد. فقط یک زن مرفه طبقه متوسط که ثروت کافی برای استخدام چندین زن نگون‌بخت را داشته باشد در عمل توفیق آن را دارد که کار و ازدواج را با هم تلفیق کند.

بنابراین، تیلور هم مانند ولستون‌کرافت بیش‌تر طبقه معینی از زنان متأهل را

خطاب قرار می‌داد که با بهره‌مندی از موقعیت اقتصادی خویش می‌توانستند بیرون از خانه کار کنند بدون آن‌که کیفیت زندگی ایشان در داخل خانه به خطر بیفتد. ولی به‌رغم گرایش طبقاتی تیلور، تحلیل او از ستم بر زنان آشکارا زن‌مدارتر از تحلیل میل بود. میل در مقاله «انقیاد زنان» کوشید این موضوع را جابجا بیندازد که اگر زنان موجوداتی معقول و سزاوار آزادی‌های مدنی و فرصت‌های اقتصادی برابر با مردان به حساب آیند جامعه به سودی سرشار دست می‌یابد. به شهروندانی خیرخواه همگان برای خود، به همسرانی الهام‌بخش برای شوهران، به دو برابر شدن توان فکری موجود برای خدمت بیش‌تر به بشریت، و به جمع زیادی از زنان بسیار خوشبخت. هرچند به نظر سوزان اُکین^۱ استدلال میل علیه انقیاد زنان قطعاً مستلزم آن نبود که ثابت کند زنان کاملاً با مردان برابرند (چون در عمل بیش‌تر فوایدی که قرار بود از رهگذر آزادی زنان حاصل شود حتی اگر قابلیت زنان از مردان اندکی کم‌تر هم بود، حاصل می‌شد) اما در هر حال، او خود را ملزم می‌دانست به دفاع جدی از برابری جنسی بپردازد. به خلاف ولستون‌کرافت که زنان استثنایی را قابل اعتنا نمی‌دانست و تأکیدی بر چند زن نمونه‌ای که بر اثر دسترسی به آموزش مردانه شجاع و بااراده شده‌اند نداشت، میل این نمونه‌های استثنایی را برای قوت‌دادن به استدلال خود شاهد می‌آورد و مدّعی بود همه تفاوت‌هایی که گفته می‌شود میان زنان و مردان وجود دارد، تفاوت میان میانگین‌هاست. آشنایی مختصری با تاریخ بشر کافی است تا هیچ‌کس نتواند حکم کند که همه مردان از همه زنان قوی‌تر و باهوش‌ترند. ناتوانی زنی متوسط از انجام کاری که از عهده مردی متوسط برمی‌آید نمی‌تواند به تابو یا قانونی که همه زنان را از تلاش برای انجام آن کار منع می‌کند حقایقیت ببخشد.

به دیده میل، حتی اگر همه زنان از همه مردان در انجام کاری بدتر باشند باز دلیل نمی‌شود که آنان را از دست زدن به آن کار بازداریم زیرا «ممانعت زنان در مورد کاری که از طبیعت آنان بر نمی‌آید کار بی‌هوده‌ای است. و در مورد کارهایی که زنان، گرچه نه به خوبی رقبای مرد خود، می‌توانند انجام بدهند همین رقابت برای کنار زدن آنان

1. Okin, Susan Moller. 1979. *Women in Western Political Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

کفایت می‌کند.» میل البته به برابری زنان با مردان و به این‌که در همه عرصه‌ها می‌توانند با مردان به خوبی رقابت کنند معتقد بود اما احتمال وجود پاره‌ای تفاوت‌های زیست‌شناختی میان زن و مرد را رد نمی‌کرد. با این حال، او نیز نظیر ولستون‌کرافت وجود تفاوت‌های فکری یا اخلاقی میان زن و مرد را منکر می‌شد. «برای اثبات کوری جهان و جماعت کثیر مردان اهل تفحص در نادیده گرفتن و صرف‌نظر کردن از تأثیر موقعیت‌های اجتماعی شاهدهی برجسته‌تر از خوارشماری ابلهانه طبیعت هوشمند زنان و مدیحه‌سرایی ابلهانه در باب ماهیت اخلاقی زنان سراغ ندارم.»^۱

میل هم با همان تیزبینی ولستون‌کرافت دریافت که جامعه معیارهای اخلاقی کاذبی برقرار کرده است که زنان را می‌آزارد. بیش‌تر «فضایلی» که در زنان ستوده می‌شود در واقع خصلت‌هایی منفی است که زنان را از پیشروی به سوی شخصیت انسانی خویش باز می‌دارد. این حرف هم در مورد خصلت‌های آشکارا منفی (مانند درماندگی) و هم در مورد خصلت‌های آشکارا مثبت (مانند ازخودگذشتگی) صادق است. به نظر میل، چون توجه زنان به قلمرو خصوصی منحصر شده است همه فعالیت‌های ذهنی زن مصروف دغدغه‌های شخصی خود یا اعضای نزدیک خانواده خود می‌شود. در چشم او خواسته‌ها و نیازهای خانواده بیش‌تر از خواسته‌ها و نیازهای کلی جامعه اهمیت می‌یابد. در نتیجه، ازخودگذشتگی او به شکلی درمی‌آید که بهترین توصیف آن خودمحوری افراطی است. همسر و مادر نمونه از هیچ کوششی برای پیشرفت حرفه‌ای شوهرش فروگذار نمی‌کند و تمامی توان خود را برای تحصیل و سپس ازدواج مناسب فرزندان مایه می‌گذارد، اما همه خیرخواهی او در خانه آغاز می‌شود و در همان‌جا پایان می‌پذیرد. مساوات‌طلبانی نظیر میل برای این نوع ازخودگذشتگی ارزشی قائل نیستند بلکه نوعی را می‌پسندند که مردم را برانگیزد تا در کنار خیر و صلاح فرد یا واحد کوچک خانواده خیر و صلاح عمومی جامعه را نیز در نظر بگیرند. میل معتقد بود که اگر زن از آموزشی برابر با مرد برخوردار شود یعنی اگر به او یاد بدهند که در کنار جزئیات به کلیات هم توجه کند و

۱. جان استوارت میل، *انقیاب زنان*، همان.

به قول معروف علاوه بر درختان، جنگل را هم ببیند از خودگذشتگی راستین در او شکل می‌گیرد. همین اعتقاد است که دادخواهی مشتاقانهٔ میل برای حق رأی زنان را توجیه می‌کند. دادن حق رأی به زن یکی از بهترین راه‌های آشنا کردن او با عرصه‌ای وسیع‌تر است. شهروندانی که اخلاقاً احساس مسئولیت کنند به هنگام تدوین سیاست‌های عمومی صلاح جمع را بر صلاح فرد ترجیح می‌دهند، و دادن حق رأی به زنان به ایشان یادآوری خواهد کرد که خیرخواهی، اگرچه در خانه آغاز شود، نباید به همان‌جا خاتمه یابد.^۱

میل از ولستون‌کرافت پیش‌تر می‌رود و برتری فکری مفروض برای مردان را به چالش می‌طلبد. ولستون‌کرافت می‌پذیرفت که اگرچه توان فکری مردان و زنان از یک نوع است احتمال دارد زنان نتوانند به مرتبه‌ای از دانش هم‌پای مردان دست یابند. اما میل می‌گفت علت وجود فاصلهٔ فکری میان زنان و مردان آموزش کامل‌تر و موقعیت ممتاز مرد است. در واقع، میل چندان مشتاق رد کردن برتری فکری مرد بر زن بود که با افراط در ارزش‌گذاری و بزرگداشت توجه زنان به جزئیات و بینش شهودی ایشان از سوی دیگرابه اشتباه افتاد.^۲

جای تعجب است که میل که تا آن حد قابلیت‌های فکری زنان را باور داشت و ادعان می‌کرده که وظایف وقت‌گیر و نفس‌گیر همسر و مادر که با ماهیت چندپارهٔ خود هرگونه تمرکز ذهنی را ناممکن می‌کنند او را از توفیق در هر حرفه‌ای باز می‌دارد، چرا بر خلاف تیلور هنوز معتقد بود که حتی در بهترین جهان ممکن که ازدواج به قراردادی آزاد میان زوج‌های واقعاً برابر بدل شده و زنان به راحتی امکان طلاق و جدایی قانونی را دارند و می‌توانند بی‌نیاز به روابط زناشویی زندگی خود را با کار کردن اداره کنند، باز هم اغلب زنان آزادشده زندگی خانوادگی را بر دیگر زیست‌راه‌ها ترجیح خواهند داد.

1. Mill, John Stuart. 1824. "Periodical Literature 'Edinburgh Review.'" *Westminster Review* 1, no. 2, April.

۲. توصیفی را که میل از هریت تیلور به دست داده است، ببینید:

Mill, John Stuart. 1924. *Autobiography*. London: Oxford University Press.

به طور کلی می‌توان چنین استنباط کرد که همان‌طور که مردی حرفه‌ای را برمی‌گزیند، زن نیز با ازدواج در واقع مدیریت و به ثمر رساندن خانواده‌ای را برمی‌گزیند که برای هر چند سال از عمر او که چنین هدفی ایجاد کند نخستین طالب تلاش‌های اوست؛ و می‌توان استنباط کرد که او نه تنها از هر موضوع و هر شغل دیگر، بلکه از هر چیز دیگری که با ضروریات این هدف سازگار نباشد، دست می‌کشد.^۱

پس در نظر جان استوارت میل واقعیت این بود که «همسری» و «مادری» دو طلبانه، مگر در اندک موارد استثنایی، حرفه‌ای تمام‌وقت است. شاید روشنگری‌های تیلور درباره نگرش زنان نسبت به تنش‌های میان شغل و ازدواج بهتر از نظریه میل و واقعیت را بازتاب دهد اما او نیز مانند میل در نهایت اصلاح طلب بود نه انقلابی. در اندیشه تیلور نیز همان نقطه کوری وجود داشت که در نظریه میل دیده می‌شد، یعنی عدم آگاهی نسبت به این‌که پدران نیز به اندازه مادران مسئولیت و شاید قابلیت پرورش فرزندان را دارند. تردیدی نیست که تیلور با پافشاری بر این‌که زنان هم مانند مردان باید در بیرون از خانه کار کنند تقسیم کار در درون خانواده، که در آن مرد نان‌آور است و زن بر هزینه‌ها مدیریت می‌کند، به چالش طلبید اما در این چالش به اندازه کافی پیش نرفت چون نتوانست جریان ورود زنان به سپهر عمومی را با جریان بازگشت مردان به سپهر خصوصی پیوند دهد. به نظر من اگر شوهران در کنار زنان خود به پرورش فرزندان بپردازند و کارهای خانگی به تساوی تقسیم شود دیگر نه زن و نه شوهر وقت آن را نخواهند داشت که روزی هشت ساعت یا بیش‌تر در بیرون از خانه کار کنند و تا زمانی که بچه‌ها به سن مدرسه برسند اشتغال نیمه‌وقت قاعده کار خواهد بود.

فمینیم لیبرال در قرن بیستم:

کم و زیادهای رفتار مساوی با مردان و زنان

هر که استیفای حقوق زنان نوشته و لستون کرافت و «اعطای حق رأی» و «انقیاد زنان»

۱. جان استوارت میل، انقیاد زنان، همان.

نوشته تیلور و میل را خواننده باشد مسلماً با زیلا آیزنشتاین هم‌رأی می‌شود که آیین زنانه^۱ نوشته بتی فریدان که به سال ۱۹۶۳ منتشر شد از هر سه نوشته یادشده کم‌تر «انقلابی» است. از نوشته‌های فریدان چنین برمی‌آید که زنان را طبقه جنسی بدون اقتداری می‌دانست اما اغلب چنان می‌نوشت که گویی هر زنی می‌تواند صرفاً با تلاش فردی خویش به مرتبه طبقه جنسی مقتدری که با نام «مرد» شناخته می‌شود ارتقا یابد. او دست‌کم در آیین زنانه تمایل داشت از یاد ببرد که تا مسئولیت استخدام و ترفیع را عموماً مردان در اختیار مردان دارند این کار فقط به زبان آسان است.

فریدان معتقد بود «آیین زنانه» (یعنی این تصور که زنان فقط در نقش سنتی همسر و مادر می‌توانند به رضایت خاطر برسند) همه زنان یا دست‌کم خانه‌دارهای طبقه متوسط شهری سفیدپوست را به احساس پوچی و درماندگی دچار کرده است. این زنان، محروم از هدف‌مندی، چنان به گردگیری و برق انداختن اثاثیه خانه خود مشغول می‌شوند که گویی همان سیزیف افسانه‌ای‌اند که تخته‌سنگ عظیمی را به بالای کوه هل می‌داد تا دوباره آن را به پایین بغلتاند. پنداری و وظیفه‌ای مقدس بر عهده داشته باشند با این فکر که بالا بردن کارایی از ایشان خانه‌دارهای شایسته‌تری می‌سازد هر وسیله‌ای را که خیال‌کننده زحمت کار را کم‌تر می‌کند می‌خرند. اما چیزی نمی‌گذرد که می‌بینند بخشی از روز هیچ کاری برای انجام دادن ندارند و برای آن‌که این زمان‌های خالی از کار به نظر معنادار بیاید، آگاهانه یا ناآگاهانه، به خود می‌باوراند که بدون توصیه اهل خبره ممکن نیست بتوانند وظایف همسری و مادری خود را به نحو احسن انجام دهند. زن محصور در خانه انتظار دارد از کارشناسان - یعنی از لشکر پزشکان، متخصصان زنان و زایمان، ماماها، مشاوران خانواده، روان‌پزشکان و کشیشان - بشنود که همسر و مادر بودن شغلی تمام‌وقت است و مهم‌ترین کاری است که هر زنی می‌تواند در زندگی انجام دهد.

اما گاه پیش می‌آید که حتی کارشناس هم نمی‌تواند او را متقاعد کند که این کار به

1. Friedan, Betty. 1974. *The Feminine Mystique*. New York: Dell.

منظور فریدان از *Feminine Mystique* چارچوب باورها و عقایدی است که پیرامون انسان مادینه شکل گرفته‌اند. بنابراین شاید برگردان این عنوان به «آیین زنانه» مناسب‌تر از «رمز و راز زنانه» باشد که پیش از این در برخی متون ترجمه‌شده به کار رفته‌است. م.

اندازه کافی مهم است. پس کلافه و سرخورده به امید جاشنی‌ای که زندگی را تحمل‌پذیر یا شاید حتی لذت‌بخش سازد ممکن است به سکس روی بیاورد؛ چهره‌اش را رنگ می‌زند، سینه‌ها را بزرگ می‌کند، بر مهارت خود در فنون دلبری می‌افزاید و هر بلایی به سر پیکر خود می‌آورد تا شبیه به تصویر ستاره‌های هالیوود شود. به نظر فریدان او همه این کارها را می‌کند به این امید که سکس او را نجات دهد اما نمی‌تواند دریابد که کشش او به سکس در واقع از درون خودش نیست بلکه مخدري است که رسانه‌ها برای بی‌اثر کردن آگاهی او ساخته‌اند تا او را به تحمل یک زندگی کسالت‌بار راضی کنند و حتی زهري است که هر رابطه باارزشی را که او می‌تواند با شوهر و فرزندان خود داشته باشد مسموم می‌کند.

درمان فریدان برای اعتیادی که زنان خانه‌دار شهری به همسری و مادری‌کردن دارند، کار کردن بیرون از خانه بود. او به زنان امریکایی هشدار می‌داد که اگر به تحصیلات عالی و سپس استفاده سازنده از آن در نیروی کار عمومی روی نیاورند به افسردگی‌های شدید و وسواس‌های جنون‌آسا مبتلا خواهند شد؛ و افزون بر این متذکر می‌شد که مادران با خانه‌نشینی به فرزندان خود خدمتی نمی‌کنند. عشق و وسواس‌آمیز مادران همه بچه‌ها به ویژه پسرها را منکوب می‌کند و منفعل و نابالغ بار می‌آورد. بنابراین، حتی اگر زنان «آزاد» امروزی بخواهند نزد شوهر و فرزندان‌شان بمانند نباید به آنان اجازه داد. دوری نسبی ایشان از خانه از شوهر و فرزندان‌شان انسان‌های بهتری خواهد ساخت.

روشن است که فریدان از زنان نمی‌خواست ازدواج و مادرشدن را فدای پیشرفت حرفه‌ای کنند. «کسب هویت شخصی و برابری و حتی قدرت سیاسی به این معنا نیست که نیاز به عشق یک مرد یا علاقه به فرزندان را در خود سرکوب کنید.» خطای آیین زنانه در این بود که ادعا می‌کرد زنان اگر بخواهند متعارف و اخلاقی به شمار آیند باید به جای پیشرفت حرفه‌ای ازدواج و مادر شدن را برگزینند. اما اگر مانند میل و حتی ولستون‌کرافت تصور کنیم همسری و مادری برای کار در بیرون از خانه وقتی باقی نمی‌گذارد مانع از رشد شخصیت انسانی زن می‌شویم. به نظر فریدان همسر و مادر بودن وقت زیادی از زن نمی‌گیرد. اگر زن کارهای خانه را همانی که هست ببیند یعنی کارهایی که باید «به سرعت و با کارایی» از سر راه برداشت، و ازدواج و خانواده

را همانی که هست بدانند، یعنی فقط بخشی از زندگی خود نه همه آن، آن‌گاه وقت و نیروی زیادی برای رشد شخصیت خویش و «کار خلاق» در بیرون از خانه پیدا خواهد کرد. هر زنی می‌تواند با کمکی اندک از عهده تمامی وظایف همسری و مادری و تعهدات حرفه‌ای برآید بدون آن‌که به لشکر خدمتکاران خانگی که تیلور پیشنهاد می‌کرد نیازی داشته باشد.

آیین زنانه کمک کرد که بفهمیم چرا ازدواج و مادر بودن برای بعضی زنان کافی نیست و چرا این دسته از زنان به کار بیرون از خانه نیاز دارند، اما از حد مشکلی زنان شهری سفیدپوست تحصیل‌کرده طبقه متوسط امریکایی که فریدان از آن با عنوان «مشکلی که نامی ندارد» یاد می‌کرد، فراتر نرفت. فریدان در آیین زنانه به این مسئله توجهی نکرد که تا در ساختارهای درون و بیرون خانواده تغییراتی اساسی پدید نیاید تلفیق ازدواج و مادر بودن با اشتغال حتی برای زنان ممتاز بسیار دشوار است. فریدان نیز مانند ولستون‌کرافت و تیلور و میلز زنان را به قلمرو عمومی می‌فرستاد بدون آن‌که مردان را به قلمرو خصوصی فرا بخواند.

در مرحله دوم^۱ که بیست و پنج سالی پس از آیین زنانه نوشته شده است فریدان دشواری تلفیق خانه‌داری با کار بیرون از خانه را مورد توجه قرار داد. به گفته او، اگر زنان در دهه ۱۹۶۰ قربانی آیین زنانه بودند در دهه ۱۹۸۰ به قربانیان آیین فمینیستی بدل شده‌اند.

در مرحله نخست (جنبش فمینیستی) هدف ما مشارکت کامل و کسب اقتدار و صدایی مشخص در جریان حاکم بود. اما از رؤیای خود دور افتادیم. و گاه به نظر می‌رسید در اعتراض به آیین زنانه که زنان را فقط بر حسب نسبت‌شان با مردان در مقام همسر و مادر و مدیر خانه تعریف می‌کرد به دام نوعی آیین فمینیستی می‌افتیم که بخشی از شخصیت زنان را که از راه عشق و پرورش و خانه تحقق می‌یابد انکار می‌کند.

به نظر فریدان چیزی که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ زنان را از رؤیای خود دور

می‌کرد «سیاست جنسی» بود. او مدعی بود پافشاری بر این‌که همه مردان هرزه‌نگارانی زن‌ستیز و قواد و متجاوزند که زنان را کتک می‌زنند و از نظر جنسی آزار می‌دهند برای زنان اصلاً سازنده نیست؛ این «نفرت از مرد» هیچ حقایقی ندارد. با ارزیابی او بسیاری از مردان صمیمانه به زنان عشق می‌ورزند و بسیاری از زنان نیز صمیمانه مردان را دوست دارند. هر نظریه فمینیستی که این واقعیت را به رسمیت نشناسد شکست آن حتمی است.

زنان در مرحله دوم جنبش خود باید، علاوه بر کنار گذاشتن سیاست جنسی، خود را از شر «آیین فمینیستی» نیز برهانند. زنانی که در واکنش به آیین زنانه دهه ۱۹۶۰ قربانی آیین فمینیستی دهه ۱۹۸۰ شده بودند تصور فریدان را در مورد الگوی مخربی از «مرد» که نه به سود زنان و نه به سود مردان بود از جان و دل پذیرفتند. بسیاری از این زنان شاغل هرچند موفق شدند در اقتدار و ثروت به پای مردان شاغل برسند از زنانی که هرگز از آیین زنانه تخطی نکردند خوشبخت‌تر نیستند. فریدان در مصاحبه با شمار زیادی از این زنان شاغل اغلب می‌دید که امیدی ندارند از این «موفقیت» نصیبی ببرند و حتی توهم آن را هم ندارند.

من در این‌جا نخستین زنی بودم که مدیر شدم. همه چیز خود را وقف کار کردم. در ابتدا هیجان‌انگیز بود که به جایی رسیده باشی که پیش از این هرگز زنی در آن نبوده. حالا چیزی جز یک شغل نیست. اما از همه چیز بدتر این تنهایی آزردهنده است. تحمل‌ناپذیر است که هرشب تنها به این آپارتمان برگردم. دوست داشتم خانه‌ای یا شاید باغی داشتم. شاید باید بچه‌دار شوم حتی اگر پدری نداشته باشد. در آن صورت دست‌کم خانواده‌ای دارم. بایستی راه بهتری هم برای زندگی وجود داشته باشد. زنی تنها...

بیست و پنج سال پیش از این شاید فریدان به این زن توصیه می‌کرد که حتماً آن بچه را پیدا کند چون تلفیق خانواده و شغل برای زنان کارآمد «آسان» است. اما اکنون که آبروزنان را در سراسیمگی شکست روانی می‌دید می‌پذیرفت که هر اندازه زن کارآمد باشد تلفیق کار و ازدواج اصلاً کار راحتی نیست. فریدان خرسند بود که آبروزن می‌کوشد هم همسر و مادر نمونه‌ای باشد (یعنی زنی چنان بنده شوهر و فرزندان

خویش که نیازهای آنان را حتی از پیش حدس می‌زند) و هم شاغلی نمونه (یعنی مردی چنان بنده کارفرمای خویش که همواره زود کار را آغاز می‌کند و دیر از کار دست می‌کشد). اما چیزی که آبرزن فراموش می‌کند این است که نمی‌توان هم‌زمان بردهٔ دو ارباب بود و هنوز وقتی برای خود داشت.

فریدان به جای آن‌که این آبرزن‌ها را تشویق کند تا به سپهر خصوصی که در میانهٔ دهه ۱۹۶۰ از آن بیرون زده بودند بازگردند به آنان و به تمامی زنان پند و هشدار می‌داد که (۱) جنبش زنان را دوباره به راه اندازند و (۲) با همراهی مردان بکوشند ارزش‌های عمومی و شیوه‌های رهبری و ساختارهای نهادینه‌شده را تغییر دهند تا برای تمامی افراد امکان تحقق کامل شخصیت خود (و البته باید فرض کرد تحت حاکمیت جریان رسمی و رایج) فراهم شود.

برنامهٔ فریدان برای احیای جنبش زنان، چنان‌که خواهیم دید، در برابر برخی حمله‌ها آسیب‌پذیر بود و اول از همه به این دلیل که تا حد چون و چرا کردن در تصور رایجی که «زنان را مسئول زندگی خصوصی اعضای خانواده می‌دانست» پیش نرفت. اصرار فریدان برای انعطاف ساعات کاری به این معنا که کارکنان اجازهٔ تعیین شروع و پایان کار خود را داشته باشند با انتقاد زیلا آیزنشتاین روبه‌رو شد که می‌گفت «هیچ معلوم نیست که این ترتیب قرار است کشیدن بار مضاعف (یعنی کار در خانه و در بیرون از خانه) را برای زنان آسان‌تر کند یا آن‌که به تغییر چشمگیری در این‌که چه کسی مسئول مراقبت از فرزندان است و چگونه این کار انجام می‌شود بینجامد». آیزنشتاین نگران بود که این بار هم زنان باشند که از مزیت انعطاف ساعات کاری بهره بگیرند نه مردان، و به مرور از ارزش کارکنانی که از این مزیت برخوردار می‌شوند کاسته شود با این فرض که کار خود را چندان جدی نمی‌گیرند.

با این حال نباید نسبت به فریدان بی‌انصافی کرد، چون او در کتاب مرحلهٔ دوم (که پس از نقد آیزنشتاین نوشته شده است) به‌صراحت گفت که هرگاه راه‌حلی‌هایی را که برای کار مضاعف روزانه (یعنی کار تمام‌وقت بیرون از خانه و کار تمام‌وقت همسری و مادری) ارائه می‌شوند به حساب «مزایای زن» بگذاریم این تصور نادرست را تقویت کرده‌ایم که «خانه و خانواده فقط سپهر زنان است نه مسئولیتی مشترک». به نظر می‌رسید فریدان، به خلاف ولستون‌کرافت و تیلور و میل، برقراری تعادلی میان

جذب زنان در نیروی کار و بازگرداندن مردان به خانواده را تبلیغ می‌کرد. به باور فریدان اگرچه این دوره گذار به‌ویژه برای مردان دشوار است آمادگی آن را دارند. به گفته او در امریکا بسیاری از مردان دوست دارند وقت بیشتری با فرزندان خود بگذرانند، کم‌تر به دنبال معاش سگ‌دو بزنند و به درون خود بپردازند. برای این مردان آزادی زنان همان آزادی مردان است چون سرانجام زمانی می‌رسد که شوهر مجبور نیست «فقط نان‌آور» باشد. فریدان گمان داشت که در آن صورت دیگر کسی نمی‌خواهد و مجبور هم نیست که سگ‌دو بزند.^۱ درآمد دو شغل نیمه‌وقت برای مادر و پدر وقت کافی باقی می‌گذارد که به خانه و فرزندان و تفریح بپردازند.

نقشه‌های فریدان شاید بیش از اندازه خوش‌بینانه بود. برخی زوج‌ها می‌خواهند و می‌توانند دست از سگ‌دو زدن بردارند، گروهی دیگر می‌توانند اما نمی‌خواهند و گروهی دیگر می‌خواهند اما نمی‌توانند. فریدان در مرحله دوم نمونه‌های بسیار از زنان شاغل فرسوده از کار و نیازمند محبت را شاهد می‌گرفت که آرزو دارند کم‌تر کار کنند و از زندگی بیش‌تر لذت ببرند، اما صفحات روزنامه نیویورک تایمز هر روز به تجلیل از زندگی زوج‌های عاشقانه کار اختصاص می‌یابد که حاضرند تمامی هستی خویش را در پای خدای موفقیت مادی قربانی کنند. پس روی آوردن مردم به شیوه‌های نامتعارف زندگی چنان‌که فریدان اعتقاد داشت دست‌کم هنوز جای بحث دارد. از این گذشته، اگر زوجی بخواهند کم‌تر کار کنند تا از زندگی بیش‌تر لذت ببرند به این معنا نیست که از عهده این کار هم برمی‌آیند. یک زوج پزشک شاید بتواند با درآمد دو شغل نیمه‌وقت زندگی خوبی داشته باشند ولی این کار برای یک زوج آشپز کم‌درآمد ممکن نیست.

از بسیاری جنبه‌ها تفاوت میان بتی فریدان در آیین زنانه و بتی فریدان در مرحله دوم همان تفاوتی است که لیبرال‌های کلاسیک را از لیبرال‌های رفاه‌جو جدا می‌کند.

۱. به گفته جودیت استیسی، فریدان معتقد بود شیوه‌های نامتعارف زندگی، یعنی الگوهای غیرسنّتی که بر «سیالیت و انعطاف و حساسیت میان‌فردی» تأکید دارند به مرور بر شیوه‌های متعارف یعنی الگوهای سنّتی مردانه غربی که تأکید آن‌ها بر «رهبری سلسله‌مراتبی و به‌شدت وظیفه‌مند و آمرانه مبتنی بر عقلانیت ابزاری است» غلبه می‌کنند.

در مرحله دوم فریدان به خوانندگان خود یادآوری می‌کند که نمی‌توان گفت مادران مجرد و زنان بیوه مستمری‌بگیر یا زنان مطلقه‌ای که ناچارند با درآمد کم‌تری بسازند از فرصت‌هایی مشابه با زنان کاملاً وابسته به مردان برخوردارند. اگر هدف جامعه برابری فرصت‌ها باشد دولت باید برای مادران مجرد و زنان بیوه و مطلقه سرپرست خانوار کمک عائله‌مندی مناسبی در نظر بگیرد.^۱

فریدان که در دهه ۱۹۶۰ عقیده داشت قوانینی فارغ از جنسیت بیش از همه می‌توانند برابری میان جنس‌ها را تضمین کنند در دهه ۱۹۸۰ آشکارا از قوانینی حمایت کرد که جهت‌گیری جنسیتی داشتند. او در سال ۱۹۸۶ به ائتلافی برای حمایت از قانون کالیفرنیا پیوست که کارفرمایان را ملزم می‌کرد برای زنانی که به دلیل بارداری یا زایمان دست از کار می‌کشند چهار ماه مرخصی بدون حقوق در نظر بگیرند. او با این موضع‌گیری از آن دسته اعضای سازمان ملی زنان که اعتقاد داشتند برابری زن و مرد به معنای رفتار مشابه با آنان است، فاصله گرفت. به نظر این گروه اگر مردان به لحاظ جنسیت خود از امتیازی برخوردار نمی‌شوند به زنان هم نباید چنین امتیازی تعلق بگیرد. به اعتقاد فریدان این منطقی که او خود در دهه ۱۹۶۰ بر آن پافشاری داشت منطقی درستی نیست چون خواهان آن است که قانون با زن همچون «نسخه‌بدلی مرد» رفتار کند حال آن‌که در واقع «باید مفهومی از برابری داشته باشیم که در آن این نکته که زنان باردار می‌شوند و بچه می‌زایند منظور شود.»

اگر حق با فریدان باشد، لیبرالیسم در انکار تفاوت‌های میان زنان و مردان و پافشاری بر قوانین فارغ از جنسیت و یا سیاست‌های کور جنسیتی راه خطایی در پیش گرفته است. بنابراین وظیفه لیبرال‌فمینیست‌ها تعیین چارچوب آزادی و برابری اما نه برای افرادی انتزاعی بلکه برای مردان و زنان واقعی است. این وظیفه‌ای دشوار و مخاطره‌آمیز است زیرا به قول روزالیند ژنبرگ «اگر به گروه زنان مزایای ویژه‌ای تعلق گیرد این گروه را در مظان این اتهام قرار داده‌ایم که از گروه‌های دیگر کم‌ارزش‌تر

۱. برای تحلیلی در تأیید حرف فریدان ن.ک.:

است. اما اگر هم تمامی تفاوت‌ها را انکار کنیم، چنان‌که جنبش زنان غالباً این کار را کرده است، توجه را از محرومیت‌هایی که زنان از آن رنج می‌برند منحرف می‌سازیم.»
 آیا واقعاً راهی وجود دارد که با زنان متفاوت اما برابر رفتار شود بدون آن‌که به دام تلقی مخرب دیگری از مفهوم «جدا اما برابر» بیفتیم که تا اوایل دهه ۱۹۶۰ مشخصه مناسبات رسمی نژادی در امریکا بود؟ آیا لیبرال‌فمینیست‌ها باید به منزله نخستین گام در مسیر تحقق برابری واقعی به دنبال حذف تفاوت‌ها باشند؟ و در آن صورت آیا زنان باید برای برابری با مردان مثل مردان شوند؟ یا مردان باید برای برابری با زنان مثل زنان شوند؟ یا آن‌که مرد و زن هر دو باید دو جنسیتی شوند به صورتی که هر فرد ترکیبی از خصوصیات مثبت مردانه و زنانه باشد تا همه افراد با هم برابر شوند؟

آیین زنانه زنان را تشویق می‌کرد مثل مردان شوند اما مرحله دوم جامعه را ترغیب می‌کرد تفاوت میان جنس‌ها را به رسمیت بشناسد تا روزی که زنان و مردان به موجوداتی دو جنسیتی بدل شوند. فریدان در مرحله دوم تا آن‌جا پیش رفت که چیزی نمانده بود انسان‌مداری را به جای فمینیسم بنشانند. او بارها زنان را تشویق کرد که اگر کار با مردان یا حتی برای مردان بتواند به ایجاد جامعه‌ای واقعاً انسانی منجر شود این کار را بکنند. در مقاله تازه‌تری در باب «راه‌اندازی» دوباره جنبش زنان او حتی زنان را تشویق می‌کرد که برای «نجات سنت دموکراسی و چرخش توان ملت به سوی منافع زندگی» از «موضوعات خاص زنان» درگذرند.^۱ اما آیا فمینیسم می‌تواند از «موضوعات زنان» درگذرد و همچنان فمینیسم باقی بماند؟ آیا زود نیست که به زنان اندرز دهیم انسان‌مدار شوند در حالی که هنوز خود مفهوم «انسان» با این اعتراض مواجه است که قالبی مردانه دارد؟

فریدان هیچ یک از این پرسش‌ها را طرح نکرد و به آن‌ها توجهی نشان نداد. اما او نخستین لیبرال‌فمینیستی نیست که جذب انسان‌مداری سنتی شده است. آن‌چه ولستون‌کرافت و تیلور و میل، هر یک به شیوه خاص خود، برای زنان طلب می‌کردند شخصیت فردی و مشارکت تام و تمام در جامعه بشری بود. این فرضیه که شاید

1. Friedan, Betty. 1985. "How to Get the Women's Movement Moving Again." *New York Times Magazine*, November 3.

غرض و غایت فمینیسم در نهایت با انسان‌مداری یکی باشد از مسائل مورد اختلاف است اما ارزش آن را دارد که هنگام بررسی گرایش‌های جدیدتر فمینیسم لیبرال آن را به خاطر داشته باشیم.

سمت و سوی فمینیسم لیبرال معاصر

بتی فریدان تنها یکی از هزاران زنی است که می‌توان در ردیف لیبرال‌فمینیست‌ها قرار داد. چنان‌که زیلا آیزنشتاین خاطر نشان کرده است الیزابت هولتزمن، پلا آیزوگ، ایلور اسمیل، پت شرودر، پتسی مینک^۱ و نیز بسیاری از رهبران و اعضای سازمان ملی زنان و لیگ زنان برای اقدام منصفانه^۲ لیبرال‌فمینیست به شمار می‌آیند. هرچند این زنان که گاه مسیرهای جداگانه‌ای پی می‌گیرند همگی اتفاق نظر دارند که یگانه هدف مهم آزادسازی زنان همانا برابری جنسی یا (با عنوانی که گاه نامیده می‌شود) عدالت جنسیتی است. آرزوی لیبرال‌فمینیست‌ها رهایی زنان از قید نقش‌های سرکوب‌گر جنسیتی است - یعنی نقش‌هایی که دستاویز یا توجیهی برای اختصاص جایگاهی نازل‌تر به زنان یا حتی ممانعت از حضور آنان در دانشگاه و عرصه عمومی و بازار به دست داده است. حرف لیبرال‌فمینیست‌ها این است که جامعه مردسالارگمان می‌کند زنان فقط برای بعضی مشاغل مانند معلمی و پرستاری و منشی‌گری به درد می‌خورند و عمدتاً از عهده وظایف دیگر مثلاً حکومت‌کردن، وعظ و خطابه، یا سرمایه‌گذاری برنمی‌آیند. جامعه مردمحور مشاغلی را برای زنان مناسب می‌داند که مستلزم خصلت‌های مرتبط با شخصیت زنانه باشند، نظیر از خودگذشتگی و رسیدگی به دیگران، و برای مردان مشاغلی را مناسب می‌داند که مستلزم خصلت‌های مرتبط با شخصیت مردانه نظیر اعتماد به نفس و ارتقای نفس است. لیبرال‌فمینیست‌ها مدعی‌اند که این نوع کلیشه‌بندی جنسیتی به شدت نابرابر است و اگر قرار باشد اهداف لیبرالیسم برای همه اعم از زن و مرد تحقق یابد باید برای آن چاره‌ای اندیشید.

1. Elizabeth Holtzman, Bella Abzug, Eleanor Smeal, Pat Schroeder, Patsy Mink

2. Women's Equity Action League

لیبرال فمینیست‌ها می‌گویند این‌گونه خلط معنای جنس و جنسیت بر مبنای این فرض است که زنان به طور طبیعی قابلیت‌های لازم را برای شغل‌هایی که مردانه تلقی می‌شوند ندارند و برعکس. (در این بحث منظور ما از جنس اشاره به کروموزوم‌ها (XY یا XX) و هورمون‌ها و ساختار اندام است؛ و جنسیت به صفات شخصیتی و الگوهای رفتاری اشاره دارد که از ساخت‌های فرهنگی «مردانه» و «زنانه» برمی‌آیند.)^۱ در نتیجه پیشاپیش فرض شده است که تمامی زنان برای بسیاری از مشاغل این جامعه صلاحیت ندارند؛ و دست‌کم در گذشته، وضع قوانینی به منظور منع زنان از ورود به مشاغل «مردانه» ای نظیر کار در معدن یا میخانه و جلوگیری از نوبت‌کاری شبانه یا اضافه‌کاری زنان نادرست به نظر نمی‌رسیده است. البته امروزه اغلب این تبعیض‌های قانونی خاطره‌ای بیش نیست اما در عمل تبعیض‌های جنسیتی همچنان پابرجا مانده‌اند. برای مثال، بسیاری از رأی‌دهندگان هنگام انتخاب میان کاندیدای مرد و کاندیدای زن بی‌تأمل به کاندیدای مرد رأی می‌دهند چون زنان را برای هدایت چرخ دولت بیش از اندازه احساساتی (دل‌پس و زودرنج و عصبی) تصور می‌کنند. به دلیل مشابه (اگر «احساس درونی» را بتوان دلیل دانست) کارفرمایان ترجیح می‌دهند برای بعضی شغل‌ها مردان را استخدام کنند حتی اگر زنان دست‌کم به همان اندازه صلاحیت داشته باشند.

گاه گفته می‌شود که مردان هم کم‌تر از زنان قربانی تبعیض‌های موجود نیستند؛ و حتی اگر هم قانون همیشه به مردان لطف داشته است بقیه ابزار کنترل اجتماعی چنین نبوده‌اند. بر این اساس گلایه‌هایی می‌شنویم درباره این‌که والدین مصرانه از استخدام مردان برای پرستاری کودک خودداری می‌کنند یا این‌که مهدکودک‌ها هرگز نمی‌توانند برای هیئت مدیره خود مردان «باصلاحیت» پیدا کنند. لیبرال فمینیست‌ها حرفی ندارند که با مردانی که به دلیل تبعیض‌های موجود به‌دشواری می‌توانند به مشاغل مرتبط با کودکان دست یابند همدردی کنند اما توجه دارند که این‌گونه تبعیض در مورد مردان به اندازه تبعیضی که نسبت به زنان روا داشته می‌شود نظام‌مند نیست.

۱. ن. ک. بحثی مفصل درباره تمایز میان جنس و جنسیت:

Person, Ethel Spector, 1980. "Sexuality as the Mainstay of Identity: Psychoanalysis Perspectives." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5, no. 4, Summer.

ساختار جامعه به گونه‌ای است که در میدان رقابت برای رسیدن به خیری که از جامعه نصیب افراد می‌شود - یعنی اقتدار و منزلت و پول - جانب مردان را می‌گیرد و به زنان کم‌لطف است.

در توجه به موانع ساختاری پیشرفت زنان (از عوامل محیطی آزاددهنده‌ای مانند صندلی‌های تشریفاتی و ژاکت‌های زبر و بوی توتون پیپ گرفته تا کمبود تسهیلات منظم و ارزان برای نگهداری کودک) اتفاق نظری میان لیبرال‌فمینیست‌های معاصر در مورد شیوهٔ محو این موانع وجود ندارد. گرایش اختیارگرا معتقد است پس از آن‌که قوانین و سیاست‌های تبعیض‌آمیز از کتاب‌ها محو شده باشند به نحوی که زنان رسماً بتوانند وارد صحنه رقابتی برابر با مردان شوند، دیگر نمی‌توان به این خرده‌گرفت که چرا مثلاً مردان عضو هیئت علمی دانشگاه‌ها بیش‌تر جانب مردان داوطلب را می‌گیرند تا زنان داوطلبی را که همان‌قدر صلاحیت دارند؛ یعنی باید این حقیقت را پذیرفت که «کبوتر با کبوتر، باز با باز».

اما گرایش رفاه‌جو معتقد است که دولت باید برای درهم شکستن تصور دیرینهٔ «حمایت از هم‌جنس» وارد کار شود، به‌ویژه هنگامی که کوتاهی در این کار به ناموزونی شدید جنسیتی منتهی شود، نظیر آن‌چه در اوایل دههٔ ۱۹۷۰ در هیئت علمی دانشکدهٔ علم و هنر دانشگاه هاروارد رخ داد: ۴۸۳ مرد بدون هیچ زنی. این گرایش مدعی است که جامعه باید علاوه بر جبران بی‌عدالتی‌های گذشته تمامی موانع اقتصادی و قانونی را که امروزه بر سر راه پیشرفت زنان قرار گرفته‌اند از میان بردارد. بنابراین خواستهٔ لیبرال‌فمینیست‌های مساوات‌طلب آن است که زنان داوطلب ورود به مدارس و مشاغل باید (۱) به جای داوطلبان مرد سفیدپوستی که به همان اندازه صلاحیت دارند انتخاب شوند (پذیرش یا استخدام ترجیحی) یا (۲) به جای داوطلبان مرد سفیدپوستی که بیش‌تر صلاحیت دارند انتخاب شوند با این شرط که بتوانند به خوبی از عهدهٔ کار برآیند (تبعیض معکوس).^۱ با این حال، لیبرال

۱. فمینیست‌های لیبرال در این‌که داوطلبان مرد متعلق به گروه‌های اقلیت را باید به اندازهٔ زنان قربانی تبعیض دانست هم عقیده نیستند. لیبرال‌فمینیست‌ها هر چه لیبرال‌تر باشند بیش‌تر احتمال دارد محرومیت‌های ناشی از جنسیت و نژاد و قومیت را در یک ردیف ارزیابی کنند؛ و هر چه فمینیست‌تر باشند بیش‌تر احتمال دارد فقط به زنان توجه کنند.

فمینیست‌های مساوات‌طلب معتقدند سیاست‌های استخدام ترجیحی یا تبعیض معکوس تنها در صورتی با اصول بنیادین لیبرالیسم سازگاری دارد که اقداماتی ویژه دوران گذار به حساب آید و مشروعیت آن‌ها تا زمانی باشد که زنان به برابری واقعی با مردان دست یابند.

شاید گمان کنیم تنها رویکردهای قابل توجه فمینیسم لیبرال برای مبارزه با تبعیض جنسیتی رویکردهای اختیارگرا و مساوات‌طلب است که اتکای هر دو به شدت بر راه‌حل‌های قانونی است. اما بعضی لیبرال‌فمینیست‌ها رویکرد دیگری به ما عرضه کرده‌اند. این رویکرد نقطه مقابل گرایش‌هایی است که فرد را به واسطه جنسیتش کم‌ارزش می‌شمارد. منظور من در این جا اشاره به مفهوم انسان دو جنسیتی یا آندروژن است (آندروژن از دو واژه یونانی آندرو به معنای مذکر و ژن به معنای مؤنث ساخته شده است). اگر به عمق این مفهوم بپردازیم می‌بینیم که یک راه‌حل اساسی برای محو تبعیض‌های مبتنی بر جنسیت آن است که افراد به سوی بروز هر دو دسته صفات و رفتار مردانه و زنانه هدایت شوند. اگر همه ما دو جنسیتی بودیم هیچ دلیل موجهی برای تبعیض بر مبنای جنسیت وجود نداشت. (قاعدتاً لازم نیست در این زمینه تا آنجا پیش برویم که کروموزوم‌ها و هورمون‌ها و ساختار اندام زن و مرد را در هم بیامیزیم و سازگار کنیم تا نه تنها انسان دو جنسیتی بلکه انسان دو جنسی یا هرمافرو دیت به وجود آوریم - مگر آن‌که تنها راه برای پایان دادن به تبعیض جنسی و جنسیتی توسل به مهندسی ژنتیک باشد تا انسان‌هایی به وجود آیند که نه مرد و نه زن بلکه کمی مرد و کمی زن باشند. در هر حال این، موضوع خارج از چارچوب این کتاب است.)

بحث درباره تفاوت‌های جنسی و نقش‌های جنسیتی و آندروژنی در تمرکز انرژی لیبرال‌فمینیست‌ها بر مطالبه آزادی و برابری و عدالت همگانی مؤثر افتاده است. به نظر جین انگلیش، عباراتی نظیر نقش‌های جنسی و خصوصیات جنسیتی به معنای «الگوهای رفتار است که هر دو جنس برای پذیرش آن‌ها تربیت یا تشویق یا اجبار می‌شوند، و گستره آن‌ها از شخصیت‌های «برازنده جنسی» تا علایق و حرفه‌ها را در

بر می‌گیرد.^۱ به دختران زن بودن و به پسران مرد بودن یاد داده می‌شود. روان‌شناسان و مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان «زنانه» و «مردانه» را بر حسب کلیشه‌های رایج فرهنگی که متأثر از عوامل نژادی و طبقاتی و قومی است تعریف می‌کنند. از این رو، در میان امریکاییان طبقه متوسط سفیدپوست آنگلوساکسون و پروتستان، مرد یعنی منطقی و جاه‌طلب و مستقل و زن یعنی عاطفی و پرورنده و وابسته. مسلماً حتی در میان همین بخش از جمعیت نیز استثناهایی وجود دارد. برخی از افراد نرینه خصلت‌های جنسیتی زنانه و بعضی افراد مادینه خصلت‌های جنسیتی مردانه بروز می‌دهند. اما این‌گونه افراد «استثنایی» یا «منحرف» به حساب می‌آیند. پس فارغ از این‌که کدام گروه از مردم زیر ذره‌بین قرار گیرند (مثلاً کارگران کاتولیک ایتالیایی) کلیشه‌بندی نقش‌های جنسیتی امکان دست‌یابی آنان به هویت شخصی را محدود می‌کند. زنی که در او خصوصیتی دیده شود که در گروه اجتماعی او «مردانه» محسوب می‌شود، و مردی که از او خصوصیتی سر بزند که در گروه اجتماعی او «زنانه» به حساب می‌آید هر دو مکافات می‌بینند؛ زن رازن واقعی و مرد را مرد واقعی نمی‌دانند.^۲

به منظور رهایی زنان، و همچنین مردان، از قفس زنانگی و مردانگی دست‌پرورده جامعه است که بسیاری از لیبرال‌فمینیست‌ها از شکل‌گیری شخصیت‌های آندروژن هواداری می‌کنند.^۳ بعضی لیبرال‌فمینیست‌ها جانب آندروژنی یگانه را می‌گیرند. یعنی ایجاد شخصیتی منفرد یا واحد که حاوی بهترین خصلت‌های جنسیتی مردانه و زنانه باشد. مثلاً کارولین هیل‌بران معتقد بود توصیف انسان به صورت ترکیبی از بهترین خصایل مرد و زن در تفکر مغرب‌زمین سنتی دیرینه است.

1. English, Jane. 1977. "Sex Roles and Gender: Introduction." In *Feminism and Philosophy*, eds. M. Vetterling-Braggin and F. Ellison and J. English. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield.

۲. درباره نحوه تأثیر عواملی مانند نژاد و طبقه و قومیت بر ساخت اجتماعی جنسیت بحث‌های فراوانی وجود دارد. ن.ک.:

Stack, Carol. 1974. *All Our Kin*. New York: Haper & Row.

۳. علاقه به مفهوم آندروژنی منحصر به لیبرال‌فمینیست‌ها نیست. فمینیست‌های رادیکال نیز البته با احتیاط بیش‌تری به این مقوله پرداخته‌اند.

به گفته او «آندروژنی... در پی رها کردن فرد از بند محدودیت‌های برانزنگی است... و پهنه وسیعی از تجربیات در برابر افرادی می‌گشاید که ممکن است زن اما جسور یا مرد اما نازک‌دل باشند؛ طیفی ارائه می‌دهد که انسان‌ها بدون ملاحظه برانزنگی یا آداب و رسوم، جایگاه خویش را در آن برمی‌گزینند.»^۱ ساندرایم، روان‌شناس فمینیست، می‌افزود که مقیاس شخصیتی او در باهوش‌ترین و موفق‌ترین افراد بیش‌ترین میزان خصوصیت دوجنسیتی را ثبت کرده است. این افراد مجموعه‌مکملی از خصلت‌های سنتی زنانه - پرورندگی، همدردی، رقت قلب، حساسیت، همبستگی، همکاری - را به همراه مجموعه‌مکملی از خصلت‌های سنتی مردانه - جسارت، رهبری، ابتکار، سبقت‌جویی - در خود گرد آورده‌اند.^۲ (به یاد داشته باشید که باز هم این فهرست صفات سنتی احتمالاً باید برحسب خصوصیات نژادی و طبقاتی و قومی گروه مورد بررسی اصلاح شود.) لیبرال‌فمینیست‌های دیگر با آندروژنی یگانه موافق نیستند و از آندروژنی چندگانه هواداری می‌کنند - یعنی ایجاد انواع شخصیت‌ها که بعضی کاملاً مرد، بعضی کاملاً زن، و بعضی دیگر ترکیبی از هر دو باشند.^۳ در هر حال، هر دو گروه لیبرال‌فمینیست صرف‌نظر از این‌که از آندروژنی یگانه یا چندگانه هواداری کنند اتفاق‌نظر دارند که جنس زیست‌شناختی فرد هرگز نباید مبنای تعیین جنسیت اجتماعی و روان‌شناختی او قرار گیرد.

نقد فمینیسم لیبرال

در سال‌های اخیر لیبرال‌فمینیست‌ها به ارزیابی دوباره مواضع خود پرداخته‌اند و

1. Heilbrun, Carolyn G. 1973. *Toward the Promise of Androgyny*. New York: Alfred A. Knopf.

2. Bem, Sandra L. 1976. "Probing the Promise of Androgyny." In *Beyond Sex-Role Stereotypes: Readings Toward a Psychology of Androgyny*. eds. A.G. Kaplan and J.P. Bean. Boston: Little, Brown.

۳. جویس تربیلکات که لیبرال‌فمینیست هم نیست تحلیلی از آندروژنی به دست داده است که لیبرال‌فمینیست‌ها آن را مفید یافته‌اند. ن.ک.:

Trebilcot, Joyce. 1982. "Two Forms of "Femininity," "Masculinity," and "Androgyny." ed. M. Vatterling-Braggin. Totowa, N.J.: Androgynism." In Rowman & Littlefield.

به‌ویژه گرایش خود را به این‌که ارزش‌های مردانه را ارزش‌های انسانی تلقی کنند تشخیص داده‌اند. افزون بر این، فمینیست‌های غیرلیبرال انتقادهایی به ایشان وارد کرده‌اند، به‌ویژه به‌سبب تأکید بیش از اندازه‌ای که بر اهمیت آزادی فردی نسبت به مصلحت جمعی دارند و گرایش به این‌که انسان‌گرایی فارغ از جنسیت را از انسان‌گرایی حساس به جنسیت باارزش‌تر بشمارند.^۱ از آن‌جا که این‌گونه انتقادهای روشن‌بینی ارزشمندی نسبت به لایه‌های زیرین ساختار فمینیسم لیبرال فراهم می‌کند بررسی دقیق آن‌ها خالی از فایده نیست.

نقدی جامعه‌گرایانه

جین الشتاین از اندیشه‌ورزان سیاسی اهل مجادله است که با بسیاری از فمینیست‌ها دربارهٔ ماهیت و کارکرد خانواده وارد بحث شده است. حریفان الشتاین مدعی‌اند که او بدون محافظه‌کاری مصممانه در صدد احیای همان مرزبندی قرن نوزدهم میان سپهر «زنانه» خانگی و سپهر «مردانه» عمومی است؛ اما او خود پافشاری می‌کند که چنین قصدی ندارد بلکه می‌خواهد به لیبرال‌فمینیست‌ها این نکته را گوشزد کند که تأکید ایشان بر اولویت فرد بر جامعه از به‌هم پیوستن مردمان جلوگیری می‌کند.^۲ به نظر الشتاین امکان ندارد از جمعیت توده‌وار افرادی که «آزادی» انتخاب دارند جوامع واقعی به وجود آید.^۳ او به همان اندازه که از موضع لیبرال‌فمینیست‌ها در مورد توازن

۱. آلیسون جاگر در سیاست فمینیستی و طبیعت انسان به ما خاطر نشان کرده که خشکی‌نگری نسبت به جنسیت می‌تواند ابعاد مضحکی پیدا کند. در سال ۱۹۷۶ دادگاه عالی حکم داد که حذف معلولیت‌های ناشی از بارداری، که یکی از کارفرمایان در طرح خود به آن مبادرت ورزیده بود، تبعیض‌آمیزتر از حذف معلولیت‌های ناشی از دیابت و هپاتیت و برونشیت نیست. دادگاه این واقعیت را نامربوط می‌دانست که دیابت و هپاتیت و برونشیت بیماری‌هایی است که مرد و زن هر دو ممکن است به آن مبتلا شوند اما بیماری‌های ناشی از بارداری فقط برای زنان اتفاق می‌افتد. جاگر می‌افزاید که «جنس زیست‌شناختی واقعی‌تری تصادفی نیست و اهمیت سیاسی دارد و بر همین اساس آرمان جامعه‌گورجنس و آندروژن مطلوب لیبرال‌فمینیست‌ها را به چالش می‌کشد.»

2. Elshtain, Jean Bethke. 1986. *Meditations on Modern Political Thought: Masculine/Feminine Themes from Luther to Arendt*. New York: Praeger.

3. Elshtain, Jean Bethke. 1982. "Feminism, Family and Community." *Dissent* 29, Fall.

فرد-جامعه ناراضی است از موضع‌گیری آنان درباره ارزش‌های موسوم به مردانه نیز شکایت دارد. او فریدان دهه ۱۹۶۰ و تا حدودی ولستون کرافت و تیلور و میل را متهم می‌کند که موجود نرینه را با انسان، و فضایل «مردوار» را با فضایل انسانی برابر می‌گیرند. الشتاین در نقد خود با عنوان «چرا زن نمی‌تواند بیش‌تر شبیه مرد باشد؟» سه خطای عمده فمینیسم لیبرال را برشمرد:

۱. این ادعا که زنان اگر بخواهند می‌توانند شبیه مردان شوند؟
۲. این ادعا که زنان می‌خواهند که شبیه مردان شوند؟
۳. این ادعا که همه زنان باید بخواهند شبیه مردان شوند و ارزش‌های مردانه را آرمان خود بدانند.

الشتاین در مورد ادعای اول بر این اعتقاد لیبرال‌فمینیست‌ها انگشت می‌گذاشت که بیش‌تر تفاوت‌های میان زنان و مردان را ناشی از فرهنگ و تربیت می‌دانند نه زیست‌شناسی و طبیعت. الشتاین اگرچه خود برای حل مناقشه طبیعت/تربیت کوششی به خرج نداد از این‌که لیبرال‌فمینیست‌ها از این مناقشه پرهیز کرده‌اند به آنان خرده می‌گرفت. او این پرهیز را بی‌مسئولیتی می‌خواند و مدعی بود که یا ناشی از خودداری لجوجانه لیبرال‌فمینیست‌ها از پذیرش این احتمال است که شاید بعضی تفاوت‌های میان دو جنس ماهیت زیست‌شناختی داشته باشد، و یا به دلیل ترس از مطرح‌شدن پرسش‌هایی درباره این تفاوت‌ها، چون ممکن است از پاسخ آن‌ها برای توجیه سرکوب و ستم بر زنان بهره‌برداری شود. با ارزیابی الشتاین بسیاری از لیبرال‌فمینیست‌ها به همین دو دلیل به «محیط‌گرایان افراطی» بدل شده‌اند یعنی معتقدند هویت انسان محصول کمابیش انحصاری تربیت و جامعه‌پذیری است.^۱ از نظر الشتاین محیط‌گرایان اصالت را به تربیت می‌دهند نه طبیعت. اما سؤال او این بود که آیا تمامی تفاوت‌های میان مرد و زن محصول فرهنگ است؟ آیا واقعاً می‌توان یکسره از طبیعت برگذشت؟

1. Elshstain, J.B. 1981. *Public Man, Private Women*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

الشتاین می‌خواست از موضع ارتجاعی جامعه‌شناسان زیست‌نگر معاصر که تمامی جامعه را منبعث از زیست‌شناسی می‌دانند فاصله بگیرد، و از خیال‌پردازی‌های احساساتی بعضی فمینیست‌های سده‌های نوزده و بیست نیز که زنان را در طبیعت خود از مردان اخلاقی‌تر می‌پنداشتند پرهیز کند^۱، اما در هر حال این نظر را قبول داشت که بعضی تفاوت‌های مبتنی بر جنس را نمی‌توان یک‌شبه از میان برداشت بدون آن‌که نسبت به مردان و زنانی که متحول می‌شوند، جفا شود. حرف او این معنا را ندارد که ما باید بعضی تفاوت‌های میان زن و مرد را ذاتی بدانیم بلکه بیش‌تر متضمن این معنی است که نمی‌توانیم امیدوار باشیم این تفاوت‌ها در چند نسل بعد از میان بروند مگر آن‌که بخواهیم به روشی که افلاطون در جمهوری پیشنهاد می‌کند عمل کنیم - یعنی همهٔ افراد بالای بیست سال را از میان ببریم و برنامهٔ فشرده‌ای با کنترل متمرکز برای تربیت یکنواخت نوزدان از بدو تولد به اجرا بگذاریم. در مجموع، زنان نمی‌توانند شبیه مردان شوند مگر آن‌که حاضر باشند خود را در معرض نوعی برنامه‌ریزی اجتماعی و اصلاح رفتار قرار دهند که با روح قوانین لیبرالی - اگر نگوئیم حتی با نص صریح آن - سازگاری ندارد.

الشتاین مدعی بوده که در فمینیسم لیبرال‌گرایشی به مبالغه دربارهٔ شمار زنانی که می‌خواهند شبیه مردان بشوند و به جای «همسر» و «مادر» نقش «شهروند» یا «کارگر» را داشته باشند وجود دارد. او این ادعا را قبول نداشت که اگر زنی بیش از هر چیز بخواهد همسر و مادر باشد کوفته‌فکر و بی‌خبر و قربانی «آگاهی کاذب» مردسالاری است. با ارزیابی او مردسالاری چنان قدرتی ندارد که از میلیون‌ها زن ضعیف‌هایی احساساتی بسازد، وگرنه ما نمی‌توانستیم توضیح قانع‌کننده‌ای برای ظهور «آگاهی حقیقی» فمینیستی از دلِ تربیت غالبِ مردسالاری به دست دهیم. از این گذشته، معلوم نیست که «همسری» و «مادری» فقط نقش باشند؛ و اگر هم نقش باشند مسلماً چنین نیست که زن بتواند آن‌ها را همچون پیراهن به راحتی از تن جدا کند.

۱. در قرن نوزدهم بسیاری از مبارزان طرفدار حق‌رأی دربارهٔ برتری اخلاقی زنان داد سخن می‌دادند. برای نمونه بخش اخلاق فمینیستی را در منبع زیر ببینید:

Pearsall, Marilyn. ed. 1986. *Women and Values*. Belmont, Calif.: Wadsworth.

مادربودن «نقشی» هم‌ارز با بایگان یا دانشمند یا افسر نیروی هوایی نیست. مادربودن فعالیتی دشوار، ارزشمند، سرشار از مهر و کین، آزاردهنده و شادی‌آور است که ماهیتی زیست‌شناختی، طبیعی، اجتماعی، نمادین و عاطفی دارد؛ و بار اجبارهای عمیقاً همسازشده جنسی و عاطفی را به دوش می‌کشد. دست‌کم گرفتن تفاوت‌هایی که میان مادربودن و شاغل بودن وجود دارد، گذشته از آن‌که روابط خصوصی ما را از ارزش خود تهی می‌سازد، به معنای ساده‌پنداشتن کارهایی است که می‌توان و باید انجام داد تا وضعیت زنان که برای حل مشکلات‌شان مدام به تغییر نقش تشویق می‌شوند، دگرگون شود.^۱

هر زنی که هویت خود را همسر و مادر می‌داند اگر پس از سال‌هایی که برای کسب این هویت از جان و دل مایه گذاشته است بشنود که «همسری» و «مادری» فقط یک نقش (آن هم نقشی مشکل‌ساز) است به احتمال زیاد خشمگین یا افسرده می‌شود. این‌که به زنی بگویند باید آرایش موهایش را عوض کند با این‌که بگویند باید هویت ارزشمندتری پیدا کند یک دنیا تفاوت دارد.

و نکته آخر این‌که به نظر الشتاین لیبرال‌فمینیست‌ها در اشتباه‌اند که با سر دادن هلهله شادی برای چیزی که به قول خود امریکایی‌ها «سگ دو زدن» است نظر می‌دهند که زن یا مرد باید ارزش‌های سنتی مردانه را در خود پرورش دهند. مقالاتی که برای زنان نوشته می‌شود تا به آنان توصیه کند برای موفقیت چگونه لباس بپوشند، در دنیای مردان چگونه کار خود را پیش ببرند، مراقب باشند در ملاء عام گریه نکنند، از دوستی‌های صمیمانه بپرهیزند، قاطع باشند و هندبال بازی کنند، فقط به این درد می‌خورد که به مرور آن‌چه را که در نهایت شاید بهترین خصوصیت زنان باشد – یعنی قابلیتی که به قول الشتاین برای خلق و حفظ اجتماع از راه ارتباط با دوستان و خانواده – آموخته‌اند، از خاطر آنان بزداید. زنان نباید این آموخته‌ها را از یاد ببرند. زنان باید به جای آن‌که یکدیگر را به تقلید از رفتار سنتی مردان موفق

1. Elshstain, J. B. 1981, *Public Man, Private Women*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

تشویق کنند که کم‌ترین وقت را در خانه و بیش‌ترین وقت را در محل کار خود می‌گذرانند، در پی بنا نهادن جامعه‌ای باشند که مردان و زنان آن برای دوستان و خانواده هم به اندازه همکاران و معاشران حرفه‌ای خود وقت صرف کنند.

با این اوصاف چیزی نمانده بود که الشتاین همان نظریه مشکل‌آفرین را پیش بکشد که هر همسر و مادری مریم مقدس در لباس مبدل است، اما خود او پافشاری داشت که استنباط از مادریت «نباید و لازم نیست به ورطه احساساتی‌گری در غلتد که سخن طرفداران حق رأی را بی‌اعتبار کرد.» مبارزان هوادار حق رأی از ترس آن‌که مبادا مشارکت کامل زنان در سپهر عمومی فضیلت‌های زنانه را به مخاطره اندازد استدلال می‌کردند که «حق رأی» به تنهایی کافی است تا زنان بتوانند قلمرو زشت و پلید و نیرنگ‌باز عمومی را اصلاح کنند بدون آن‌که ناگزیر باشند از خوبی و زیبایی و حقیقت مفروض در قلمرو خصوصی دست بکشند. از دید الشتاین اگر هواداران حق رأی به غلط ردیلت مردانه را در برابر فضیلت زنانه و دنیای پلید عمومی را در مقابل دنیای سالم خصوصی قرار نداده بودند، و به جای آن درمی‌یافتند که در جهانی که ما در آن به سر می‌بریم خیر و شر با هم وجود دارند و دنیاهای خصوصی و عمومی در هم می‌آمیزند شاید به دنیای عمومی قدم می‌گذاشتند و شاید تا زمانی که این دنیا همه خوبی‌های دنیای خصوصی را جذب نمی‌کرد آن را ترک نمی‌گفتند.

نقدی سوسیالیست فمینیستی

یکی از تازه‌ترین انتقادهای فمینیسم لیبرال را آلیسون جاگر در سیاست فمینیستی و طبیعت انسان مطرح کرده است. جاگر نیز مانند الشتاین به اشتیاق فراوان لیبرال فمینیست‌ها در پذیرش ارزش‌های مردانه خرده می‌گرفت. اما انتقاد اصلی او متوجه این تصور لیبرال فمینیستی بود که انسان عاملی عاقل و مختار است. جاگر این تصور را از اساس مردانه می‌دانست. از آن‌جا که معلوم نیست در عقلانیت و اختیار عاملیت چه چیزی مشخصاً مردانه است باید ادعای او را کمی مفصل‌تر بررسی کنیم.

جاگر در طبقه‌بندی خود لیبرال فمینیست‌ها را به میزانی که بر توانایی انسان در اقدام از روی عقل و اختیار تأکید می‌کنند در ردیف «ثنویت‌گرایان هنجارین» جای می‌دهد یعنی متفکرانی پای‌بند این نگرش که کارکردها و فعالیت‌های ذهنی برتر از

کارکردها و فعالیت‌های جسمی است. بر اساس این نگرش، خوردن و آشامیدن و خوابیدن و دفع و تولیدمثل فعالیت‌های اصیل انسانی نیست چون دیگر انواع موجودات نیز همین فعالیت‌ها را دارند. آنچه خاص انسان است و سبب می‌شود او از موجودات دیگر متمایز به نظر برسد توانایی اندیشیدن و درک و خیال‌پردازی است.^۱

به گمان جاگر تقسیم کار جنسی اولیه سبب شد که در اندیشه لیبرالی غرب به تدریج فعالیت‌ها و کارکردهای ذهنی بیش از فعالیت‌ها و کارکردهای جسمی اهمیت یابند. مرد که از طبیعت دورتر بود و نقش‌های باروری و خانگی از او انتظار نمی‌رفت و بنابراین وقت بیش‌تری برای پرورش ذهن خود در اختیار داشت، جسم را خوار شمرد و آن را پوسته‌محافظی به شمار آورد که با تعریفی که او از خود دارد بی‌ارتباط است. در عوض زن که با طبیعت پیوند نزدیک و وظایف سنگین خانگی و باروری را بر عهده داشت و بنابراین می‌بایست وقت زیادی را برای رسیدگی به جسم‌ها صرف کند، جسم را با ارزش شمرد و آن را اساس هویت شخصی خود به شمار آورد. به‌زعم جاگر، چون فیلسوف‌ها از دیرباز مرد بوده‌اند شیوه نگرش آنان به خودشان بر مجموعه عقاید فرهنگ غرب تسلط یافته است. حاصل آن‌که همه لیبرال‌ها از زن و مرد و فمینیست و غیرفمینیست اولویت امور ذهنی را بر امور جسمی همچون اصلی مسلم می‌پذیرند به‌رغم آن‌که گاه تجربیات روزمره آنان با این عقیده در تضاد است.

به نظر جاگر تبعیت لیبرال‌فمینیست‌ها از ثنویت هنجارین مشکل‌آفرین است چون گذشته از آن‌که به خوارشمردن فعالیت‌ها و کارکردهای جسمی منتهی می‌شود، معمولاً خودمداری سیاسی و شک‌اندیشی سیاسی را به دنبال دارد. (خودمداری سیاسی یعنی اعتقاد به این‌که فرد عاقل و مختار با دیگر افراد پیوندی اصیل ندارد و نیازها و منافع او جدا از نیازها و منافع دیگران و حتی در تضاد با آن‌هاست. شک‌اندیشی سیاسی یعنی اعتقاد به این‌که دو پرسش بنیادین فلسفه سیاسی — رفاه و

۱. برای آشنایی با نظر برخی از مخالفان اعتقاد به این‌که فقط موجودات انسانی شخصیت دارند، ن.ک.:

رضامندی انسان در چیست؟ و ابزار رسیدن به آن کدام است؟ - پاسخ مشترکی ندارند.) به این ترتیب، نخستین نتیجه‌ای که از برتر دانستن ذهن از جسم و خود از دیگران حاصل می‌شود آشکارا مجموعه‌ای از نگرش‌ها و رفتارهای سیاسی است قائل به ارزشی بیش از حد تصور برای آزادی یعنی برای فرد عاقل، مختار، مستقل، خودرأی، منزوی، یکه و یگانه که می‌تواند هرچه به نظرش با ارزش است باشد و بیندیشد و انجام دهد.

لیبرال فمینیستی که معتقد به ثنویت هنجارین و از نظر سیاسی خودمدار باشد به نظر جاگر نمی‌تواند تشخیص بدهد که انسان‌های عاقل همگی همواره (و از پیش) در جامعه انسانی به سر می‌برند. در نتیجه، تنها توجیه قانع‌کننده‌ای که این لیبرال فمینیست می‌تواند برای علت و نحوه تشکیل جوامع ارائه دهد توسل به پدیده قرارداد است. افراد زمانی گرد هم می‌آیند که درمی‌یابند دست‌یابی آنان به اهداف جداگانه و متعارض به‌تنهایی امکان‌پذیر نیست؛ یعنی نه تنها برای شکوفایی بلکه حتی برای بقای خود ناگزیرند از جنگ همگان علیه همگان دست بردارند. بنابراین، افراد با هم قراری واقعی یا فرضی می‌گذارند که آزادی خود را تا حدی که برای رسیدن به بیش‌ترین شمار اهداف خویش لازم دارند، محدود کنند.

ایراد جاگر به خودمداری سیاسی (یعنی تصور موجود خودخواهی که مجبور به زندگی جمعی است) در اصل مبنایی تجربی داشت. او بار دیگر تأکید می‌کرد که خودمداری سیاسی مفهومی مردانه است و عجیب است که لیبرال فمینیست‌ها آن را می‌پذیرند. زنان که زندگی خود را وقف تنیدن شبکه پیچیده روابط انسانی می‌کنند و خود و دیگران را بر حسب این روابط می‌شناسند، بعید است فکر کنند فرد به هر معنا مقدم بر جمع است. هر زنی که تجربه بارداری را از سر گذرانده باشد می‌داند که کودک حتی پیش از تولد به دیگران وابسته است. کودک پیش از ورود به اجتماع انسان‌ها به صورت اتمی تنها وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. نوزاد انسان ناتوان به دنیا می‌آید و چندین سال باید از او به‌شدت مراقبت کرد. و چون فردی تنها به‌درستی از عهده این مراقبت بر نمی‌آید انسان‌ها در گروه‌های اجتماعی گرد می‌آیند تا با اشتراک منابع بتوانند در کنار هم فرزندان‌شان را بزرگ کنند. به گفته جاگر، «وابستگی انسان‌ها به یکدیگر... الزامی زیست‌شناختی است و فرض خودبستگی فرد فقط با

چشم‌پوشی از وضعیت زیست‌شناختی انسان امکان‌پذیر می‌شود.» بنابراین چیزی که نظریه‌پردازان سیاسی لیبرال باید توضیح دهند این است که چرا جوامع فرومی‌پاشند نه این که چرا انسان‌های منفرد گرد هم می‌آیند. رازی که در این جا نهفته رقابت است نه همکاری.

جاگر برای قوت بخشیدن به استدلال تجربی خود به این اندیشید که خودمداری سیاسی به لحاظ مفهومی نیز درست به نظر نمی‌رسد. اتکای او در این نتیجه‌گیری به نظریه نوآمی شیمان بود که می‌گفت خودمداری سیاسی مستلزم اعتقاد به فردگرایی انتزاعی است.^۱ فرد انتزاعی موجودی است که احساسات و عقاید و قابلیت‌ها و منافع او را می‌توان مستقل از هر گونه وابستگی به زمینه اجتماعی او تبیین و درک کرد. از دید کانت انسان چنین موجودی است - خردی ناب فارغ از هر گونه تأثیرپذیری یا تلقین‌پذیری از خود تجربی/روانی یا کالبد تجربی/زیستی. اما به‌رغم نظریه فلسفی کانت ما موجوداتی انتزاعی نیستیم؛ ما وجودی خارجی داریم و اگر می‌توانیم بعضی حسیات پیکر خود مثلاً حس اندوه را شناسایی کنیم فقط به این دلیل است که شبکه‌ای از تعابیر اجتماعی پیرامون ما را گرفته که به درد و رنج، آه و ناله، و داد و فغان‌های ما معنا می‌بخشد. از این گذشته، بیرون از این شبکه معناساز ما فاقد خود به شمار می‌آییم؛ یعنی هویت ما محصول جبری خواست‌ها و امیالی است که اجتماع در ما پرورانده است. ما در بنیان موجوداتی مخلوق اجتماع‌ایم، و این واقعیتی است که در برابر اسطوره امریکایی «فرد خودبسنده» قد علم می‌کند.

با فروپاشی خودمداری سیاسی، شک‌اندیشی نیز همراه با آن فرومی‌پاشد زیرا این تفکر نیز متکی به تصویری به‌شدت انتزاعی و منفرد از موجود انسانی است. خودمختاری انسان به این معنی است که توانایی انتخاب اهداف خود را دارد، و چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در سنت لیبرالی حق تعقیب اهداف فردی از مصلحت آن‌ها

1. Scheman, Naomi. 1983. "Individualism and the Objects of Psychology." In *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*, eds. S.Harding and M.B. Hintikka. Dordrecht, The Netherlands: D. Reidel.

مهم‌تر است. از این رو، لیبرال‌ها، به‌ویژه لیبرال‌های کلاسیک، معتقدند که دولت باید تا می‌تواند از این‌که مفهوم خاصی از بهروزی و شکوفایی انسان را به صلاح همگان بداند خودداری ورزد. به بیان دیگر، دولت باید در نقش پلیس راهتمایی، بدون قضاوت درباره مقصد رانندگان، فقط مراقب باشد که اتومبیل‌ها با هم تصادف نکنند. اما جاگر معتقد بود زیست‌شناسی انسان پدیده‌ای است که در برابری هر دو تفکر خودمداری و شک‌اندیشی ایستادگی می‌کند. ما در گزینش اهداف خود اختیار مطلق نداریم. زیست‌شناسی و روان‌شناسی انسان خواه و ناخواه مجموعه‌ای از خواست‌ها و نیازهای انسانی را ایجاد می‌کند و جوامعی که این خواست‌ها و نیازها را نادیده بگیرند عموماً چندان دوام نمی‌آورند. با این فرض که خواست ما دوام جامعه است، باید مثلاً به روابط ارباب/بنده و آزارگر/آزارخواه که مناسباتی دلبخواهی قلمداد می‌شوند اعتراض کنیم چون این مناسبات در تقابل با خواست‌ها و نیازهای اصلی و عادی اشخاص عمل می‌کنند و بعید است افراد درگیر در آن‌ها، حتی اگر جان سالم به در برند، امکان شکوفایی داشته باشند.^۱ با این اوصاف نظر جاگر این بود که «خوبی» هدف را صرفاً گزینش آزادانه افراد به وجود نمی‌آورد؛ این گزینش ممکن است لازم باشد اما مسلماً کافی نیست. به‌زعم جاگر هدفی که سهمی هرچند ناچیز در بقا و خوش‌بختی انسان‌ها نداشته باشد احتمالاً هدف بدی است. بنابراین، عقل حکم می‌کند که پلیس راهتمایی علاوه بر هدایت ترافیک از رفت و آمد در بعضی معابر جلوگیری کند.^۲

1. Gibson, Mary. 1977. "Rationality." *Philosophy and Public Affairs* 6, no. 3, Spring.

۲. سوزان وندل عقیده داشت جاگر اشتباه می‌کند که فرضیات فلسفی منسوب به لیبرالیسم به طور کلی را به لیبرال‌فمینیست‌ها نسبت می‌دهد. به نظر وندل لیبرال‌فمینیست‌ها نه به جدایی عقل از احساس پای‌بندند و نه عقل را برتر از احساس می‌دانند. وندل به تجربه دریافته‌است که لیبرال‌فمینیست‌ها ثنویت‌گرا خواه از نوع متافیزیکی یا تجویزی نیستند و در عوض کاملاً هشیارند که دوگانه‌های عقل/ذهن و احساس/اجسم با تمامی شخصیت‌ها و افعال انسانی عجین شده و «به همان اندازه برای بقای بشر و غنای تجربه او ضروری است.» به نظر او این هشیاری موضع لیبرال‌فمینیست‌ها درباره نقش‌های جنسیتی را توجیه می‌کند. از آن‌جا که لیبرال‌فمینیست‌ها به نگرشی که شخصیت کامل انسان را تجلیل می‌کند پای‌بندند اغلب ایشان به همان اندازه که می‌خواهند قابلیت عقلی و استعداد حرفه‌ای دختران‌شان رشد کند به رشد

نتیجه گیری

یکی از واکنش‌هایی که می‌توان در مقابل محدودیت‌های فمینیسم لیبرال نشان داد این است که آن را جنبشی خاص بورژواهای سفیدپوست بنامیم و کنار بگذاریم. این واکنش دقیقاً همان کاری است که الین ویلیس در سال ۱۹۷۵ نشان داد. او در مقاله‌ای نشریه میس^۱ را که از ارگان‌های اصلی فمینیسم لیبرال است به سبب تحمیل یک «خط» شبه فمینیستی به باد انتقاد گرفت. ویلیس پس از برشمردن چندین نقطه این «خط» اشاره کرد که اهمیت فزاینده این نقاط به معنای انکار نیاز مبرم زنان به سرنگونی مردسالاری و سرمایه‌داری و برای تأیید توانایی مفروض زنان در کنار آمدن با نظام موجود است. ویلیس پافشاری داشت که آنچه نشریه مزبور به زنان عرضه می‌کند فمینیسم نیست.

فلسفه بهبود شخصی و آزادی فردی که میس تبلیغ می‌کند در بهترین حالت فقط به درد نخبگان می‌خورد؛ این نشریه در اصل توهمی از نشریه‌ای زنانه مطابق با پسند روز است. به جای زن شیک سکسی یا زن کدبانو حالا تصویر تازه‌ای داریم که خود را با آن سازگار کنیم: تصویر زن آزاد. این توهم، که به اشتباه فمینیسم قلمداد می‌شود، بعضی زنان را همراه می‌کند و بعضی دیگر را متقاعد می‌سازد که «آزادی زنان» به ایشان ربطی ندارد، و باز چیه دست کسانی می‌شود که با هر نوع تغییر واقعی در شرایط زندگی زنان مخالفت می‌ورزند.^۲

انتقاد ویلیس شاید در آن زمان به جا بوده باشد اما این نشریه در دهه‌های اخیر

قابلیت عاطفی و مهارت‌های خانگی در پسران خود نیز علاقه‌مندند. انسان کامل هم خردمند و هم عاطفی است. بر همین اساس، وندل همه فمینیست‌ها را تشویق می‌کرد که متون لیبرال فمینیستی را با علاقه یعنی به منزله «گونه‌ای از لیبرالیسم که به لحاظ فلسفی بهبود یافته است» بخوانند.

1. Ms

2. Willis, Ellen. 1975. "The Conservatism of Ms." In *Feminist Revolution*, eds. Redstockings. New York: Random House.

تغییر کرده است. سردبیران این نشریه مقالاتی عرضه کرده‌اند که مثلاً نشان می‌دهد فصل مشترک تبعیض‌های نژادی و طبقاتی با تبعیض جنسی چگونه ستم بر بعضی زنان را دوبرابر یا حتی سه برابر می‌کند. لیبرال‌فمینیست‌ها، به جز چند استثنای قابل توجه^۱، اندک‌اندک از این اعتقاد دیرین دست می‌کشند که تقریباً همه زنان می‌توانند «به صورت فردی» با رهاشدن از بند شرایط خود و طرد «یک‌جانبه» نقش‌های جنسی سستی خویشتن را آزاد کنند. در واقع، شمار روزافزونی از لیبرال‌فمینیست‌ها اکنون حاضرند در برابر این حقیقت سر تسلیم فرود آورند که ساختارهای اجتماعی نیز علاوه بر کنش‌های فردی در سد کردن راه بسیاری از زنان برای رسیدن به آزادی کامل دخالت دارد. سوزان وندل در دفاع جانانه خود از فمینیسم لیبرال نوشت که تجربه او نشان می‌دهد بسیاری از لیبرال‌فمینیست‌ها معتقدند حتی هدف معتدلی مانند «ایجاد فرصت‌های شغلی برابر برای زنان» مستلزم تمهیدات کمابیش بلندپروازانه‌ای است همچون تدارک آموزش یکسان برای دختر و پسر از کودکی، که به نوبه خود بازنگری اساسی در توزیع امکانات و تغییرات گسترده در آگاهی‌ها را ایجاب می‌کند. برابری جنسی نمی‌تواند تنها به اراده زنان به دست آید. دگرگونی‌های اساسی در ژرف‌ترین لایه‌های ساختارهای اجتماعی و روان‌شناختی نیز ضروری است.

فمینیسم لیبرال به هیچ وجه قدیمی نشده است و شاید حتی «آینده‌ای انقلابی»، چنان‌که آیزنشتاین پیش‌بینی می‌کرد، پیش رو داشته باشد. به‌رغم همه محدودیت‌های فمینیسم لیبرال نقاط قوت آن انکارناشدنی است. ما بسیاری، اگر نه تمامی، اصلاحات قانونی و آموزشی را که به کیفیت زندگی زنان بهبود بخشیده است به فمینیسم لیبرال مدیون‌ایم. بعید بود بدون تلاش لیبرال‌فمینیست‌ها این همه زن بتوانند در شغل و حرفه به مراتبی که اکنون رسیده‌اند دست یابند. تردیدی نیست که

۱. به گفته جین گریم‌شو یکی از این استثناها جنت رادکلیف ریچاردز است. او در کتاب فمینیست شکاک وظیفه خود را پاک کردن دامان «فمینیسم» از تمهیدات غیراصیل می‌داند که با عبارات مبهمی نظیر این‌که «ساختار جامعه در عمل به زیان زنان است» بیان می‌شوند. به نظر ریچاردز، تبعیض جنسی در محیط کار دسیسه‌ای بدون شکل و انتزاعی علیه عموم زنان نیست بلکه اعمالی ملموس و قابل‌شناسایی است مانند خودداری آقای جان دویی از استخدام خانم جین اسمیت صرفاً به این دلیل که زن است.

فمینیسم فقط به اصلاحات قانونی و آموزشی که عمدتاً با هدف ارتقای جایگاه حرفه‌ای و شغلی زنان دنبال می‌شوند ختم نمی‌شود. اما این‌گونه اصلاحات را باید نه بدیهی شمرد و نه همچون موفقیت‌هایی که در گذشته کسب شده‌اند به خاطر سپرد. لیبرال‌فمینیست‌ها تا تضمین کامل تمامی دست‌آوردهای آموزشی و قانونی و شغلی زنان راه درازی در پیش دارند.

فصل دوم

فمینیسم مارکسیستی

فمینیسم مارکسیستی و فمینیسم سوسیالیستی (فصل ششم) با وجود شباهت‌های فراوان دست‌کم یک وجه تمایز عمده دارند. فمینیست‌های سوسیالیست معتقدند که در هر توجیهی که برای ستم بر زنان ارائه شود جنسیت و طبقه کمابیش سهمی مساوی دارند اما به اعتقاد فمینیست‌های مارکسیست تحلیل طبقاتی در نهایت بهتر از عهده تبیین موقعیت و کارکردهای زنان برمی‌آید. در جامعه سرمایه‌داری زنان بورژوا ستمی را که بر زنان طبقه کارگر می‌رود تجربه نمی‌کنند. پس وجه تمایز فمینیسم مارکسیستی در این است که تمامی زنان اعم از کارگر و بورژوا را به این دعوت می‌کند که ستم بر زنان را بیش از آن‌که نتیجه اقدام ارادی افراد بدانند به ساختارهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی ملازم با سرمایه‌داری نسبت دهند.

برخی مفاهیم و نظریه‌های مارکسیستی: معانی فمینیستی نهفته در آن‌ها
مفهوم مارکسیستی طبیعت بشر

همان‌گونه که مفهوم لیبرالی طبیعت بشر به تفکر فمینیست‌های لیبرال راه یافته است فمینیست‌های مارکسیست نیز مفهوم طبیعت بشر را از مارکسیسم برگرفته‌اند. چنان‌که در فصل اول اشاره کردم لیبرال‌ها معتقدند آن‌چه انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌سازد مجموعه مشخصی از توانایی‌ها مانند قابلیت تعقل و/یا کاربرد زبان؛ مجموعه مشخصی از کاربردها مانند مذهب و هنر و علم، و مجموعه مشخصی از

الگوهای نگرش و رفتار مانند رقابت و گرایش به رجحان خود بر دیگری است. این نظریه لیبرالی دربارهٔ وضعیت انسان از دیدگاه مارکسیست‌ها مردود است و در عوض تأکید می‌کنند که امتیاز ما انسان‌ها در این است که ابزار بقای خود را خود تولید می‌کنیم. هستی ما معلول کاری است که می‌کنیم، به ویژه فعالیت‌های تولیدی مانند ماهیگیری و کشاورزی و خانه‌سازی که برای تأمین نیازهای اولیهٔ خود انجام می‌دهیم. به خلاف زنبورها و موربانه‌ها و مورچگان که از روی غریزه عمل می‌کنند ما انسان‌ها در فرایند دگرگون‌کردن و دست‌کاری عامدانه یا آگاهانهٔ طبیعت خود را می‌سازیم.^۱

ریچارد اسمیت در آشنایی با مارکس و انگلس توصیه می‌کند که از جملهٔ «انسان‌ها خود را می‌سازند» نباید چنین استنباط کرد که «مردان و زنان به صورت انفرادی خود را آنچه هستند می‌سازند» بلکه باید آن را چنین فهمید که «مردان و زنان با فعالیت تولیدی در حرکتی جمعی جامعه‌ای ایجاد می‌کنند که به نوبهٔ خود آنان را می‌سازد.» آنچه دیدگاه مارکسیستی تاریخ تعبیر می‌شود همین تأکید بر عملی جمعی است. برای لیبرال‌ها عقاید و اندیشه‌ها و ارزش‌های فردی عامل تحول در طول زمان است. اما برای مارکسیست‌ها محرک اصلی تاریخ نیروهای مادی یعنی تولید و بازتولید زندگی اجتماعی است. مارکس در جریان تبیین این نظریهٔ «تحول در طول زمان» که معمولاً ماتریالیسم تاریخی نامیده می‌شود، اظهار کرد که «روند کلی زندگی فکری و اجتماعی و سیاسی انسان محصول شیوهٔ تولید زندگی مادی است. آگاهی انسان عامل تعیین‌کنندهٔ موجودیت او نیست بلکه این آگاهی خود محصول جبری موجودیت اجتماعی انسان است.»^۲ به بیان دیگر، مارکس معتقد بود که در هر جامعه شیوهٔ تولید - یعنی نیروهای تولید (مواد خام، ابزار، و کارگرانی که در عمل کالا را تولید می‌کنند) به اضافهٔ مناسبات تولید (یعنی شیوه‌های سازمان‌دهی روند تولید) - روبنایی را (یعنی لایه‌ای از عقاید اجتماعی و سیاسی و عرفی را) پدید

1. Schmitt, Richard. 1987. *Introduction to Marx and Engels*. Boulder, Colo.: Westview Press.

2. Marx, Karl. 1972. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. New York: International Publishers.

می‌آورد که این روبنا به نوبه خود شیوه تولید را تقویت می‌کند. پس، برای مثال، تلقی معینی که امریکایی‌ها از اختیار و آزادی و برابری دارند به دلیل شیوه تولید جامعه آن‌ها یعنی سرمایه‌داری است.

فمینیست‌های مارکسیست نیز مانند همه مارکسیست‌ها معتقدند عوامل تعیین‌کننده آگاهی انسان موجودیت اجتماعی او است. جمله «کل زنان هرگز پایانی ندارد» برای فمینیست‌های مارکسیست معنایی بیش از کلمات قصار دارد؛ این جمله توصیف ماهیت کار زنان است. زن به این دلیل که باید هر لحظه آماده خدمت‌گزاری باشد تصویری از خود پیدا می‌کند که اگر به سبب نقش خود در خانواده و محیط کار از نظر اجتماعی و اقتصادی نسبت به مردان فرودست باقی نمی‌ماند، این تصور را پیدا نمی‌کرد. پس به اعتقاد فمینیست‌های مارکسیست برای این‌که بفهمیم چرا بر زنان ستمی می‌رود که بر مردان نمی‌رود، باید پیوندهای میان منزلت کار زنان و تصویری را که از خود دارند بررسی کنیم.^۱

نظریه اقتصادی مارکسیسم

فمینیست‌های مارکسیست همان اندازه که معتقدند کار زن به افکار او و بنابراین به «طبیعت زنانه» شکل می‌دهد سرمایه‌داری را نیز نظامی می‌دانند که، علاوه بر روابط داد و ستد، مبتنی بر مناسبات قدرت است. سرمایه‌داری هرگاه نظامی مبتنی بر داد و ستد تصور شود به صورت جامعه‌ای کالایی یا بازاری توصیف می‌شود که در آن همه چیز از جمله نیروی کار بهایی دارد و بنیان همه معاملات بر مبادله است. در عوض، هنگامی که سرمایه‌داری را نظامی مبتنی بر مناسبات قدرت تصور کنیم به صورت جامعه‌ای توصیف می‌شود که در آن همه معاملات شکل استثماری دارند. پس تصور ما از رابطه کارگر-کارفرما وابسته به تأکیدی است که بر یکی از این دو تصور داریم؛ یعنی ممکن است آن را معامله پایاپای و آزادانه کار در برابر مزد بدانیم، یا آن را صحنه پیکاری تصور کنیم که در آن کارفرما که صاحب قدرت برتر است کارگران را به کاری

1. Holmstrom, Nancy. 1984. "A Marxist Theory of Women's Nature." *Ethics* 94, no. 1, April.

هر چه سخت‌تر و امی دارد بدون آن‌که مزد بیش‌تری پرداخت کند.

لیبرال‌ها سرمایه‌داری را در اصل نظامی مبتنی بر داد و ستد آزادانه می‌دانند حال آن‌که در نگاه مارکسیست‌ها بنیان سرمایه‌داری مناسبات استثمارگرانه قدرت است. بنا بر نظریهٔ مارکس، بهای هر کالایی را که برای فروش تولید می‌شود مقدار زحمتی که برای تولید آن لازم بوده یعنی مقدار هوشمندی و کارمایهٔ انسانی مصرف‌شده برای تولید آن تعیین می‌کند.^۱ به بیان دقیق‌تر، ارزش هر کالا برابر است با تلاشی که کارگر به طور مستقیم برای ایجاد آن کالا به خرج داده به اضافهٔ تلاش غیرمستقیم ذخیره‌شده در دست‌افزارهای کارگر یعنی ابزار و ماشین‌آلاتی که از تلاش مستقیم پیشینیان او حاصل آمده است.^۲ از آن‌جایی که ارزش تمامی کالاها درست به اندازهٔ کاری است که صرف آن‌ها می‌شود، و از آن‌جا که نیروی کار کارگر (توان کاری او) کالایی قابل خرید و فروش است، پس ارزش نیروی کار کارگر دقیقاً برابر با هزینه‌هایی است (اعم از خوراک و پوشاک و سرپناه) که برای بقای کارگر در طول انجام کار ضرورت دارد. اما میان آن‌چه کارفرما بابت توان کاری کارگر (نیروی کار) به او می‌پردازد، و ارزشی که کارگر در عمل با به کارگرفتن این توان برای تولید کالا خلق می‌کند، تفاوتی وجود دارد.^۳ مارکس این تفاوت را ارزش اضافی نامید و کارفرمایان سود خود را از همین ارزش اضافی به دست می‌آورند. بنابراین سرمایه‌داری نظامی استثمارگر است زیرا کارفرما به کارگران فقط به اندازهٔ نیروی کارشان مزد می‌دهد و بابت هوشمندی و کارمایهٔ انسانی که از آنان بیرون کشیده شده و به کالای تولیدی انتقال یافته است مزدی نمی‌پردازد.^۴

در این‌جا طبیعتاً این سؤال پیش می‌آید که کارفرما چگونه می‌تواند به کارگر

-
1. Heilbroner, Robert L. 1980. *Marxism: For and Against*. New York: W.W. Norton.
 2. Acton, Henry Burrows. 1967. *What Marx Really Said*. London: MacDonald.
 3. Mandel, Ernest. 1970. *An Introduction to Marxist Economic Theory*. New York: Pathfinder Press.
 ۴. بحث مارکس دربارهٔ ارزش اضافی و بهره‌کشی را می‌توان در اثر سه‌جلدی او با عنوان سرمایه بدویزه در جلد‌های اول و دوم یافت. برای آشنایی عمیق‌تر با این مفاهیم ن.ک.:
- Suchting, Wallis Arthur. 1983. *Marx: An Introduction*. New York: New York University Press.

بقبولاند که بیش از ساعات لازم برای تولید ارزشی معادل بقای خویش کار کند، به ویژه وقتی برای این کار دستمزد بیش‌تری هم دریافت نمی‌کند. چرا کارگران پس از آن‌که کاری هم‌ارز با هزینهٔ بقای خویش برای کارفرما انجام دادند دست از کار نمی‌کشند؟ پاسخ این پرسش، چنان‌که مارکس در کتاب سرمایه توضیح می‌دهد، این است که کارفرمایان انحصار ابزار تولید را در دست دارند. بنابراین کارگران ناگزیرند میان استثمار شدن یا بیکار ماندن یکی را برگزینند. کارگر برای بقای خویش چاره‌ای جز رضایت‌دادن به قراردادهای استثماری ندارد. با درک این حقیقت که مناسبات قدرت نیز مانند روابط داد و ستد از مبانی نظام سرمایه‌داری است این افسانهٔ لیبرالی که کارگران نیز همچون کارفرماها در عقد قراردادهای کاری آزادی عمل دارند و از آن‌ها سود می‌برند، رنگ می‌بازد. کارگر در بستن قرارداد با کارفرما فقط در همین حد «آزاد» است که هنگام امضای پای قرارداد کسی با تفنگ مغز او را نشانه نگرفته است. اما در عمل همین آزادی اندک نیز محدود یا نفی می‌شود زیرا کارگر صاحب ابزار تولید نیست و ناگزیر باید برای کسانی که این ابزار را در اختیار دارند کار کند. به این ترتیب، کارفرماها با در انحصار داشتن کارخانه‌ها، ماشین‌آلات، زمین، وسایل ترابری و ارتباطات قادرند کارگران را به کار تحت شرایط استثماری وادارند.

دلیل مهم دیگری نیز برای توانایی کارفرماها در بهره‌کشی از کارگران در نظام سرمایه‌داری وجود دارد که کم‌تر به آن پرداخته شده است. به گفتهٔ مارکس، ایدئولوگ‌های سرمایه‌داری توجه کارگر و کارفرما را به روبنای روابط داد و ستد در نظام سرمایه‌داری معطوف می‌سازند. در نتیجهٔ این دسیسهٔ ایدئولوژیک که مارکس آن را بت‌واره‌سازی کالا نامیده است کارگران رفته‌رفته خود را متقاعد می‌کنند که، به‌رغم جان‌کندن برای گذران زندگی، نظام داد و ستدی که در آن وارد شده‌اند در ذات خود ایرادی ندارد زیرا زندگی در تمامی ابعاد آن چیزی جز یک نظام غول‌آسای بده و بستان نیست.

فمینست‌های مارکسیست نیز موافقت دارند که اگر سرمایه‌داری را صرفاً نظامی مبتنی بر داد و ستد ببینیم واقعیت مناسبات قدرتی که در ذات آن نهفته است از نظر پنهان می‌ماند. به‌زعم فمینست‌های مارکسیست، به‌هیچ‌وجه تصادفی نیست که ایدئولوگ‌های سرمایه‌داری شبه‌قراردادهایی مانند روسپیگری و کرایهٔ رجم را

اقداماتی مبتنی بر گزینش آزادانه تلقی می‌کنند و به دفاع از آن‌ها برمی‌خیزند. هدف این ایدئولوگ‌ها سرپوش گذاشتن بر تحرکات قدرت است که با شناخت آن‌ها پشت پرده این شبه‌قراردادها روشن‌تر می‌شود. هنگامی که زنی تصمیم می‌گیرد خدمات جنسی یا باروری خود را به فروش برساند فقط به این دلیل که چیزی هم‌ارز آن‌ها برای فروش در بازار ندارد، می‌توان احتمال داد که تصمیم او بیش‌تر از سر اجبار است تا اختیار.

نظریه اجتماعی مارکسیسم

تحلیل طبقاتی مارکسیستی نیز مانند تحلیل مارکسیستی قدرت، ابزاری برای درک مفهوم ستم‌دگی زنان برای فمینیست‌ها فراهم کرده است. مارکس می‌اندیشید که هر اقتصاد سیاسی - اعم از کمون اولیه، دوران برده‌داری، جامعه پیش‌سرمایه‌داری یا جامعه بورژوازی - آستان نطفه زوال خود است؛ و معتقد بود که سرمایه‌داری نیز از این قاعده مستثنی نیست. در درون نظام سرمایه‌داری تناقض‌های درونی به اندازه‌ای هست که تقسیم طبقاتی شدید ناشی از آن به سرنگونی نظامی که آن را تولید کرده است منتهی شود. در یک‌سو، طبقه کارفرمایان ثروتمند و مالک، و در سوی دیگر طبقه کارگران تهی‌دست و بی‌چیز قرار دارند. کارفرما در تجمل زندگی می‌کند در حالی که کارگر در فقر و فاقه دست و پا می‌زند و تنها چیزی که دریافت می‌کند مزد بخور و نمیری در قبال کار توان‌فرسا در شرایط غیرانسانی کارخانه است. به میزانی که این طبقات نسبت به طبقه خود آگاه شوند پیکار طبقاتی نیز پا می‌گیرد و در نهایت نظامی که این طبقات را به وجود آورده سرنگون خواهد شد.^۱

تأکید بر ماهیت پویای طبقه شایان اهمیت است. طبقات به‌سادگی و یکباره ظهور نمی‌کنند بلکه افرادی در موقعیت مشابه که خواست و نیازهای یکسانی دارند آرام‌آرام و غالباً به‌زحمت به آن‌ها شکل می‌دهند. بنا بر نظریه مارکس، این افراد در ابتدا بیش از «یک‌گونی سیب‌زمینی» اتحاد ندارند^۲ اما در فرایند طولانی و پیچیده

۱. برای تفصیل بیش‌تری درباره این نکات کتاب پیش‌گفته ارنست مندل را ببینید.

2. Marx, Karl. 1968. *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: International Publishers.

مبارزه‌ای شانه‌به‌شانه ابتدا برای منافع محلی و سپس ملی به تدریج متحد می‌شوند و طبقه‌ای راستین تشکیل می‌دهند. از آن‌جایی که اتحاد طبقاتی از رهگذر مبارزه‌ای جان‌فرسا تحقق می‌یابد نمی‌توان در اهمیت آن مبالغه کرد. همین که گروهی از افراد کاملاً بر تعلق خود به یک طبقه آگاه شوند سد کردن راه این گروه در دست‌یابی به اهداف بنیادین آن بسیار دشوار خواهد شد.

روشن است که آگاهی طبقاتی نقطه مقابل آگاهی کاذب است که با فریب افراد استثمارشده مانع از شکل‌گیری و حفظ اتحاد راستین طبقاتی می‌شود؛ آگاهی کاذب ذهنیتی است که در افراد استثمارشده ایجاد می‌شود تا گمان برند که استثمار نمی‌شوند و می‌توانند همچون استثمارکنندگان خود آزادانه بیندیشند و عمل کنند. بورژوازی در تحمیق طبقه کارگر چیره‌دست است. از این رو، مارکسیست‌ها مثلاً برای لیبرالیسم مساوات طلب یا رفاه‌جو اعتباری قائل نیستند و آن را ایدئولوژی حاکمیت می‌دانند که به کارگران حقه می‌زند و این باور کاذب را در آنان ایجاد می‌کند که دست‌کم بعضی از بورژواها به منافع کارگران می‌اندیشند. از دید مارکسیست‌ها تنها خاصیت برنامه‌هایی مانند نظام خدمات‌درمانی یا کمک به خانواده‌های نیازمند آن است که مانع شکل‌گیری طبقه کارگر واقعی شود. کارگران با شکرگزاری از این صدفه‌های ناقابل‌کم‌تر می‌توانند به عمق مصیبت زندگی خود پی ببرند. در نتیجه رفته‌رفته واقعیت را نه با چشم خود بلکه از دید طبقه حاکم می‌بینند و چیزی نمی‌گذرد که در دام موقعیت موجود اسیر می‌شوند.

از آن‌جا که فمینیست‌های مارکسیست نیز مانند اغلب فمینیست‌ها مشتاق متحد کردن زنانند، تعجبی ندارد که آموزه‌های مارکس درباره طبقه و آگاهی طبقاتی و آگاهی کاذب چنین نقش مهمی در اندیشه فمینیسم مارکسیستی بازی کند. بخش عظیمی از مباحث درون فمینیسم مارکسیستی پیرامون این مسئله است که آیا زنان در شرایط کنونی خود طبقه‌ای را تشکیل می‌دهند؟ از یک‌سو با توجه به این‌که بعضی زنان همسر یا دختر یا دوست و دل‌باخته مردان بورژوا و بعضی دیگر همسر یا دختر یا دوست و دل‌باخته مردان کارگرند، به نظر می‌رسد زنان را نمی‌توان با تعریف دقیق مارکسیستی طبقه‌ای مستقل دانست. از سوی دیگر تجربیات خانگی اغلب زنان به اندازه‌ای به هم شباهت دارد که بتواند انگیزه تلاش‌های وحدت‌بخشی نظیر مبارزه

برای دستمزد خانه‌داری قرار گیرد (بخش «مبارزه برای دستمزد خانه‌داری» را ببینید). بسیاری از زنان در مسیر پیکار برای به رسمیت‌شناساندن کار خانگی به منزله کاری واقعی، به این آگاهی رسیده‌اند که خود را در هیئت «طبقه» کارگر ببینند و این ذهنیت را که وظایف همسری و مادری فقط به این دلیل که از روی عشق انجام می‌شود نباید کار تلقی شود، آگاهی کاذب بنامند.^۱

اگر مفاهیم مارکسیستی طبقه و آگاهی طبقاتی را به خاطر بسپاریم می‌توانیم مفهوم مهم دیگری در هر دو نظریه اجتماعی مارکسیستی و مارکسیست فمینیستی، یعنی مفهوم بی‌خویشی یا ازخودبیگانگی^۲ را دریابیم. این مفهوم را نیز مانند بسیاری از واژه‌های مارکسیستی نمی‌توان با رجوع به تعریف موجز لغت‌نامه‌ای آن درک کرد. اما به گفته آلن وود ما دچار ازخودبیگانگی می‌شویم «اگر زندگی خود را بی‌معنا یا خود را بی‌ارزش بباییم، یا آن‌که تنها به کمک خیال‌پردازی درباره خود یا شرایط خود بتوانیم به زندگی یا وجود خویش معنا ببخشیم»^۳ صاحب‌نظر دیگری نیز می‌افزاید که بی‌خویشی احساسی عمیقاً تجزیه‌کننده است، یعنی چیزها یا افرادی که با هم پیوندی با معنا دارند یا باید داشته باشند جدای از هم پنداشته می‌شوند و به قول هیل بروئر این احساس چندپارگی و بی‌معنایی به‌ویژه در جامعه سرمایه‌داری بسیار قوی است.

در نتیجه تمایزهای نفرت‌انگیز طبقاتی و ماهیت به‌شدت تخصصی و چندپاره فرایند کار (به خطوط مونتاژ یا دیوان‌سالاری‌های دولتی ببینید) موجودیت انسان وحدت و یکپارچگی خود را از چهار جنبه اصلی از دست می‌دهد. نخست این‌که کارگران نسبت به فرآورده کار خود بیگانه می‌شوند. کارگران در این‌که چه کالایی را می‌خواهند تولید کنند یا نکنند حق اظهار نظر ندارند و گذشته از این ثمره کارشان از آنان

۱. در این جا واژه طبقه به معنایی به کار می‌رود که با معنای تخصصی مارکسیستی چندان تطبیق نمی‌کند. چنان‌که خواهیم دید، در این‌که زنان به راستی طبقه‌ای را تشکیل می‌دهند جدل‌ها بسیار است و هنوز اتفاق نظر وجود ندارد.

۲. الیناسیون (alienation) در فلسفه غرب سابقه‌ای طولانی دارد و به قول نجف دریابندری قدری بفرغ‌تر از آن است که تصور می‌شود. برای آشنایی بیش‌تر با این مفهوم نگاه کنید به کتاب درد بی‌خویشی: بررسی مفهوم الیناسیون در فلسفه غرب (نجف دریابندری، کتاب پرواز، ۱۳۶۸) به‌ویژه فصل آخر آن که به نظر مارکس پرداخته است. -م.

3. Wood, Allen W. 1981. *Karl Marx*. London: Routledge & Kegan Paul.

ریوده می‌شود به نحوی که از این احساس رضایت که کالاها چه وقت و کجا و چگونه و به چه کسی فروخته خواهد شد، محروم می‌شوند. در واقع کارگر بودن که باید بخشی از هویت آنان را تشکیل دهد همچون چیزی جدا و بیگانه، رویاروی آنان قرار می‌گیرد.

جنبه دوم این است که کارگران با خویشتن بیگانه می‌شوند زیرا کار هرگاه چیزی ناخوشایند جلوه کند که باید هر چه زودتر از شر آن خلاص شد، توان فرسا خواهد بود. وقتی منبع بالقوه انسانیت کارگر در عمل به منبع انسانیت‌زدایی او بدل شود کارگر نصیبی جز بحران روانی ندارد.

جنبه سوم این است که کارگران با انسان‌های دیگر بیگانه می‌شوند زیرا ساختار اقتصاد سرمایه‌داری چنان است که کارگران را تشویق می‌کند، یا در واقع وامی‌دارد که یکدیگر را رقیب شغلی ببینند. وقتی منبع بالقوه امنیت‌خاطر کارگر (همکار، دوست، همراه) در عمل به منبع انزوای او (رقیب، دشمن، کسی که باید از او دوری کرد) بدل شود کارگر ناگزیر از همانندسازی با کسانی که دست‌کم تا حدودی هویت او را ساخته‌اند محروم می‌شود.

چهارمین و آخرین جنبه این است که کارگران با طبیعت بیگانه می‌شوند زیرا نوع کاری که انجام می‌دهند و شرایطی که این کار تحت آن انجام می‌شود آنان را وامی‌دارد که طبیعت را مانعی برای بقای خود ببینند. در نتیجه، عناصر طبیعت که در حقیقت بایستی با هم پیوند داشته باشند در مقابل هم قرار می‌گیرند. پس محو این بی‌خویشتنی و بازگشت به نوع انسانی کار توجیه مهمی برای سرنگونی سرمایه‌داری است.^۱

آن فورمن بر مبنای این نظر که در جامعه سرمایه‌داری روابط انسانی ماهیتی از خود بیگانه دارند که «فرد فقط در انزوا وجود خود را احساس می‌کند» استدلال کرده است که این حالت برای زنان به مراتب بدتر از مردان است.

مرد علاوه بر خانواده در جهان اجتماعی کسب و کار و صنعت نیز حضور دارد و بنابراین قادر است در این سپهرهای متفاوت ابراز وجود کند. اما تنها

1. Marx, Karl. 1964. "Economic and Philosophic Manuscripts." In *Early Writings*, ed. T.B. Bottomore. New York: McGraw-Hill.

این اشاره و چندین تحلیل عالی دیگر درباره بی‌خویشتنی را به مابکل وبر مدیونم.

جایگاه زنان چهاردیواری خانه است. شیء‌شدگی مردان در صنعت از راه ربودن محصول کار ایشان، به شکل ازخودبیگانگی جلوه‌گر می‌شود. اما اثر ازخودبیگانگی بر زندگی و آگاهی زنان شکلی به مراتب ستم‌بارتر به خود می‌گیرد. مردان برای تسکین این احساس بی‌خویشی به ایجاد رابطه با زنان روی می‌آورند؛ اما برای زنان تسکینی وجود ندارد زیرا دقیقاً همین روابط صمیمانه سرچشمه اصلی ستم بر آنان است.^۱

از دید فورمن بی‌خویشی زنان مسئله‌ای عمیقاً آزاردهنده است زیرا زنان موجودیت خود را فقط در رفع نیازهای دیگران می‌بینند. دغدغه فورمن این بود که زنان در صورت بی‌نیازی خانواده و دوستان خود برای خویشتن موجودیتی قائل نمی‌شوند. بنابراین یکی از وظایف اصلی فمینیسم مارکسیستی خلق جهانی است که در آن زنان خود را شخصیت‌هایی کامل و یکپارچه احساس کنند نه هستی‌هایی شکافته یا چندپاره.

نظریه سیاسی مارکسیسم

نظریه سیاسی مارکسیسم نیز همانند نظریه‌های اقتصادی و اجتماعی آن به فمینیست‌های مارکسیست تحلیلی طبقاتی عرضه می‌کند که نویدبخش آزاد شدن زنان از فشارهای ستم است. در واقع بخش اعظم اندیشه مارکسیستی به ترسیم نقشه‌ای اختصاص یافته است که کارگران را اعم از زن و مرد در مسیر تلاش برای تشکیل طبقاتی و سپس عملی کردن گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم و در نهایت دست‌یابی به کمونیسم (یعنی نهایت امنیت خاطر و کمال آزادی) هدایت می‌کند.

چنان‌که پیش از این اشاره کردم، مبارزه طبقاتی در محیط کار شکل معینی به خود می‌گیرد چون منافع کارفرما با منافع کارگران فرق دارد. منافع کارفرما در این است که با بهره‌گیری از تمامی راهکارهای احتمالی لازم (آزار، اخراج، خشونت) کارگران را به کار با بازده و اثربخشی بیش‌تر و مزد کم‌تر وادارد، در حالی که منافع کارگران در این

1. Foreman, Ann. 1977. *Femininity as Alienatio: Women and the Family in Marxism and Psychoanalysis*. London: Pluto Press.

است که با بهره‌گیری از تمامی راهکارهای منفی که ممکن است لازم شود (کم‌کاری، تمارض، اعتصاب) میزان تبدیل نیروی کار خود به کار واقعی، و از این رهگذر میزان سود کارفرما را محدود کنند.

تعارض‌های طبقاتی روزمره و نسبتاً کم‌اهمیت در محیط‌های کاری سرمایه‌داری زمینه‌ساز مبارزهٔ طبقاتی همه‌جانبه و مهمی است که به گفتهٔ مارکس بستر پیشرفت تاریخ را می‌سازد. اگر کارگران بر مبنای احساس مشترک استثمارشدگی و از خودبیگانگی به آگاهی طبقاتی دست یابند قادر خواهند بود با کارفرمایان خود بر سر کنترل ابزار تولید (مثلاً کارخانه‌های ملی) مبارزه کنند. هرگاه کارگران برای دست‌یابی به ابزار تولید همت کنند، گروهی از انقلابیون (به بیان مارکس «پیش‌تازان انقلاب») که از تعهد و خیرگی سیاسی و آموزش درست برخوردارند امکان سازمان‌دهی و راهبری حمله‌ای همه‌جانبه به ساختارهای سیاسی و اقتصادی سرمایه‌داری را خواهند یافت. این حمله در صورت موفقیت به جابه‌جایی سرمایه‌داری با نظام سیاسی اقتصادی سوسیالیسم می‌انجامد که کارگران در آن نه استثمار می‌شوند و نه گرفتار بی‌خویشتی؛ و اگر همه چیز مطابق با نقشه پیش برود - یعنی مردم در نظام سوسیالیستی همکاری با یکدیگر را یاد بگیرند - کمونیسم (بازگشت کامل و آگاهانه خویشتن انسان به صورت موجودی اجتماعی) پدیدار خواهد شد.

به نظر مارکس در جامعه سرمایه‌داری مردم آزادند که در چارچوب نظام هر کاری که می‌خواهند انجام دهند اما در تعیین این چارچوب که آنان را وامی‌دارد همچون موجوداتی خودمحور و خودپسند رفتار کنند چندان حق اظهار نظر ندارند. مارکس می‌گفت «شخصیت را روابط طبقاتی کاملاً معینی شکل می‌دهد و تعیین می‌کند.»^۱ ریچارد اشمیت منظور مارکس را از این جمله چنین شرح می‌دهد:

هر فرد چون در جامعه کارهای معینی را انجام می‌دهد خصلت‌ها و منافع و عادات معینی پیدا می‌کند. افراد بدون این‌گونه سازگاری با نیازهای شغلی

1. Marx, Karl and Friedrich Engels. 1978. "The German Ideology." In *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, 199. New York: W. W. Norton.

خاص خود نمی‌توانند کار زیادی صورت دهند. هر سرمایه‌داری که نتواند در رقابت پیروز شود یا از کسی پیشی بگیرد مدت زیادی سرمایه‌دار نخواهد ماند. کارگری که مایل به فرمان بردن نباشد اغلب بیکار می‌ماند. به این ترتیب، شخصیت ما دست‌پخت محیط کار ماست و همین واقعیت آزادی فردی را محدود می‌کند زیرا نمی‌گذارد همان چیزی باشیم که خود انتخاب می‌کنیم.

شهروندان جامعه کمونیستی، به خلاف افرادی که در جامعه سرمایه‌داری زندگی می‌کنند، در انتخاب کاری که انجام می‌دهند و شخصیتی که می‌خواهند داشته باشند آزادند زیرا می‌توانند در ساختار نظامی که شخصیت آنان را شکل می‌دهد دخالت کنند.

از میان این سطور می‌توانیم یکی دیگر از جاذبه‌های مارکسیسم برای زنان را دریابیم که همانا وعده بازسازی طبیعت انسان است به گونه‌ای که تمامی تقسیم‌های دوارزشی مخربی که برخی را به برده و برخی دیگر را به ارباب بدل کرده است محو شوند. افزون بر این مارکسیسم نوید می‌دهد که مردم را آزاد می‌کند و زنان قطعاً از این‌که کسی به چنین عهدی پای‌بند باشد خشنود می‌شوند؛ در واقع مشارکت زنان و مردان در ایجاد ساختارها و نقش‌های اجتماعی به گونه‌ای که امکان تحقق کامل استعدادهای انسان برای هر دو جنسیت فراهم شود نظریه‌ای بسیار راه‌ی‌بخش جلوه می‌کند.

این معرفی مختصر از برخی مفاهیم رایج مارکسیستی البته نمی‌تواند حق مطلب را درباره‌ی غنای مارکسیسم ادا کند اما به ما در شناسایی وظیفه اصلی فمینیسم مارکسیستی مدد می‌رساند. این وظیفه عبارت است از دادن رنگ و بوی فمینیستی به مقولات و مفاهیم اندیشه مارکسیستی که در اصل «کورجنس» اند. در واقع، چنان‌که میشل بارت نوشته است، هدف اصلی فمینیست‌های مارکسیست شناسایی عملکرد روابط جنسیتی است که می‌تواند از فرایندهای تولید و بازتولید (با مفهوم ماتریالیستی آن‌ها) متمایز باشد یا با آن‌ها پیوند داشته باشد. پس طبیعت پویای

اندیشه فمینیسم مارکسیستی را اعتقاد به جریان داشتن حرکت انسان‌ها در هر دو ظرف مکان و زمان تشکیل می‌دهد. تا زمانی که تغییر در شیوه تولید و نظام‌های تملک و بهره‌کشی ادامه دارد فمینیست‌های مارکسیست ناگزیرند این تغییرات را با پیشرفت‌هایی که در سازمان‌دهی خانوار و روابط جنسی و تولید خانگی پدید می‌آید ارتباط دهند. به هر میزان که این ارتباط پیچیده شناخته شود و تحول باید زنان از شرایط مادی‌ای که از گذشته مانع دستیابی ایشان به زیستی فارغ از بهره‌کشی و بیگانگی بوده است، رها خواهند شد.

فردریش انگلس: منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت

اگرچه بنیان‌گذاران مکتب مارکسیسم ستم بر زنان را به اندازه ستم بر کارگران جدی نگرفته‌اند برخی از آنان در این باب که چرا زنان به دلیل زن‌بودن ستم می‌بینند توضیحاتی ارائه کردند. انگلس در سال ۱۸۴۵ کتاب منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت را نوشت و در آن نشان داد که تغییر شرایط مادی زندگی مردم چگونه بر سازمان‌دهی روابط خانوادگی ایشان تأثیر می‌گذارد. او استدلال می‌کرد که پیش از پیدایش خانواده به معنای روابط ساختاریافته زناشویی، شکلی بدوی از «آمیزش جنسی بی‌بند و بار» و آزادی برای عموم وجود داشت که هر زنی می‌توانست جفت هر مردی باشد و برعکس. در اصل همه با همه مزدوج بودند. به نظر انگلس، در نتیجه اصل انتخاب طبیعی به تدریج انواع گوناگون خویشاوندان خونی از زمره جفت‌های مشروع برای ازدواج کنار گذاشته شدند. با کاهش روزافزون شمار زنانی که در هر قبیله در دسترس هر مرد قرار داشت مردان رفته رفته برای تصاحب انحصاری زنی برای خود به زور متوسل شدند. در نتیجه، خانواده یارگیر پدید آمد که از ازدواج یک زن با یک مرد حاصل می‌شد.

انگلس با توجه به این‌که هرگاه مردی زنی را به همسری می‌گرفت در خانوار او سکونت می‌گزید این عمل تجاوزگونه را نشانه قدرت اقتصادی زن تعبیر می‌کرد نه فرودستی او. چون کار زنان برای بقای قبیله حیاتی بود^۱، و چون بیش‌تر کالاهای

۱. پژوهش‌های مردم‌شناختی اغلب تصویری بیش از حد ساده از شکار و گردآوری آذوقه رواج

مادی (از قبیل رختخواب، پوشاک، وسایل پخت و پز، و ابزار) را که می‌توانست میراثی برای نسل آینده باشد زنان تولید می‌کردند، انگلس نتیجه گرفت که جوامع یارگیر اولیه احتمالاً مادرتبار بوده (یعنی میراث و تبار خانواده از مادر منتقل می‌شده است).

انگلس در حاشیه‌ای بر متن می‌افزاید که جوامع یارگیر احتمالاً علاوه بر مادرتباری مدارسالار نیز بوده‌اند (یعنی زنان علاوه بر قدرت اقتصادی از قدرت سیاسی و اجتماعی نیز برخوردار بوده‌اند)^۱. اما نکته اصلی مورد نظر او که کم‌تر به آن پرداخته شده این بود که زن در گذشته هر منزلی داشت ناشی از جایگاه او در خانوار یعنی مرکز اولیه تولید بود، و تنها زمانی جایگاه برتر خود را از دست می‌داد که مکان تولید تغییر می‌کرد.^۲ به ادعای انگلس، این درست همان چیزی است که اتفاق افتاد. «اهلی کردن حیوانات و دام‌پروری» منتهی به ظهور منبع ثروت یکسره تازه‌ای برای اجتماع بشری شد. «چون مردان اختیار حیوانات قبیله را در دست داشتند (انگلس نگفت چرا؟)^۳ نسبت قدرت میان زنان و مردان به سود مردان تغییر کرد زیرا

داده‌اند. بنابراین باید مراقب خطر انساب تقسیم کار قطعی میان زن و مرد در جوامع «شکارچی و آذوقه‌جمع‌کن» در گذشته و حال باشیم. زنان و کودکان ممکن است در تأمین گوشت نقش داشته باشند همان‌طور که مردان نیز ممکن است در تأمین خوراکی‌های گیاهی سهم باشند. با توجه به اتکای انگلس به نظرات کلیشه‌ای در باب کار زنان و کار مردان، بهتر است خواننده در نظر بگیرد که بررسی تاریخی انگلس چندان صحت ندارد. (این یادآوری را به آنژی هاوزن لویس مدیونم.)

۱. انگلس نظری بحث‌برانگیز را با لحنی تأییدآمیز از قول مردم‌شناسی که اکنون تقریباً بی‌اعتبار شده است نقل می‌کرد مبنی بر این‌که زنان در جوامع یارگیر علاوه بر قدرت اقتصادی از قدرت سیاسی نیز برخوردار بوده‌اند. «زنان در میان تیره‌ها همانند هر جای دیگر از همه مشددرتر بودند. به اقتضای موقعیت «در شکستن شاخ» ریسی و تنزل او به رده جنگاوران تردیدی به خود راه نمی‌دادند» (به نقل از منشأ خانواده...). ظاهراً به نظر انگلس عجیب نبود که مدارسالاری قدرتمند چگونه اجازه می‌داد به زور به همسری مردی درآید که به قول او می‌توانست «شاخ او را بشکند».

2. Vogel, Liz. 1983. *Marxism and the Oppression of Women: Towards a Unitary Theory*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

۳. و جین فلکس می‌پرسید چرا گروهی مدارسالار باید اجازه داده باشند که مردان اختیار حیوانات قبیله را به دست بگیرند و از این واقعیت برای اعمال اقتدار بر زنان استفاده کنند.

Flax, Jane. 1981. "Do Feminists Need Marxism?" In her *New Building Feminist Theory: Essays from "Quest" A Feminist Quarterly*. York: Longman.

می‌توانستند نه تنها با پرورش حیوانات به تعداد کافی نیاز قبیله به شیر و گوشت را تأمین کنند بلکه با پرورش تعداد بیش‌تر به محصول اضافی نیز دست یابند.

این محصول اضافی به انباشت ثروتی منجر شد که مردان می‌توانستند از آن همچون وسیله مبادلهٔ ژن‌ها بهره بگیرند. در این زمان که مردان کالای اقتصادی اجتماعی باارزشی را بیش از مقدار لازم در اختیار داشتند موضوع ارث برای آنان اهمیت زیادی پیدا کرد. میراث که از تبار مادری منتقل می‌شد در ابتدا مسئله‌ای کم‌اهمیت به معنای به جای گذاشتن «خانه، پوشاک، وسایل تزئینی ساده و ابزار تهیه و آماده‌سازی خوراک، از قبیل قایق و سلاح و ساده‌ترین لوازم خانگی بود.» همچنان که تولید بیرون از خانوار بر تولید درون آن فزونی می‌گرفت تقسیم کار سنتی میان مرد و زن که لایه از تفاوت‌های فیزیولوژیک میان دو جنس - به‌ویژه از عمل جنسی - سرچشمه گرفته بود معانی اجتماعی تازه‌ای پیدا می‌کرد. با افزایش روزافزون اهمیت کار و تولید مردان نه تنها ارزش کار و تولید زنان کاهش یافت بلکه از منزلت ایشان در جامعه کاسته شد. مردان چون اکنون چیزی باارزش‌تر از آنچه در تملک زنان بود در اختیار داشتند، و چون به دلیلی نامعین ناگهان خواستار آن شده بودند که دارایی ایشان به فرزندان خودشان برسد، فشار شدیدی وارد آوردند تا شکل جامعه را از مادرتباری به پدرسالاری تبدیل کنند. به بیان انگلس، حق مادر می‌بایست «برمی‌افتاد و چنین نیز شد.»

انگلس این دگرگونی را از نظر اثری که بر جایگاه زنان در جامعه گذاشت نقطهٔ عطف می‌داند زیرا «برافتادن حق مادر» در واقع همان «شکست تاریخی جنس مادینه» بود. مرد با تولید و تثبیت حق خود نسبت به ثروت، کنترل خانوار را به دست گرفت و زن را به «برده» نیازهای جسمانی خویش و «ابزاری محض برای تولید فرزندان خود» بدل کرد. در این نظم تازهٔ خانوادگی شوهر به واسطهٔ قدرت اقتصادی خود حکم‌روایی می‌کند و به همین دلیل انگلس دربارهٔ شوهر می‌گفت که «او بورژوا و زن او همان پرولتاریاست.» انگلس اعتقاد داشت که چون حاکمیت مرد بر زن برخاسته از این واقعیت است که کنترل دارایی را او در دست دارد، ستم بر زنان تنها با محو نهاد مالکیت خصوصی پایان خواهد یافت.

ظهور مالکیت خصوصی و پدرتباری از نظر انگلس گذار به خانوادهٔ تک‌همسری

را نیز توجیه می‌کند. چون زنان بچه می‌زایند مادر هر کودک همیشه معلوم است. اما هویت پدر هیچ‌گاه مشخص نیست چون زن را ممکن است مردی غیر از شوهرش باردار کرده باشد. فرض بر این است که مردان برای اطمینان از وفاداری زنان‌شان در زناشویی در صدد تحمیل تک‌همسری به زنان برمی‌آیند. در اصل شوهران نیز بایستی همانند زنان خود تک‌همسری پیشه کنند اما جامعهٔ مردسالار مردان خود را به وفاداری در زناشویی ملزم نمی‌کند. بنابراین به نظر انگلس تنها هدف نهاد تک‌همسری فراهم آوردن بستری برای انتقال نظام‌مند مالکیت خصوصی پدر به فرزندان او است. سلطهٔ مردانه ابتدا به شکل پدرتباری و سپس پدرسالاری صرفاً نتیجهٔ تقسیم طبقاتی میان مرد صاحب‌دارایی و زن فاقد دارایی است. انگلس اشاره داشت که تک‌همسری «نخستین شکل خانواده است که به جای شرایط طبیعی بر شرایط اقتصادی استوار شده است» و این یعنی که خانوادهٔ تک‌همسر محصول بازی‌های قدرت و ضروریات اقتصادی است نه حاصل عشق و تعهد. تنها در صورت محو جامعهٔ طبقاتی و قطع وابستگی اقتصادی زنان به مردان است که مردان و زنان می‌توانند به زناشویی مبتنی بر عشق و محبت دست یابند.

انگلس معتقد بود با توجه به این‌که تک‌همسری نوعی نهاد اجتماعی است که ربطی به عشق ندارد و به تمامی از مالکیت خصوصی سرچشمه می‌گیرد، زنان برای رها شدن از وابستگی به شوهران خود ابتدا باید به استقلال اقتصادی برسند. در واقع نخستین پیش‌فرض‌های زنان این است که «جنس مادینه بار دیگر به عرصهٔ عمومی صنعت وارد شود» و پیش‌فرض دوم اجتماعی شدن کار خانگی و پرورش کودک است. جالب است که انگلس معتقد بود زنان پرولتاریا کم‌تر از زنان بورژوا ستم می‌بینند. از دیدگاه او، خانوادهٔ بورژوایی توافقی میان یک زن و شوهر است بر این اساس که شوهر همسرش را تأمین کند به این شرط که زن قول بدهد از نظر جنسی به او وفادار بماند و فقط وارثان قانونی او را بزیاد. انگلس ابایی نداشت که بگوید: «این ازدواج مبتنی بر فایده اغلب به نازل‌ترین نوع فحشا بدل می‌شود - گاه برای هر دو طرف اما بیش‌تر برای زن که با شکل روسپی معمولی فقط این فرق را دارد که جسم خود را مانند کارگر مزدبدر در ازای کار کرایه نمی‌دهد بلکه آن را یک بار برای همیشه به بردگی می‌فروشد.»

بنا بر ارزیابی انگلس، ازدواج در طبقه پرولتاریا مانند ازدواج بورژوازی شکلی از روسپیگری نیست زیرا شرایط مادی خانواده پرولتاریا اساساً با خانواده بورژوا متفاوت است. فقدان مالکیت خصوصی در طبقه پرولتاریا در از میان رفتن انگیزه اولیه مرد برای تک‌همسری - یعنی تولید وارث قانونی برای دارایی شخص - اهمیت دارد و از این گذشته اشتغال زنان پرولتاریا در بازار کار بیرون از خانه نوعی برابری میان زن و شوهر پدید می‌آورد که به نظر انگلس شالوده «عشق جنسی» راستین است. علاوه بر این تفاوت‌ها، اقتدار شوهر پرولتاریایی در خانوار، به خلاف شوهر بورژوا، از سوی نهادهای قانونی چندان حمایت نمی‌شود. بر مبنای این دلایل، انگلس نتیجه گرفت که در خانواده پرولتاریا «تمامی بنیان‌های مادی سلطه مردانه (مگر پس‌مانده‌ای از وحشیگری) از میان رفته است.»

کتاب منشأ خانواده انگلس هنوز در بررسی‌های فمینیسم مارکسیستی درباره خانواده و ستم بر زنان تأثیرگذار است اما ضعف‌های آن نیز نادیده نمانده است. جین فلکس که نویسنده‌ای مارکسیست است اخیراً اظهار داشته که این کتاب از چندین جنبه تحلیل نادرستی از ستم بر زنان ارائه می‌دهد. انگلس کتاب را خوشبینانه و با این دو حکم آغاز کرد که «تولید و بازتولید زندگی... عوامل تعیین‌کننده نهایی در سراسر تاریخ‌اند» و خویشاوندی، یعنی نظامی که افرادی را که رابطه جنسی با آنان مجاز است تعیین می‌کند، قالب سازمان‌دهنده جامعه است. اما انگلس پس از این‌که احترامات فائده را نسبت به بازتولید زندگی به جا آورد به سرعت تغییر جهت داد و تحلیل خود را متوجه تولید زندگی کرد که برای او همواره ابزار اصلی درک مبارزه طبقاتی و، به تبع آن، شناخت تحرک تاریخی باقی ماند. نتیجه این شد که انگلس برافتادن «حق مادر» را صرفاً تغییری در شیوه تولید یعنی غلبه مالکیت خصوصی بر مالکیت جمعی قلمداد کرد. اما با توجه به این واقعیت که مالکیت جمعی با زنان ربط پیدا می‌کند و مالکیت خصوصی تداعی‌گر مردان است، حدس فلکس این بود که برافتادن حق مادر (اگر به راستی هرگز وجود داشته) شاید دست‌کم به اندازه تغییر شیوه تولید، بازتاب شکلی از تغییر شیوه بازتولید باشد. «برافتادن مدارسالاری انقلابی اقتصادی و در عین حال سیاسی بود که طی آن مردان به دلیل مرد بودن به چندین دلیل که از نظر تاریخی محتمل به نظر می‌رسد (مانند کشف نقش خود در

بازتولید و/ یا تحکیم کنترل خود بر بازتولید) جایگاه برتر (یا شاید برابر) زنان را غصب یا نابود کردند.^۱

چیزی که به نظر فلکس حتی بیش از کم توجهی به عوامل بازتولید زندگی نگران‌کننده به نظر می‌رسد این اعتقاد انگلس است که از ابتدای نوعی تقسیم کار جنسی وجود داشته است. انگلس بدون این‌که منشأ آن را توضیح دهد صرفاً اظهار می‌کند که زنان قبیله مسئول مراقبت از خانوار بودند در حالی که مردان خوراک را تأمین می‌کردند و به کارهای تولیدی می‌پرداختند. چنان‌که اشاره کردم، برای انگلس نیز مانند مارکس تقسیم کار جنسی از «تقسیم کار در عمل جنسی» نشئت می‌گرفت. اما چنان‌که آلیسون جاگر خاطر نشان ساخته است «اگر ما این اظهار نظر را جدی بگیریم به این نتیجه می‌رسیم که هر چقدر جامعه در محور تقسیم کار بکوشد تا وقتی که «تقسیم کار در رابطه جنسی» ادامه یابد همواره احتمال ظهور دوباره این تقسیم‌ها وجود دارد.^۲ حتی اگر تقسیم جنسی کار ایرادی هم نداشته باشد این واقعیت به قوت خود باقی است که در همه فرهنگ‌ها کار زنان، صرف نظر از ماهیت آن، همواره کم‌ارزش‌تر از کار مردان شمرده می‌شود. بنابراین ما باید احتمال بدهیم که تقسیم کار جنسی، که در نهاد دگرجنس‌خواهی ریشه دارد، دست‌کم به اندازه مالکیت خصوصی در ستم‌دیدگی زنان نقش دارد – و این نکته‌ای است که انگلس از توجه به آن غافل شد و به همین سبب خانواده و ازدواج پرولتاریایی را بهتر از خانواده و ازدواج بورژوایی دانست. با این ترتیب، معلوم نیست برنامه آزادی‌بخشیدن به زنان، که با ورود زنان به قلمرو عمومی صنعت آغاز می‌شود، با تصاحب کار خانگی زنان توسط صنایع خدماتی ادامه می‌یابد و با پیکار طبقاتی علیه بهره‌کشان سرمایه‌دار اوج می‌گیرد به خودی خود بتواند به ستم‌دیدگی زنان پایان دهد.

فمینیسم مارکسیستی معاصر

در نظریه مارکسیستی برای پرداختن به مسائلی که مستقیماً به دغدغه‌های جنسی و

۱. جین فلکس، همان.

2. Jaggar, Alison M. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld.

تولیدمثلی زنان مربوط می‌شوند (جلوگیری از بارداری، ناباروری و سقط جنین؛ هرزه‌نگاری، روسپیگری، آزارجنسی، تجاوز و کتک‌زدن زنان) ظرفیت چندانی دیده نمی‌شود و در نتیجه توجه فمینیست‌های مارکسیست به مسائل مرتبط با کار زنان معطوف شده است. از جمله خدمات آنان در این راستا کمک به درک نحوه ارتباط میان نهاد خانواده و سرمایه‌داری بوده است و این‌که چگونه کار خانگی زنان بی‌ارزش قلمداد شده و کار واقعی به حساب نمی‌آید و همچنین این‌که عموماً کسالت‌بارترین و کم‌مزدترین کارها به زنان واگذار می‌شود. چنان‌که خواهیم دید، حتی اگر ماهیت و کارکرد کار زنان ستم جنسیتی را کاملاً تبیین نکند دست‌کم توجیهی بسیار متقاعدکننده به دست می‌دهد.

خانواده، یا خانوار، زیرسایه سرمایه‌داری

پیش از ظهور سرمایه‌داری صنعتی خانواده یا خانوار مکان تولید بود. والدین با فرزندان و خویشاوندان گوناگون خود همگی با هم کار می‌کردند تا نسل خویش و همچنین نسل پس از خویش را تداوم بخشند. و کاری که زنان می‌کردند - اعم از پخت و پز، کنسرو کردن، کشت گیاهان، ذخیره‌سازی، زایش و پرورش کودکان - به اندازه کار مردان در فعالیت اقتصادی این خانواده گسترده اهمیت داشت. اما با صنعتی شدن و انتقال تولید کالا از قلمرو خصوصی خانوار به قلمرو عمومی، در مقایسه با مردان مزدبَر که «مولد» به حساب می‌آمدند زنان را که اغلب در ابتدا به قلمرو عمومی کار وارد نشدند «غیرمولد» تلقی کردند.

در نظر انگلس غیرمولد دانستن کار زنان (تولیدمثل) در مقایسه با کار مردان (تولید کالا) به معنای درک نادرست از مفهوم واژه تولید است.^۱

بنا بر تصور ماتریالیستی عامل تعیین‌کننده تاریخ، در تحلیل نهایی، تولید و بازتولید حیاتِ بلافصل است. این عامل به نوبه خود خصیصه‌ای دوسویه

1. Hartman, Heidi. I. 1981. "The Family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6, no 3.

است: در یک‌سو تولید وسایل بقا یعنی خوراک و پوشاک و سرپناه و ابزار لازم برای این تولید؛ و در سوی دیگر تولید خود انسان و گسترش نوع بشر. هر دو نوع تولید برای سازمان‌دهی اجتماعی که مردم در هر دو نوع تاریخی خاص در آن به سر می‌برند، ضروری است.

به‌رغم گفته‌های انگلس، امروزه حتی در کشورهای سوسیالیستی نیز مشاهده می‌شود که وظیفه مهم بازتولید نیروی کار را که مسئولیت آن در هر دو نوع جامعه سوسیالیستی و سرمایه‌داری عمدتاً بر عهده زنان است کاری «غیرمولد» قلمداد می‌کنند. در نتیجه، سرمایه‌گذاری برای اجتماعی‌شدن کار خانگی و مراقبت از کودکان به قول هیلدا اسکات «دختر خاکسترنشین هر بودجه سوسیالیستی است».^۲ اسکات می‌گفت زنان سوسیالیست به انتظار رهایی از زیر بار فشار کار مضاعف روزانه نشسته‌اند، در حالی که جدل برنامه‌ریزان سوسیالیست درباره عاقلانه‌بودن تغییر جهت سرمایه‌گذاری‌ها از گسترش صنعت و تسلیحات به سوی اجتماعی‌کردن خانه‌داری و پرورش کودک پایانی ندارد.

اگر در نظام سوسیالیستی کار زنان دختر خاکسترنشین بودجه است در بودجه نظام سرمایه‌داری نیز دخترخوانده‌ای فراموش شده به حساب می‌آید. سرمایه‌داری نیاز دارد که زنان را تا جایی که بتواند به ادامه کار «رایگان» در خانه و ادارات حتی به‌رغم آن‌که به کار کم‌مزد آنان در بازار کار نیز نیازمند است. مارکس و انگلس پیش‌بینی کرده بودند که در نظام سرمایه‌داری تمامی طبقه کارگر از جمله زنان و کودکان کم سن و سال ناگزیر از ورود به بازار عمومی کار خواهند شد تا همراه با هم درآمدی مکفی برای خانواده فراهم کنند. هنگامی که در خانوار (یا خانواده) کسی برای بازتولید نیروی کار مردان طبقه کارگر باقی نماند، مردان و زنان و بیش‌تر کودکان «در مقام مزدب‌برهایی که ابزار مصرف یا بازتولید شخصی خویش را بازتولید می‌کنند هر یک جداگانه مورد بهره‌کشی قرار خواهند گرفت».^۳ در آن صورت راه‌اندازی انقلابی

۱. انگلس، منشأ خانواده، همان.

2. Scott, Hilda. 1984. *Working Your Way to the Bottom*, 142. London: Pandora Press.

3. Makos, Ellen. 1980. "Introduction." In her *The Politics of Housework*. London: Allison & Busby.

پرولتاریایی کار آسانی خواهد بود چون تمامی اعضای طبقه کارگر بهره‌کشی را مستقیماً احساس می‌کنند.

مارکس و انگلس درباره پیوستن زنان و حتی کودکان طبقه کارگر به نیروی کار پیش‌بینی درستی کردند اما نتوانستند تشخیص دهند که در جامعه سرمایه‌داری مردمان طبقه کارگر تحت تأثیر آگاهی کاذب ممکن است واکنش دیگری در برابر بهره‌کشی روزافزون خود نشان بدهند و به جای انقلاب کردن به تدریج ابتدا فرزندان و سپس زنان خود را از نیروی کار بیرون بکشند تا به شیوه زندگی بورژوایی نزدیک‌تر شوند. اصلاحات لیبرالی با وضع قوانین از کار کودکان جلوگیری و ساعات کار زنان به‌ویژه زنان باردار را محدود کرد. در همین حال، اتحادیه‌های کارگری به مبارزه برای بالا بردن دستمزدهای مردان پرداختند تا بتوانند یک‌تنه «دستمزد خانواده» را به خانه ببرند. البته زنان مجرد هنوز در بازار کار با استقبال روبه‌رو می‌شدند اما رفته‌رفته درمی‌یافتند که در آن‌جا همان کاری را می‌کنند که در خانه می‌کردند یعنی خیاطی، بافندگی، اتوکشی، پرستاری، معلمی و نظافت. بازار کار گه‌گاه از زنان متأهل نیز استقبال می‌کرد، به‌ویژه در دوران جنگ‌های جهانی که علاوه بر کارهای زنانه کارهای مردانه نیز برای آنان مجاز بود. اما در بیشتر موارد زنان طبقه کارگر با فرزندان خود در خانه ماندند و همسران‌شان سرکار رفتند.

اجتماعی‌شدن کار خانگی در برابر دستمزد خانه‌داری

آن‌چه در باب توصیف ماهیت و کارکرد کار زنان در جامعه سرمایه‌داری بیش از همه فمینیست‌های مارکسیست را می‌آزرد بی‌اهمیت شمردن آن بود. زنان روز به روز بیش‌تر مصرف‌کنندگان محض قلمداد می‌شدند، گویی که نقش مردان به‌دست آوردن پول و نقش زنان صرفاً خرج کردن آن با خرید «فرآورده‌های عالی صنایع سرمایه‌داری» بود. اما چنان‌که مارگارت بنستون می‌اندیشید زنان در اصل تولیدکننده‌اند و مصرف‌کنندگی خصلت ثانوی آنان است. از دید بنستون زنان در واقع یک طبقه را تشکیل می‌دهند یعنی همان طبقه‌ای از مردم که «مسئولیت تولید

ارزش مصرف^۱ ساده را در فعالیت‌هایی که به خانه و خانواده مربوط می‌شود بر عهده دارند.»

بنستون می‌خواست با این ادعا که تولید ارزش مصرف ساده (مثلاً وعده‌های غذا که برای خوراک خانواده طبخ می‌شود به جای آن‌که بسته‌بندی شود تا در بازار به فروش برسد) مسئولیت طبقه زنان است، روشن کند که اگر زنان محصول کار خود را نمی‌فروشدند به این معنا نیست که کار آن‌ها آسان‌تر است. دغدغه بنستون این بود که تا زن از قید و وظایف سنگین خانگی از جمله بچه‌داری رها نشود ورود او به بازار عمومی کار به جای پیشروی به سوی آزادی در واقع گامی به پس خواهد بود.

خانه‌داری همواره مسئولیت زنان است. هنگامی که بیرون از خانه کار می‌کنند باید ترتیبی بدهند که هم وظایف شغلی و هم امور خانه رو به راه باشد (یا کمکی برای خانه‌داری تدارک ببینند). زنان شاغل به‌ویژه زنان متأهل بچه‌دار عملاً دو شغل دارند؛ مشارکت ایشان در بازار کار تنها در صورتی مجاز است که از عهده مسئولیت نخست خود در خانه برآیند. این واقعیت به خصوص در کشورهایی مانند روسیه و برخی کشورهای اروپای شرقی که افزایش فرصت‌های شغلی زنان با گسترشی متناظر در میزان آزادی آنان همراه نبوده به‌وضوح نمایان است. دسترسی برابر به مشاغل بیرون از خانه اگرچه از پیش‌نیازهای آزادی زنان است به خودی خود برای تحقق برابری کافی نیست. تا زمانی که کار در خانه در زمره تولید خصوصی و مسئولیت زنان شمرده شود آنان بار کار مضاعف را به دوش خواهند کشید.^۲

به اعتقاد بنستون دعوت زنان به قلمرو عمومی صنعت بدون اجتماعی‌کردن مشاغل نظیر آشپزی و نظافت و بچه‌داری وضعیت ستم‌بار زنان را به مراتب بدتر می‌کند.

بنستون اذعان داشت که به احتمال زیاد اجتماعی‌شدن کار خانگی سبب می‌شود

1. Use-value

2. Benston, Margaret. 1969. "The Political Economy of Women's Liberation." *Monthly Review* 21, no. 4, September.

کاری که زنان در آینده بیرون از خانه انجام می دهند همان کاری باشد که امروز در خانه انجام می دهند. برای مثال تغییر عادات غذایی جامعه ممکن است صرفاً به معنای انتقال زن از آشپزخانه کوچک خصوصی خانه خود به آشپزخانه‌های بزرگ و عمومی باشد. با این حال، بنستون حتی همین تغییر ساده را نیز پیشرفتی در زندگی زنان می پنداشت. اهمیت اجتماعی شدن کار خانگی در این نیست که حتماً زنان از شر آن خلاص می شوند بلکه بیش تر در این است که همگان را از ضرورت چنین کاری برای جامعه آگاه می سازد. همین که دشواری کار خانگی بر همگان آشکار شود جامعه از آن پس دلیلی نخواهد داشت که زنان را افرادی انگل و کم ارزش تلقی کند و بر آنان ستم بورزد. روی هم رفته از نظر بنستون اجتماعی شدن خانه داری و بچه داری یگانه عاملی است که می تواند به ستم بر گروه زنان پایان دهد و هر زنی را از احترامی که شایسته اوست برخوردار سازد.

مبارزه برای دستمزد خانه داری

برخی استدلال‌های فمینیست‌های مارکسیست در دفاع از خانه داری مزدی

بنستون اگرچه به خلاف انگلس اجتماعی شدن کار خانگی را مهم تر از ورود انبوه زنان به عرصه عمومی صنعت دانست به چارچوب سنتی مارکسیسم وفادار باقی ماند. اما ماریا رزوا دالا کوستا و سلما جیمز در مقاله «زنان و براندازی جامعه» با تخطی از سنت مارکسیستی ادعا کردند که کار خانگی زنان کاری مولد است اما نه به معنای عامیانه مارکسیستی یعنی «مفید» بودن بلکه به این معنای دقیق مارکسیستی که «ارزش اضافی خلق می کند»^۱ لازم نیست زنان به نیروی کار تولیدی بپیوندند چون از قبل به این نیروی کار تعلق دارند حتی اگر کسی این واقعیت را به رسمیت نشناسد. کار زنان شرط لازم برای هر کار دیگری است که به نوبه خود از آن ارزش اضافی اخذ می شود. زنان با فراهم کردن خوراک و پوشاک و آرامش خانگی و عاطفی کارگران کنونی (و آتی) گردش چرخ‌های ماشین سرمایه داری را تداوم می بخشند.

1. Dalla Costa, Mariarosa and Selma James. 1972. "Women and the Subversion of the Community." In *The Power of Women and the Subversion of Community*, eds. M. Dalla Costa and S. James. England: Falling Wall Press.

از آن‌جا که دالاکوستا و جیمز کار خانگی را مولد می‌دانستند تعجیبی ندارد که برنامه این دو برای آزادی زنان نه تنها با برنامه بنستون بلکه با برنامه انگلس نیز تفاوت داشت. به نظر دالاکوستا و جیمز که رهبری مبارزه برای «دستمزد خانه‌داری» را بر عهده داشتند زنانی که به عرصه عمومی صنعت وارد می‌شوند به کاری مضاعف اشتغال دارند که با کار رسمی مزدی در خط مونتاژ آغاز می‌شود و با کار غیررسمی بدون مزد در خانه پایان می‌یابد. دالاکوستا و جیمز معتقد بودند که زنان برای پایان‌دادن به این بی‌عدالتی باید برای خانه‌داری دستمزد مطالبه کنند.

نظر دالاکوستا و جیمز نیز مانند سایر هواداران دستمزد خانه‌داری این بود که پرداخت دستمزد به زنان خانه‌دار وظیفه تک‌تک مردان (یعنی شوهر و پدر و دوست) نیست بلکه دولت (حکومت و کارفرمایان) باید این وظیفه را تقبل کند^۱ زیرا سود حاصل از استثمار زنان در نهایت نصیب سرمایه می‌شود.^۲ هرگاه دولت ملزم به پرداخت دستمزد خانه‌داری به زنان باشد دیگر نمی‌تواند از رهگذر جان‌کندن زنان خانه‌دار برای نانی بخور و نمیر به منافع سرشار دست یابد.

به اعتقاد هواداران دستمزد خانه‌داری لازم نیست این دستمزد به صورت پول پرداخت شود. چنین دستمزدی را می‌توان به شکل کمک به مادران مستمری‌بگیر برای کاری که در خانه انجام می‌ده‌اند یا به شکل کمک به نگهداری کودک برای مادری که زیر فشار کار کمر خم کرده است هزینه کرد. زنان خانه‌دار باید اگر دولت از پرداخت دستمزد خانه‌داری خودداری کند اعتصاب کنند. به گفته هواداران دستمزد خانه‌داری، بعضی از زنان خانه‌دار (زنان متأهل یا مجردی که مزد خدمات خود به

۱. در تحلیل نهایی، دالاکوستا و جیمز مردان را فریب‌خورده‌های سرمایه‌داری می‌دانستند نه حيله‌گرانی که بر زنان ستم می‌کنند. این دو می‌گفتند که به نظر می‌رسد مردان تنها دریافت‌کننده خدمات خانگی زنان‌اند اما در واقع «چهره ریس پشت چهره شوهر پنهان شده است».

۲. وندی ادموند و سوزی فلمینگ همین اعتقاد را به زبانی مؤثرتر بیان کردند: «زنان خانه‌دار خانواده خود را به ارزان‌ترین شکل اداره می‌کنند؛ از کودکان در بدترین شرایط پرستاری می‌کنند و همه جان‌کندن‌های هزاران زن خانه‌دار به طبقات دارا امکان می‌دهد که ثروت خود را افزون کنند، و از نیروی کار مردان و کودکان بیش‌ترین فایده را ببرند».

Edmond, Wendy and Suzie Fleming. 1975. "If Women Were Paid for All They Do." Fleming. London: Power of Women In All Work and No Pay, eds. Edmond and Collection and Falling Wall Press.

مردان یا کودکان را اصلاً یا به اندازه کافی دریافت نمی‌کنند) از هم اکنون دست به اعتصاب زده‌اند. زنی که از شوهرش طلاق می‌گیرد در واقع از کاری استنکاف کرده که ملازم یا داشتن شوهری در خانه است. به همین ترتیب، زنی که از وسایل جلوگیری از بارداری استفاده می‌کند یا دست به سقط جنین می‌زند در واقع از بر عهده گرفتن کار اضافی حاصل از گسترش خانواده تن زده است. و سرانجام این‌که وقتی یک منشی به درخواست درست‌کردن قهوه «نه» می‌گوید یا معلمی از مسئولیت فوق‌برنامه بردن دانش‌آموزان به گردش علمی تن می‌زند یا پرستاری درخواست نوبت‌کاری‌های هیجده‌ساعته را رد می‌کند در واقع از کار کردن «به سبب عشق» یعنی از کار رایگان خودداری می‌کند. این‌گونه شورش‌ها از سوی زنان ماهیتی بالقوه انقلابی دارد زیرا سرمایه‌داری به زنان برای تولید توان کار در مردان و کودکان نیازمند است.

برخی استدلال‌های فمینیست‌های مارکسیست علیه خانه‌داری مزدی

به‌رغم قوت استدلال دالاکوستا و جیمز، مارکسیست‌فمینیست‌های بیرون از حلقه پیرامون این دو جملگی بر این اعتقادند که مطالبه دستمزد خانه‌داری به منزله راهبردی رهایی‌بخش برای زنان، در تحلیل نهایی نه عملی است و نه مطلوب. این راهبرد به هیچ وجه عملی نیست زیرا حتی اگر دولت به خانه‌دارها دستمزد بدهد این کار را به صورتی عملی می‌کند که منافع خودش حفظ شود. به خلاف توهم خوشبینانه هواداران دستمزد خانه‌داری دولت بنا ندارد زیر بار برود چون باید دستمزدی به خانه‌داران بپردازد که بر اساس برآوردهای موثق می‌تواند دو تا سه برابر بیش از حقوق دریافتی هر زن معمولی در بازار کار باشد.^۱ به گفته باربارا برگمان تنها کاری که احتمال دارد دولت متقبل شود گرفتن مالیات از حقوق مرد متأهل است که پس از جمع‌آوری می‌تواند از طریق واحدهای ذیربط به همسر او داده شود. بسته به اندازه مالیاتی که از پول شوهر برداشت شود (و به دلایل روشن احتمالاً مقدار بسیار

۱. بر اساس برآورد بانک چیس‌مانهاتن در سال ۱۹۷۲، به هر زن خانه‌دار باید بابت میانگین ۱۰۰ ساعت کار در هفته ۲۵۷/۵۳ دلار پرداخت. در همان سال مردان شاغل سفیدپوست به‌طور متوسط ۱۷۲ دلار در هفته درآمد داشتند و درآمد زنان شاغل سفیدپوست ۱۰۸ دلار در هفته بود. Scott, A.C. 1972. "The Value of Housework for Love or Money?" Ms., 56-58, June.

زیادی خواهد بود)، از آن‌جاکه مسئله اصلی درآمد واقعی خانواده است سهمی که به زن می‌رسد صرفاً می‌تواند افزایشی اندک در منزلت او باشد. گزینه دیگر آن است که دولت از محل درآمد مالیات‌های عادی خود به زنان خانه‌دار حقوقی پرداخت کند. چنان‌چه دولت این راه را در پیش گیرد مالیات را از درآمد همه برداشت می‌کند صرفاً نظر از این‌که از خدمات زنی خانه‌دار برخوردار باشند یا نباشند. اثر نهایی این طرح وارد آمدن فشار بیشتر بر افراد مجرد و خانواده‌هایی است که زن و مرد هر دو شاغل‌اند و هم‌اکنون نیز نسبت به خانواده‌هایی که فقط مرد شاغل و زن در خانه است وضعیت بهتری ندارند. در نتیجه این طرح «زنان را به خانه‌دار شدن و خانه‌دار ماندن تشویق خواهد کرد»^۱

این نکته آخر که باربارا برگمان در *ظهور زنان در عرصه اقتصاد* خاطر نشان کرده است به اختصار نشان می‌دهد که چرا بسیاری از فمینیست‌های مارکسیست به مبارزه برای دستمزد خانه‌داری نظر خوشی ندارند. نخست آن‌که دستمزد خانه‌داری می‌تواند سبب شود که زنان در چهاردیواری خانه خود متزوی شوند و جز کاری که روز به روز ساده‌تر و عادی‌تر می‌شود فرصت دیگری در اختیار نداشته باشند. به بیان کارول لُپیت:

معنای کوچک شدن خانه و ماشینی شدن خانه‌داری این بوده است که زن خانه‌دار اوقات فراغت بیشتری در اختیار داشته باشد؛ اما او اغلب گرفتار خریداری و استفاده و تعمیر وسایلی است که هدف آن‌ها به اصطلاح صرفه‌جویی در وقت او بوده است. از این گذشته، وظایف ساده و ساختگی بسیاری از این دست‌افزارهای کمکی به‌ندرت رضایتی برای زنان خانه‌دار به همراه دارد. با قهوه‌جوش برقی می‌توان «همیشه قهوه‌ای عالی» تهیه کرد، اما حتی تمجید از این قهوه نمی‌تواند برای زن خانه‌دار جز رضایتی زودگذر به

۱. مگر در صورتی که حقوق دریافتی زن زیاد باشد، کار کردن در بیرون از خانه ممکن است بیش‌تر از کار کردن در خانه به ضرر زن تمام شود. زنان بسیاری گزارش می‌کنند که حقوق دریافتی آنان برای مهدکودک و رخت و لباس تازه هزینه می‌شود.

همراه داشته باشد. و بدتر از همه این‌که مدرسه و مهدکودک و تلویزیون بخش عمدهٔ مسئولیت اجتماعی کردن کودک را از مادر او سلب کرده است.^۱

نکتهٔ دوم این است که زنان خانه‌دار با مطالبهٔ دستمزد برای خانه‌داری گرایش سرمایه‌داری به کالایی‌کردن همه چیز از جمله رابطهٔ زن با شوهر و مادر با کودک را تقویت خواهند کرد. نکتهٔ سوم این است که زنان با دریافت مزد برای خانه‌داری انگیزهٔ چندانی برای کار در بیرون از خانوار نخواهند داشت. در نتیجه درست در زمانی که انتظار می‌رفت بتوان تقسیم جنسی کار را تضعیف کرد این تقسیم در عمل تحکیم می‌شود. مردان هیچ فشاری برای انجام «کار زنان» احساس نمی‌کنند و زنان هیچ انگیزه‌ای برای انجام «کار مردان» ندارند.

اگر پایان‌دادن به تقسیم جنسی کار یکی از اهداف غایی فمینیست‌های مارکسیست باشد پرداخت دستمزد به زنان خانه‌دار در بهترین حالت راهبردی انحرافی است و در بدترین حالت دست‌یابی به این هدف را به تأخیر می‌اندازد. توصیه‌های بنسرتون برای اجتماعی‌کردن خانه‌داری و بچه‌داری به مراتب عاقلانه‌تر است. حتی اگر زن در بیرون از خانه نیز گرفتار «کارهای زنانه» شود دست‌کم فرصت کار کردن با زنان دیگر و رسیدن به آگاهی طبقاتی را خواهد یافت؛ و اگر به زن مزدی درخور ارزش واقعی کار او پرداخت شود دست‌کم بعضی از «کارهای زنان» ممکن است برای مردان این جاذبه را پیدا کنند که با انجام آن‌ها می‌توان دستمزد مکفی به دست آورد.

از دیگر دلایل مخالفت با مبارزه برای دستمزد خانه‌داری سست‌شدن بنیان تأکیدی است که مارکسیسم سنتی بر پیوند دادن دوبارهٔ زنان با تولید اجتماعی دارد. در نگاه نانسی هولمستروم و دیگران، نوشته‌های فمینیست‌هایی نظیر بنسرتون و دالاکوستا و جیمز دست‌کم دو ایراد دارد. نخست آن‌که زنان با مفهومی که واژهٔ طبقه در نظریهٔ مارکسیستی دارد طبقه‌ای را تشکیل نمی‌دهند. نظر بنسرتون که زنان را به این اعتبار که ارزش مصرف ساده برای مصارف خانگی تولید می‌کنند یک طبقه می‌داند،

1. Lopate, Carol. 1974. "Pay for Housework?" *Social Policy* 5, no. 3, September-October.

همانند نظر دالاکوستا و جیمز که هر زنی را به این اعتبار که به مردی خدمت می‌کند متعلق به طبقه متحد خانه‌داران قلمداد می‌کنند تنها در صورتی کارساز است که تفاوت‌های طبقاتی میان زنان را نادیده بگیریم. زن یک میلیونر و خدمتکار او هر وجه مشترکی داشته باشند مسلماً شرایط مادی زندگی آنان مشابه نیست. به اعتقاد نانسی هولمستروم زنان پایگاه‌های اجتماعی گوناگون دارند و گرچه همگی زنان به دلیل زن بودن ستم می‌بینند این ستم برای همگی آنان برابر نیست. در واقع، به نظر هولمستروم میان ستم‌دیدی زنان طبقه کارگر و ستمی که بر زنان طبقات متوسط و ممتاز می‌رود تفاوت‌های چشمگیر وجود دارد.

زنان طبقه کارگر در کارهای مزدی خود به شدت استثمار می‌شوند و در کار خانگی خود نیز مورد بهره‌کشی قرار می‌گیرند. در سایر موارد نیز آنان بیش از زنان طبقات متوسط و ممتاز از تبعیض جنسی در عذاب‌اند. آزادی عمل ایشان در تولیدمثل کم‌تر است چون کم‌تر به امکانات سقط‌جنین و جلوگیری از بارداری و مراقبت از کودک دسترسی دارند و اغلب بدون میل خود در معرض عقیم‌شدن قرار می‌گیرند. در محیط کار و در خیابان‌ها نیز بیش‌تر مورد آزار جنسی واقع می‌شوند. بنابراین تضاد منافع زنان طبقه کارگر با هر دو پدیده تبعیض جنسی و سرمایه‌داری از زنان طبقات متوسط و ممتاز پایدارتر است.^۱

علاوه بر ادعای تعلق زنان به طبقه‌ای واحد و مستقل، بنستون و دالاکوستا و جیمز به دلیل دیگری نیز مورد انتقاد قرار گرفته‌اند که به همین اندازه اساسی است. آنان به همان میزان که در خانه‌ماندن زنان خانه‌دار را خدمت به منافع سرمایه‌داری می‌دانند از این هم غافل می‌شود که سرمایه‌داری به نیروی کار زنان نیازمند است. بخشی از اندیشمندان مارکسیست‌فمینیست امروزی این واقعیت را دست‌کم گرفته‌اند که شمار زنانی که منحصرأ به خانه‌داری می‌پردازند روز به روز کم‌تر می‌شود. موانع مادی که پیش از این زنان را دور از نیروی کار سرمایه‌داری نگه می‌داشت اکنون

1. Holmstrom, Nancy. 1981. "Women's Work, the Family and Capitalism." *Science and Society* 45, no. 1, Spring.

تخفیف یافته است. به دلیل پیشرفت امکانات کنترل باروری زنی که بخواهد بچه‌دار شود بهتر از گذشته می‌تواند فاصلهٔ میان بارداری‌های خود را تنظیم کند؛ و به دلیل پیشرفت امکانات صرفه‌جویی در کار و خوراک‌های آماده و دیگر وسایل «صرفه‌جویی در زمان» زنان قادرند امور خانهٔ خود را نسبت به گذشته با صرف وقت کم‌تری سر و سامان دهند.^۱ این دو پیشرفت با چند رویداد دیگر مانند اثرات جنبش آزادی‌بخش زنان در دههٔ ۱۹۶۰، نیاز روزافزون به دو درآمد برای گذران زندگی، و ازدیاد مشاغل خدماتی یا زنانه دست به دست هم داده و به تغییرات عمده‌ای در ترکیب نیروی کار امروزی منتهی شده است. امروزه بیش از ۴۵ درصد از نیروی کار ایالات متحده آمریکا را زنان تشکیل می‌دهند.^۲

این واقعیت که نیمی از نیروی کار را زنان تشکیل می‌دهند بیانگر تمایل و حتی نیاز سرمایه‌داری به حضور زنان در بازار کار است. اما چیزی که این آمار عریان نشان نمی‌دهد آن است که سرمایه‌داری بیش‌تر به این دلیل خواستار یا نیازمند حضور زنان در بازار کار است که کار زنان به اندازهٔ کار مردان محتاج جبران نیست. به علاوه، این آمار عریان بی‌میلی سرمایه‌داری را نسبت به آسان‌تر کردن زندگی زنان کارگر با ارائهٔ انواع خدمات (به‌ویژه مراقبت مناسب از کودکان و سالمندان و ازکارافتادگان) که می‌تواند زنان را نیز از فشار کار مضاعف رها سازد، نشان نمی‌دهد. سرمایه‌داری مایل نیست با پرداخت دستمزدی که کارگران برای بهره‌گرفتن از خدمتکاران خانگی نیاز دارند از سود خود بکاهد و به همین دلیل کارگران ناگزیرند بخش اعظم پخت و پز و نظافت و تیمارداری خود را خود بر عهده بگیرند.^۳ مسلم است که طبقهٔ کارگر می‌توانست از زندگی در خانوادهٔ هسته‌ای سنتی دست بکشد و از این راه زنان را از قید وظایف خانگی ملازم با این شیوهٔ زندگی رها سازد. اما مردان و زنان طبقهٔ کارگر به دلایلی عمده‌تاً ایدئولوژیک علاقه‌مندند که خانوادهٔ هسته‌ای را (دست‌کم در حد یک

-
۱. استدلالی علیه این حکم عنوان شده است مبنی بر این‌که کار بیش‌تر می‌شود تا زمان را بر کند.
 2. Brenne, Jahanna and Nancy Holmstrom. 1983. "Women's Self-Organization: Theory and Strategy." *Monthly Review* 34, no. 11, April.
 3. Brenner, Johana and Maria Ramas. 1984. "Rethinking Women's Oppression." *New Left Review* 144, March-April.

آرمان) حفظ کنند. هنگامی که فشار کار خانگی بر دوش دو فرد شاغل تمام‌وقت چنان سنگینی می‌کند که بدون توسل به کمک‌های پرهزینه بیزرونی از عهده آن برنمی‌آیند (مثلاً مجسم کنید زوجی به افتخار داشتن یک جفت دوقلو، نایل شوند، یا پدر یا مادر پیری داشته باشند که مبتلا به آلزایمر است، یا عزیزی گرفتار بیماری ایدز داشته باشند) تنها گزینه ممکن آن است که یکی از آن دو به کار نیمه‌وقت روی بیاورد یا اصلاً دست از کار بکشد. البته ظاهراً در قوانین سرمایه‌داری اجباری نیست که شخصی که از کار دست می‌کشد زن باشد اما در بیش‌تر موارد اگر کاری که باید انجام شود وقت‌گیر و هزینه‌بر باشد کسی که در خانه خواهد ماند زن است. این وضعیت دو علت اصلی دارد: (۱) در شرایط کنونی به دلیل سابقه عدم حضور یا حضور گه‌گاهی زنان در بازار کار دستمزد زنان عموماً از دستمزد مردان پایین‌تر است؛ و (۲) از دیرباز «ضروریات تولیدمثل» ایجاب می‌کرده که اغلب زنان به سبب فشارها و تنش‌های ناشی از بارداری‌های متعدد و نگهداری از نوزادان ناگزیر به ترک کار شوند. به اعتقاد بسیاری از فمینیست‌های مارکسیست بهترین راه خلاصی از این دور باطل آن است که به زنان و مردان دستمزدهایی پرداخت که بتواند برای همه کارگران فارغ از جنسیت امکان اشتغال تمام‌وقت به وجود آورد بدون آن‌که زن یا مرد محکوم به کار مضاعف شوند.

جنبش هم‌ارزی

انتقادهایی که علیه تأکید بر مسئله زنان خانه‌دار و عملکرد ناعادلانه تقسیم‌کار جنسی در خانوار صورت گرفته توجه بسیاری از فمینیست‌های مارکسیست را بار دیگر به عملکرد ناعادلانه همین تقسیم‌کار جنسی در محیط‌های کاری معطوف کرده است. ارزیابی کلی این اندیشمندان نشان می‌دهد که دست‌کم در جامعه سرمایه‌داری زنان هنگامی که به قلمرو عمومی صنعت وارد می‌شوند بیش‌تر به کارهای زنانه نظیر معلمی، پرستاری، منشی‌گری، آشپزی، خیاطی و امثال آن می‌پردازند. از این گذشته، چون واقعیات نشان می‌دهد که دستمزد زنان به طور متوسط کم‌تر از دوسوم دستمزد مردان برای کارهای هم‌ارز است در این‌جا نیز مانند خانوار به این کارها کم‌تر ارزش می‌دهند.

البته لازم نیست فمینیستی حتماً مارکسیست باشد تا از جنبش هم‌ارزی هواداری کند، اما تفاوت فمینیست‌های مارکسیست در آن است که مثلاً به خلاف فمینیست‌های لیبرال در این طرح قابلیت‌ی انقلابی می‌بینند نه فقط اصلاحی. بنا بر ارزیابی بسیاری از فمینیست‌های مارکسیست طرح هم‌ارزی فرصتی است برای چون و چرا کردن در مبنای دستمزدهای بازار- یعنی ما را وامی‌دارد باز دیگر توجه کنیم که چرا به بعضی بسیار زیاد و به بعضی دیگر بسیار کم دستمزد می‌پردازیم. زنان در دهه ۱۹۸۰ مانند هم‌تایان خود در دهه ۱۹۶۰ به ازای هر دلار درآمد مردان فقط ۶۴ سنت درآمد داشتند. حتی وقتی عواملی مانند تحصیل یا تجربه کاری یا تعهد شغلی را در تنظیم این تفاوت دستمزد منظور کنیم باز هم نیمی از شکاف میان دستمزد زنان و مردان توجیه‌نشده باقی می‌ماند. بسیاری از متفکران عرصه علوم اجتماعی این شکاف را به تبعیض شغلی بر مبنای جنس نسبت می‌دهند. زنان در مشاغلی که در قبضه زنان است به مراتب کم‌تر از مردان شاغل در حوزه‌های مختص مردان دستمزد می‌گیرند. برای مثال، منشی‌ها که ۹۹ درصد از آنان زن‌اند به طور میانگین ۱۲۰۰۰ دلار در سال درآمد دارند در حالی که درآمد سالانه راننده‌های کامیون که ۹۸ درصد از آنان را مردان تشکیل می‌دهند ۱۶۳۰۰ دلار است. درآمد سالانه کارگران مهدکودک که ۸۷ درصد زن‌اند ۷۹۰۰ دلار است در حالی که پستچی‌ها که ۸۸ درصدشان مرد هستند سالی ۲۱۰۰۰ دلار دریافت می‌کنند.^۲ اما چرا راننده کامیون باید این همه بیش‌تر از پرستار، و پستچی این همه بیش‌تر از کودک‌یار مزد بگیرد؟ آیا به این دلیل است که راندن کامیون یا حمل و نقل نامه‌ها نسبت به پرستاری یا کودک‌یاری نیروی جسمی یا روانی یا فکری خیلی بیش‌تری را اقتضا می‌کند؟ یا به این دلیل است که ارزش رانندگان کامیون و پستچی‌ها برای کارفرمایان آن‌ها بسیار بیش‌تر از ارزش پرستاران یا کودک‌یاران برای کارفرمایان ایشان است؟ یا شاید صرفاً به این دلیل است

-
1. Feldberg, Roslyn L. 1984. "Comparable Worth: Toward Theory and Practice in the United States." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10, no. 2, Winter.
 2. 1983. "Paying Women What They're Worth." *QQ Report from the Center for Philosophy and Public Policy* 3, no. 2, Spring.

که بیش تر رانندگان کامیون و پستچی‌ها مرد و بیش تر پرستاران و کودکان یاران زن‌اند؟ هواداران طرح هم‌ارزی اعم از مارکسیست و غیرمارکسیست اذعان داشته‌اند که جنسیت شخص مهم‌ترین دلیل بالا یا پایین بودن دستمزد دریافتی اوست و به همین سبب از کارفرمایان می‌خواهند که کارکنان استخدامی خود را با رویکردی عینی ارزش‌یابی کنند یعنی بدون توجه به نژاد، طبقه، قومیت یا جنسیت آنان. کارفرما برای ارزش‌یابی عینی هر شغل یا شاغل فقط باید «امتیاز»های چهار عنصری را که در اغلب مشاغل یافت می‌شود با هم جمع کند؛ این چهار عنصر عبارتند از (۱) دانش و مهارت‌ها یعنی میزان اطلاعات یا خبرگی موردنیاز برای انجام شغل؛ (۲) کوشش‌های فکری یعنی میزانی که شغل به تصمیم‌گیری نیاز دارد؛ (۳) مسئولیت‌پذیری یعنی میزان نظارتی که شغل ایجاب می‌کند؛ و (۴) «شرایط کاری» یعنی میزان خطرات جسمی شغل.^۱ نورمن ویلیس و همکاران او با بهره‌گیری از این شاخص برای تعیین امتیاز شغل‌های گوناگونی که در ایالت واشنگتن وجود داشت به ناهم‌خوانی‌های زیر برخوردند:

متصدی خدمات غذایی درجه ۱ با ۹۳ امتیاز به‌طور میانگین دستمزدی برابر با ۴۷۲ دلار در ماه داشت در حالی که راننده کامیون باربری درجه ۱ با ۹۴ امتیاز ۷۹۲ دلار دریافت می‌کرد. سرپرست امور اداری درجه ۳ با ۳۰۵ امتیاز درآمد متوسطی برابر با ۷۹۴ دلار داشت. پرستار درجه ۲ با ۳۸۵ امتیاز ۸۳۲ دلار می‌گرفت یعنی معادل متصدی دیگ بخار با فقط ۱۴۴ امتیاز. در میان مشاغل ارزش‌یابی شده کم‌ترین دستمزد متوسط یعنی ۴۶۲ دلار متعلق به متصدی خانه‌داری درجه ۱ با ۱۹۸ امتیاز بود.

در پی انعکاس تحقیق ویلیس و همکاران، یکی از قضات فدرال در تاکوما و واشنگتن دولت را به نقض بند هفتم قانون مدنی سال ۱۹۶۴ که بنا بر آن تبعیض بر مبنای نوع استخدام و میزان خدمات جبرانی ممنوع اعلام شده است متهم کرد و

1. Remick, Helen. 1984. "Major Issues in *a priori* Applications." In *Comparable Worth and Wage Discrimination: Technical Possibilities and Political Realities*, ed. Helen Remick. Philadelphia: Temple University Press.

حکم داد که دولت ایالتی واشنگتن باید شکاف‌های موجود در دستمزدها را از سیستم خود حذف کند.^۱

فمینیست‌های مارکسیست به دو دلیل از طرح هم‌ارزی هواداری می‌کنند که یکی به ارزیابی زنانه‌شدن فقر و دیگری به برآورد ارزش کار مربوط می‌شود. از آن‌جا که تقریباً نیمی از تمامی خانواده‌های تهی دست را زنان سرپرستی می‌کنند و از آن‌جا که زنان دریافت‌کنندگان اصلی کمک‌های غذایی و قانونی و بهداشتی به شمار می‌آیند اگر به زنان مزدبهر به اندازه ارزش کارشان دستمزد پرداخت شود امکان تأمین معیشت خود و خانواده‌شان را پیدا می‌کنند بدون آن‌که نیاز داشته باشند در طلب منبع درآمدی دیگر به گردن مردی بیاویزند. در برابر اعتراض به این‌که واکنش سرمایه‌داری به افزایش اجباری دستمزد زنان «ماشینی کردن»، حذف برنامه‌های تأمین اجتماعی و انتقال صنعت به کشورهایی است که در آن‌ها هنوز می‌توان از نیروی کار زنان بهره‌کشی مضاعف کرد^۲، فمینیست‌های مارکسیست پاسخ می‌دهند که طرح هم‌ارزی باید با تقاضای امنیت شغلی، تداوم برنامه‌ها و وضع مقررات برای جلوگیری از تعطیلی کارخانه‌ها همراه باشد.^۲ و در پاسخ به اعتراض دیگری مبنی بر این‌که طرح هم‌ارزی نیز مانند طرح دستمزد خانه‌داری می‌تواند به تثبیت زنان در مشاغل سنتی زنانه منتهی شود، فمینیست‌های مارکسیست می‌گویند که چون مشاغل زنانه سنتی دستمزد بالاتری خواهد داشت ممکن است مردان دست‌کم به سوی بعضی از آن‌ها جذب شوند.

در نظر فمینیست‌های مارکسیست جنبش هم‌ارزی علاوه بر آن‌که راهی برای تخفیف تهی‌دستی زنان است یکنواخت کردن دستمزدها را نیز امکان‌پذیر می‌سازد. اما هواداران طرح هم‌ارزی اگر هم اکنون به امکان رده‌بندی مشاغل بر مبنای بعضی معیارهای عینی معتقد باشند با گذشت زمان متوجه خواهند شد که معیارهایی مانند دانش و مهارت، کوشش‌های فکری، مسئولیت‌پذیری و شرایط کاری در واقع معیارهایی ذهنی به شمار می‌آیند. چنان‌که ترزا آموت و ژولی ماتی اظهار داشته‌اند:

1. Lamer, Jake. 1984. "A Worthy But Knotty Question." *Time*, February 6.

2. Amott, Teresa and Julie Matthaei. 1984. "Comparable Worth, Incomparable Pay." *Radical America* 18, no. 5, September-October.

با ریشه‌یابی عواملی که به کار ارزش می‌دهند چه بسا حکم کنیم که همه مشاغل ارزش برابر دارند. احتمال دارد به این نتیجه برسیم که شاغلان کارهای ساده و عادی شاید دشوارترین کارها را انجام می‌دهند زیرا این‌گونه کارها وجود آنان را از انسانیت خود خالی می‌کند. چرا باید کسانی که به واسطه شغل خود بیش‌ترین فرصت را برای پیشرفت و به‌کارگیری توانایی‌های خود در اختیار دارند دستمزد بیشتری هم دریافت کنند؟ این استدلال قدیمی که دستمزد بالاتر باید دستاویزی برای تشویق کارگران به کسب آموزش و مهارت‌های بیش‌تر باشد، با این واقعیت که جذب کارگران به مشاغلی با دستمزد بالا بیش از تقاضای کارفرمایان است، نقض می‌شود. و با توجه به نابرابری فرصت‌های تحصیل و آموزش حرفه‌ای، طرح مزددهی بر مبنای سلسه‌مراتب به ساز و کاری برای انتقال نسل به نسل امتیاز ثروت‌اندوزی و تبعیض‌های نژادی و جنسی و طبقاتی ملازم با آن بدل خواهد شد.

البته می‌توان بحث کرد که شاید ارزشی که برای کار قائل می‌شویم تا این اندازه ذهنی نباشد. در هر حال بسیاری از فمینیست‌های مارکسیست از این فکر خشنود می‌شوند که جنبش هم‌ارزی بتواند ضربه‌ای کاری و حتی ماندگار بر پیکر فرضیات سرمایه‌داری درباره ارزش‌گذاری مشاغل وارد سازد.

نقد فمینیسم مارکسیستی

فمینیست‌های مارکسیست به هسته اصلی آموزه‌های انگلس در منشأ خانواده و فادار باقی مانده‌اند. آنان همچنان زنان را، کم‌تر یا بیش‌تر، به ورود به عرصه عمومی صنعت تشویق می‌کنند و همچنان بر اجتماعی‌شدن خانه‌داری و بچه‌داری یا فشاری دارند. از این گذشته، همچنان برنامه‌هایی را دنبال می‌کنند که هدف آن نابودی واحد اقتصادی خانواده است که آن را ساختاری در خدمت تقویت نظام سرمایه‌داری می‌دانند. و سرانجام این‌که فمینیست‌های مارکسیست بیش از هر گروه فمینیستی دیگر دغدغه رفاه و استقلال اقتصادی زنان را داشته‌اند و کانون توجه ایشان فصل مشترک تجربیات زنان در مقام کارگر و در مقام عضوی از خانواده بوده است.

فمینیست‌های غیرمارکسیست از چندین جهت به طرح مبارزه برای دستمزد خانه‌داری و به طرح هم‌ارزی کار تاخته‌اند اما انتقاد اصلی آنان در اصل متوجه تصور به‌ظاهر ساده‌انگارانه فمینیسم مارکسیستی از مفهوم خانواده و قلمداد کردن ماهیت و کارکرد کار زنان به منزله تنها راه، یا بهترین راه، شناخت و محور ستم بر زنان است. در دو بخشی که در پی می‌آید دو نقد متفاوت بر فمینیسم مارکسیستی را بررسی می‌کنیم که یکی از سوی جین الشتاین با رویکردی جامعه‌گرا و حتی سستی ارائه شده و دیگری نقدی همدلانه‌تر اما با همان موشکافی از آلیسون جاگر فمینیست سوسیالیست است.

نقدی جامعه‌گرایانه

جین الشتاین در کتاب مرد عمومی، زن خصوصی نظرات برخی فمینیست‌های مارکسیست را درباره خانواده در جامعه سرمایه‌داری به باد انتقاد گرفت. به نظر او خانواده مخلوق فرانکشتین‌وار سرمایه‌داری نیست که به قصد بازتولید نیروی کار و به بهای بهره‌کشی از زنان ساخته شده باشد. برعکس، خانواده تنها جایی است که انسان‌ها هنوز می‌توانند در آن محبت و امنیت و آسایش را احساس کنند یا در واقع تنها مکانی است که انسان‌ها هنوز می‌توانند در آن تصمیماتی بگیرند که مبنای آن چیزی جز پول باشد.^۱

الشتاین خانواده را مقوله‌ای ضد فرهنگ سرمایه‌داری می‌داندست و معتقد بود خانواده بهترین محافظ در برابر گرایش دولت‌های تمامیت‌خواهی است که تاب هیچ گونه تنوع و تکثر را ندارند. دل‌آزارترین وجه فمینیسم مارکسیستی در نگاه الشتاین این بود که از تشخیص نقش سودمندی که خانواده می‌تواند در حفظ تنوع اجتماعی ایفا کند عاجز است. اگر دولت تنها ساز و کار اجتماعی کردن در جامعه بود تمامی افراد با مجموعه ارزش‌های واحدی بار می‌آمدند. در آن صورت بعید بود بتوانند

۱. هرچند عجب به نظر برسد، الشتاین این شور و احساسات را دقیقاً در کار شیلا روبايم فمینیست مارکسیست کشف کرد. ن.ک.:

نسبت به جامعه‌ای که آنان را تولید کرده نگاهی انتقادی پیدا کنند. خانواده‌های جداگانه امکان پدید آمدن این دیدگاه انتقادی را فراهم می‌کنند زیرا ارزش‌های آن‌ها تا حدودی بر اساس سلیقه‌های فردی است. واکنش خانواده‌های صلح‌طلب نسبت به تجهیز تسلیحاتی با واکنش خانواده‌های غیرصلح‌طلب فرق می‌کند. واکنش خانواده‌های مذهبی نسبت به برگزاری مراسم دعا در مدارس عمومی با واکنش خانواده‌های غیرمذهبی تفاوت دارد. الشتاین البته تأکید داشت که منظور او این نیست که ارزش‌های هر خانواده همواره از ارزش‌های کل جامعه بهتر است، بلکه می‌گوید اگر کودکان بافت منحصر به فرد جهان‌بینی خانواده خویش را درک نکرده باشند هنگامی که گرد هم می‌آیند هیچ تفاوتی را احساس نخواهند کرد؛ حال آن‌که با چون و چرا کردن در همین تفاوت‌هاست که کودکان، و حتی بزرگسالان، به این تشخیص می‌رسند که وضعیت می‌تواند این‌گونه که هست نباشد.^۱

واضح است که الشتاین برای کودکان اولویت قائل بود. او اعتقاد داشت که تماس کودکان با بزرگسالان گوناگون می‌تواند به حال آنان بسیار مفید باشد اما از این‌که کودکان را موهبتی جمعی بداند که هر بزرگسالی نسبت به آن سهمی مساوی دارد خودداری می‌کرد. تصور دلچسبی است که کودکان را گروهی آدم‌کوچولو بدانیم که همه باید دوست بدارند، با این حال الشتاین معتقد بود با محروم کردن کودک از تماس نزدیک روزانه با یک یا دو بزرگسال که خود را وقف پرورش او کرده‌اند چیز بسیار مهمی از کف می‌رود. البته الشتاین شناسایی کودک به منزله «کودک من» را اشتباه می‌دانست اما می‌گفت برای کودک احساس تعلق به همگان بدون احساس تعلق به یک شخص خاص به مراتب بدتر است.

جنبه نگران‌کننده نقد الشتاین این است که ممکن است به دام تصویری کلیشه‌ای بیفتیم که بعضی امریکایی‌ها از زنان «کمونیست» دارند و گمان می‌کنند این زنان فقط بچه را می‌زایند و بزرگ کردن او را به کودک‌یاران بی‌عاطفه می‌سپارند. اگر فمینیست‌های مارکسیست خانواده را محکوم کرده‌اند این محکومیت متوجه اهمیت

1. Elshtain, Jean Bethke. 1981. *Public Man, Private Women*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

اقتصادی خانواده است نه اهمیت احساسی آن. انگلس در مقام یکی از صاحب‌نظران این عرصه خود به شیوایی از آینده خانواده سخن گفت.

آنچه ما اکنون می‌توانیم دربارهٔ تنظیم روابط جنسی در خانواده پس از سرنگونی تولید سرمایه‌داری استنباط کنیم تنها خصوصیات منفی آن است و به آنچه وجود نخواهد داشت محدود می‌شود. اما چه چیز تازه‌ای وجود خواهد داشت؟ پاسخ این پرسش موکول به زمانی است که نسل تازه‌ای رشد کرده باشد: نسلی از مردان که در زندگی خود هرگز با معنای تصاحب زن به وسیلهٔ پول یا هر ابزار قدرت اجتماعی دیگری آشنا نشده باشند؛ و نسلی از زنان که در زندگی خود هرگز مزهٔ تمکین به مردی به دلیلی جز عشق واقعی را نچشیده باشند، یا از تمکین به مرد محبوب خود به سبب هراس از پیامدهای اقتصادی خودداری نکرده باشند. هنگامی که چنین مردان و زنانی در جهان باشند بیش‌تر برای چیزهایی ارزش قائل خواهند شد که در نظر انسان‌های امروزی کم‌تر با ارزش تلقی می‌شود؛ آنان آدابی خاص خود می‌آفرینند... و این فرجام کار خواهد بود.^۱

هرچند سخنان انگلس فمینیست‌های مارکسیست را به تجسم صورت‌های یکسره تازه‌ای از پیوند و تعهد و خانوار و جماعت دعوت می‌کند - یعنی تجسم «خانواده‌هایی» که در آن دگرجنس‌خواهان یا مردان هم‌جنس‌خواه یا زنان هم‌جنس‌خواه با هم زندگی می‌کنند - اما در بیش‌تر موارد رؤیایی که فمینیست‌های مارکسیست تصویر کرده‌اند در عمل همان خانوادهٔ سنتی زیست‌شناختی است منهای خصلت سرکوب‌گر جنسیتی آن. در جوامع واقعاً سوسیالیستی مردان با زنان ازدواج می‌کنند اما این زنان با مردان برابرند؛ زوج‌های دگرجنس‌خواه فرزندان طبیعی خود را دارند، اما این کودکان فرزندان جمعی همه به شمار می‌آیند؛ و مردم خانوارهای مختص به خود را بر پا خواهند داشت اگرچه در این خانوارها دیگر از آشپزی و نظافت و بچه‌داری خبری نیست. پس بسیاری از فمینیست‌های مارکسیست نه تنها

۱. انگلس، منشأ خانواده... همان.

خانواده مورد نظر الشتاین را رد نکرده‌اند بلکه در واقع پذیرای توصیف خانواده در جامعهٔ اصیل سوسیالیستی بوده‌اند.^۱

نقدی سوسیالیست فمینیستی

نقد آلیسون جاگر بر فمینیسم مارکسیستی بازتاب نگرانی فمینیستی سوسیالیست است از این که مبدا فمینیسم مارکسیستی ستمی را که مردان بر زنان روا می‌دارند دست‌کم گرفته باشد. فمینیست‌های مارکسیست هنگامی که از ستم‌دگی زنان سخن می‌گویند سرمایه را سرکوبگر اصلی زنان کارگر معرفی می‌کنند و مردان را حداکثر سرکوبگران ثانوی می‌دانند. بنابراین برای جاگر این پرسش پیش می‌آید که جنبهٔ فمینیستی تحلیل فمینیست‌های مارکسیست کدام است و آیا درست است که مردان را صرفاً سرکوبگران ثانوی یا غیرمستقیم زنان بدانیم. پرسش دیگر او این است که آیا در تحلیل فمینیسم مارکسیستی جایی برای بیان نارضایتی از دیگر مسائل زنان که به ماهیت و کارکرد کار زنان مربوط نباشد وجود دارد؟

نگرانی جاگر از این است که فمینیست‌های مارکسیست به‌ندرت از مسائل مرتبط با سکس‌بندی به میان می‌آورند و اگر هم در این زمینه سخنی می‌گویند بیش‌تر برای مقایسهٔ سکس با کار است. برای مثال مقایسهٔ رابطهٔ قواد و روسپی و حتی رابطهٔ زن و شوهر با رابطهٔ بورژوا و پرولتاریا، گویی که رابطهٔ زن و مرد در ازدواج و روسپیگری دقیقاً به همان شکل روابط کارگر و کارفرما استثماری و خصمانه است. به گفتهٔ جاگر، قصد فمینیست‌های مارکسیست از این قیاس‌ها «پیوند دادن تحلیل فمینیستی ستم جنسی ویژهٔ زنان با چارچوب اصلی نظریهٔ مارکسیستی، و گنجانیدن سلطهٔ طبقاتی و سلطهٔ جنسیتی در یک قالب تحلیلی واحد است.» اما به نظر جاگر فمینیست‌های مارکسیست نمی‌توانند این پیوند مهم را برقرار سازند زیرا به‌رغم تمامی مشابهت‌ها شکل ستمی که کارگران استثمارشده تجربه می‌کنند با ستمی که بر زنان شوهردار یا بر روسپیان می‌رود، یکسان نیست.

۱. آنژی هاوسن لوییس «محافظه‌کاری» بسیاری از فمینیست‌های مارکسیست را در مورد آیندهٔ خانواده به من گوشزد کرد.

جالب است که جاگر تفکیک استثمار طبقاتی از ستم جنسیتی را با بررسی گام به گام جزئیات تحلیل فمینیسم مارکسیستی از روسپیگری و ازدواج آغاز کرد. در نظام سرمایه‌داری چون زنان به بازار کار دسترسی کافی ندارند برای ادامه زندگی ناگزیرند از نظر مالی به مردان بیاویزند. بر همین اساس فمینیست‌های مارکسیست تفاوت میان زن روسپی و زن شوهردار را تنها تفاوتی در میزان وابستگی می‌دانند نه در نوع آن. هر دو خود را می‌فروشند (روسپی فقط خدمات جنسی خود و زن شوهردار علاوه بر این خدمات خانگی و بچه‌داری را) تا از نظر اقتصادی تأمین شوند. برای مارکسیست‌ها این‌که چنین رابطه‌ای شکل «فحشا» داشته باشد یا «ازدواجی آبرومند» اهمیت ثانوی دارد. از این دیدگاه، زن شوهردار با فاحشه معمولی فقط از این نظر فرق دارد که بدن خود را مانند کارگری مزدبیر به ازای قطعه‌کاری که انجام می‌دهد معامله نمی‌کند بلکه خود را یک‌بار برای همیشه به بردگی می‌فروشد.^۱

مارکس و انگلس با توصیف ازدواج بورژوازی به منزله شکلی از روسپیگری، تلویحاً پذیرفتند که خدماتی که می‌توان در روسپیگری عرضه کرد به سکش ختم نمی‌شود. خانه‌داری، بچه‌داری و حمایت عاطفی نیز از خدماتی است که زن شوهردار/روسپی به معرض فروش می‌گذارد. جاگر خاطر نشان کرد که بر این اساس فقط گام کوچکی مانده تا شمار دیگری از خدمات نیز انواع یا مواردی از روسپیگری قلمداد شوند.^۲ در واقع مارکس در دست‌نوشته‌های فلسفی و اقتصادی خود دقیقاً همین را اظهار کرد: «روسپیگری فقط حالتی خاص از روسپیگری عام زحمت‌کشان است، و چون رابطه‌ای دوسره است که نه تنها روسپی بلکه بهره‌گیرنده از روسپی را نیز در بر می‌گیرد - و دومی به مراتب چندش‌آورتر است - سرمایه‌دار و امثال او نیز در زیر همین چتر قرار می‌گیرند.»^۳

این حکم با قطعیت دیدگاه مارکسیسم را درباره روسپیگری برای ما روشن

۱. انگلس، همان.

2. Jaggar, Alison. 1986. "Prostitution." In *Women and Values*, ed. Marilyn French. Belmont, Calif.: Wadsworth.

3. Marx, Karl. 1964. *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. New York: International Publishers.

می‌سازد. نخست گوشزد می‌کند که فحشا مانند کار مزدی پدیده‌ای طبقاتی است. موقعیت اقتصادی زنان بیکار یا کم‌درآمد عاملی است که سبب می‌شود این زنان مانند کارگران خود را به دیگران بفروشند. دوم گوشزد می‌کند که روسپی‌ها گرفتار از خود بیگانگی‌اند. روسپی‌ها نیز همانند کارگران مزدبَر با کار خود و با خود و با نفسِ انسانیت بیگانه می‌شوند. فروختن خویش خواه به صورت زن شوهردار یا روسپی انسان را با کار خود بیگانه می‌کند زیرا این کار نه برای خاطر خود بلکه برای دیگری انجام می‌شود. این پدیده به‌ویژه در مورد زن روسپی تکان‌دهنده است زیرا چیزی را می‌فروشد که از همه به او نزدیک‌تر است یعنی بدن خود یا میل جنسی خود را. به این ترتیب، در نظام سرمایه‌داری میل جنسی زن به کالا بدل می‌شود؛ واقعیتی که هم در مورد زن روسپی/شوهردار و هم در مورد روسپی رسمی مصداق دارد. چیزی که هر دو زن با آن بیگانه می‌شوند گوهر اصیل انسانی است. زن روسپی اعم از شوهردار یا رسمی همانند کارگران مزدبَر از انسانیت تهی می‌شود و ارزش انسانی او به سطح بهای او در بازار تنزل می‌یابد.

پس روسپیگری نیز مانند مزدوری معلول نابرابری‌های ثروت است. از این رو بر اساس تحلیل مارکسیسم سنتی، روسپی نمونه‌نمای زن بیکار یا کم‌درآمد است و «حامی» نمونه‌نمای مرد طبقه متوسط یا ممتاز - زیرا تنها این دست از مردان پول کافی دارند که خدمات جنسی زن دیگری جز همسر خود را خریداری کنند.^۱ تا زمانی که نظام سوداگر متقاضی روسپیان باشد و تا زمانی که اکثریت زنان دستمزدی دریافت نکنند یا از دستمزد مکفی محروم باشند، زنانی که استقلال اقتصادی ندارند برای تأمین خود و گاه برای تأمین فرزندان خود به فروش پیکرشان به مردان ادامه خواهند داد. پس جنگیدن با سرمایه‌داری به معنای مبارزه با روسپیگری در همه اشکال آن (از جمله ازدواج) نیز خواهد بود زیرا اکثریت زنان از دسترسی به شغلی آبرومند با دستمزدی مکفی محروم می‌مانند مگر آن‌که نظام سرمایه‌داری که به بهره‌کشی از آنان وابسته است، نابود شود.

۱. واقعیت این است که بسیاری از مردانی که از خدمات زنان روسپی بهره می‌گیرند از طبقه کارگرند. برخی مارکسیست‌ها استدلال می‌کنند که مردان هر چه بیش‌تر استثمار و از خودبیگانه شوند بیش‌تر احتمال دارد که به روسپیان روی بیاورند.

به گفته جاگر مارکسیست‌ها تأکید دارند که نابودی سرمایه‌داری برای آزادی زنان ضرورتی انکارناپذیر است. اما پرسش او این بود که پس چرا زندگی زنان در جوامع سوسیالیستی دستخوش تحول بنیادین نشده است؟ ورود زنان به بازار کار به‌مندیرت با اجتماعی شدن کامل خانه‌داری و بچه‌داری همراه بوده است. در اروپای شرقی نیز به اندازه آمریکا احتمال دارد زنان ناگزیر از کاری مضاعف، در «خانه» و در «محل کار» باشند. از این گذشته، احتمال توجه به دغدغه‌های ذهنی خاص زنان - از قبیل خشونت جنسی علیه زنان و آزادی باروری - در فهرست اولویت‌های کمیته مرکزی اتحاد جماهیر شوروی نیز به اندازه کنگره ایالات متحده کم (یا حتی کم‌تر) است. به دلایلی از همین دست، بسیاری از فمینیست‌های مارکسیست از این‌که هم‌زمان مردشان با یکدندگی بر مسائل مردان طبقه کارگر تمرکز کرده و مسایلی را که مختص زندگی زنان است کم‌ارزش تلقی می‌کنند، ابراز خشم کرده‌اند.

جاگر دریافت که تحقق نیافتن برابری کامل میان زنان و مردان سوسیالیست با این استدلال قدیمی توجیه می‌شود که ایدئولوژی‌های جنس‌پرستانه سرمایه‌داری یک‌باره از میان نمی‌روند؛ به بیان دیگر، تغییر عقاید مردمی که پیش از این سرمایه‌دار بوده‌اند به زمان نیاز دارد. پاسخی که می‌توان داد این است که «بقایای سرمایه‌داری» ظاهراً بیش از اندازه فریبنده بوده است زیرا اکنون دیرزمانی است که زنان در جوامع سوسیالیستی همان نقش‌های فرعی را بر عهده دارند که در نظام سرمایه‌داری داشتند و نهادهای سوسیالیستی به همان اندازه از این تداوم ستم بر زنان بهره‌مند می‌شوند که نهادهای نظام سرمایه‌داری بهره می‌گیرند. پس مارکسیسم برای تضمین رهایی زنان باید این نکته را دریابد که مردسالاری نظامی به‌شدت قدرتمند و سرسخت است و وجوه اشتراک آن با سرمایه‌داری صد در صد نیست. به نظر جاگر مارکسیسم باید دست‌کم بپذیرد که ممکن است بخشی از وجوه مشترک زنان ساکن در آمریکا، جمهوری خلق چین، کشورهای به‌اصطلاح جهان سوم و شوروی ستمی باشد که مردان به دلیل مرد بودن بر آنان به دلیل زن بودن روا می‌دارند.

به اعتقاد جاگر، سوسیالیسم نمی‌تواند مدعی شود که می‌تواند ستم جنسیتی را به طور کامل محو کند. بنابراین مارکسیست‌هایی که دغدغه ستم بر زنان را دارند بهتر است دقیقاً مشخص کنند که با انقلاب مارکسیستی کدام نوع از روابط سرکوبگر را

می‌توان از میان برداشت و کدام نوع روابط را نمی‌توان محور کرد. تنها در آن صورت است که به‌راستی فمینیسمی مارکسیستی به وجود خواهد آمد.

نتیجه‌گیری

گاه اشاره کرده‌اند که چون فمینیسم مارکسیستی نسبت به فمینیسم سوسیالیستی - که بصیرت مارکسیستی را با دیدگاه‌های فمینیستی رادیکال و روان‌شناختی درآمیخته - قدیمی‌تر است در واقع نیازی به تأمل در آرای نظریه‌پردازانی مانند مارگارت بنستون، ماریاژا دالاکوستا و سلما جیمز نیست. از این گذشته، شیوه نوشتار این اندیشمندان راه را برای انتقادهایی نظیر اعتراض‌الشتاین به این‌که بیش از اندازه «تخصصی» و خاص خودشان می‌نویسند باز می‌گذارد.

تکان‌دهنده‌ترین مثالی که به گمان من (الشتاین) می‌توان علیه بهره‌گیری مغلطه‌آمیز فمینیسم مارکسیستی از واژگان اقتصادسنجی در عرصهٔ پیوندها و روابط خانوادگی عنوان کرد این است که از هر مادری بپرسیم آیا می‌تواند «تولید نیروی کارِ مولد» را برای کاری که انجام می‌دهد توصیف مناسبی بداند؟ تمامی دلهره‌ها و مهر او برای فرزند هنگامی که در قالب روابط میان «متصدیانِ بازتولید» و «نیروی کار آینده» ریخته شود از معنا و ارزش عاطفی خود تهی خواهد شد. فمینیست‌های مارکسیست با انتخاب زبانی انتزاعی و تأویل‌گرا کلام معمول را مغلق می‌سازند و از پرسش‌های مهمی که می‌تواند در رهگذر تلاش برای بیان و بررسی عمق و پیچیدگی مناسبات خانوادگی به میان آید طفره می‌روند. در حصار تنگ‌گفتمانی که همه چیز را با واژگان اقتصادی می‌سنجد مسایلی که می‌توان پیرامون فاعل انسانی و مناسبات او طرح کرد، به سادگی رنگ می‌بازند.^۱

مشکل این نوع نقد بر فمینیسم مارکسیستی آن است که خوبی‌های آن را نیز به همراه بدی‌هایش به دور می‌ریزد. اظهاراتی مانند این‌که «شیوهٔ تولید عامل تعیین‌کنندهٔ

زندگی زن در خانوار است و با تخصیص جایگاه او موقعیت او را در نظام اجتماعی نیز تعیین می‌کند» شاید انتزاعی به نظر برسند اما معنای آن‌ها کاملاً ملموس است.
 الای زارتسکی در سلسله مقالاتی شرح داده است که شیوه تولید سه‌ماهه‌داری چگونه در تعیین مسیر زندگی زنان تأثیرگذار بوده است. به گفته زارتسکی ما به وجود شکافی میان کار و خانواده که ویژگی خاص سرمایه‌داری است، و همچنین به شکافی میان سپهرهای خصوصی و عمومی که با آن ملازمت دارد عادت کرده‌ایم. در روزگار پیش از سرمایه‌داری صنعتی مردم در خانواده‌های گسترده زندگی می‌کردند که عمدتاً بافت روستایی یا دهقانی داشت. تا جایی که به دوام زندگی روزمره مربوط می‌شد کاری که زنان انجام می‌دادند به اندازه کاری که مردان می‌کردند مهم بود. بنابراین در اصلی‌ترین فعالیت زندگی یعنی تولید، زنان نیز به اندازه مردان خود را «خودی» می‌پنداشتند نه «بیگانه».

شایان اهمیت است که این جامعه مردسالار بود تا آن حد که زنان از ورود به قلمرو آزادی یا گفتمان فکری (دنیای مذهب و فرهنگ و به‌ویژه سیاست) منع می‌شدند و به قلمرو ضروریات یا کار جسمانی (دنیای تولید مادی) محدود بودند. اما در همان قلمرو ضروریات، زنان نقش بااهمیتی داشتند که در اساس با نقش همکاران مردشان یکی بود. مردان و زنان دوشادوش هم محصول را برداشت و برای خوراک زمستانی ذخیره می‌کردند و در این نوع جامعه مردسالار که انواع متعددی از آن وجود دارد و بعضی بدتر از بعضی دیگر است - مسئله ارزش کار زنان به ذهن کسی خطور نمی‌کرد.^۱
 با صنعتی شدن و انتقال تولید کالا از خانه به محل کار، این گونه مردسالاری در غرب مدرنیزه شده از میان رفت. «تولید» که پیش از آن از عناصر سازنده دنیای ضروریات تصور شده بود رفته رفته، همراه با آمیزش فرهنگی، از عناصر سازنده دنیای آزادی شناخته شد. اکنون هر کسی می‌توانست به راحتی از راه تولید کالا (اقتصاد) به همان شخصیت کامل انسانی دست یابد که از راه گفت‌وگو درباره خوبی و حقیقت و زیبایی (فلسفه و سیاست) ممکن بود. زمانی که همه کارهایی که با ارزش

1. Zaretsky, Eli. 1973. "Socialism and Feminism I: Capitalism, the Family, and Personal Life. Part I." *Socialist Revolution* 3, nos. 1/2, January-April.

تلقی می‌شد به قلمرو عمومی انتقال یافت و سیل مردان به این دنیای تولید سرازیر شد، کاری که از نظر اجتماعی باارزش تلقی شود برای قلمرو خصوصی یعنی دنیای بازتولید باقی نماند. برتر شمردن تولید عمومی نسبت به بازتولید خصوصی که تداعی مردان با قلمرو عمومی و زنان با قلمرو خصوصی را به همراه داشت به تدریج زنان را به مقام شهروندان و کارگران درجه دوم تنزل داد.

زارتسکی با توجه به این واقعیت که خانوادهٔ مدرن - یعنی زن بارور و مرد نان‌آور - ساخته و پرداختهٔ سرمایه‌داری است معتقد بود برای آزادسازی زنان باید سرمایه‌داری از میان برود: «خانواده متحول نمی‌شود مگر در روند دگرگونی و نابودی اقتصاد سرمایه‌داری».^۱ سپهر خصوصی که فمینیست‌های لیبرال آن را چنان عزیز می‌شمارند از منظر فمینیست‌های مارکسیست زندانی راستین است که با حذف همیشگی زن از جهان عمومی تولید و محکوم‌کردن او به زندگی پوچی که جز حمایت عاطفی مرد که انسان «واقعی» است چیزی در آن یافت نمی‌شود، او را به بند می‌کشد. به نظر هایدی هارتمن «نگاه زارتسکی به سپهر خصوصی همان نگاهی است که انگلس به مالکیت خصوصی دارد و آن را نقش سرمایه‌داری در ستم بر زنان می‌داند».^۲ زارتسکی تأکید بسیار داشت که زنان صرفاً با ورود به بازار کار به آزادی دست نخواهند یافت. «تا زمانی که خانواده بستر اصلی مشارکت زنان در این جامعه باشد» یعنی تا زمانی که خانواده شکل کنونی خود را حفظ کند هر زنی در مناسبات خانوادگی شکلی از فرودستی را تجربه خواهد کرد خواه به بازار کار راه یابد یا راه نیابد. بنابراین راه‌حل زارتسکی این بود که خانواده (به شکل کنونی آن) نابود شود و تقسیم دوازده‌سای میان کار و خانواده و میان زن و مرد از میان برود. او برای این کار پیشنهاد می‌کرد که برای واژهٔ مولد مفهومی غیر تخصصی قائل شویم تا کار زنان بار دیگر کاری مولد به حساب آید. با این دگرگونی مفهومی، از آن پس زنان افرادی

1. Zaretsky, Eli. 1974. "Socialism and Feminism III: Socialist Politics and the Family." *Socialist Revolution* 4, no. 1, January-March.
2. Hartmann, Heidi. 1981. "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union." In *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, ed. Lydia Sargent. Boston: South End Press.

غیرمولد و بیرون از عرصهٔ عمومی تلقی نمی‌شوند. به استدلال زارتسکی، هرگاه کار زن با کار شوهر مزدبَر او هم‌ارز شمرده شود زن و مرد می‌توانند دو شادوش یکدیگر برای غلبه بر شکاف و پیرانگری که سرمایه‌داری میان خانوادهٔ خصوصی و محیط کار عمومی ایجاد کرده است بکوشند. زیرا همین شکاف یکی از دلایلی است که زنان را به تقابل با مردان وامی‌دارد و متقاعد می‌کند که دشمن ایشان مردان‌اند نه سرمایه‌داری. به گفتهٔ هارتمن:

از نظر زارتسکی زنان برای سرمایه‌داری زحمت می‌کشند نه برای مردان. اگر در صورت ظاهر زن در خانه به طور خصوصی برای مرد کار می‌کند فقط به دلیل جدایی خانه از محل کار و خصوصی شدنِ خانه‌داری است که سرمایه‌داری مسبب آن بوده است. تفاوت میان صورت ظاهر (کار کردن زن برای مرد) و صورت واقعی (کار کردن زن برای سرمایه‌داری) سبب شده که انرژی جنبش زنان به مسیر نادرستی هدایت شود. زنان باید تشخیص دهند که آنان نیز هرچند در خانه کار می‌کنند بخشی از طبقهٔ کارگرند.^۱

زارتسکی اعتقاد نداشت که خانه‌داری به مفهوم دقیق مارکسیستی کاری تولیدی است و بنابراین سرمایه‌داری از زنان خانه‌دار بهره‌کشی می‌کند، اما می‌پذیرفت که نوع کاری که زنان بر عهده دارند برای حفظ سرمایه ضروری است و سرمایه‌داری با محصور کردن زنان در خانه بر آنان ستم روا می‌دارد. در واقع مسئلهٔ تنهایی و انزوایی که در ذات زندگی در سپهر خصوصی نهفته است – یعنی شکل زندگی بسیاری از زنان متأهل حومه‌نشین که روز و شب خود را با تلویزیون و انواع تسهیلات مدرن زندگی و شاید یکی دو طفل شیرخوار سر می‌کنند – ذهن زارتسکی را بیش از اغلب فمینیست‌های مارکسیست به خود مشغول می‌کرد. زارتسکی آرزو داشت که هر زنی حداقل از رضایت خاطر ناشی از قدرشناسی دیگران (به‌ویژه جامعه) نسبت به کار خویش برخوردار شود و خود را موجودی ارزشمند بداند.

البته زارتسکی تنها متفکری نیست که در خلق دیدگاه‌های نوین در اندیشهٔ

فمینیسم مارکسیستی نقش داشته‌است. در کنار او نظریه‌پردازانی همچون آن فورمن، میشل بارت، جو هانا پرنر، نانسی هولمستروم و ماریا راموس حضور دارند که همگی در آشکار کردن پیوندهای فراوان و محکم میان تجربیات زنان در مقام کارگر و در مقام عضوی از خانواده کوشا بوده‌اند. به گفته پرنر و هولمستروم، از نظر راهبردی عاقلانه‌تر است که به جای زنان خانه‌دار زنان کارگر را سازمان دهیم چون از همبستگی و نیروی اجتماعی و آگاهی بیش‌تری برخوردارند. اما این بدان معنا نیست که تنها راه تشکل زنان کارگر گردآوردن آنان پیزامون مسائل منحصر به قلمرو تولید است. لنین هنگامی که کلارا زتکین را برای پرداختن به مسائل جنسی شماتت می‌کرد از پیوندهای متقابل میان سپهر خصوصی و بازار کار، میان زندگی خصوصی زن و زندگی عمومی او، و میان تولید و بازتولید غافل بود. درست است که برخی از دغدغه‌های زنان کارگر (از قبیل دستمزد، مزایای شغلی، معیارهای ایمنی) دغدغه هر کارگری است اما دغدغه‌های دیگر (از قبیل مرخصی زایمان، مزد نامساوی برای کار مساوی، آزار جنسی) منحصرأ به زنان کارگر مربوط می‌شود. پرنر و هولمستروم متوجه شدند که زنان کارگر علاوه بر این دغدغه‌های خاص سپهر تولید دو نوع دغدغه دیگر هم دارند: مسایلی که آشکارا سپهر تولید را به سپهر بازتولید پیوند می‌دهد (مثلاً بچه‌داری)، و مسایلی که زنان به دلیل زن بودن با آن روبه‌رو می‌شوند (مثلاً حقوق قانونی، آزادی و یا کنترل باروری، و خشونت جنسی علیه زنان).

زنان کارگر به این دلیل که هم زن و هم کارگرند از موقعیت ممتازی برای اتحاد با مردان طبقه کارگر و زنانی که کار نمی‌کنند برخوردارند. نظر به سیل زنانی که اخیراً به بازارهای کار سرازیر شده است و با توجه به این‌که به دلایل گوناگون روز به روز بیش‌تر از تمایل زنان به «کار زیاد به ازای دستمزد اندک» کاسته می‌شود، موضع‌گیری فمینیست‌های مارکسیست ابتدا ارتقای آگاهی انقلابی در زنان کارگر و سپس هدایت ایشان به عمل انقلابی است. به نظر می‌رسد زنان - به‌ویژه زنان کارگر که هر دو عرصه کار و خانواده را تجربه می‌کنند - نه در حاشیه انقلاب که در مرکز آن قرار دارند. فمینیست‌های مارکسیست امیدوارند که اگر منزلت و کارکرد(های) زن در محیط کار به‌راستی متحول شود، منزلت و کارکرد(های) او را در خانوار نیز، شاید نه امروز اما در آینده، دگرگون سازد.

فصل سوم

فمینیسم رادیکال و مباحث تولیدمثل و مادری

فمینیسم رادیکال نظریه‌ای پویاست که تحول و تکامل آن در چندین جهت هنوز ادامه دارد؛ بنابراین به دشواری می‌توان تعریفی ارائه داد که همه جنبه‌های این نظریه را یکسان پوشش دهد، یعنی هر تعریفی ناگزیر جنبه‌هایی از آن را بیش از جنبه‌های دیگر برجسته می‌کند. با این همه، یکی از راه‌های ورود به عرصه این مکتب پُربار اندیشه فمینیستی توجه به این نکته است که فمینیست‌های رادیکال ستم بر زنان را بنیادی‌ترین نوع ستم می‌دانند. از دید آلیسون جاگر و پائولا راینبرگ این ادعا را می‌توان چنین تعبیر کرد که

۱. زنان در طول تاریخ نخستین گروهی بودند که ستم دیدند.
۲. ستم بر زنان رایج‌ترین نوع ستم است که عملاً در تمامی جوامع شناخته‌شده وجود دارد.
۳. ستم بر زنان ریشه‌دارترین نوع ستم است زیرا محو آن از دیگر انواع ستم دشوارتر است و نمی‌توان آن را با انجام دیگر تغییرات اجتماعی مثلاً با محو جامعه طبقاتی از میان برداشت.
۴. ستم بر زنان از هر دو جنبه کیفیت و کمیت بیش‌ترین آسیب را به قربانیان خود وارد می‌سازد هرچند که در بسیاری مواقع شاید به علت تعصب‌های جنسی نه ستم‌گر و نه ستم‌دیده این آسیب را تشخیص ندهند.

۵. ستم بر زنان الگویی برای شناخت مفهوم سایر انواع ستم به دست می‌دهد.^۱ البته شمار رادیکال‌فمینیست‌هایی که بر هر پنج تعبیر فوق صحنه بگذارند زیاد نیست اما اکثریت توافق دارند که ستم بر زنان نخستین و رایج‌ترین و ریشه‌دارترین ستمی است که بشر به خود دیده است. هر فمینیست رادیکال بر حسب این‌که بر کدام جنبه‌های ستم‌دلیکی زنان تأکید داشته باشد ممکن است به یکی از چندین موضوع هنر، معنویت، تغذیه، زیست‌بوم، تولیدمثل و مادری، جنسیت و میل جنسی و غیره توجه بیش‌تری نشان دهد. اگر در جهانی آرمانی و فارغ از محدودیت‌های زمان و مکان زندگی می‌کردیم می‌توانستیم چندین فصل را به سهمی که رادیکال‌فمینیسم در بارور کردن فرهنگ زنان داشته است اختصاص دهیم. فمینیست‌های رادیکال در بیست ساله گذشته به شیوه‌های گوناگون دست اندرکار خلق و بزرگداشت روایت زنان از مذهب، علم، هنر، شعر و شاعری، ادبیات، رقص، آواز، پخت‌وپز، و پرورش گل و گیاه بوده‌اند - فهرستی بلندبالا که مایه مسرت خاطر است.

افسوس که در جهانی آرمانی زندگی نمی‌کنیم و بنابراین من چاره‌ای جز این انتخاب دشوار نداشته‌ام که تنها آن دسته از نوشته‌های رادیکال‌فمینیستی را مطرح کنم که عمدتاً به مسئله باروری و مادری یا به مسئله جنسیت و میل جنسی می‌پردازند. گزینش من بر دو منطق استوار بوده است. نخست آن‌که فمینیست‌های رادیکال، بیش از فمینیست‌های لیبرال و مارکسیست، توجه عمومی را به شیوه‌های کنترل مردان بر بدن زنان جلب کرده‌اند. این کنترل خواه به شکل قوانینی که جلوگیری از بارداری و عقیم‌سازی و/یا سقط‌جنین را محدود می‌کنند یا به شکل خشونت علیه زنان (هرزه‌نگاری، آزارجنسی، تجاوز و کتک‌زدن زنان) در هر صورت تحمیل فشاری به شدت بی‌رحمانه است. محرومیت شخص از اختیار بر بدن خود به معنای محرومیت از انسانیت خویش است.

دوم این‌که رادیکال‌فمینیست‌ها، بیش از فمینیست‌های لیبرال و مارکسیست، به

1. Jaggar, Alison M and Paula S. Rothenberg, eds. 1984. *Feminist Frameworks*. New York: McGraw-Hill.

بیان صریح شیوه‌هایی پرداخته‌اند که مردان به کار می‌گیرند تا میل جنسی زنان نه در خدمت زنان بلکه در خدمت خواسته‌ها و امیال و منافع مردان باشد. بسیاری از فمینیست‌های رادیکال پافشاری دارند که زنان باید تصور تازه‌ای از میل جنسی زنانه پیدا کنند که این بار شکل و شمایل زنان را داشته باشد. رسیدن به این مفهوم تازه البته کاری دشوار اما بالقوه نیروبخش است. زنانی که خود را از بند چارچوب میل جنسی زنانه‌ای که توصیف و مهار آن در دست مردان است رهانیده‌اند رفته‌رفته به کشف جلوه‌های رنگارنگ و گوناگون پیکر زنانه نائل می‌شوند و نیرویی در آن حس می‌کنند که برخی آن را قدرت «فوران روح زن» نام داده‌اند.

در این فصل به تحلیل‌های رادیکال‌فمینیستی دربارهٔ زایش و پرورش کودک می‌پردازم و در فصل بعد برخی تحلیل‌های رادیکال‌فمینیستی از جنسیت و میل جنسی را بررسی خواهم کرد. گمان می‌کنم در آن صورت می‌توان به روشنی دریافت که نوشته‌های رادیکال‌فمینیست‌ها می‌تواند الهام‌بخش زنان از هر نژاد و طبقه باشد تا، فارغ از نوع نظام مردسالاری که در آن می‌زیند، به شیوه‌های نوین و جسورانه به توانایی‌های جنسی و باروری خویش بیالند و حتی با شادمانی و خردمندی از آن‌ها بهره‌گیرند.

باروری: لعنت یا نعمت

باروری: علت ستم بر زنان

شولامیث فایرستون در کتاب *دیالکتیک جنس*^۱ مدعی شد که مردسالاری - یا فردستی نظام‌مند زنان - از نابرابری زیست‌شناختی میان زن و مرد سرچشمه گرفته است. بررسی نقش تولیدمثلی زنان فایرستون را بر آن داشت که با نگاهی فمینیستی در نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی مارکس و انگلس بنگرد. به گفتهٔ فایرستون، مارکس و انگلس به درستی مبارزهٔ طبقاتی را نیروی محرکهٔ تاریخ معرفی کردند اما از چیزی که او آن را طبقهٔ جنسی نام داد غافل ماندند. پیشنهاد فایرستون این بود که با پدید آوردن

۱. نقل قول‌های فایرستون در این فصل از این کتاب است.

روایتی فمینیستی از ماتریالیسم تاریخی که به جای طبقه اقتصادی بر طبقه جنسی تکیه کند این نقیصه برطرف شود.

برای درک اقتباس فایرستون از روش مارکسیستی کافی است تعریف او از ماتریالیسم تاریخی را در مقابل تعریف انگلس بگذاریم. به یاد بیاوریم که انگلس ماتریالیسم تاریخی را این‌گونه تعریف می‌کرد:

دیدگاهی درباره جریان تاریخ که علت غایی و نیروی محرکه عظیم تمامی رویدادهای تاریخی را در پیشرفت اقتصادی جامعه، تغییر شیوه‌های تولید و مبادله و سپس تقسیم جامعه به طبقات متمایز، و در پیکار این طبقات علیه یکدیگر جست‌وجو می‌کند.^۱

فایرستون تعریف انگلس را در قالبی تازه ریخت و به این صورت درآورد:

ماتریالیسم تاریخی نگاهی به جریان تاریخ است که علت غایی و نیروی محرکه عظیم تمامی رویدادهای تاریخی را در دیالکتیک جنسی جست‌وجو می‌کند؛ یعنی در تقسیم جامعه به دو طبقه زیستی متمایز برای تولیدمثل، و پیکار این دو طبقه با یکدیگر؛ در تغییر شیوه‌های ازدواج و باروری و بچه‌داری حاصل از این پیکار؛ در پیدایش طبقات دیگری بر اساس تفاوت‌های جسمی [کاست‌ها] که در پی آن رخ داد، و در نخستین تقسیم کار بر مبنای جنس که به پیدایش نظام طبقاتی [اقتصادی-فرهنگی] منتهی شد.

به بیان دیگر، از نظر فایرستون قدیمی‌ترین تفکیک طبقاتی تفکیک میان مردان و زنان است، و این تفکیکی طبقاتی است که مارکسیست‌های سنتی به آن توجه چندانی نداشته‌اند.

بحث فایرستون مسلماً هر مارکسیست سنتی را به زحمت می‌اندازد زیرا او به جای مناسبات تولید مناسبات بازتولید (تولیدمثل) را نیروی محرکه تاریخ می‌پنداشت و می‌گفت برای درک علت فرودستی زنان نسبت به مردان به توجیهی

۱. نقل از کتاب *سوسیالیسم: تخیلی یا علمی* اثر انگلس در کتاب فایرستون، همان.

زیست‌شناختی نیاز داریم نه اقتصادی. البته فایرستون به ما یادآوری می‌کرد که نباید نابرابری میان جنس‌ها را به تفاوت‌های طبیعی مشهود میان آن‌ها نسبت دهیم بلکه باید این نابرابری را ناشی از این واقعیت بدانیم که تفاوت نقش زنان و مردان در تولیدمثل به «نخستین تقسیم کار در مراحل آغازین شکل‌گیری طبقات انجام‌یافته الگویی نیز برای تبعیض میان کاست‌ها بر مبنای ویژگی‌های زیستی» به دست داد.

از آن‌جا که فایرستون معتقد بود ستم بر زنان منشأ زیست‌شناختی دارد به این نتیجه رسید که آزادسازی زنان مستلزم انقلابی زیست‌شناختی است، کمابیش به همان شیوه‌ای که مارکس نتیجه گرفت ستم‌دگی کارگران که ماهیت اقتصادی دارد مستلزم انقلابی اقتصادی است.^۱ همان‌گونه که پرولتاریا باید برای نابودی نظام طبقات اقتصادی کنترل ابزار تولید را به چنگ آورد، زنان نیز باید برای نابودی نظام طبقات جنسی مهار ابزار تولید را در دست بگیرند؛ و همان‌گونه که هدف غایی انقلاب کمونیستی محو تمایزهای طبقاتی در جامعه‌ای بی‌طبقه است، هدف غایی انقلاب فمینیستی نیز محو تمایزهای جنسی در جامعه‌ای دوجنسیتی است. به گفته فایرستون همین که بتوانیم بر واقعیت‌های طبیعی تولیدمثل غلبه کنیم این واقعیت که بعضی افراد زهدان و بعضی دیگر قضیب دارند «دیگر از نظر فرهنگی اهمیتی نخواهد داشت» و به این ترتیب تنها تمایز معتبر میان زنان و مردان را مهار می‌کنیم.

آن‌چه این انقلاب زیست‌شناختی را امکان‌پذیر می‌کند فناوری است. هنگامی که فایرستون کتاب *دیالکتیک جنس* را نوشت تنها فناوری‌های موجود برای مهار باروری که کاربرد گسترده‌ای داشت پیشگیری از بارداری، عقیم‌سازی و سقط‌جنین بود.

۱. چون این ادعا که زیست‌شناسی علت ستم‌دگی زنان است با گفته معروف «زیست‌شناسی زن سرنوشت اوست» شباهت دارد، لازم است بر تفاوت این دو گفته تأکید شود. محافظه‌کاران معتقدند محدودیت‌های طبیعت ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است در حالی که رادیکال‌فمینیست‌ها معتقدند زنان می‌توانند بر این محدودیت‌ها غلبه کنند. برای اطلاع بیشتر از دیدگاه محافظه‌کاران ن. ک.:

Gilder, Goerge. 1973. *Sexual Suicide*. New York: Quadrangle Books Tiger, Lionel. 1969. *Men in Groups*. New York: Random House.

و برای اطلاع بیشتر از دیدگاه رادیکال‌فمینیست‌ها ن. ک.:

Vetterlin-Braggin, Mary, ed. 1982. "Femininity," "Masculinity," & "Androgyny." Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.

امروزه با گذشت هیجده سال از آن تاریخ کاربرد شیوه‌های کمک به باروری مانند تلقیح مصنوعی به وسیلهٔ اهداکننده، باروری آزمایشگاهی و انتقال جنین نیز کاملاً رواج یافته‌است. به لطف این فناوری‌ها و راه‌های قانونی دیگری مانند مادریّت قراردادی امروزه زنی که بچه بخواند لازم نیست باردار شود و زنی که باردار است مجبور نیست بچه را خودش بزرگ کند. از این گذشته، همین که امکان بقای نسل به طریق آزمایشگاهی و خارج از زهدان زن فراهم باشد نقش زنان در فرایند تولیدمثل بیش‌تر از مردان نخواهد بود. زنان و مردان سلول‌های جنسی خود را به بانک‌های تخمک و اسپرم اهدا می‌کنند. پس از لقاح آزمایشگاهی تخمک و اسپرم، جنین حاصل بیرون از زهدان زن در جفتی مصنوعی شروع به رشد می‌کند؛ و سرانجام هنگامی که جنین کامل شد هر چند نقری که مایل باشند، اعم از زن و مرد، می‌توانند از آن پرستاری کنند.

فایرستون معتقد بود هرگاه زنان و مردان در نمایش تولیدمثل بازیگر نقش‌هایی ماهیّتاً متفاوت نباشند امکان محو تمامی نقش‌های جنسی فراهم خواهد شد. او اعتقاد داشت که این نقش‌ها به منظور پشتیبانی از خانوادهٔ طبیعی بر مردم تحمیل شده‌است. هنگامی که فناوری بتواند راه‌های «مصنوعی» برای تولیدمثل پیش روی مردم قرار دهد نیاز به خانوادهٔ طبیعی و، در پی آن، نیاز به تحمیل دگرجنس‌خواهی برای تضمین بقای نوع بشر از میان می‌رود. از آن پس تمایل مرد به مردان و تمایل زن به زنان گزینه‌های دلخواهی به جای دگرجنس‌خواهی متعارف یا انحراف‌های حاصل از تأثیر مخرب جامعه سرمایه‌داری تلقی نمی‌شود.^۱ در واقع مفاهیم دگرجنس‌خواهی و هم‌جنس‌خواهی از رونق می‌افتند و آمیزش جنسی به شیوهٔ کنونی که مرد و زن در آن نقش‌هایی کاملاً تعریف‌شده دارند از میان خواهد رفت.

با نابودی وجه تولیدمثلی خانوادهٔ طبیعی، وجه اقتصادی آن نیز رو به نابودی خواهد رفت. فایرستون دست‌کم آن اندازه مارکسیست بود که معتقد باشد سرمایه‌داری از تقسیم کار طبیعی میان زن و مرد بهرهٔ بسیار برده‌است. این‌که زنان

1. Soble, Alan. 1986. *Pornography: Marxism, Feminism, and the Future of Sexuality*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

تولیدمثل می‌کنند واقعی است که حبس زنان در قلمرو خصوصی (یا خانگی) و فرستادن مردان به کار در قلمرو عمومی را برای سرمایه‌داری آسان می‌کند. با گذشت زمان خانواده طبیعی به صورت واحد اقتصادی درآمده است که زنان در آن به کار رایگان تولیدی می‌پردازند. خانواده به مکانی بدل شده است که از زنان و کودکان مصرف‌کنندگانی برای گرم نگه‌داشتن بازار سرمایه‌داری می‌سازد. اما زمانی که زنان دیگر مجبور به تولیدمثل نباشند توجه اصلی برای حبس آنان در خانه از میان می‌رود؛ و با ورود زنان به بازار کار عمومی، خانواده در مقام واحد اقتصادی معنای خود را از دست خواهد داد.

با این حال، فایرستون چون اعتقاد نداشت که محیط کار در شکل کنونی آن برای زنان یا برای مردان محیطی روح‌افزا باشد ورود زنان به آن را بهایی می‌دانست که به‌طور موقت باید پرداخت. اگر علت خصومت زنان و مردان با یکدیگر در اصل نقش‌های اسارت‌بار تولیدمثل و تولید بوده است یکی از راه‌های پایان‌دادن به نبرد میان زن و مرد حذف این دو نقش با ایجاد فناوری‌هایی است که می‌توانند جایگزین آن‌ها شوند. اگر فناوری بتواند نقش «زن تولیدمثل‌کننده» را حذف کند توانایی حذف نقش «مرد تولیدکننده» را نیز خواهد داشت. فناوری می‌تواند به حالتی خداگونه اطمینان ایجاد کند که هیچ کس اجباری به «زایمانی توأم با درد و رنج» ندارد و هیچ کس مجبور نیست «برای زنده ماندن سگ‌دو بزند و عرق بریزد».

فایرستون معتقد بود با محو نقش‌های تفکیک‌شده تولیدمثلی و تولیدی برای زنان و مردان غلبه بر تمامی مناسبات و ساختارها و نظراتی که همواره جامعه انسانی را تقسیم کرده‌اند (مرد ستمگر/ زن ستم‌دیده، سرمایه‌دار استثمارگر/ کارگر استثمارشده، ارباب سفید/ برده سیاه) امکان‌پذیر خواهد شد. او رؤیای فرهنگی دوجنسیتی را در سر می‌پروراند که بتواند از اوج فرهنگ فن‌شناختی مردانه و فرهنگ زیباشناختی زنانه برگزرد و با تلفیق این دو فرهنگ کلیتی یکپارچه پدید آورد. از دید او این پیشرفت چیزی بود «بیش از پیوند محض - بیش‌تر به معنای محو هر دو مقوله فرهنگی - حذفی دوجانبه - چیزی از نوع انفجار ناشی از برخورد ماده و ضد ماده که به شاهدهی محکم ختم می‌شود! خود فرهنگ» خواست فایرستون کم از آفرینشی نوین نبود. حتی خود او گفت که «اگر کلامی فراگیرتر و

پرمعنا تر از انقلاب وجود می‌داشت همان را به کار می‌بردیم.»^۱

فایرستون آرزو داشت که مردانگی و زنانگی ناگهان دود شوند و به هوا بروند اما می‌دانست که این اتفاق نمی‌افتد مگر آن‌که انسان‌ها هر دو شیوه تولیدمثل مردسالاری و تولید سرمایه‌داری را کنار بگذارند. هر چقدر زنان به برابری آموزشی و قانونی و سیاسی دست یابند و هر اندازه به بازار کار صنعتی وارد شوند تا زمانی که تولیدمثل طبیعی قاعده کار باشد تغییری بنیادین در شرایط موجود روی نخواهد داد. به نظر فایرستون تولیدمثل طبیعی نه به نفع زنان است و نه به سود کودکانی که از این راه زاده می‌شوند. لذت بچه‌دار شدن که در این جامعه این همه تبلیغ می‌شود چیزی جز افسانه‌ای مردسالارانه نیست. در واقع بارداری امری «وحشیانه» است و زایمان طبیعی «در بهترین حالت، لازم و قابل تحمل» است و در بدترین حالت چیزی «شبه به دفع یک کدو حلوایی». از این گذشته، مادریّت طبیعی سرچشمه بدی‌های دیگر به‌ویژه انحصارگرایی است که از آن احساس خصومت و حسادت میان انسان‌ها زاییده می‌شود. ضعف استدلال انگلس در منشأ خانواده این نبود که از پس توضیح مسئله تولید ارزش اضافی به‌درستی برنیامد بلکه بیش‌تر از این بابت ضعف داشت که نتوانست برای علاقه شدید مردان به این‌که میراث خود را فقط به فرزندان خود منتقل کنند توضیحی ارائه دهد. به نظر فایرستون انحصارگرایی - یعنی علاقه به کودکی بیش از کودکان دیگر صرفاً به این دلیل که از تخمک یا اسپرم خود ما به وجود آمده است - همان صفت زشتی است که برای پایان‌دادن به تقسیم‌بندی‌های سلسله‌مراتبی باید بر آن فایق آییم.

این نکته آخر را مارج پیرسی یکی از نویسندگان رادیکال فمینیست در رمان علمی‌تخیلی خود زن در لبه زمان^۱ پرورانده است. پیرسی روایت آرمانشهر خود را در قالب قصه زندگی غم‌انگیز کانی راموس بیان می‌کند. کانی راموس زنی میان‌سال از سرخپوستان تھی دست در سال‌های پایانی قرن بیستم است که با تعاریف رایج در جامعه پیشینه «بیماری روانی» و «رفتار خشونت‌بار» دارد. او نومیدانه به هر دری

۱. تمامی نقل قول‌های مارج پیرسی از همین رمان است.

می‌زند تا زندگی بخور و نمیری برای خود و دخترش آنجلینا فراهم کند. یکی از روزهایی که جاننش به لب رسیده اختیار از کف می‌دهد و آنجلینا را به سختی کتک می‌زند. به دلیل همین یک لحظه خشم، دادگاه کانی را مادری نالایق می‌شناسد و حق حضانت دختر دلبندهش را از او می‌گیرد. خانواده کانی او را که به شدت دلشکسته و افسرده و خشمگین و برآشفته شده است به بیمارستانی روانی می‌سیارند و در آنجا سوژه تحقیقی برای آزمایش‌های مغزی قرار می‌گیرد. درست در بدترین شرایط، زنی به نام لوسینته کانی را به دنیایی در آینده به نام ماتاپویست هدایت می‌کند - جهانی که در آن زن بر حسب کارکرد باروری خود تعریف نمی‌شود و زنان و مردان هر دو از بزرگ‌کردن کودکان لذت می‌برند.

چیزی که دنیای آینده پرسی را باورپذیر جلوه می‌دهد تولیدمثل مصنوعی است. در ماتاپویست نوزادان از چیزی موسوم به «بچه‌ساز» متولد می‌شوند. تخمک‌های بارور شده با اسپرم مرد در آزمایشگاه (که برای تولید طیف کامل تیپ‌های نژادی و قومی و شخصیتی انتخاب شده‌اند) در جفتی مصنوعی شروع به رشد می‌کند. کانی نمی‌تواند بفهمد که چرا زنان ماتاپویست تجربه بارداری طبیعی و زایمان و پرستاری از نوزاد را که برای او آن همه عزیز بود کنار گذاشته‌اند، و ابتدا از «بچه‌ساز» متنفر می‌شود. در نگاه او جنین‌های تازه «که همگی بی حرکت ردیف شده‌اند... شبیه ماهی‌های آکواریوم» جلوه می‌کنند. او این جنین‌ها را انسان درست و حسابی نمی‌داند و حتی برای آن‌ها دل می‌سوزاند چون هیچ زنی آن‌قدر دوست‌شان ندارد که آن‌ها در زهدان خود حمل کند و با خون و اشک و عرق به دنیا بیاورد.

سرانجام کانی از لوسینته یاد می‌گیرد که روی آوردن مردم ماتاپویست از باروری طبیعی به فناوری باروری بدون دلیل و تصادفی نبوده است. آنان هنگامی به این کار دست زدند که دریافتند بهایی که باید برای محو تبعیض‌های جنسی و نژادی و طبقاتی پرداخت دست‌کشیدن از تولیدمثل طبیعی است.

این بخشی از انقلاب طولانی زنان بود. دورانی که ما به درهم‌شکستن تمامی سلسله‌مراتب‌های کهن می‌پرداختیم. سرانجام نوبت آن رسید که ما نیز باید از یک چیز دست می‌کشیدیم یعنی از تنها قدرتی که داشتیم، به این قیمت که

هیچ‌کس قدرتی نداشته باشد. تولید نخستین یا قدرت زایش چیزی بود که باید از آن می‌گذشتیم زیرا تا در بند طبیعت اسیر می‌ماندیم نمی‌توانستیم برابر شویم. و مردان نیز هرگز نمی‌توانستند چهرهٔ انسانی پیدا کنند و مهربان و دل‌رحم شوند. بنابراین ما همگی مادریم. هر کودکی سه مادر دارد؛ تا پیوند هسته‌ای شکسته شود.

به این ترتیب، در نتیجهٔ دست‌کشیدن زنان از امتیاز انحصاری قدرت زایش بشر و الگوی اولیهٔ مناسبات قدرت نابود می‌شود و هر فردی در ماتاپوی ست امکان می‌یابد روابط انسانی را به گونه‌ای بازسازی کند که عقاید سلسله‌مراتبی بهتر/بدتر، والا/پست، قوی/ضعیف و به‌ویژه سلطه‌گر/سلطه‌پذیر با مقاومتی جانانه روبه‌رو شوند.

با این اوصاف آرمانشهر پیرسی از آرمانشهری که مارکسیست‌ها در نظر دارند رادیکال‌تر است زیرا واحد طبیعی خانواده را نیز مانند واحد اقتصادی خانواده حذف می‌کند. افراد نه از مالکیت خصوصی برخوردارند و نه از فرزندانی از آن خود. هیچ‌کس فرزندی ژنتیکی ندارد. فرزندان در تملک مادران و پدران طبیعی خود نیستند که به شکل و شمایل والدین خود به دنیا بیایند و مطابق با سلیقه‌های فردی ایشان بزرگ شوند. در عوض، فرزندان منابع انسانی گرانقدر و منحصر به فرد تمامی جامعه به حساب می‌آیند که از آنان همچون گنجینه‌ای محافظت می‌شود. هر کودک را سه «هم‌مادر» (یک مرد و دو زن یا دو مرد و یک زن) بزرگ می‌کنند و از یاری پرستاران خبرهٔ ماتاپوی ست نیز که «کودک‌یار» نام دارند برخوردار می‌شوند. بچه‌داری تلاشی جمعی است و هر کودک در مهدکودک زندگی در گروه‌های بزرگ و در کنار هر یک از مادرانش زندگی در گروه‌های کوچک را فرامی‌گیرد.

کافی در ابتدا تردید دارد که نظام بقای نسل و زایش و پرورش کودک در ماتاپوی ست به‌راستی همان چیزی باشد که نشان داده می‌شود و «هم‌مادران» و «کودک‌یاران» واقعاً کودکانی را که بزرگ می‌کنند دوست داشته باشند. اما نرم‌رمک به این نتیجه می‌رسد که برای پدر یا مادر خوب بودن نیازی به رابطهٔ طبیعی نیست. در واقع سرانجام می‌پذیرد که تولیدمثل مصنوعی نسبت به تولیدمثل طبیعی این برتری

را دارد که مادریّت برخاسته از آن به‌راستی پرورنده و خالی از خودخواهی، یکسره بری از احساس دوگانه بیزاری و گناه، و همواره‌گزینشی آزادانه است.

باروری: سرچشمه آزادی‌بخشی به زنان

نقدی بر مارچ پیرسی

هرچند پیرسی برخی از آرای مناقشه‌برانگیز فایرستون را به زیبایی بیان و تعدیل کرده اما او نیز مانند فایرستون مورد انتقاد بسیاری از فمینیست‌ها، از جمله فمینیست‌های رادیکال، قرار گرفته است که می‌گویند دست کشیدن زنان از مادری طبیعی و روی آوردن به کشتِ کودک در جایی بیرون از زهدان کار درستی نیست. منتقدان پیرسی ضمن همدردی با بیزاری اولیه‌کانی در مواجهه با کشتِ کودک در زهدان مصنوعی و حیرتی که از توضیحات لوسینته در مورد علت دست کشیدن زنان ماتاپویست از تنها قدرتی که داشته‌اند به او دست می‌دهد، هشدار می‌دهند که از نظر زنانی که هم‌اکنون در جوامع سرمایه‌داری به سر می‌برند ماتاپویست آرمانشهری باورناپذیر و غیرقابل درک است.

پافشاری منتقدان پیرسی بر باورناپذیری ماتاپویست برای زنان امروزی از این جهت است که به قول عزیزه الحیبری^۱ بعید است ستم بر زنان با دست کشیدن از تنها منبع وابستگی مردان به ایشان پایان یابد: «ساختارِ قدرتِ تولیدمثل طبیعی با ظهور باروری مصنوعی متوازن نمی‌شود بلکه وارونه می‌شود. این کار قدرت تولیدمثل را از زنان می‌گیرد و در دست مردانی قرار می‌دهد که علاوه بر اسپرم مهار فناوری‌های تولیدمثل را نیز در اختیار دارند... این کار مردان را از قید وابستگی تحقیرآمیزی که برای بقای نسل به زنان دارند رها می‌سازد». فناوری باروری نه تنها به زنان آزادی نمی‌بخشد بلکه بر سلطهٔ مردان بر آنان به مراتب می‌افزاید.

به نظر منتقدان پیرسی ماتاپویست گذشته از باورناپذیری ملموس هم نیست – دست‌کم از این نظر که معلوم نیست چه کسی مادر به حساب می‌آید. مادر در

1. al-Hibri, Azizah. 1984. *Research in Philosophy and Technology*, ed. Paul T Durbib, vol.7. London: JAL Press.

جامعه ما در نگاه خود و در چشم دیگران زنی است که با ٩ ماه بارداری، حدود بیست و چهار ساعت زایمان و نزدیک به هیجده سال بچه‌داری توصیف می‌شود. به گفته آن دانش‌پژوه هیچ «مبنای محکمی» وجود ندارد تا زنان بر اساس آن بتوانند احساس «هم‌مادر» یا «کودک‌یار» بودن را لمس کنند و بفهمند که نسبت به مادر واقعی چه مزیتی دارد - یعنی نسبت به زنی که به قول کانی منزّه نهم‌ماه تحمل «سنگینی نوزاد زیر قلب خود»، به دنیا آوردن او «با خون و درد» و شیردادن به او را چشیده است.^۱

سه نقد بر فایرستون و دیگرانی که فناوری‌های باروری را درست تأیید می‌کنند همان قدر که رؤیای آرمانشهر پیرسی به این دلیل که باورناپذیر و ناملموس است با انتقاد روبه‌رو شده، به تحلیل فایرستون نیز این انتقاد را وارد کرده‌اند که زمینه‌ای برای هر چه بیش‌تر به بند کشیدن زنان به دست می‌دهد. به نظر منتقدان فایرستون «طبیعت زنانه» به خودی خود علت ستم بر زنان نیست بلکه این ستم بیش‌تر معلول مهار این طبیعت به دست مردان است - مهاری که می‌تواند بر حسب نحوه پیشرفت فناوری‌های باروری به وابستگی کامل بدل شود.

بیگانگی مرد با تولیدمثل: مری اُبرین از فمینیست‌هایی است که به شدت به آرای امثال فایرستون خرده می‌گیرند؛ او مدعی بود زنی که بخواهد خود را از قید کنترل مرد برهاند باید این را بفهمد که سرچشمه ستم بر او در اصل همان چیزی است که منبع آزادی او نیز به شمار می‌آید. فرایند تولیدمثل به‌رغم آن‌که برای زن «دام رنج‌آوری» بوده است «آزادی» و «امکانات» دست‌نخورده‌ای را نیز برای او در خود نهفته دارد.^۲

اُبرین باروری را از دریچه بیگانگی مردان با آن تحلیل می‌کرد. او معتقد بود

۱. Donchin, Anne. 1986. "The Future of Mothering: Reproductive Technology and Feminist Theory," *Hypatia* 1, no.2, Fall.

۲. تمامی نقل‌قول‌های اُبرین از این کتاب است:

O'Brien, Mary. 1981. *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge & Kegan Paul.

مردسالاری در حقیقت تلاش مردان برای مقابله با احساس بیگانگی خود با تولیدمثل و راهی برای جبران آن است. بیگانگی مرد با تولیدمثل، و بنابراین با کودکان، دستکم منبعث از سه عامل است: نخست این که پیوستگی مکانی و زمانی میان تخمک و کودک حاصل از آن چون در درون بدن زن رخ می دهد شکسته نمی شود اما پیوستگی مکانی و زمانی میان اسپرم و کودک حاصل از آن چون در خارج از بدن مرد رخ می دهد شکسته می شود. عامل دوم این که بار اصلی تولیدمثل یعنی بارداری و زایمان را باید زنان و نه مردان به دوش بکشند. و عامل سوم این که زن از پیوند خود با کودکی منحصر به فرد یقین دارد یعنی دستکم در لحظه تولد او می داند که آن کودک از گوشت و خون اوست. اما مرد همواره نسبت به پیوند خود با کودکی منحصر به فرد نامطمئن است یعنی حتی در لحظه تولد کودک نیز یقین ندارد که این فرزند به واقع از سلاله او باشد.^۱

از آن چه تاکنون گفته شده روشن است که مادریت را می توان از لحظه ای که نطفه کودک بسته می شود رابطه ای هم زیست دانست، اما این تلقی در مورد رابطه پدریت صادق نیست. اکنون به تلقیح مصنوعی توسط اهداکننده (AID) که یکی از فناوری های باروری است بپردازیم که اهمیت رابطه ژنتیکی پدر را به حداقل می رساند. در این حالت است که مرد یکسره با سلاله خود بیگانه می شود زیرا اهداکننده اسپرم هیچ پیوندی با کودک یا مادر ندارد. در واقع به حکم دادگاه ها کودکی که از راه تلقیح مصنوعی به وجود می آید پدر طبیعی ندارد بلکه تنها پدری قانونی دارد که همسر زنی است که این کودک را به دنیا می آورد. اما به زعم ابرین، پدریت ژنتیکی که بدون مقاربت پدید می آید تفاوت چندانی با پدریت حاصل از مقاربت ندارد. در هر دو حالت تنها یک لحظه کوتاه - انزال یا تزریق - است و سپس نقش مرد پایان می یابد و از زن و کودک جدا می شود. اگر چنین باشد - یعنی اگر پدریت فقط رابطه ای ساختگی و زاییده قانون باشد - پس چنان که سارا کیچام استدلال

۱. سارا کیچام معتقد است که اگر روش های بهتری برای آزمایش هویت پدر پیدا شود این وضع می تواند تغییر کند. برای اطلاع بیش تر ن. ک.:

Ketchum, Sara Ann. 1987. "New Reproductive Technologies and the Definition of Parenthood: A Feminist Perspective." (unpublished paper, June 18.)

می‌کرد، به رسمیت شناختن پدر قانونی برای کودکِ حاصل از فناوری به معنای نادیده گرفتن هیچ پیوند طبیعی و فراتر از عرف و قانون نیست. اما اگر پدریت را رابطه‌ای طبیعی بدانیم، فناوری یادشده در نقش استغاره‌ای برای پدر ژنتیکی سبب تضعیف منزلت پدری افرادی است که اسپرم خود را - خواه با مقاربت یا از راه تزریق - اهدا می‌کنند.^۱

مردان، باخبر از ناپایداری منزلت پدری خویش، استدلال می‌کنند که هرگاه صاحب نیروی کار زایشی زنان باشند محصولات این نیروی کار نیز به ایشان تعلق می‌یابد. پس مردان به این منظور به دنبال مهار بدن زنان‌اند که بتوانند اختیار بدن کودکان خود را داشته باشند. ابرین تأکید داشت که به همین دلیل زنان باید با فناوری‌هایی که فایرستون این همه از آن‌ها تمجید می‌کرد با احتیاط روبه‌رو شوند زیرا این فناوری‌ها در واقع راه‌های تازه مردان برای به‌دست‌آوردن «چیزی (یعنی کودک) در برابر هیچ» است.^۲

قدرت مادر: آدرین ریچ نیز مانند ابرین معتقد بود که مردان به قوای باروری زنان حسد می‌ورزند و از آن هراس دارند. حسادت عمدتاً ناشی از درک این واقعیت است که «حیات انسان در این کرهٔ خاکی از زنان پدید می‌آید» یعنی زنان از قدرتی منحصر به فرد برای آفرینش زندگی برخوردارند.^۳ و هراس عمدتاً از آن‌جا سرچشمه می‌گیرد که مردان قوای باروری زنان را مرموز و مهارنشده می‌دانند و گمان می‌کنند زنی که می‌تواند جان ببخشد حتماً قدرت بازستاندن آن را نیز دارد.^۴ به‌زعم ریچ، این

۱. پاره‌ای از تعبیرهای خود از گفته‌های کجام را در این پاراگراف مدیون نانی گانون هستیم.

۲. ابرین، همان.

۳. تمامی نقل‌قول‌های ریچ از این کتاب است.

Rich, Adrienne. 1979. *Of Women Born*. New York: W.W. Norton.

۴. ریچ افسانه‌ای پارسی را نقل می‌کند که فریدا فروم رایشمان در مقاله «پیرامون انکار لذت جنسی زنان» به این شرح ثبت کرده است: «افسانه‌ای پارسی درباره آفرینش جهان وجود دارد که از روایت انجیلی قدیمی‌تر است. در این افسانه زنی جهان را خلق می‌کند و در این کار از خلاقیت طبیعی ویژهٔ خود بهره می‌گیرد که مردان قادر به نسخه‌برداری از آن نیستند. او پسران زیادی به دنیا می‌آورد. این پسران متحیر از این کاری که خود قادر به آن نیستند به هراس

احساس که مرگ نیز به اندازه زندگی از زنان سرچشمه می‌گیرد مبتیایی مادی دارد. کودکان از بدو طفولیت به مادر خود - به پستان‌های شیرده و آغوش پُر مهر او - وابسته‌اند. مادر هر لحظه اراده کند می‌تواند شیر و آغوش خود را از کودک دریغ کند و او را به دست مرگ بسپارد. پس زن از چشم هر پسری «مقدم بر هر چیز همان مادر است که باید به تملک درآید و تسخیر و مهار شود وگرنه پسر را می‌بلعد و به حفره تاریک بدن خود بازمی‌گرداند یا با نگاه خیره خود او را سنگ می‌کند».

به نظر آدرین ریچ، مردان با حسادت به قوای باروری زنان و هراسی که از آن داشتند به سرعت دریافتند که مردسالاری اگر خواهان دوام خود باشد (چه رسد به شکوفایی) باید قدرت مادران را محدود سازد. از این رو، مردان همین که توانستند ابزار لازم را ایجاد کنند «زایمان» را از چنگ زنان درآوردند. مردان متخصص زایمان جای زنان ماما را گرفتند و پنجه‌های آهنین (فورسپس مخصوص زایمان) جای پنجه‌های گوشتی (دست‌های زنانه حساس به پیکر زن) را گرفت. افزون بر این، مردان پزشک و روان‌شناس هر روز قواعد تازه‌ای برای زایمان و حتی برای باردارشدن وضع کرده‌اند. مردان به زنان فرمان داده‌اند که در دوران بارداری چگونه رفتار کنند، یعنی چه زمانی غذا بخورند یا بخوابند یا ورزش کنند یا نزدیکی جنسی داشته باشند و امثال آن. مردان حتی به زنان دیکته کرده‌اند که در طول زایمان چه احساسی داشته باشند - چه زمانی احساس درد یا احساس لذت کنند. اما به گفته ریچ، این قواعد اغلب با تجربه زنده زن هم‌خوانی ندارد و از این رو زن نمی‌داند که به مرجعیت پزشکان اعتماد کند یا به حسیات بدن خویش. چنین احساسی می‌تواند بارداری را به تجربه‌ای عمیقاً خصمانه بدل کند. ریچ می‌گفت که برای خود او درست همین مسئله اتفاق افتاد.

هنگامی که می‌کوشم خود را در بدن زن جوان بیست و شش‌ساله‌ای در نخستین تجربه بارداری او مجسم کنم که از شناسایی جسم باردار خود و هم‌زمان از شعور و احساس وظیفه خود فرار می‌کرد، درمی‌یابم که آن‌چه در

می‌افتند و با خود می‌اندیشند که "اگر او می‌تواند زندگی بیخشد از کجا معلوم که نتواند زندگی بستاند." و به دلیل همین هراس خود از این توانایی مرموز و امکان برگشت‌پذیری آن، زن را می‌کشد».

عمل مرا با جسم حقیقی و روح حقیقی‌ام بیگانه کرده بود نهاد مادریّت - و نه واقعیت آن - بود. این نهاد که آن را بنیان جامعه می‌دانیم فقط دیدگاه‌های معین و انتظارات معینی را برای من مجاز می‌دانست که در دفترچه راهنمای اتاق انتظار مطب پزشکی، در رمان‌هایی که خواننده بودم، یا در تأیید مادرشوهرم تجسم می‌یافت، یا در خاطره‌هایی که از مادر خودم و از مریم مقدس یا از نقش زن در نقاشی میکِل آنژ (پی‌یتا) داشتم: تصور بی‌ریشه و شنواری که زن آبستن را زنی آرام و در اوج کمال خود، یا صرفاً زنی در حال انتظار جلوه می‌دهد.

به‌زعم ریچ، اگر مسئولیت بارداری و زایمان به زنان واگذار شود این تجربیات می‌تواند به جای حالت منفعل کنونی شکلی فعال و زنده به خود بگیرد. در آن صورت زن منفعلانه به انتظار رسیدن زمان زایمان نمی‌نشیند بلکه فعالانه آن را هدایت می‌کند و مهار لذت‌ها و دردهای آن را بار دیگر به دست خواهد گرفت. خلاصه آن‌که لازم نیست بارداری شبیه «دفع کدو حلوایی» باشد. بارداری می‌تواند، در موقعیت‌های عادی، به مراتب شادی‌بخش‌تر و قطعاً به مراتب کم‌تر تهی از خصوصیات انسانی باشد.

میل به مهار مادر: در سال‌های اخیر تنی چند از رادیکال‌فمینیست‌ها از جمله آندریا دثورکین، مارگارت آتوود، جینا کوریا و رابین رولند برخی از آرای آدرین ریچ را پرورانده‌اند. این نویسندگان همگی بر این عقیده‌اند که فناوری تولیدمثل باقیمانده قدرتی را که زنان هنوز در اختیار دارند به شدت تهدید می‌کند و نباید از مادریّت طبیعی به سود مادریّت مصنوعی دست کشید.

دثورکین می‌گفت مردان برای زنان ارزش فردی قائل نیستند بلکه آنان را اعضای طبقه‌ای می‌دانند که از نظر جنسی و تولیدمثل در خدمت مردان‌اند. به‌زعم دثورکین، دو مدل وجود دارد که بهتر از همه از عهده تبیین معنای زن‌بودن در نظام مردسالاری برمی‌آید: مدل روسپی‌خانه که با فحشا ارتباط می‌یابد و مدل روستایی که مرتبط با مادریّت است. به‌رغم القای این باور عمومی که میان روسپی و مادر هیچ وجه اشتراکی وجود ندارد، به ادعای دثورکین در واقعیت این دو نقش

تقریباً در همه چیز به هم شبیه‌اند و این امر با ظهور فناوری‌های تازهٔ باروری روز به روز مشهودتر می‌شود.^۱

مدل روسپی‌خانه از دیدگاه مردان به شدت کارآمد است. مردان به کمک الکل، مواد مخدر، گرسنگی، استیصال و اغوا مهار زنان را به دست می‌گیرند. زنان خودفروش که نه برای امرار معاش بلکه صرفاً برای ادامه حیات به مردان وابسته شده‌اند بدن خود را در اختیار مردانی می‌گذارند که در واقع آن را به مصرف می‌رسانند یا هدر می‌دهند.^۲

مدل روستایی، به خلاف مدل روسپی‌خانه، از دید مردان به دو دلیل چندان کارآمد نیست. نخست آن‌که برای مرد حفظ فاصلهٔ عاطفی از زنی که برای «به عمل آوردن» یعنی «شخم‌زدن به منظور کاشت محصول» که «محصول» همان «فرزندان» است - به خانه آورده به مراتب دشوارتر از آن است که فکر فاحشه‌ای را از ذهن خود پاک کند که «خدمات» او را برای یک شب خریداری کرده است. همانند مرد کشاورزی که معمولاً به زمین خود به شدت وابسته می‌شود، شوهر نیز به زن خود وابستگی شدید پیدا می‌کند. البته زن‌ستیزی عمومی مردان رابطه زناشویی را به شدت محدود می‌کند اما چون ازدواج ماهیتی بلندمدت دارد به سود هیچ شوهری نیست که در مصرف‌کردن یا هدر دادن همسر خود چندان شتاب کند. بدیهی است که همسر را نمی‌توان مانند روسپی به سادگی عوض کرد. بنابراین عاقلانه‌تر است که شوهران از همسران خود کمابیش به خوبی مراقبت کنند. دلیل دوم برای ناکارآمدی مدل روستایی آن است که تسلط زن بر شوی خود به مراتب بیش‌تر از تسلطی است که روسپی بر «مرد» خود دارد. «مردی» که خدمات روسپی را خریداری می‌کند می‌تواند هر چه را از او می‌خواهد (معمولاً ارگاسم را) کمابیش بدون زحمت به دست بیاورد. اما شوهر برای به دست آوردن چیزی که از همسر خود می‌خواهد (احتمالاً فرزند) باید زحمت نسبتاً زیادی متقبل شود.

1. Dworkin, Andrea. 1983. *Right-wing Women*. New York: Coward-McCann.

۲. دثورکین اشاره داشت که هیچ‌کس برای روسپیان دل نمی‌سوزاند. منظور او این است که مردم از خود نمی‌پرسند روسپی اگر روسپی نمی‌شد چه چیز دیگری می‌توانست بشود.

مدل روستایی مستلزم کاربرد مداوم زور (آشکار یا ضمنی، و معمولاً ترکیبی مناسب از هر دو) انگیزش، پاداش و مقدار زیادی بخت و اقبال از نظر نازا نبودن و سلامت باروری است. ناکارآمدی نهفته در این مدل به‌ویژه هنگامی تشدید می‌شود که مرد پسر می‌خواهد یعنی چیزی که اغلب مردان آرزوی دارند؛ زن هر چند بچه‌ای که بزیاید معلوم نیست یکی از آن‌ها پسر باشد. و به دلیل همین زور و جبری که در مدل روستایی وجود دارد زنانی که در چنگ آن اسیرند از نظر سیاسی متشکل شده و راه‌هایی پیدا کرده‌اند تا میان همه تکالیف شاق خانگی و بچه‌داری فرصت‌هایی به چنگ آورند و – گه‌گاه، این‌جا و آن‌جا – به طغیان برخیزند.

اما به گفته دئورکین حتی اگر در گذشته مدل روستایی کم‌تر از مدل روسپی‌خانه کارایی داشت اکنون با اختراع فناوری‌های نوین باروری رفته‌رفته این فاصله پر می‌شود. از دید او فناوری‌هایی نظیر تلقیح مصنوعی، باروری آزمایشگاهی، انتخاب جنس نوزاد پیش از تولد، کاشت جنین، دیدن جنین در رحم و سرانجام شبیه‌سازی (تکثیر سلولی بدون لقاح) اختیار زهدان زن را از او می‌گیرد و آن را به حوزه تحت امر دانشمندان و پزشکانی بدل می‌سازد که آرزوی مهار آن را دارند. پس نگرانی اصلی این نیست که این فناوری‌ها خوب و اخلاقی است یا بد و غیراخلاقی، بلکه باید بیش‌تر نگران آن بود که مبادا از این فناوری‌ها برای تحکیم هر چه بیش‌تر سلطهٔ مردان بهره‌برداری شود تا جامعه‌ای به وجود آید که زنان آن – در نقش خدمتکاران خانگی، فروشنده‌گان سکس، و عرضه‌کنندگان خدمات تولیدمثل – به جای شخصیت انسانی صرفاً خاصیتی کارکردی داشته باشند.

مارگارت اتوود در رمان فمینیستی خود حکایت دستیار^۱ که اثری علمی تخیلی و نقطه مقابل رمان زن در لبه زمان نوشتهٔ مارج پیرسی است، آشکارا تحت تأثیر تحلیل‌های دئورکین قرار داشته است. در جمهوری گیلیاد، دؤستان (یا ضدآرمانشهر) اتوود، می‌بینیم که زنان تا حد کارکرد خود تنزل یافته‌اند. زنان این سرزمین چند دسته‌اند: مارتا (خانه‌دارها)، همسر (متصدیان اداری و امور اجتماعی)، جزايل

1. Atwood, Margaret. 1985. *The Handmaid's Tale*. New York: Fawcett Crest Books

(فروشدگان سکس) و دستیار (عرضه‌کنندگان خدمات باروری). یکی از تحقیرآمیزترین آداب اهالی گیلیاد (از دیدی زنانه) آیین آمیزش جنسی فرماندهان با همسران خود است. همسر که نابارور است^۱ بر بستر دراز می‌کشد و پاهای خود را باز می‌کند. سپس دستیار که از معدود زنان بارور در گیلیاد است سرش را میان پاهای همسر قرار می‌دهد و آنگاه فرمانده به جای همسر با این دستیار آمیزش می‌کند. اگر دستیار باردار شود کودکی که حمل می‌کند فرزند فرمانده و همسرش به شمار خواهد آمد. در واقع هنگامی که دستیار دچار درد زایمان می‌شود همسر نیز مراحل درد را شبیه‌سازی می‌کند و تمامی همسران و دستیاران دیگر پیرامون همسر خوشبخت و دستیار پُربرکت او گرد می‌آیند و به میمنت وجود آن دو همگی لحظه‌ای جاودانی از پیوند زنانه - از غرور و اشتیاق و قدرت زنان - را از سر می‌گذرانند.

پس از یکی از این روزهای زاینده‌گی، شخصیت مرکزی رمان به نام آفرد^۲ روزگار خوش گذشته را به خاطر می‌آورد و در ذهن خود با مادرش که از رهبران فمینیست بوده است گفت‌وگو می‌کند: «آیا صدای مرا می‌شنوی؟ تو در آرزوی فرهنگی زنانه بودی. خوب، حالا به آن رسیده‌ایم. یقیناً همان چیزی نیست که منظور تو بود اما در هر حال به واقعیت پیوسته است. برای این نیک‌بختی‌های اندک شکرگزار باش.» و به‌راستی که این نیک‌بختی‌ها بسیار اندک است زیرا جز در روزهای زایش یعنی موقعیت‌های نادری که دستیار موفق به تولید کودک می‌شود زنان این سرزمین با یکدیگر تماس اندکی دارند. مارتاها و همسرها و جزايل‌ها و دستیارها از یکدیگر تفکیک شده‌اند و حرفی از تماس زنان با هم حتی در درون هر یک از این طبقات نیست زیرا فقط در موارد بسیار ضروری اجازه گفت‌وگو با یکدیگر را دارند.

چینا کوریا نیز مانند دتورکین و اتوود نسبت به وعده‌های فناوری‌های نوین تولیدمثل و آرایش اجتماعی ملازم با آن‌ها چندان خوشبین نبود. به اعتقاد او چون مهار این فناوری‌های نوین در حال حاضر در دست مردان است از آن‌ها به جای تواناسازی زنان در راه تحکیم قدرت مردانه بهره خواهند گرفت. کوریا با مقایسهٔ دکتر

۱. اگرچه هرگز یقین پیدا نمی‌کنیم اما گویا بیش‌تر شهروندان گیلیاد به دلیل عوامل زیست‌محیطی مانند ضایعات سمی، آلاینده‌های هوا و زباله‌های اتمی نابارورند.

۲. Offred در زبان انگلیسی به معنای «متعلق به فرید» است. - م.

رابرت ادواردز (یکی از بنیان‌روشن باروری آزمایشگاهی) و کُنت دراکولا میان آن دو مشابهت‌های ضمنی می‌یافت. همان‌طور که عطش دراکولا برای خون‌آشامی پایانی نداشت عطش دکتر ادواردز نیز برای آزمایش روی تخمک زنان پایان‌ناپذیر بود. در نتیجه، در تمامی جراحی‌های زهدان که همکاران او انجام می‌دادند همیشه حاضر بود تا بتواند تخمک کافی برای آزمایش‌های خود به دست بیاورد. کوریا در انتهای مقاله خود با نام «تخمک‌دزدها» می‌پرسید که:

چرا مردان هدف همه این فناوری‌ها را اندام‌های زاینده زن قرار داده‌اند که سرچشمه قدرت خلاقیت اوست؟ چرا تخمک‌های ما را گردآوری می‌کنند؟ چرا می‌خواهند آن‌ها را منجمد کنند؟

چرا مردان می‌خواهند مهار تولید انسان‌ها را به دست خود بگیرند؟ چرا این همه درباره تولید کودکان «بی‌عیب و نقص» حرف می‌زنند؟

چرا مدام وظایف مادری را به اجزاء کوچک‌تر تجزیه می‌کنند؟ آیا این کار قدرت مادر و ادعای او را نسبت به کودک کاهش می‌دهد؟ (من فقط تخمک خود را داده‌ام پس مادر واقعی نیستم. من فقط رحم خود را کرایه داده‌ام پس مادر واقعی نیستم. من فقط کودک را بزرگ کرده‌ام پس مادر واقعی نیستم).^۱

رابین رولند از دیگر رادیکال‌فمینیست‌هایی است که همانند دئورکین و اتوود و کوریا معتقد بود تنها خاصیت فناوری‌های باروری افزایش کنترل مردان بر زنان است. او برای اشاره به ابعاد احتمالی این کنترل نوین نظرات پروفیسور پُست‌گیت میکروبیولوژیست انگلیسی را مثال می‌زد. پست‌گیت می‌گفت بهترین راه برای جلوگیری از ازدیاد جمعیت تهیه قرصی است (قرص پس‌ریجه) که بتواند تولید کودکان نرینه را تضمین کند و از این راه در نهایت به کمیاب شدن زنان و کاهش زاد و

1. Corea, Genea. 1985. *The Mother Machine: Reproduction Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*. New York: Harper & Row.

2. Corea, Genea. 1984. "Egg Snatchers." In *Test-Tube Women: What Future for Motherhood?* eds. Rita Arditti, Renate Duelli Klein and Shelley Minden. London: Pandora Press.

ولد بینجامد. پرفسور با لحنی حق به جانب پیش‌بینی می‌کند که در آن صورت باید زنان را در مکانی محصور بازداشت کرد تا دسترسی مردان به آنان تحت کنترل باشد (مردان بدشانس می‌توانند به هم‌جنسان یا به خودارضایی پناه ببرند).

گویِ چشم‌انداز آینده‌ای که مردان کنترلی به مراتب شدیدتر از گذشته بر زنان اعمال کنند چندان بد نیست که رولند صحنه‌ای بدتر از این را مجسم می‌کند: دنیایی که در آن تنها به چند زن که از قابلیت باروری استثنایی برخوردارند اجازه حیات داده می‌شود، دنیایی که در آن تخمک‌ها را از زنان می‌گیرند و منجمد می‌کنند و در آزمایشگاه بارور می‌سازند تا به زهدانی مصنوعی انتقال یابد. جایگزینی قابلیت باروری زنان با فناوری‌های تحت فرمان مردان البته سنگینی بار زیست‌شناختی را از دوش زنان برمی‌دارد اما در همان حال زنان را از «محصولی» که بتوانند بر سر آن «چانه‌بزنند» محروم می‌کند. «بشر در سراسر طول تاریخ همواره به زن بر حسب ارزش باروری او نگریسته است. اکنون باید پرسید اگر این آخرین سکوی قدرت نیز از زنان بازستانده شود و به اختیار مردان درآید در آن دنیای تازه چه نقشی برای زنان متصور خواهد بود؟»

به این ترتیب رولند، به خلاف پیرسی، از زنان نمی‌خواست که از این آخرین سنگر اقتدار زنانه یعنی قوای باروری دست بکشند. رولند قدرت زنان در به‌دنیا آوردن زندگی‌های تازه را اقتداری مثبت و ابجابی می‌دانست که به نظر او با اقتدار منفی و سلبی مردانه که از راه سلطه بر طبیعت و زنان به مدد فناوری اعمال می‌شود متفاوت است. تنها باید قدرت‌های سرکوبگر از میان بروند نه همه شکل‌های سلطه بشر؛ و به گفته رولند قوای باروری زنان هر چه باشد سرکوبگر نیست. یگانه سرمشق سلطه زنان بر زندگی همانا توانایی فرد یا گروه برای برقراری پیوند با دیگران است.

مادری کردن: دوستش بداریم یا ره‌ایش کنیم؟

کم‌تر پیش می‌آید که صاحب‌نظران تمایز روشنی میان مادری طبیعی و مادری اجتماعی قائل شوند حال آن‌که این دو وجه مادری را باید از هم تمیز داد. جاگر

1. Rowland, Robyn. 1984. "Reproductive Technologies: the Final Solution to the Woman Question." In *Test-Tube Women: What Future for Motherhood?* eds. Rita Arditti, Renate Duelli Klein and Shelley Minden. London: Pandora Press.

تعریف مادری کردن را بسط داده و آن را به «هر رابطه‌ای که در آن یک فرد به پرورش و تیمارداری فرد دیگری می‌پردازد» اطلاق کرده است.^۱ اگر تعریف او را بپذیریم افراد برای آن‌که از نظر اجتماعی مادر شمرده شوند نیازی ندارند که از نظر طبیعی مادر باشند. با وجود این، جامعهٔ مردسالار به ما می‌آموزد که زنی که بچه‌ای را در بطن خود حمل می‌کند بیش از همه برای بزرگ‌کردن او مناسب است. بعضی از فمینیست‌های رادیکال این اصل را عاملی می‌دانند که اغلب موجب وارد آمدن فشارهای نامعقول بر پیکر و انرژی زنان می‌شود و به همین دلیل به شدت علیه مادریت طبیعی موضع گرفته‌اند. اما سایر فمینیست‌های رادیکال با این موضع‌گیری مخالف‌اند و پافشاری دارند که هیچ زنی نباید در مقام مخالفت با مردسالاری خود را از لذت باردارشدن و داشتن نقش اصلی در رشد شخصیت کودک محروم سازد. چنان‌که خواهیم دید، در این مجادله هر دو گروه استدلال‌های قوی ارائه می‌کنند؛ موضوع منزلت و کارکرد مادریت زنان مسئله‌ای به شدت پیچیده و بغرنج است.

استدلال مخالفان مادریت طبیعی

دست‌کم دو گونه استدلال علیه مادریت طبیعی وجود دارد: مخالفت آن اُکلی که ملایم‌تر و عمومی‌تر است، و مخالفت شدیدتر و اختصاصی‌تری که شولامیث فایرستون مطرح می‌کند. از دیدگاه اُکلی مادریت افسانه‌ای است مبتنی بر اعتقاد به سه گزارهٔ «تمامی زنان به مادرشدن نیاز دارند، تمامی مادران به کودکان خود نیاز دارند، و تمامی کودکان به مادران خود نیاز دارند».^۲

به‌زعم اُکلی، گزارهٔ اول – یعنی این‌که تمامی زنان به مادرشدن نیاز دارند – اعتبار خود را از یک‌سو مدیون نحوهٔ تربیت دختران و از سوی دیگر مدیون روان‌کاوی رایج است که «مبنایی شبه‌علمی» برای این فرایند تربیتی فراهم می‌آورد. اگر والدین به

1. Jaggar, Alison M. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld.

۲. نقل قول‌های اُکلی از این کتاب است:

Oakley, Ann. 1974. *Woman's Work: The Housewife, Past and Present*. New York: Pantheon Books.

دختران خود عروسک نمی‌دادند، اگر مدارس و کلیساهای و «سازمانها بر معجزات مادریّت تأکید نمی‌کردند، اگر روان‌پزشکان و روان‌شناسان و پزشکان تمامی توان خود را به کار نمی‌گرفتند تا دختران «غیرمتعارف» را (دختران «مردانه» را که نمی‌خواهند مادر باشند) به دختران «متعارف» (یعنی دختران «زنانه» که می‌خواهند مادر باشند) تبدیل کنند شمار دخترانی که ارزش وجودی خود را در مادرشدن بدانند چندان زیاد نبود. اُکلی معتقد بود نیاز به مادرشدن اصلاً به این ربطی ندارد که زنان «تخمدان و رحم» دارند و یکسره ناشی از آن است که زنان از نظر اجتماعی و فرهنگی برای مادرشدن تربیت می‌شوند.

گزارهٔ دوم – یعنی این‌که مادران به کودکان خود نیاز دارند – مبتنی بر این اعتقاد است که زن اگر «غریزهٔ مادری» خود را ارضا نکند دچار احساس ناکامی و سرخوردگی روزافزون خواهد شد. به نظر اُکلی چیزی به نام غریزهٔ مادری وجود ندارد خواه به این معنا که هر زن متعارفی مایل است فرزند از بطن خود داشته باشد یا به این معنا که در طول بارداری و پس از آن سائق‌هایی با منشأ هورمونی وجود دارند که «در مادر کششی مقاومت‌ناپذیر به سوی کودک خود ایجاد می‌کنند همان‌گونه که پروانه به سوی شعله جذب می‌شود». اُکلی برای تأیید این نظر خود که «غریزهٔ مادری را فرهنگ القا می‌کند و قابلیت مادری کردن آموختنی است، به مشاهداتی استناد می‌کرد که از ۱۵۰ زنی که برای نخستین بار مادر می‌شدند به دست آورده بود. شمار اندکی از این زنان شیردادن به بچه را بلد بودند و اگر بلد بودند این کار را با تماشای مادر یا خویشاوند دیگری که بچه‌داری می‌کرد یاد گرفته بودند. اُکلی افزون بر این به مطالعاتی متکی بود که نشان می‌داد بیش‌تر زنانی که با کودکان خود بدرفتاری می‌کنند یا بی‌مهری نشان می‌دهند خود در کودکی در معرض بدرفتاری یا بی‌مهری قرار داشته‌اند. این زنان چون هرگز زنی را که به‌خوبی مادری کند ندیده‌اند نتوانسته‌اند مجموعه رفتاری را یاد بگیرند که در جامعه از آن به شیوهٔ صحیح مادری‌کردن تعبیر می‌شود. خلاصه آن‌که کسی مادر به دنیا نمی‌آید بلکه به مرور مادر می‌شود.

به اعتقاد اُکلی، گزارهٔ سوم – یعنی این‌که کودکان به مادرشان نیاز دارند – ستم‌بارترین وجه افسانهٔ مادریّت طبیعی است. او با افسوس اظهار می‌کرد که این

گزاره در واقع خود حاوی سه فرضیه است که بی‌جهت زنان را به کودکان گره می‌زند: نخست این فرض که کودکِ مادرِ طبیعی می‌خواهد نه مادر اجتماعی؛ دوم این‌که کودکان به‌ویژه وقتی خیلی کوچک‌اند به تیمارداری تمام‌وقتِ مادر بیش از پدر نیاز دارند؛ و سوم این‌که کودکان فقط به یک پرورنده (ترجیحاً مادر طبیعی) نیاز دارند نه به تیمارداران متعدد.

از دید اُکلی، هر سه فرضیه اشتباه بود. اولاً مادران اجتماعی به همان اندازه مادران طبیعی کارایی دارند. مطالعات نشان داده است که فرزندخوانده‌ها دست‌کم به اندازه فرزندان طبیعی به‌هنگار از کار درمی‌آیند.^۱ ثانیاً نیاز کودکان به مادر خود بیش از نیاز به پدر نیست. به قول اُکلی، کودک به کسی نیاز دارد که بتواند با او رابطه‌ای صمیمی برقرار کند، شخصی قابل‌اعتماد و اتکاپذیر که کودک را از توجه و انضباط دائمی برخوردار سازد، یگانگی وجود او را از جان و دل بپذیرد و پاس دارد و هرگاه به او نیاز دارد حضور داشته باشد.^۲ نکته سوم این است که معلوم نیست تربیت کودک به‌تنهایی بهتر از تربیت جمعی یا «چند مادری» باشد. برای مثال، کودکانی که در کیبوتص‌های اسرائیل بزرگ شده‌اند از نظر روحیه و بهره‌ی هوشی و بلوغ عاطفی و تطابق اجتماعی با کودکانی که در شهرهای امریکا از تربیت انحصاری مادران طبیعی خود برخوردار بوده‌اند، فرقی ندارند.

اُکلی که با ارزیابی خود مادریت زیست‌شناختی را نیاز طبیعی زنان نمی‌دانست نتیجه گرفت که این پدیده فرآورده‌ای فرهنگی است، یعنی افسانه‌ای است که به قصد سرکوب زنان ساخته و پرداخته شده است. زنی که اگر اصلاً بچه‌ای نداشت می‌توانست خوشبخت‌تر باشد، مادر می‌شود تا او را به خودخواهی یا حتی انحراف

۱. این ادعا که فرزندخوانده‌ها به‌خوبی فرزندان طبیعی از کار درمی‌آیند بیش از آنچه اُکلی فکر می‌کرد بحث‌برانگیز است. برای مثال، منبع زیر را ببینید:

Mendell, Betty Reid. 1973. *Where Are the Children? A Close Analysis of Foster Care and Adoption*. Lexington, Mass.: Lexington Books.

۲. این ادعا نیز که هر مربی بزرگسالی می‌تواند به‌خوبی مادر طبیعی تیمارداری کند بیش از آنچه اُکلی فکر می‌کرد بحث‌برانگیز است. برای مثال، ن.ک.:

Rossi, Alice S. 1977. "A Biosocial Perspective on Parenting." *Daedalus* 106, no. 2, Spring, 1-32

از معیارهای متعارف متهم نکنند؛ و زنی که می‌توانست با شریک‌کردن یک یا چند بزرگسال دیگر در مسئولیت تربیت کودک به سعادت بیش‌تری برسد، از مادری‌کردن شغلی بیست و چهارساعته و انحصاری برای خود می‌سازد. به گفته اُکلی، تعجبی ندارد که بسیاری از مادران احساس بدبختی می‌کنند، و چون هر گونه اعتراف جلدی به ناخشنودی از وظایف مادری برای زن به منزله پذیرش شکستی فردی است این احساس بدبختی تشدید هم می‌شود.

ارزیابی منفی شولامیث فایرستون از مادریِ طبیعی چندان با اُکلی تفاوت نداشت اما لحن او بسیار تندتر بود. نظر فایرستون در کتاب *دیالکتیک جنس* این بود که میل به زایش و پرورش کودک بیش از آن‌که زاییدهٔ «علاقه‌ای اصیل» به کودکان باشد نوعی «جابه‌جایی» دامنهٔ نیازهای خود (ego) است.^۱ برای مردان داشتن فرزند راهی برای جاودانگی نام و دارایی و طبقه و هویت قومی آنان است؛ و برای زنان داشتن فرزند راهی است برای توجیه ضرورت خانه‌نشینی. گاه نیاز مادران به توجیه یا نیاز پدران به جاودانگی حالتی بیمارگونه پیدا می‌کند. در چنین مواردی به تعبیر فایرستون کودکی که «کامل و بی‌عیب و نقص» نباشد به‌یقین روزگار سیاهی خواهد داشت.

فایرستون معتقد بود اگر بزرگسالان راه‌های دیگری برای ارضای خویشتن خویش داشتند شاید بسیاری از آنان شوق وافر به ارتباط نزدیک با کودکان را در خود کشف می‌کردند. به‌زعم او، فردی که بخواهد زندگی خود را وقف کودکان کند لازم نیست حتماً والد طبیعی باشد. برای مثال، ده‌دوازده بزرگسال می‌توانند تصمیم بگیرند که با سه یا چهار کودک برای مدت معینی مثلاً هفت تا ده سال یا هر چند سالی که برای رسیدن کودکان به شخصیت استوار لازم است، زندگی کنند. در طول این سال‌های همراهی، افراد در این خانوار نه به صورت والد و فرزند بلکه به‌صورت دوستان بزرگ و کوچک با هم رابطه برقرار می‌کنند. به گمان فایرستون بزرگسالان به‌طور طبیعی علاقه‌ای ندارند بیش از میزانی که در این‌گونه خانوارها امکان‌پذیر است به کودکان نزدیک شوند؛ و اگر تولیدمثل طبیعی را تنها علت وجودی زندگی می‌دانند به‌دلایل

۱. جابه‌جایی (Displacement) در روان‌کاری فروید یکی از ترفندهای «نهاد» برای فریب‌دادن «خود» است به این ترتیب که کام‌های ناپسند را جزء جزء کرده و اجزای را جابه‌جا می‌کند تا «خود» آن‌ها را نشناسد و به نهاد سخت نگیرد. (آریانپور، فرویدیسیم. تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷). -م.

تربیتی است زیرا بدون این احساس‌ها بشکوه رسالت و سرنوشت، تحمل رنج بارداری و فشارهای پرورش فرزند بسیار دشوار می‌بود. به پیش‌بینی فایرستون اکنون که فناوری‌های بشر را از بارگران مسئولیت تولیدمثل نوید می‌دهد زنان تمایلی ندارند با رنج و سختی بچه‌زایند یا تا ابد و با جان‌فشانی بچه‌داری کنند. خواست زنان، و مردان، بیش‌تر این است که فقط بخشی از عمر و انرژی خود را در کنار فرزندان یا برای آنان صرف کنند.

استدلال هواداران مادری طبیعی

آدرین ریچ گرچه با برخی از تحلیل‌های فایرستون موافق بود به او خرده می‌گرفت که «بدون توجهی همه‌جانبه به این‌که بارداری و زایمان طبیعی در بستر شرایطی یکسره متفاوت با شرایط موجود چه معنایی ممکن است داشته باشد» مادری زیست‌شناختی را محکوم می‌کند. ریچ در کتاب خود زاده زن میان دو تعریف مادری، یکی «رابطه بالقوه هر زن با قوای باروری خویش و با کودکان» و دیگری «نهادی که هدف آن اطمینان از کنترل همیشگی مردان بر این رابطه بالقوه و بر تمامی زنان است»، تمایزی آشکار قائل شد. او این تمایز را گاه به صورت تفاوت میان تجربه مادری کردن و نهاد مادری بیان می‌کرد و گاه به صورت تفاوت میان زنان که تصمیم می‌گیرند برای چه کسی، چگونه، چه وقت و کجا مادری کنند و مردان که این تصمیم‌ها را برای زنان می‌گیرند.

ریچ با نظر فایرستون موافق بود که مادری طبیعی به شکلی که در جامعه مردسالار نهادینه شده درست همان چیزی است که زنان باید خود را از بند آن برهانند. اگر موفقیت را بر حسب توانایی مردسالاری در تعیین رفتار جنسیتی و حتی هویت جنسیتی زنان از راه «زور، فشار مستقیم... آیین‌ها، سنت، قانون و زبان، آداب و رسوم، آموزش و تقسیم کار» بسنجیم پس نهادینه‌شدن مادری طبیعی از موفقیت‌های خیره‌کننده مردسالاری است. ریچ می‌گفت مردان به زنان باورنده‌اند که زن تا وقتی مادر نباشد زنی واقعی نیست. در حقیقت تا همین سالیان اخیر مردسالاری همچنان این باور را در زنان زنده نگهداشته بود که مادری کردن یگانه شغل زن است. این نگرش به نقش زنان البته دیدگاهی بسیار بازدارنده است که آنان را

از دست‌یابی به قلمرو عمومی فرهنگ و همچنین از حق برخورداری از نیازها و خواسته‌های زن‌مدارانه محروم می‌کند. مادر خوب قرار نیست هیچ دوست یا برنامه شخصی غیر از دوستان و برنامه‌های خانوادگی داشته باشد. از مادران خوب انتظار می‌رود شبانه‌روز در خدمت باشند و به هر لحظه این خدمت عشق بورزند. ریچ هشدار می‌داد که بر حسب اتفاق همین توقع است که سبب می‌شود بسیاری از زنان اصلاً رفتاری «مادرانه» نداشته باشند. نیازهای مداوم کودک می‌تواند مادر را به ستوه بیاورد و وقتی تسلائی شوهر یا بزرگسال دیگری در کار نباشد در نهایت به احساس خشم و سرخوردگی و تلخکامی دچار شود.

به یاد دارم که در واکنش به کابوسی کودکانه از خوابی که چندان هم عمیق نبود پریده بودم، پتویی را برداشته، شیشه آب‌قندی را گرم کرده و کودک نیم‌خفته‌ای را به دستشویی هدایت کرده بودم. به یاد دارم که در بیداری کامل و نزدیک به انفجار خشم به بستر باز می‌گشتم با این فکر که این خواب‌زدگی فردا را برایم جهنم می‌کند، که کابوس‌های بیش‌تری در راه است، و نیاز بیش‌تری به تسلی زیرا می‌دانستم که از سر خستگی عصبانیت خود را بدون دلیل بر سر همان کودکان خالی خواهم کرد.

حرف ریچ این نبود که زنان به کودکان عشق نمی‌ورزند بلکه می‌گفت از هیچ‌کس نمی‌توان انتظار داشت همواره خوش‌خلق و مهربان باشد مگر آن‌که به نیازهای جسمی و روحی خود او نیز رسیدگی شود.

ریچ با بیانی شیوا بحث دیگری را نیز به میان می‌کشید مبنی بر این‌که مردسالاری با نهادینه کردن مادریت طبیعی نهایت تلاش خود را به خرج می‌دهد تا رابطه‌ای را که می‌تواند میان مادر و کودک به وجود آید تباہ کند. روان‌کاوان مردسالار در همدستی با پزشکان متخصص کودکان با ملامت‌کردن مادر بابت هر مشکلی که در زندگی کودکان او رخ می‌دهد اعتماد به نفس او را تضعیف می‌کنند. ریچ از بگو مگوهای خود با همسرش درباره بهترین روش تربیت دو پسرشان یاد می‌کرد و به خاطر می‌آورد که این کار را به روش او انجام می‌داد هرچند به‌خوبی می‌دانست که فکر پدر همیشه هم بهترین فکر نیست. به گفته ریچ در جوامع مردسالار بسیاری از

مردان به دلایل نادرست پسر می‌خواهند تا برای ایشان «وارث، پادوی مزرعه، گوشتِ دمِ توپ، تصویر یا ادامهٔ وجودشان یا نماد جاودانگی‌شان» باشد. بدتر از همه این‌که اغلب شوهرها از زن خود انتظار دارند پسران‌شان را «مردان واقعی» بار بیاورد. ریچ با شعف خاطرۀ تعطیلاتی را که در ساحل دریا با دو پسر خود بدون حضور همسرش گذرانده بود نقل می‌کرد که هفته‌ها با هم بدون دغدغۀ قواعد تثبیت‌شدهٔ مردسالاری فقط زندگی کرده بودند؛ در ساعات نادرست غذاهای نادرست می‌خوردند؛ بیش از زمان مناسب بیدار می‌ماندند؛ لباس‌های نامناسب می‌پوشیدند؛ به شوخی‌های بی‌مزه می‌خندیدند؛ و در سراسر این لحظه‌های بی‌قانونی بسیار خوشبخت بودند. به نظر ریچ، در واقع اگر به پدرها می‌فهماندند که عقل کل نیستند بچه بزرگ‌کردن برای مادرها کاری نیروبخش و نشاط‌آور می‌شد نه توان‌فرسا و عذاب‌آور.

از دید او، اگر علاوه بر زایش اختیار پرورش کودکان نیز به دست زنان باشد، مادران پیش‌تری می‌توانند تجربۀ مادریّت طبیعی را چنان‌که خود می‌خواهند از سر بگذرانند. ریچ اصرار داشت که از هیچ زنی نباید خواست به نام «آزادی» موهبتی را که طبیعت زنانه به او پیشکش کرده است، انکار کند.

من به این باور رسیده‌ام... که طبیعت زنانه یعنی حس عمیق و شدیدی که از کلیتوریس و پستان‌ها و رحم و زهدان زن فوران می‌کند، چرخۀ خون‌ریزی ماهانه، انعقاد نطفه و شکوفایی زندگی که می‌تواند در کالبد زن رخ دهد متضمن معنایی بس انقلابی‌تر از آن است که تاکنون دریافته‌ایم. تفکر مردسالار طبیعت زنانه را به چند ویژگی موردنظر خود فروکاسته است. رؤیای فمینیستی نیز به همین دلیل از طبیعت زنانه روی‌گردان شده اما به اعتقاد من در آینده شکل طبیعی پیکر ما را سرچشمۀ امکانات خواهد یافت نه سرنوشتی محتوم. برای آن‌که بتوانیم زندگی کاملاً انسانی داشته باشیم لازم است نه‌تنها اختیار بدن خود را به دست آوریم (که پیش‌نیاز همه چیز است) بلکه باید یکپارچگی و هم‌نوایی شکل پیکر خود، پیوندی را که با نظم طبیعت داریم، و بستر جسمانی هوشمندی خود را لمس کنیم.

به نظر ریچ، فایرستون اشتباه می‌کرد که طبیعت زنانه را در ذات خود محدودکننده می‌پنداشت و تنها راه رهایی زنان از قید این محدودیت را فناوری می‌دانست. ریچ می‌گفت در جوامع مردسالار راه رهایی زن از رنج زایمان فناوری نیست بلکه زنان باید به جای موضع‌گیری در برابر پیکر خود با آن همراه شوند. زنان نباید پیش از آن‌که بخت بهره‌گیری دلخواه از بدن خود را پیدا کرده باشند از آن دست بشویند. همچنین ریچ مدعی بود که راه رهایی از فشارهای بچه‌داری در جامعهٔ مردسالار چشم‌پوشی از کودکان نیست؛ راه رهایی از این فشارها آن است که هر زنی در بزرگ‌کردن کودکان خود به ارزش‌های فمینیستی متوسل شود.

ارزیابی دوبارهٔ دلایل موافق و مخالف مادری طبیعی

هر چقدر تمایز ریچ میان نهاد مادری و تجربهٔ مادری قابل فهم به نظر برسد و تأکید فایرستون بر «میانجی‌گری فناوری» مسئله‌برانگیز جلوه کند هنوز رادیکال فمینیست‌هایی پیدا می‌شوند که باور نمی‌کنند مادری طبیعی بتواند شکلی به خود بگیرد که ایمنی زنان را تأمین کند، یعنی به شکلی درآید که نه اولویت‌های زندگی زن را برهم بزند و نه همین چندگزینهٔ محدود او را محدودتر سازد. جفینر آلن زنان را تشویق می‌کرد مادری را «از معنای خود تهی سازند» یعنی به جای قدرت بچه‌دار شدن کوشش خود را در راه توانایی بچه‌دار نشدن صرف کنند. «در حال حاضر، و در طول چندین هزار سال گذشته، زنان هزاران هزار کودک را باردار شده به دنیا آورده و بزرگ کرده‌اند بی آن‌که در شرایط زندگی ما زنان تغییری حاصل شود. اگر همهٔ زنان تصمیم بگیرند در بیست سال آینده بچه‌دار نشوند شیوه‌های نوین اندیشه و هستی که امکان بروز می‌یابند خارج از حد تصور است.»^۱ ما می‌توانیم به این گفته بیفزاییم که، علاوه بر این، اگر زنان از ورود به عرصهٔ مادری اجتماعی خودداری کنند - یعنی از پرورش و پرستاری و تسلی و مشورت و نصیحت و آموزش و رسیدگی به پیر و جوان، بیمار و معلول، و بی‌پناه و مسکین دست بکشند - نه تنها اندیشه و عمل

1. Allen, Jeffner. 1986. "Motherhood: The Annihilation of Women." In *Woman and Values*, ed. Marilyn Pearsal, Belmont, Calif: Wadsworth.

زنان بلکه اندیشه و عمل مردان نیز دستخوش تغییری بنیادین خواهد شد. پیشنهاد آلن برای ریشه کن کردن مادریّت موجب انبساط خاطر اما تشویش برانگیز است. از یک سو زنی را مجسم می‌کنم که از وقت و انرژی کافی برای رسیدن به کمال مطلوب خود برخوردار است. و از سوی دیگر تصویر سالمندان و کودکان تنها و بی‌پناه، بیماران و معلولانی که رنج می‌کشند، و بی‌خانمان‌ها و محرومانی که در گرسنگی و سرما دست و پا می‌زنند در نظرم نقش می‌بندد. با وجود این، گمان نمی‌کنم مردان هرگز مادری کردن را یاد بگیرند مگر آن‌که زنان از این کار دست بردارند. به گفته آدرین ریچ:

حتی اگر شیوه‌های پیشگیری چنان کامل و بی‌نقص شوند که هیچ زنی ناگزیر از حمل کودکی ناخواسته نباشد؛ حتی اگر قوانین و رسوم اجتماعی تغییر کنند... تا زمانی که فقط و فقط زنان پرورش کودکان را بر عهده داشته باشند، سرنوشت پسران ما همین است که مهر و عاطفه را فقط در زنان بجویند، قدرت زنان را به «کنترل» تعبیر کنند و بد بدانند، و به زنان بیاویزند در حالی که ما می‌کوشیم به رابطه شکل تازه‌ای بدهیم. تا زمانی که جامعه ماهیتی مردسالار (یعنی ضد مادری) داشته باشد هرگز نمی‌توان برای پسرانی که باید زیر سایه قانون پدر و در سپهر عمومی «مردانه» ای جدا از سپهر خصوصی عواطف «زنانه» بزرگ شوند به اندازه کافی مادری کرد.

شاید لازم باشد زنان همگی، دست‌کم به‌طور موقت، خود را از تجربه مادر شدن محروم کنند تا نهاد مادریّت مردسالاری برای همیشه نابود شود.

مادریّت میانجی یا قراردادی

در سال‌های اخیر توجه فمینیست‌ها به ویژه فمینیست‌های رادیکال به پدیده مادریّت میانجی یا قراردادی جلب شده است. یعنی قراردادی که به موجب آن شخصی به استخدام درمی‌آید تا کودکی را بزیاید که شخص دیگری آن را بزرگ خواهد کرد.^۱ مادر

۱. چون اصطلاح مادر میانجی متضمن این معنی است که چنین زنی مادری حقیقی نیست بسیاری از فمینیست‌ها اصطلاح مادر قراردادی را ترجیح می‌دهند.

زاینده (یعنی زنی که برای باردارشدن قرارداد بسته) یا قطعاً (از نظر ژنتیک و از نظر بارداری) مادر طبیعی کودک است یا فقط کودک را باردار می‌شود اما مادر ژنتیکی او نیست. فمینیست‌های مارکسیست و رادیکال دست‌کم به دو دلیل به مادریت قراردادی خرده می‌گیرند: یکی این‌که وقتی زنی رضایت می‌دهد که خدمات بازواری خود را به زوجی نابارور بفروشد رضایت او همان اندازه اصالت دارد که «رضایت» زنی که خدمات جنسی خود را به یک مشتری می‌فروشد؛ دوم آن‌که وقتی جامعه زنی را به کرایه‌دادن زهدان خود تشویق می‌کند بیم آن می‌رود که با تبدیل شدن تولیدمثل به شیوه تولید کالا در واقع جنبه انسانی آن زدوده شود.

فمینیست‌های مارکسیست معتقدند اغلب مادران قراردادی، مانند اغلب روسپی‌ها، از مشتریان خود بسیار تنگ‌دست‌ترند. زنان به دلیل ناتوانی از دست‌یابی به شغلی آبرومند جز فروش تنها دارایی ارزشمند خود (یعنی پیکر خویش) چاره دیگری ندارند. به گفته فمینیست‌های مارکسیست این‌که بگوییم زنی این کار را «برمی‌گزیند» مانند آن است که بگوییم فردی، ناگزیر از انتخاب میان تهی‌دستی و استثمار، ممکن است استثمارشدن را برگزیند یعنی از میان بد و بدتر به بد رضایت دهد. هرچند بنگاه‌های والدین میانجی مادران قراردادی را «همسایه‌های دیوار به دیواری» جلوه می‌دهند که از بارداری لذت می‌برند و هنگام آبستنی بیش‌تر احساس تندرستی می‌کنند،^۱ و گرچه برخی بنگاه‌ها از پذیرفتن زنان تهی‌دست خودداری می‌کنند، برخی ناظران (از جمله دلالات میانجی‌های داوطلب) مدعی شده‌اند که هر چه زن فقیرتر باشد داوطلب بهتری به شمار می‌آید. «اگر زنی بی‌کار و عهده‌دار تأمین معاش فرزندان باشد بعید است نظر خود را عوض کند و بخواهد کودکی را که برای شخص دیگری در شکم خود می‌پروراند و برای حمل او پول می‌گیرد برای خود نگه دارد.»^۲ اظهار نظر رییس بنیاد بیوتیک که یکی از همین بنگاه‌های بارداری قراردادی است حتی بیش از این جنبه طبقاتی دارد. او گفته است که چون حتی زوج‌های

1. Mellown, Mary Ruth. 1985. "An Incomplete Picture: The Debate About Surrogate Motherhood." *Harvard Women's Law Journal* 8, Spring.
2. Miller, R. H. 1983. "Surrogate Parenting: An Infant Industry Presents Society with Legal, Ethical Questions." *Ob-Gyn Review* 18.

طبقه متوسط نیز گاه از عهده نرخ پیشنهادی مادران قراردادی برنمی‌آیند صنعت میانجی‌گری باید یا به بخش‌های فقرزده آمریکا انتقال یابد که زنان حاضرند جنین را با مبلغی کم‌تر از یک‌دوم نرخ استاندارد حمل کنند، یا به جهان سوم که زنان حتی به یک‌دهم نرخ استاندارد هم رضایت می‌دهند.

فمینیست‌های رادیکال با بهره‌گیری از قیاس میانجی‌گری با روسپی‌گری نکاتی را درباره مفهوم «رضایت» خاطر نشان می‌سازند که فمینیست‌های مارکسیست معمولاً بر آن‌ها تأکید ندارند. برای مثال، به ما یادآوری می‌کنند که حتی وقتی دختر تحصیل‌کرده مرفهی تصمیم می‌گیرد شغل «دختر تلفنی» گران‌قیمت را اختیار کند معلوم نیست که بتوان انتخاب او را به‌راستی «آزادانه» به شمار آورد. فمینیست‌های رادیکال می‌گویند زنان طوری تربیت می‌شوند که برآوردن خواست‌ها و نیازهای جنسی مردان را نوعی وظیفه و افتخار بدانند. در همین زمینه یکی از دادستان‌های فمینیست گزارش داد که در ناحیه تحت پوشش او مردی به چندین مادر خودسرپرست که با مستمری بهزیستی زندگی می‌کردند پیشنهاد داده بود به ازای پرداخت پول به خودشان (یعنی مادرها) و هدیه به دخترکان هفت تا دوازده‌ساله ایشان، اجازه یابد چند ساعتی را با دخترچه‌ها بگذرانند. مادرها موافقت کردند و دخترکان ساعات پس از مدرسه خود را با «عمو چارلی» سپری می‌کردند که نرم‌نرمک به آنان دست‌اندازی‌های جنسی می‌کرد. رفته‌رفته میان دخترها رقابتی پدید آمد و هر کدام می‌کوشید سوگلی عمو چارلی باشد. در واقع دخترها چنان جذب او شده بودند که وقتی یکی از مادرها سرانجام پلیس را خبر کرد از فکر این که دیگر عمو چارلی را نمی‌دیدند دچار افسردگی شدند. دادستان مزبور پیش‌بینی می‌کرد که اغلب این دخترچه‌ها اگر از مشاوره تربیتی جدی و صحیح برخوردار نشوند بیش‌تر عمر خود را به «تور کردن مردان» سپری خواهند کرد.^۱

همان‌طور که روسپی‌ها خودفروش به دنیا نمی‌آیند و جامعه است که از آنان روسپی می‌سازد (جامعه‌ای که به دختران می‌آموزد اگر راه دیگری نباشد با

۱. این مورد را یکی از دادستان‌های محلی که در دادسرای برکشایر در بیتسفیلد ماساچوست کار می‌کرد با من در میان گذاشت. نام متهم و بعضی از جزئیات این پرونده تغییر داده شده است.

عرضه کردن بدن خود همیشه می‌توانند جلب‌نظر یا امرار معاش کنند) مادران قراردادی نیز این‌گونه به دنیا نمی‌آیند و دست‌پرورده جامعه‌ای هستند که به دختران می‌آموزد از پسرها بهترند چون حاضرند همه چیز خود از جمله پیکرشان را با کمال میل و سخاوتمندی به اشتراک بگذارند. برخی فمینیست‌های رادیکال به‌رغم آن‌که مادریّت طبیعی را فعالیتی به‌غایت باارزش می‌دانند هشدار می‌دهند که چون فقط زنان می‌توانند بزایند توسل به مادران قراردادی می‌تواند «تله‌ای عاطفی» برای زنان ایجاد کند. غالباً فراخوان برای مادریّت قراردادی با تصویری از رؤیاهای زوج‌های نابارور همراه می‌شود که عاجزانه تمنا دارند کسی به آن‌ها کمک کند تا از تنهایی طولانی خویش به درآیند. از زنان بخشنده و مهربان و نوع‌دوست درخواست می‌شود پا پیش بگذارند و به زوج‌های غمگین و تنهای بدون فرزند «موهبت زندگانی» بخشند و دنیای شادی به ارمغان آورند. شواهد نشان می‌دهد که تقریباً یک‌سوم از تمامی زنانی که به این ندا پاسخ می‌گویند یک بار سقط‌جنین داشته‌اند یا کودکی را به فرزندخواندگی داده‌اند و همین واقعیت گمان فمینیست‌های رادیکال را تقویت می‌کند که دست‌هایی پلید و پنهان زنان را به این جهت سوق می‌دهد که مادریّت میانجی را «برگرینند» حتی در مواقعی که ممکن است این کار چندان به سودشان نباشد.^۱

آخرین و شاید شدیدترین اعتراض بعضی از رادیکال‌فمینیست‌ها به مادریّت قراردادی آن است که میان زنان تقسیم‌بندی‌هایی به‌وجود می‌آورد. نخستین تقسیم‌بندی همان است که پیش از این اشاره شد، یعنی میان زنانی که تمکن مالی دارند و زنان محروم. گروه نخست قادر است گروه دوم را برای برآوردن نیازهای باروری خویش اجیر کند و خدمات بارداری را نیز به خدمات کودک‌یاری که زنان تهی‌دست همواره به زنان متمول ارائه می‌کرده‌اند بیفزاید. تقسیم‌بندی دوم همان است که جینا کوریا مجسم می‌کرد، یعنی میان کودک‌سازان، کودک‌زیان و کودک‌یاران. بنا بر تصویر کوریا فرایند تولیدمثل تکه‌تکه و تخصصی می‌شود گویی

1. Avery, Patricia A. 1983. "Surrogate Mothers' Center of a New Storm." *U.S. News World Report*, June 6.

صرفاً یکی از شیوه‌های تولید است. در آینده هیچ زنی به صورت انفرادی سازنده و زاینده و پرورندهٔ یک کودک نخواهد بود. در عوض زنانی که از نظر ژنتیکی برتر به حساب بیایند جنین را به صورت آزمایشگاهی تولید می‌کنند؛ زنانی که بدنی قوی دارند این جنین‌های تولیدشده در لولهٔ آزمایش را تا زمان زایمان در بدن خود حمل می‌کنند؛ و زنانی که خلق و خوی ملایم و مهربان دارند نوزادان حاصل را بزرگ می‌کنند تا به بلوغ برسند. در نتیجهٔ این تقسیم‌کار احتمال دارد جهنمی کاملاً شبیه به دُزستانی که مارگارت اتوود در رمان حکایت دستیار توصیف کرد به وجود آید، با همان نوع رابطهٔ زن با زن که دیدیم؛ در گیلیاد هیچ زنی کامل نیست؛ تک‌تک زنان به اجزاء یا جنبه‌هایی از مفهوم کلی زن تقلیل یافته‌اند.

اگرچه تحلیل کوریا و رمان اتوود ممکن است اشتیاق برای فناوری‌های باروری را تا حدی فرو بنشانند، بعضی از رادیکال‌فمینیست‌ها همچنان پافشاری دارند که تمهیداتی مانند مادری قراردادی اگر به درستی مدیریت شود می‌تواند زنان را به جای دور شدن از یکدیگر به هم نزدیک‌تر سازد. هم‌اکنون گزارش‌هایی از مادران قراردادی در دست است که در نزدیکی زوج‌هایی که آنان را به خدمت گرفته‌اند زندگی می‌کنند و در شادمانی زندگی تازه با هم شریک‌اند.^۱ چنین گزارش‌هایی این ادعا را تقویت می‌کند که می‌توانیم به جای آن‌که مادریت قراردادی را تمهیدی برای تکه‌تکه و تخصصی‌کردن فرایند باروری زنان با هدایت و به دست مردان تلقی کنیم، آن را وسیله‌ای بدانیم که به دو زن امکان می‌دهد تا با پیوستن به یکدیگر - با وحدت - به چیزی دست یابند که هیچ یک به تنهایی نمی‌توانست (مانند مادری یائسه از اهالی افریقای جنوبی که جنین آزمایشگاهی دختر خود را تا زمان تولد در زهدان خویش پروراند).^۲

شاید پذیرفتنی باشد که در جوامع غیرمردسالار مادران ژنتیکی و مادران آستن حق تصمیم‌گیری دربارهٔ دامنهٔ تعامل خود با یکدیگر و با فرزندان خویش را دارند، اما رادیکال‌فمینیست‌های مخالف با مادریت قراردادی اشاره می‌کنند که آن‌چه در جامعهٔ

1. "A Surrogate's Story of Loving and Losing." 1983. *U.S. News World Report*, June 6.

2. *Boston Globe*, 1987, October 2.

مردسالار می‌بینیم «تولیدمثل شراکتی»^۱ میان زنان نیست بلکه بیش‌تر دعاوی دادگاهی میان پدر ژنتیکی کودک و مادر ژنتیکی و آبستن کودک است.^۲ اصلاً به نظر نمی‌آید مادر میانجی شریک زوجی است که با او قرارداد بسته‌اند بلکه بیش‌تر به کارمند آن زوج می‌ماند که با مقرراتی هر چه قهرآمیزتر به استخدام درآمده است.^۳ رویه‌های قضایی برای الزام به اجرای قراردادهای میانجی‌گری هنوز قوت چندانی ندارند اما بسیاری از مردم آشکارا نظر داده‌اند که «قرارداد قرارداد است» و زنی که موافقت می‌کند کودکی را برای دیگری حمل کند و بزاید باید به مفاد قراردادی که به اختیار خود امضا کرده است احترام بگذارد.^۴ بر اساس همین تعهد به «قرارداد»، هیئت‌های قانونگذاری در چندین ایالت لوایحی ارائه کرده‌اند که رویهٔ قانونی ویژه‌ای را برای ایفای تعهد در قبال تخلف از مادریت قراردادی اعمال خواهد کرد. رادیکال‌فمینیست‌های مخالف با این لوایح قانونی پافشاری دارند که در صورت تصویب این لوایح نه تنها مادران ژنتیکی و/یا آبستن از فرزندان خویش محروم می‌شوند بلکه بدن زنان در معرض انواع تهاجم و دست‌اندازی قرار خواهد گرفت.^۵ در حال حاضر مادر قراردادی دست‌کم به چهار طریق ممکن است از قرارداد تخلف کند: (۱) اصلاً زیر بار تلقیح نرود؛ (۲) از سقط کردن یا سقط‌نکردن جنین به‌رغم خواست زوج کارفرمای خود امتناع کند؛ (۳) با سهل‌انگاری در دوران بارداری به جنین آسیب برساند؛ و (۴) پس از زایمان از تحویل نوزاد خودداری کند.^۶ هرچند

۱. عبارت مورد علاقهٔ قاضی جان رابرتسون که در نشریه زیر نقل شده است:

Robertson, John A. 1986. "Embryos, Families, and Procreative Liberty: The Legal Law Review 59, no.5, Structure of the New Reproduction." *Southern California July*.

۲. این گزاره را احتمالاً برای اطلاق به مواردی که میانجی‌گری کامل است (یعنی مادر میانجی با قراردادی با جنینی که در بطن خود رشد می‌دهد ارتباط ژنتیک ندارد) باید اصلاح کرد.

3. Chesler, Phyllis. 1988. *Sacred Bond: The Legacy of Baby M*. New York: Times Books.

4. New Jersey Superior Court. 1987. *In the Matter of Baby M*. 525A. 2d 1128.

5. Kolbert, Elizabeth. 1987. "New York State Senators Introduce Bill to Uphold Surrogate Contracts." *New York Times*, February 4.

6. Singer, Peter and Deane Wells. 1984. *Making Babies: The New Science and Ethics of Conception*. New York: Charles Scribner's Sons.

شمار رویه‌های قضایی برای مجرم شناختن زنانی که با مصرف دخانیات یا الکل یا مواد مخدر در دوران بارداری به جنین خود آسیب می‌زنند مدام افزایش می‌یابد، و اگرچه در موارد متعددی زنان برای حفظ مصالح جنین به حکم دادگاه به خلاف میل خود و ادار به سزارین شده‌اند، کمابیش عموم ناظران قانون معتقدند که هنوز احترام به حقوق فردی به اندازه‌ای قوی هست که از حق ویژه زنان برای سقط جنین و حق باروری به‌طور کلی محافظت کند. اما هرگاه مسئله اجبار مادر قراردادی به چشم‌پوشیدن از کودکی که در بطن خود پرورانده است مطرح می‌شود اختلاف نظر میان ناظران قانونی بالا می‌گیرد. برخی از آنان به پشتیبانی از پدر ژنتیکی علیه مادر قراردادی موضع می‌گیرند حتی در مواردی که زن هم مادر ژنتیکی و هم مادر آستن کودک است.

رادیکال‌فمینیست‌های مخالف با مادریّت قراردادی دفاع از حق پدر ژنتیکی را جلوه‌ای از تحکیم دوبارهٔ مردسالاری می‌دانند. در میان همهٔ مدعیات از جمله ادعا می‌شود که پدر ژنتیکی با محروم شدن از دسترسی به فرزند خود همان احساس فریب‌خوردگی و حسرتی را پیدا می‌کند که هنگام اجبار به دست کشیدن از فرزند به مادران قراردادی دست می‌دهد. چنین ادعایی مبتنی بر این فرض است که پدر ژنتیکی و مادر قراردادی با فرزند خود پیوندی کاملاً یکسان دارند؛ حال آن‌که به نظر بسیاری از رادیکال‌فمینیست‌ها این یکسانی وجود خارجی ندارد. از آن‌جا که در میانجی‌گری، پدر ژنتیکی معمولاً از بسیاری از پیوندهایی که پدران ژنتیکی در شرایط عادی می‌توانند با نوزاد آیندهٔ خود داشته باشند (دنبال‌کردن مراحل رشد جنین، حضور در کلاس‌های آموزشی مربوط به تولد، مشارکت در مراحل زایمان، مراقبت از نوزاد به محض تولد) محروم می‌شود شکل‌گیری پیوندهای فوری با کودک برای پدر ژنتیکی در شرایط میانجی‌گری دشوارتر از موارد عادی است. افزون بر این، پیوندی که پدر ژنتیکی می‌تواند با کودک خود برقرار کند به اندازهٔ پیوندی که مادر قراردادی می‌تواند با کودکی که در بطن او پرورش می‌یابد برقرار کند عمیق نیست. بنابراین در مسائل مربوط به میانجی‌گری اگر اختلافی پیش بیاید قاعدتاً بیش از پدر ژنتیکی باید حق را به مادر قراردادی داد که با جداشدن اجباری از کودکی که خود به دنیا آورده است ممکن است آسیب ببیند.

نتیجه‌گیری

چنان‌که در این فصل دیدیم، فناوری‌های باروری پرشش‌هایی اساسی دربارهٔ مادریت به میان می‌آورند. پرشش‌هایی از این دست که آیا پیوند ژنتیکی با کودکی یا حمل او اهمیت دارد یا ندارد. پرشش‌های ددرسازنی نیز دربارهٔ قدرت به میان می‌آید. مثلاً این‌که مهار باروری در جوامعی نظیر جامعهٔ ما در دست کیست. شاید خودداری از باروری یا مادری کردن مطمئن‌ترین راهکار برای زنانی باشد که می‌خواهند از دام مردسالاری رهایی یابند؛ اما چون این خودداری، دست‌کم برای شماری از زنان، به معنای انکار خویشتن است این نیز منطقی به نظر می‌رسد که زنان بخواهند تسلط خود را بر ابعادی از باروری و مادری کردن که در معرض تحریف تربیت مردسالارانه قرار نگرفته است حفظ کنند. مسئلهٔ اصلی البته همین است که دقیقاً بفهمیم چه جنبه‌هایی از باروری و مادری کردن به نظر زنان لذت‌بخش و نیروبخش جلوه می‌کند. با همهٔ دشواری‌هایی که این کاوش می‌تواند به همراه داشته باشد، بعید است زنی که با موفقیت آن را به انجام برساند مأیوس شود؛ در عوض بعید نیست به این کشف نایل شود که خود او چرا و چه اندازه خواهان مادری کردن است.

فصل چهارم

فمینیسم رادیکال و مباحث جنسیت و میل جنسی

فمینیست‌های رادیکال از گذشته همواره در تبیین ماهیت «به‌شدت پیچیده و ریشه‌دار» نظام جنس/جنسیت و همچنین در ترسیم راه‌های برون‌رفت از آن پشت‌تاز بوده‌اند.¹ رهاشدن زنان از قفس زنانگی از مواردی است که رادیکال‌فمینیست‌ها راه‌های متعددی برای آن پیشنهاد کرده‌اند و طیف گسترده‌ای این پیشنهادها از تلاش برای خلق فرهنگی دوجنسیتی که تفاوت مرد و زن در آن به حداقل برسد تا جایگزینی فرهنگ مردانه با فرهنگی زنانه را در بر داشته است. از دیگر مواردی که فمینیست‌های رادیکال برای آن راه‌های متعددی پیشنهاد کرده‌اند توانمندسازی زنان با هدف فرار از سلطه جنسی مردان است. این پیشنهادها نیز در طیف گسترده‌ای جای گرفته‌اند که یک‌سوی آن دگرگون‌ساختن نهاد دگرجنس‌خواهی است چنان‌که مرد و زن هیچ‌یک نقشی مسلط نداشته باشند و سوی دیگرش طرد کامل دگرجنس‌خواهی و روی آوردن به مجرد یا خوددوستی یا هم‌جنس‌خواهی است. البته بیش‌تر حرف‌های رادیکال‌فمینیست‌ها پیرامون نظام جنس/جنسیت را فمینیست‌های غیررادیکال نیز مطرح کرده‌اند اما امتیاز شرح و تفصیل و موشکافی شیوه‌هایی که مردان (نه فقط

1. Cocks, Joan. 1984. "Wordless Emotions: Some Critical Reflections on Radical Feminism." *Politics and Society* 13, no.1.

«جامعه» یا «شرایط») زنان را به رفتارهای جنسی و نقش‌های جنسیتی سرکوبگر وامی‌دارند باید به فمینیست‌های رادیکال داده شود.

جنس زیست‌شناختی و جنسیت مردسالارانه

آندروژنی: راهی برای حل مسئله تحمیل مردسالارانه، زنانگی، و مردانگی،

آرای کیت میلِت در سیاست جنسی^۱

کیت میلِت را باید از نخستین رادیکال‌فمینیست‌هایی دانست که معتقد بود ستم بر زنان در عمق نظام جنس/جنسیتی که ساختهٔ مردسالاری است ریشه دارد. او در کتاب *سیاست جنسی* استدلال کرد که جنس در درجهٔ اول مقوله‌ای سیاسی است زیرا رابطهٔ زن-مرد الگوی تمامی مناسبات قدرت به شمار می‌آید: «کاست اجتماعی بر همهٔ شکل‌های نابرابرخواهی اعم از تبعیض نژادی یا سیاسی یا اقتصادی مقدم است، و تا سروری مردانه که ارث پدری مردان محسوب می‌شود ادامه یابد تمامی نظام‌های سرکوب با توسل به این دلیل ساده که وجود آن‌ها برای زمان طفولیت انسان ضرورت منطقی و عاطفی دارد کارکرد خود را حفظ خواهند کرد.» از آنجا که عنصر تشکیل‌دهندهٔ مردسالاری کنترلی است که مردان بر عرصه‌های عمومی و خصوصی دارند تنها راه‌هایی زنان نابود کردن این کنترل مردانه است. و نابودی کنترل مردانه مستلزم آن است که زنان و مردان جنسیت را - به‌ویژه منزلت و نقش و منش جنسی را - نابود کنند چون برساختهٔ نظامی مردسالار است.

به نظر کیت میلِت، ایدئولوژی مردسالاری تفاوت‌های طبیعی میان مردان و زنان را بزرگ‌نمایی می‌کند تا یقین حاصل کند که مردان همواره نقش‌های مسلط یا «مردانه» و زنان همواره نقش‌های فرودست یا «زنانه» دارند. این ایدئولوژی قدرت انحصاری خود را از آنجا کسب می‌کند که مردان، از راه تربیت، معمولاً رضایت ظاهری زنانی را که سرکوب می‌کنند به دست می‌آورند. این تربیت به مدد نهادهایی مانند دانشگاه و کلیسا و خانواده صورت می‌پذیرد که یکایک آن‌ها به فرودستی زنان

۱. تمامی نقل قول‌های کیت میلِت از این کتاب است:

نسبت به مردان مشروعیت می‌بخشند و آن را تقویت می‌کنند و در نتیجه بسیاری از زنان احساس حقارت نسبت به مردان را ملکه ذهن خود می‌سازند. هرگاه زنی از پذیرش ایدئولوژی مردسالاری خودداری کند و بی‌اعتمادی خود را با پس‌زدن زنانگی (یعنی تسلیم و فرودستی) علنی سازد مردان برای به‌انجام‌رساندن کاری که تربیت در انجام آن ناکام بوده است به زور متوسل می‌شوند. به نظر میلِت ارباب در تمامی جنبه‌های مردسالاری حضور دارد. زنی که باید به خیابان بیاید درمی‌یابد که اگر بخواهد در نظام مردسالاری جان سالم به در ببرد بهتر است «زنانه» رفتار کند و گرنه با «انواع بی‌رحمی‌ها و وحشیگری‌ها» روبه‌رو خواهد شد.

میلِت البته تأکید می‌کرد که به‌رغم تمامی تلاش‌هایی که برای تربیت و ارباب زنان صورت گرفته است هرگز به‌طور کامل زیر بار کنترل مردان نرفته‌اند. برای نمونه، دههٔ ۱۸۰۰ میلادی شاهد شکل‌های گوناگون مقاومت زنان در برابر اقتدار مردان بود که از آن میان می‌توان به گردهمایی زنان در سال ۱۸۴۸ در محل آبشار سنکا در نیویورک اشاره کرد. این حرکت شجاعانه برای زنان آزادی‌ها و برابری‌هایی در زمینهٔ حقوق و سیاست و اقتصاد و حتی سکس به ارمغان آورد. با این همه، جنبش دههٔ ۱۸۰۰ در نهایت نتوانست به زنان آزادی بخشد؛ زیرا ماهیت مردسالارانهٔ «فرایند تربیت منث‌ها و تفکیک نقش‌ها» عمدتاً دست‌نخورده ماند و مخالفان جنبش موفق شدند در سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰ جنبشی ارتجاعی و زن‌ستیزانه به راه بیندازند.

از میان مرتجعانی که میلِت برای انتقاد برگزید می‌توان به دی.اچ. لارنس، هنری میلر و نورمن میلر اشاره کرد. این سه نویسنده در مقام چهره‌های درخشان فکری در آثار خود با چنان اقتداری می‌نوشتنند که خواننده توصیف‌های ایشان را از روابطی که در آن زنان از نظر جنسی تحقیر و آزار می‌شوند تجویزی برای رفتار جنسی تلقی می‌کرد.^۱ مردان و زنانی که آثار این نویسندگان را می‌خوانند اگر روابطی مشابه شخصیت‌های این آثار با یکدیگر نداشته باشند احساس خودکم‌بینی یا دست‌کم کسالت و بی‌خاصیتی می‌کنند یا خود را سردمزاج می‌پندارند.

1. Donovan, Josephine. 1985. *Feminist Theory: The Intellectual Tradition of American Feminism*. New York: Frederick Unger.

میلت در برابر این استدلال که خواننده می‌تواند تفاوت میان داستان و واقعیت را تشخیص بدهد پاسخ داد که داستان هم اغلب کمابیش همان کارکرد تبلیغات را دارد. اندام لاغر و متناسب مدلهایی که روی جلد نشریه *وُگ* جلوه‌فروشی می‌کنند به معیاری برای تمامی ابنای بشر بدل می‌شود. لازم نیست کسی آشکارا قانونی را به زبان بیاورد مانند این که «بر همگان واجب است هیکلی شبیه به شریل تی‌بیگ داشته باشند.» هر زنی به‌سادگی می‌داند که از او چه انتظاری دارند و معنای زن کامل چیست.

میلت، افزون بر این سه تفنگدار ادبی، دو گروه دیگر را نیز مرتجع نامید: نوفرویدی‌ها و کارکردگرایان پیرو پارسونز. میلت مدعی بود که اگرچه صراحت‌لهجه زیگموند فروید درباره روابط جنسی و تمایل او به صحبت درباره آن‌چه مردم در اتاق خواب خود انجام می‌دهند یا نمی‌دهند در آغاز پیشرفتی به سوی روابط جنسی بهتر و متنوع‌تر و رهایی‌بخش‌تر به نظر می‌رسید، شاگردان فروید از نوشته‌های او برای «توجیه رابطه ناخوشایند میان زن و مرد، تحکیم نقش‌های سنتی، و صحنه‌گذاری بر تفاوت منش‌ها» بهره‌برداری کردند. به همین ترتیب، پیروان تالکوت پارسونز (که خود جامعه‌شناسی برجسته بود) با بهره‌گیری از آثار او استدلال کردند که تفکیک صفات مردانه و زنانه ماهیتی زیست‌شناختی و طبیعی دارد نه فرهنگی و ساختگی؛ و جامعه بدون اعتقاد به تفکیک کامل جنسیتی نمی‌تواند کارکرد مفروض خود را داشته باشد. کارکردگرایان پیرو پارسونز عقیده داشتند هویت‌ها و رفتارهای جنسیتی «چیزهایی نیست که بر زیست‌پایه‌ای قابل‌انعطاف به‌طور ارادی تحمیل شده باشد» بلکه محصول «سازگارشدن با تفاوت‌های زیست‌شناختی واقعی میان زن و مرد» است؛ و از این رو با اطمینان حکم می‌کردند که فرودستی زنان نسبت به مردان امری طبیعی است.^۱

میلت به جای آن‌که از بحث مردان مرتجع نتایج نومیدکننده بگیرد با اشاره‌ای امیدوارانه آن را به پایان برد. در سال‌های پایانی دهه ۱۹۷۰ به اعتقاد او زنان بار دیگر

1. Barry, Herbert and Margaret Bacon and Irwin Child. 1962. "A Cross-Cultural Survey of Some Sex Differences in Socialization." In *Selected Studies in Marriage and the Family*, eds., Robert Winch et al. New York: Holt, Rinehart and Winston.

نیروهای خود را متشکل می‌کردند. این فمینیست‌های قرن بیستمی، با وقوف بر برخی اشتباهات پیشینیان خود در قرن نوزدهم، مصمم بودند که تاریخ را تکرار نکنند. میل مشاهده می‌کرد که فمینیسم معاصر عزم خود را جزم کرده تا نظام جنس/جنسیت یعنی سرچشمه اصلی ستم بر زنان را از میان بردارد و جامعه نوینی بیافریند که در آن زنان و مردان در تمامی سطوح هستی برابر باشند!

میلت در سال ۱۹۷۰ چشم به راه آینده‌ای دوجنسیتی و یکپارچه‌شدن خرده‌فرهنگ‌های مردانه و زنانه بود اما پافشاری داشت که این یکپارچگی باید با احتیاط کامل صورت گیرد و تمامی صفات مردانه و زنانه ارزیابی شوند تا معلوم شود کدام یک برای انسان حقیقتاً مطلوب است. برای مثال، «فرمانبرداری» را که از قدیم خصلت زنان بوده است نباید بی‌تأمل صفت زنانه مطلوبی تلقی کرد که فرد دوجنسیتی باید آن را به منزله صفتی مثبت در خود به وجود بیاورد. همین قیاس در مورد «پرخاشگری» صدق می‌کند که از دیرباز خصلت مردان بوده است؛ یعنی افراد دوجنسیتی نباید پرخاشگری را صفتی مطلوب بدانند و آن را در روان خود نهادینه کنند. میلت دوجنسیتی بودن یا آندروژنی را تنها در صورتی آرمان ارزشمندی می‌دانست که خصوصیات زنانه و مردانه‌ای که در شخص دوجنسیتی جمع می‌آیند هر کدام جداگانه واجد ارزش باشند. از هر چه بگذریم، چندان خوشایند نیست که به ما بگویند انسان آرمانی آمیزه‌ای از تکبر مردانه و سرسپردگی زنانه است تا آن‌که بگویند قدرت که سنتی مردانه است با مهربانی که سنتی زنانه است در وجود انسان آرمانی با هم جمع می‌شود. البته ترکیب دو صفت ناپسند تکبر و سرسپردگی در یک فرد (یعنی احترام به خود، بیش از اندازه و کم‌تر از اندازه) گذشته از جنبه ناخوشایند آن ناممکن به نظر می‌رسد چون جمع اضداد است. در عوض، جمع صفات مکملی مانند قدرت و مهربانی در یک فرد هم ممکن و هم خوشایند است زیرا هر دو صفت می‌توانند در رشد شخصیت و امنیت خاطر او در زندگی مؤثر باشند.

۱. در دهه ۱۹۷۰ میلت مدعی بود که جامعه باید «آزادی جنسی» را برای دختر و پسر با معیار یگانه‌ای بسنجد و برای تعیین میزان مسئولیت پدرها و مادرها در پدرومادری کردن نیز معیار یگانه‌ای وجود داشته باشد. بدون چنین معیارهای یگانه‌ای برای تعیین و سنجش رفتار جنسی و رفتار والدین، نابرابری میان مردان و زنان تا ابد ادامه خواهد یافت.

آرای مریلین فرنچ در فراسوی قدرت^۱

پانزده سال پس از میلث، مریلین فرنچ همچنان اعتقاد داشت که مردسالاری در نوع خود بهترین سرمشق برای همهٔ شیوه‌های ستم و سرکوب به شمار می‌آید و تبعیض جنسی مقدم بر دیگر تبعیض‌ها از جمله تبعیض طبقاتی و تبعیض نژادی است. از دید فرنچ ستم مردان بر زنان به طور منطقی به دیگر نظام‌های سلطه منتهی می‌شود. اگر بتوان سلطهٔ مردان بر زنان را توجیه کرد تمامی شکل‌های دیگر ستم نیز مشروعیت می‌یابند. به‌زعم فرنچ قشریندی مردان و زنان و اختصاص مرتبهٔ بالاتر به مردان سرانجام به قشریندی طبقاتی منتهی می‌شود، یعنی طبقه‌ای از نخبگان بر مردمانی که «نزدیک‌تر به طبیعت، بدوی، وحشی و شبه‌حیوانی تصور می‌شوند» فرمان می‌رانند. فرنچ که معتقد بود مردسالاری مبنای بی‌چون‌وچرای هر نوع ستم و سرکوب است پس از بررسی نظام‌مند سرچشمه‌های مردسالاری، ایدئولوژی بنده‌پروری را که عامل ماندگاری آن است توضیح داد («قدرت-بر») و ایدئولوژی‌های بخشی را که می‌توانست بنیان آن را سست کند تبیین کرد («لذت-با»).

فرنچ با بررسی دقیق سرچشمه‌های مردسالاری به این نتیجه رسید که انسان‌های نخستین در هم‌نوایی کامل با طبیعت زندگی می‌کردند^۲ و خود را جزء کوچکی از کلیتی بزرگ‌تر می‌پنداشتند که باید برای زنده‌ماندن خود را با آن سازگار کنند. او بر اساس شواهدی که از زندگی انسان‌های نخستین و بازماندهٔ «جوامع بدوی» در دست بود احتمال داد که نخستین جوامع انسانی مادرمحور بوده‌اند زیرا به احتمال زیاد در فعالیت‌های جمعی لازم برای بقا، یعنی پیوند و شراکت و هماهنگی با طبیعت، نقش اصلی را مادر بر عهده داشته است. طبیعت دوست انسان تلقی می‌شد؛ و زن را نیز دوست انسان می‌پنداشتند چون حافظ طبیعت و زندگی‌آفرین بود.

۱. تمامی نقل‌قول‌های فرنچ از این کتاب است:

French, Marilyn. 1985. *Beyond Power: On Women, Men and Morals*. New York: Summit Books.

۲. یقیناً این فرض که انسان‌های نخستین در هم‌نوایی با طبیعت به‌سر می‌بردند با نظریه‌های «انسان شکارچی» در تناقض قرار می‌گیرد؛ بر مبنای این نظریه‌ها در گروه‌های اجتماعی مردان بیش از زنان ارزش دارند چون از راه شکار گوشتی را که برای بقای گروه ضروری است تأمین می‌کنند.

اما با رشد جمعیت، انسان‌ها با تأسف دریافتند که ذخایر غذایی رو به اتمام است؛ چیزی برای شکار و/یا گردآوری در دسترس نیست و طبیعت به جای آن‌که دوستی سخاوتمند باشد به دشمنی لثیم بدل شده است. طبیعت را برای به‌دست‌آوردن هر محصولی که از انسان‌ها دریغ می‌کرد می‌بایست سوراخ کرد و کاوید و شخم زد. این‌گونه بود که انسان‌ها عملاً سر رشته کار را در دست گرفتند و برای خلاصی خود از قهر طبیعت به اختراع فتون پرداختند. اما هر چه کنترل انسان‌ها بر طبیعت بیش‌تر شد جسم و روح ایشان از آن بیش‌تر فاصله گرفت. به بیان فرنج انسان‌ها به دلیل «فاصله‌ای که در نتیجه گسترش روزافزون کنترل بر طبیعت میان آن‌ها و محیط‌زیست‌شان پدید آمده بود» با طبیعت بیگانه شدند. بیگانگی (که به تعبیر فرنج نوعی حسی عمیق جدایی است) «دشمنی» برمی‌انگیزد که به نوبه خود به «ترس» و سرانجام به «نفرت شدید» منتهی می‌شود. جای تعجب نیست که این احساسات منفی گذشته از آن‌که میل مردان به مهار طبیعت را تشدید کرد میل به مهار زنان را نیز در آنان دامن زد چون زنان به سبب نقش باروری خویش طبیعت را تداعی می‌کردند.

آرزوی مردان برای مهار کلیت یکپارچه «زن و طبیعت» به پیدایش مردسالاری انجامید یعنی نظامی سلسله‌مراتبی که «قدرت-بر» را ارزش می‌داندست.^۱ «قدرت-بر» یا اعمال قدرت بر دیگران که در ابتدا جز تضمین بقای جامعه انسانی کاربرد دیگری نداشت در نظام مردسالاری به سرعت به ارزشی بدل شد که تنها هدف شخص از پرورش آن در خود رسیدن به این احساس بود که مسئول، قانون‌گذار، «رییس» یا شخص اول در سلسله‌مراتب اجتماعی است. فرنج نگران بود که جذابیت ارزش‌های رقابتی مردسالاری بر لطف ارزش همکاری غلبه کند، و رقابتی که با همکاری تلطیف نشود نتیجه‌ای جز تعارض به بار نخواهد آورد.

فرنج که آرزوی رهایی جهان از بیم تعارض را در سر می‌پروراند (به‌ویژه که تعارض در این روزگار می‌تواند تا حد فاجعه‌ای اتمی پیش برود) پافشاری داشت که

1. Griffin, Susan. 1978. *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. New York: Harper & Row.

ارزش‌های «زنانه» را باید دوباره به جامعه «مردانه» ای که فرآوردهٔ ایدئولوژی مردسالاری است تزریق کرد. به‌زعم فرنج، اگر بخواهیم زنده به قرن بیست و یکم پای بگذاریم باید در زندگی و اعمال خویش برای «محبت و همدردی و شراکت و خوراک‌دهی (عین واژهٔ فرنج) به اندازهٔ مهار و ساختار و انحصارطلبی و منزلت» ارزش قائل شویم.

از معنای ظاهری این گزارهٔ فرنج می‌توانیم به‌سادگی نتیجه بگیریم که بهترین جامعه برای او همان جامعهٔ دوجنسیتی یا آندروژن است که در آن محبت و همدردی و شراکت و خوراک‌دهی که از دیرباز ارزش‌های زنانه تلقی شده به اندازهٔ مهار و ساختار و انحصارطلبی و منزلت که ارزش‌های مردانه به شمار می‌آمده‌اند قدر می‌بیند. اما خوانشی دقیق‌تر نشان می‌دهد که او ارزش‌های «زنانه» را معتبرتر از ارزش‌های «مردانه» می‌دانست و هرگاه یکی از ارزش‌های «مردانه» را تأیید می‌کرد آن ارزش در واقع معنای تازه‌ای یافته بود یا به قول جویس تریبلکات از «صافی ذهن فمینیستی»^۱ گذشته بود که می‌توانست معنای آن را از نظر توصیفی یا ارزشی (یا هر دو) دستخوش تغییر سازد.^۲ تأیید ارزش‌های مردانه اغلب متضمن تغییری در معنای توصیفی آن‌ها بود. برای مثال، فرنج ارزش‌های مردانه‌ای مانند مهار و ساختار یا انحصارطلبی و منزلت را ذاتاً بد نمی‌دانست بلکه می‌گفت این ارزش‌ها باید معانی تازه‌ای بیابند. مثلاً «ساختار» به شرطی خوب است که هدف آن پیوستن مردم به یکدیگر باشد نه این‌که مردم را در سلسله مراتب رده‌بندی کند. (البته می‌توان بحث کرد که تأیید ساختار با این شرط که انسان‌ها را به جای رده‌بندی عمودی به صورت افقی به هم بپیوندد در عمل معنای قدیمی این واژه را از بنیان دگرگون می‌کند.)

کتاب فراسوی قدرت با وضوح بیش‌تری نشان می‌داد که آندروژنی موردنظر فرنج مستلزم تغییر بنیادین در معنای اغلب خصلت‌های ترینه/مردانه بود اما با معنای

1. Trebilcot, Joyce. 1979. "Conceiving Wisdom: Notes on the Logic of Feminism." *Sinister Wisdom*, Fall.
2. Jaggar, Alison M. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld.

اغلب خصلت‌های مادینه/زنانه کاری نداشت. حتی در عباراتی از کتاب فرنچ تقریباً ادعا می‌کرد به همان اندازه که از گذشته تاکنون انسان بودن با «مزدانگی» تداعی می‌شده است در آینده باید با «زنانگی» تداعی شود زیرا جنبهٔ انسانی دنیای مردانه کم‌تر از دنیای زنانه است.

دنیای مردانهٔ استوار بر ارزش «قدرت-بر» (که از نظر فرنچ به معنای تسلط یک گروه یا فرد بر همهٔ افراد دیگر است) تنها برای ارزش‌هایی جا دارد که در خدمت آن باشند. در این دنیا برای «بی‌پروایی»، «کاری که باید انجام شود» و «هدف وسیله را توجیه می‌کند» جا هست اما «دانستن زمانی که باید کنار کشید»، «چشیدن مزهٔ «خوشی‌های زندگی» (که می‌گویند «رایگان است»)، یا تأمل در شیوهٔ رسیدن به هدف در این دنیا جایگاهی ندارد. پس مرد کامل - یا مردسالار - تحقق انسان کامل نیست بلکه تحقق چیزی است که دوروتی دینرستین آن را هیولا نامید - «غول‌بچه‌ای ابدی مولود شهوت غیرطبیعی مادر، تجسم مردانهٔ قدرتی لاشعور و حریص، که عطشی سیری‌ناپذیر برای خون انسان‌های زنده دارد.»^۱

به خلاف دنیای مردانه، دنیای زنانهٔ استوار بر ارزش «لذت-با» (که از نظر فرنچ به معنای توانایی یک گروه یا فرد برای تأیید همهٔ افراد دیگر است) می‌تواند انواع ارزش‌ها را در دل خود جای دهد از جمله ارزش‌های برخاسته از منابعی را که ما عموماً متضاد می‌دانیم. به‌زعم فرنچ، لذت می‌تواند هم از خود و هم از دیگران سرچشمه بگیرد، هم از جسم حاصل شود هم از ذهن؛ منبع لذت می‌تواند هم ساده و روستایی باشد و هم پیچیده و شهری. برای فرنچ لذت مفهومی بسیار گسترده و ژرف داشت که می‌توانست تمامی احساسات و تجربیات ارزشمندی را که معتقدیم هر انسان کامل باید داشته باشد در خود جای دهد.

هرچند فرنچ لذت را ارزشی دوجنسیتی در نظر می‌گرفت (یعنی ارزشی چنان انسانی که گنجایش هر دو تلقی سنتی از زندگی، هم مردانه و هم زنانه را دارد)؛ اما واقعیت این است که «لذت» نیز شاید در نهایت به همان اندازه زنانه باشد که «قدرت»

1. Dinnerstein, Dorothy. 1977. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangement and Human Malaise*. New York: Harper Colophon Books.

مردانه بود. در واقع انسان آندروژنی را که مورد نظر فرنچ بود می‌توان در عمل زنی کمال‌یافته دانست. گویی از دید فرنچ رسیدن به کمال انسانی به معنای رسیدن به کمال زن بودن است - یعنی ترکیبی از تمامی خوبی‌هایی که از قدیم در زنان شناخته شده و تمام خوبی‌هایی که می‌توانست در مردان باشد اگر به جای مردسالاری در جامعه‌ای مادرمحور رشد کرده بودند. بنابراین مثلاً قدرت به خودی خود بد نیست بلکه فقط هنگامی بد است که به شکل «قدرت-بر» جلوه‌گر می‌شود؛ اما اگر در معنای «قدرت-برای» ظاهر شود خوب و انسان‌ساز است. به گفتهٔ فرنچ، «قدرت-برای» به توانایی و استعداد اشاره دارد و از معنای آن نوعی آزادی القا می‌شود در حالی که «قدرت-بر» به معنای سلطه است.

«قدرت-برای» سازنده است و «قدرت-بر» مخرب. «قدرت-برای» در پی خلق و گسترش لذت برای همگان است و «قدرت-بر» در پی نابودی و انتشار درد و رنج. پس به نظر فرنچ ما باید در تقویت «قدرت-برای» بکوشیم و از آن برای پیشبرد هدف بقای انسان بهره‌برداری کنیم، و باید «قدرت-بر» را که به برکت آن جوامع پسامردن غربی به افتخار پیشتازی در رسیدن به آخرالزمان نایل شده‌اند کنار بگذاریم. فرنچ البته اذعان داشت که «قدرت-برای» نمی‌تواند بدون «قدرت-بر» وجود داشته‌باشد. «قدرت-برای» محصول شبکه‌های حمایتی جامعه است که به افراد امکان می‌دهد به موفقیت‌های مقبول جامعه دست یابند. افراد برای موفقیت هم به استعداد فردی و هم به امکانات جمعی برای شکوفایی این استعداد نیاز دارند؛ هیچ یک به تنهایی کافی نیست. اما امکانات جمعی محدودند و موفقیت یک فرد ممکن است به بهای شکست فردی دیگر باشد. فرایند شکوفایی استعدادهای انسانی لاجرم گاه آمیخته با رقابت است و معنای این رقابت همان «قدرت-بر» است. به دلیل همین رقابت ناگزیر، رؤیای جهانی خالی از هر گونه سلطه برای فرنچ آرمانی دست‌نیافتنی بود که البته به هر صورت باید در تکاپوی رسیدن به آن باشیم. اگر هر آنچه در توان داریم برای برملا کردن درد و رنجی که در ذات «قدرت-بر» نهفته است به کار گیریم می‌توانیم راه را برای لذت نهفته در ذات «قدرت-برای» هموار سازیم.

روشن است که مفهوم آندروژنی از نظر فرنچ بسیار متفاوت با تصویری بود که

میلت داشت. میلت، دست‌کم زمانی که سیاست جنسی را می‌نوشت، فرایند شکل‌گیری انسان دوجنسیتی را مستلزم شناسایی مثبت‌ترین صفات زنانه و مردانه و سپس ترکیب آن‌ها می‌دانست. و این البته مایهٔ اختلاف است چون چیزی که به نظر فردی مردسالار یا پیرو پارسونز فضیلتی زنانه به حساب می‌آید معمولاً برای فمینیست‌های رادیکال چنین معنایی ندارد؛ مثلاً هیچ فمینیستی را پیدا نمی‌کنید که انفعال زنانه را صفت پسندیده‌ای بداند. فرنچ نیز صفات زنانه و مردانه را از جنبهٔ برابری برای انسان به همین شیوه تحلیل می‌کرد. اما در نهایت نمی‌پذیرفت که در نظام مردسالاری اصلاً صفت مردانهٔ مثبتی وجود داشته باشد که انسان دوجنسیتی بتواند در خود پرورش دهد. البته او قبول داشت که واژه‌های مثبتی برای صفات مردانه وجود دارد (مثلاً استقلال) اما معنای این واژه‌ها در نظام مردسالاری چنان تحریف شده که اکنون به رفتارها و منش‌های منفی اشاره دارند. پس پیش از آن‌که هر صفت مردانه‌ای بتواند بخشی از وجود شخص دوجنسیتی بشود باید این واژه‌ها را پالایش کرد. واژه‌های مردانه‌ای که صفات مثبت به نظر می‌رسند باید از معانی مثبت و به تبع آن از مدلول‌های مثبت برخوردار شوند. آن‌گاه می‌توان ساختن شخصیت‌های آندروژن را آغاز کرد.

برگشتن از آندروژنی: فرهنگ زنانه، راه‌حل نهایی برای

تحمیل مردسالارانهٔ «زنانگی» و «مردانگی»

مری دیلی نیز همانند کیت میلت و مریلین فرنچ جنسیتی را که دست‌پروردهٔ مردسالاری است به چالش می‌کشد. انقلابی که به پیش‌بینی دیلی زنانی دگراندیش آغاز خواهند کرد پرده از ماهیت نقش‌های سرکوبگر جنسیتی بر خواهد گرفت. تأکید دیلی بر نقش انقلابی زنان سرانجام او را تا آن‌جا پیش می‌برد که بعید می‌داند با هر راهی که سرآغاز آن در مردسالاری باشد بتوان به آندروژنی قابل‌قبولی رسید. اگرچه دیلی در *فراتر از خدای پدر* سفر خود را با جست‌وجوی آندروژنی آغاز می‌کند پایان راه او در *شهؤ ناب دفاعی* پرشور از زنان «سرکش» و «دوستدار زندگی» و «جست‌وجوگر» است که دیگر میلی به آندروژنی ندارند و ترجیح می‌دهند خود را جدایی‌طلبانی هم‌جنس‌خواه و فمینیست و انقلابی بدانند.

آرای دلیلی در فراتر از خدای پدر^۱

هرچند سیر تکامل اندیشهٔ دلیلی آرایبی را که در فراتر از خدای پدر و زن/بوم‌شناسی عرضه شده‌اند قدیمی جلوه می‌دهد، آرای او در شهوتِ ناب در برابر هر گونه زمان‌مندی (یعنی تقسیم‌بندی اندیشهٔ او به زمان‌های گذشته و حال و آینده) مقاومت می‌ورزند. از این رو در ارائهٔ اندیشه‌های دلیلی که به راحتی در طول زمان پس و پیش می‌شوند و به قراردادهای مرسوم نگارشی و ادبی که دست و پای بسیاری از ما را می‌بندد تن در نمی‌دهند، ترجیح می‌دهم از افعال زمان حال استفاده کنم.

مری دلیلی در نخستین اثر مهم خود فراتر از خدای پدر مفهوم خدا را سرمشق همهٔ مردسالاران معرفی می‌کند و می‌گوید تا زمانی که او از جایگاهی که در ذهن مردان و زنان دارد به زیر کشیده نشود زنان هرگز توانایی دست‌یابی به شخصیتی کامل و یکپارچه را پیدا نخواهند کرد. یکی از آرای نسبتاً مهجورمانده در فراتر از خدای پدر این است که خدای متعال ادیان کلیمی و اسلام و به ویژه مسیحیت را نمونهٔ اعلای ابتلا به عقدهٔ «قدرت-بر» معرفی می‌کند. این خدا چندان دور و دست‌نیافتنی است که در آسمان هفتم یعنی فراسوی کرهٔ زمین جای دارد: یادآور این نکته که غایتِ «قدرت-بر» همان جدایی مطلق از دیگران است. در اندیشهٔ دلیلی، خدایی چنین متعالی تنها می‌تواند در قالب مناسبات من-آن، فاعل-مفعول یا خود-دیگری بیاندهد، و چیزی که به این خدای متعالی و هستی مطلق کم‌ترین شباهت را دارد جهان طبیعی است که او آن را از هیچ مطلق به وجود آورده است. بنابراین زن که به دلیل نیروی باروری خویش تداعی‌گر طبیعت است در برابر «من» (فاعل و خود) خدا- و همچنین در برابر مرد که تجسم و تصویر این خدا به شمار می‌آید- نقش «آن» (مفعول و دیگری) را بازی می‌کند.

از آن‌جا که این خدای متعالِ باستانی زنان را از خود می‌راند دلیلی می‌خواهد او را باخدای درون‌مانای نوینی جایگزین سازد. خدایی ساکن در درون همین جهان خاکی که در قالب مناسبات من-تو، فاعل-فاعل یا خود-خود بیندیشد و تعلق او به جهان

۱. در این بخش، نقل قول‌های دلیلی از کتاب زیر است:

طبیعی تعلق دو سویه باشد. در آن صورت زنان دست‌کم در برابر این خدا که دلیلی او را هستی جاری می‌نامد با مردان برابر خواهند بود.^۱

به گفته دلیلی یکی از بازنمودهای اصلی شیوه تفکر من-آن در جوامع مردسالار نهادینه شدن نقش‌های ثابت جنسیتی مردانه و زنانه است که به جامعه انسانی شکلی دوقطبی می‌دهند. چون زن در آگاهی جمعی مردان جنس دوم به شمار می‌آید هر مردی «من یا خود» و هر زنی «آن یا دیگر» می‌شود. بنابراین یکی از راه‌های غلبه بر تفکر من-آن و غلبه بر خدایی که این‌گونه می‌اندیشد شکستن دوگانگی جنسیتی از راه ایجاد انسان دو جنسیتی یا آندروژن است که به جای «من» یا «آن» شکلی فراتر از هر دو دارد.

اشارات مختصر دلیلی به آندروژنی در فراتر از خدای پدر نشان می‌دهد که از ابتدا بنا نبوده (هر شکلی از) آندروژنی رویکرد مطلوب او برای رهاسازی زنان باقی بماند. او تصور خود از مفهوم آندروژنی را در اصل در تقابل با مفاهیم «کثرت‌گرایی» و «همگون‌سازی» که فمینیست‌های دیگر (عمدتاً لیبرال‌ها) پیش می‌کشیدند مطرح می‌کند.^۲ بنا بر مدل کثرت‌گرایی، مرد و زن از صفاتی مکمل برخوردارند که جدا بودن آن‌ها با این شرط که به طور مساوی ارزش‌گذاری شوند مشکلی پدید نمی‌آورد؛ پس هرگاه این تساوی در ارزش‌گذاری رعایت شود زنان از برابری و آزادی مشابه مردان برخوردار خواهند بود. بنا بر مدل همسان‌سازی، زنان تنها در صورت هم‌سازی با مردان می‌توانند به شکوفایی کامل برسند. برای رهاشدن از ستم باید زنانی که آمادگی و علاقه و توانایی پرورش صفات مردانه را در خود دارند اجازه این کار را بیابند و حتی به این کار ملزم شوند.

دلیلی این نگاه دوقطبی فمینیست‌ها به جنسیت را نگرشی لیبرالی می‌داند و رد می‌کند، زیرا هیچ یک به این صرافت نمی‌افتند که آیا آرمان‌های مردانگی یا زنانگی

۱. با وام‌گیری از واژگان فرنچ می‌توانیم بگوییم که این هستی درون‌مانا روح «قدرت-برای» را در زنان می‌دمد تا به شکل و شمایل خود درآیند به جای آن‌که شکل و شمایل خدای متعالی را به خود بگیرند که فقط می‌خواهد «قدرت-بر» خود را به رخ دیگران بکشد.

2. Rossi, Alice. 1969. "Sex Equality: The Beginning of Ideology." In *Masculine/Feminine*, eds. Betty Roszak and Theodore Roszak. New York: Harper & Row.

اصولاً ارزش حفظ کردن را دارند؟ این پرسش البته برای دلیلی مطرح است و وجه اشتراک او با مرلین فرنج به شمار می‌آید با این تفاوت که به نظر می‌رسد فرنج مایل به بازنگری صفات مردانه یا به تعبیری «زنانه کردن» آن‌ها بود در حالی که قصد دلیلی بازنگری صفات زنانه سنتی است (حتی صفاتی که به نظر فرنج مسئله‌ساز نبوده) و البته نه به منظور «مردانه کردن» آن‌ها. نظر دلیلی این است که صفات زنانه‌ای مانند عشق، محبت، همیاری و خوراک‌دهی را باید به دقت از شکل‌های افراطی این صفات یعنی «فضایل» زنانه خودآزار که اغلب با آن‌ها اشتباه می‌شوند تمیز داد. مهرورزی صفت پسندیده‌ای است اما در تفکر مردسالاری می‌تواند برای زنان به شکل فداکردن خود یا حتی شهادت درآید. به این ترتیب، دلیلی معتقد است که ایجاد انسان دوجنسیتی حقیقی نمی‌تواند و نباید پیش از آن‌که زنان «اخلاق قربانی‌شدن» را از خود دور کرده باشند آغاز شود. به زعم دلیلی، تمکین به «فضیلت انسان‌بودن» از دل همین انکار بیرون خواهد آمد. زنان با خودداری از دیگربودن و با تبدیل شدن به وجودی برخوردار از نیازها و علایق و خواسته‌های شخصی به بازی ارباب/برده میان زن و مرد (که طبیعتاً بدون وجود بردگان امکان‌پذیر نیست) پایان خواهند داد. هرگاه این بازی مخرب متوقف شود و جنس‌پرستی از میان برود تمامی تبعیض‌های دیگر نیز یک به یک از میان خواهند رفت. در آن صورت بر تمامی طبقه‌بندی‌ها و برجسب‌گذاری‌ها و دسته‌بندی‌ها غلبه خواهیم کرد و انسان تازه‌ای به منصه ظهور خواهد رسید که همانا انسان کامل یا دوجنسیتی است.

آرای دلیلی در زن/بوم‌شناسی^۱

دلیلی در فراتر از خدای پدر اشاره دارد که مثلث شیطانی تجاوز و کشتار و جنگ، لشکر تبعیض‌های جنسی و نژادی و طبقاتی را در وجود شخصیت واحد مردسالار خود گردآورده است. در زن/بوم‌شناسی او این ادعا را بسط می‌دهد و می‌گوید که این مثلث شیطانی، این شخصیت واحد مردسالار، تنها یک پیام اساسی دارد که همان

۱. در این بخش، نقل‌قول‌های دلیلی از این کتاب است:

مرده‌پرستی است یعنی «میل بیمارگونه و معمولاً شهوانی به اجساد که از حرکات بی‌برده و زننده (مثلاً آمیزش با جسد) آشکار می‌شود». دلیلی در فراتر از خدای پدر می‌گوید زنان تا زمانی که به اخلاق قربانی‌شدن تمکین می‌کنند قادر به شکوفایی نیستند اما در زن/بوم‌شناسی هشدار می‌دهد که زنان تا زمانی که زیر سلطه مردسالاری زندگی کنند حتی قادر به بقای زندگی خود نیستند. قصد مردان فقط سرکوب ذهن زنان نیست بلکه سرکوب بدن ایشان را نیز هدف گرفته‌اند که نمونه آن مواضع سوتی هندوها، بستن پای دختران در چین، ختنه دختران در افریقا، سوزاندن جادوگران در اروپا و تخصص در بیماری‌های زنان^۱ در غرب است.

در زن/بوم‌شناسی دلیلی از کاربرد سه واژه خدا، آندروژنی و هم‌جنس‌خواهی که در فراتر از خدای پدر به کار برده‌بود خودداری می‌کند. واژه خدا را به این دلیل کنار می‌گذارد که برای زن یادآور مرگ است و راه او را به سوی «هستی دوستدار زندگی» سد می‌کند. واژه هم‌جنس‌خواهی را به این دلیل به کار نمی‌گیرد که معنای ضمنی آن یکسان‌پنداشتن عشق زنان و مردان به هم‌جنسان خود است. و پرهیز از کاربرد واژه آندروژنی به این دلیل است که کلام را می‌پیچاند و معنایی به دست می‌دهد کمابیش شبیه به «جان تراولتا و فارا فایت که با نوارچسب به هم چسبانده شده باشند».

کنار گذاشتن مفهوم آندروژنی در زن/بوم‌شناسی نتیجه سیر طبیعی اندیشه دلیلی است که فرضیه ساختگی بودن مفاهیم تولیدمثل و جنسیت و میل جنسی در سایه مردسالاری را تا سرانجام منطقی آن پی گرفته است. اگر «زنانگی» دست‌پرورده مردسالاری باشد یعنی اگر قصه مریم و حوا، قدیسه و روسپی، صفات مثبت پرورش و دلسوزی و نرم‌خویی در زنان، و صفات منفی کوتاه‌فکری و حسادت و خودپسندی در زنان همگی دست‌پرورده مردسالاری است پس زنان حق دارند هر آنچه را از این برجسب‌ها مراد می‌شود مردود بدانند و کنار بگذارند. به ادعای دلیلی «زنانگی

۱. *gynecology* در لغت رابع به معنای رشته‌ای از علم پزشکی است که به زایمان و بیماری‌های جسمی زنان می‌پردازد و در ایران کارورزان این رشته را «هنرشنک متخصص زنان و زایمان» می‌نامیم. دلیلی در نامی که به کتاب خود داده با تفکیک این واژه به دو پاره آن *gyn* به معنای زن و *ecology* به معنای بوم‌شناسی یا شناخت محیط‌زیست در واقع ریشه نگرش مادی و طبیعت‌گرایانه به زن را برملا می‌کند...م.

مقوله‌ای ساخته و پرداخته مردان است و در ذات خود با زن بودن ارتباطی ندارد.^۱ چنان‌که موری‌گینز منتقد آثار دیلی گفته است، دیلی برای بیان جزئیات تفاوت میان «زنانگی» و «مادینه بودن» از تصویر «پرنده رنگ‌شده» پرژی کوزینسکی^۲ بهره می‌جوید. به روایت کوزینسکی در قصه‌ای به همین نام، فردی پرنده‌باز پرنده نامشخصی را که با رنگ‌آمیزی پرهایش به شکل پرنده زیبایی از تیره دیگر درآورده است در قفس نگه می‌دارد و سرانجام این پرنده بدلی در نتیجه حسادت پرنده‌های طبیعی آن تیره نابود می‌شود. دیلی تصویر کوزینسکی را وارونه می‌کند و با اطلاق این تمثیل به زنان می‌گوید در این جا آسیب اصلی متوجه پرنده‌های طبیعی است (که دیلی آن‌ها را «زنان سرکش» می‌نامد) نه پرنده رنگ‌آمیزی‌شده (که از نگاه دیلی دست‌آموز و خانگی است و به شکل زن درآمدی است). دیلی پرندگان رنگ‌آمیزی‌شده را زنانی می‌داند که اجازه می‌دهند «بابا» ایشان را غرق تجمل سازد، با ابزار مصنوعی «بزرگ» و معطر کند و در پوشش‌های تنگ و چسبان به بند بکشد. همین زنان به تشویق «بابا» مأمور نابودی زنان حقیقی و طبیعی می‌شوند یعنی زنانی که از تمکین به آنچه مردسالاران می‌خواهند تن می‌زنند و مصرا نه می‌کوشند، خوب یا بد، خودشان باشند و رنگ مردسالاری را از ذهن و جسم خود بزایند.^۳ به بیان دیلی «کارکرد پرندگان رنگ‌شده خیانت به خواهران خود و آلودن ایشان به رنگ زهرآلود است.» و از سوی دیگر زن جسور طبیعی «مورد هجوم بدل‌های هم‌نوع خود یعنی زنان مردساخته قرار دارد.»

دیلی پرواز را پادزهر این رنگ‌آمیزی می‌داند. زن طبیعی به‌رغم آن‌که با زدودن این رنگ آسیب‌پذیر می‌شود نه تنها آن را از پیکر خویش جدا می‌کند بلکه «به پرواز در می‌آید» و «رنگ زهرآلود را به صورت قاتلان روح خود پرتاب می‌کند؛... از دایره بسته زمان پدر بیرون می‌جهد و به سوی ابعاد دیگری پر می‌گشاید.» او با این پرواز هم خود را از گزند پرندگان بدلی (زنانی که اجازه داده‌اند مردسالاری آنان را بسازد) مصون می‌دارد و هم از دایره نفوذ زیان مردسالار و به تبع آن از ارزش‌های مردسالاری

۱. Jerzy Kosinski (۱۹۹۱-۱۹۳۳) رمان‌نویس لهستانی الاصل امریکایی. م.

2. Morey-Gaines, Ann-Janine. 1982. "Metaphor and Radical Feminism: Some Cautionary Comments on Mary Daly's *Gyn/Ecology*." *Soundings* 65, no.3, Fall.

رهایی می‌بخشد. به این ترتیب، بخش پایانی کتاب *زن/بوم‌شناسی* در واقع فرهنگی از واژه‌های تازه است. با تعبیری که دلیلی به دست می‌دهد «عجوزه‌ها» و «دختران ترشیده» و «ازخدا برگشته‌ها» زبان سنتی را «نمی‌مانند» و هم‌زمان، هم‌معنای خود را دارند و هم تار و پود زبانی تازه را پی می‌ریزند. واژه‌های مختص زنان که در زبان مردسالاری متضمن معانی تحقیرآمیز است در زبان دلیلی معانی ستودنی می‌یابد. مثلاً «عجوزه به معنای «پیرزنی زشت و نفرت‌انگیز، و به‌ویژه خبیث و بدطینت» نیست که فرهنگ لغات و بستر برای آن ارائه می‌دهد بلکه زنی است صاحب توانایی شناخت فرهنگ مردسالاری که به خواسته‌های این فرهنگ برای تسلیم‌پذیری و اطاعت و دیسه‌بازی تمکین نمی‌کند.

از بسیاری جهات قاطعیت دلیلی در رد آندروژنی او را درست به همان جایی می‌رساند که نیچه با روش بازسنجی ارزش‌ها به آن رسید: یعنی تعریف تازه‌ای از نیک و بد که با تصورات غالب در تضاد بود. نیچه در اثر خود *تبارشناسی اخلاق*^۱ مدعی شد که دو نوع اخلاق وجود دارد: اخلاق سروری و اخلاق بردگی. در اخلاق سروری، نیک و بد معادل والا و فرومایه است. انسان نیک بر فراز جهان جای دارد و انسان بد از هر جهت سرکوب و پایمال شده است. نکته مهم آن است که معیار نیکی در اخلاق سروری نقطه مقابل معیار نیکی در اخلاق بردگی است. در اخلاق بردگی صفاتی همچون مهربانی و فروتنی و همدردی فضیلت است و صفاتی مانند جسارت و بی‌تفاوتی و تکبر رذیلت به شمار می‌آید؛ افراد ضعیف و وابسته را قدیس و افراد قوی و مستقل را گناهکار می‌دانند. پس با معیارهای اخلاق بردگی، انسانی که سروران نیک می‌دانند فردی «بد» است و انسان «بد» ایشان فردی نیکو خصال است. بی‌زاری مفرط از سروران (کینه‌توزی) رفته‌رفته بردگان را از خواست قدرت که نیچه معتقد بود طبیعی‌ترین نیروی محرکه بشر است روی‌گردان می‌کند. به اعتقاد نیچه، بردگان نه تنها به قدرت بلکه حتی به زندگی نیز میلی ندارند و به دلیل وحشت

۱. نقل قول‌هایی که از نیچه می‌آید از کتاب زیر است که به فارسی نیز برگردانده شده (نیچه، فردریش. *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگاه، ۱۳۷۷).

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 1969. *On the Genealogy of Morals*, trans., Walter Kaufmann and R. Hollingdale. New York: Vintage Books.

از تضاد و مبارزه و هراس از ترسیم مسیر سرنوشت خویش آرزو دارند که نسبت به میان‌مایگی خود بی‌خیال و راضی باشند. نیچه بردگان را موجوداتی کسالت‌آور اما به‌شدت خطرناک می‌دانست چون معتقد بود غم خود را جزم کرده‌اند تا با حلاوت کاذبِ مهربانی‌های انسانی راه را بر تنفس تمدن غرب ببندند.

وضع بدین قرار است: تنزل مقام و مراتب انسان اروپایی بزرگ‌ترین خطری است که با آن مواجه‌ایم چون حتی منظر او برای ما تهوع‌آور است. امروزه نمی‌توانیم میلی به تعالی‌جویی مشاهده کنیم، احتمال می‌دهیم که همه چیز نازل و نازل‌تر شود، خوش‌طینت‌تر، محتاط‌تر، راحت‌تر، میان‌مایه‌تر، بی‌تفاوت‌تر، چینی‌تر، مسیحی‌تر - شکی نیست که انسان مدام «بهبتر» می‌شود.

این درست همان چیزی است که برای اروپا فاجعه به شمار می‌آید. ما همراه با هراس از انسان، عشق به او، حرمت او، امیدهای مان برای او و حتی خواست او را نیز از کف داده‌ایم. منظر انسان اکنون برای ما کسل‌کننده است.

نیچه معتقد بود برای توقف این میل به عجز و میان‌مایگی و مرگ باید بار دیگر تمامی ارزش‌ها بازسنجی شوند. منظور او پدید آوردن مجموعه تازه‌ای از ارزش‌های اخلاقی نبود بلکه در نظر داشت به ارزش‌های بردگی رایج در آن دوران که به گمان او همان ارزش‌های یهودیت و مسیحیت و دموکراسی و سوسیالیسم بود اعلان جنگ دهد. یعنی به هر فلسفه یا دینی که خواستار فدا شدن فرد برای خیر و صلاح جامعه است. به اعتقاد نیچه، اخلاق بردگی نوعی انحراف از اخلاق و روان‌شناسی اصیل و طبیعی سروران است و لذا بازسنجی باید به معنای طرد اخلاق و روان‌شناسی بردگان باشد. معنای ضمنی بازسنجی این است که تمامی ارزش‌های قوی‌تر یا والا هنوز وجود دارند اما به دلیل نام‌های دروغین قابل تمیز نیستند. یعنی مثلاً خواست قدرت با نام‌های دروغین بی‌رحمی، زخم‌زدن، تصاحب، سرکوب یا استعمار ظاهر می‌شود. این نام‌ها دروغین‌اند زیرا به دلیل تحریف از جانب بردگان معنایی را که در ابتدا مورد نظر سروران بوده است از کف داده‌اند، یعنی معنایی را که به تمامی در جهت تحکیم زندگی بوده و تصور مرگ در آن نمی‌گنجیده است.

دیلی نه به دلیل اعتقاد به دو نوع اخلاق (اخلاق والای زنانه و اخلاق فرومایه مردانه) بلکه به دلیل پافشاری بر تفاوت معیارهای ارزش‌گذاری پیرو نیچه به حساب می‌آید. به اعتقاد دیلی، با دیدگاه زنانه، فردی که مردسالاری او را «بد» می‌داند در واقع خوب است و کسی که مردسالاری او را «خوب» می‌داند در واقع «بد» است. بنابراین اگر زنی بخواهد از دام‌هایی که مردان بر سر راه او گسترده‌اند خلاصی یابد و صاحب‌اختیار خود شود و آن چیزی باشد که می‌تواند، باید درک کند که انکار و فداکردن و محروم‌ساختن خویش برای خاطر مردان و کودکان زندگی‌اش به صلاح او نیست. به بیان دیگر، دیلی پافشاری دارد که آنچه به صلاح زنان است دقیقاً همان چیزی است که مردسالاری برای زنان بد می‌داند. دیلی مثلاً عجزه‌بودن را به صلاح زنان می‌داند.

ریشه واژه عجزه در زبان انگلیسی قدیم کلمه‌ای است به معنای جادوگر و عجیب‌الخلقه. در فرهنگ لغات وبستر معنای نخست و «باستانی» که برای این واژه آمده «زندیو» است. پیش از آن معنای «روحی شریر یا ترسناک» را هم داشت. (اگر این خیلی منفی جلوه می‌کند بهتر است بپرسیم «شریر» با کدام تعریف؟ و «ترسناک» برای چه کسی؟) یک معنای قدیمی دیگر برای عجزه «کابوس» است (و پرسش مهم این‌که: کابوس برای چه کسی؟) عجزه را «پیروزی زشت یا کریه‌المنظر» نیز معنی کرده‌اند. اما این معنا با توجه به منبع آن می‌تواند نوعی خوشامدگویی به شمار آید زیرا زیبایی زنان قوی و خلاق با معیارهایی که زن‌ستیزان از «زیبایی» دارند «زشت» است. چهره‌زنانی که هویت زنانه دارند برای کسانی که از ما می‌ترسند «شریر» است. در مورد صفت «پیر» نیز باید گفت که حقیرشماری سالمندان از خصوصیات جوامع احلیل‌مدار است. برای زنانی که این ارزش‌ها را بازسنجی کرده‌اند پیروزان قاعدتاً باید نمونه توانمندی و شهامت و خردمندی باشد.

روشن است که دیلی زمانی که زن/بوم‌شناسی را نوشت «آرمان» آندروژنی را کنار گذاشته و به جای آن معتقد بود افکار زنی که می‌خواهد توانایی‌های بالقوه خود را

به تمامی تحقق بخشد باید معطوف به تصویر «زن سرکش» باشد. زنان برای دست‌یابی به شخصیت کامل و لمس خویشتن واقعی و طبیعی خود لازم است از لاک هویت دروغین یعنی زنانگی دست‌پرورده مردسالاری بیرون بیایند. (البته ما هنوز نمی‌دانیم که این خویشتن واقعی و طبیعی خویشتنی ازلی است که پیش از هر دو نظام مردسالاری و مادرسالاری وجود داشته یا خویشتنی متضاد با واقعیت موجود است که اگر زنان و مردان به جای مردسالاری زیر سایه مادرسالاری زندگی کرده بودند به وجود می‌آمد.)

ارزش‌ها در شهوت ناب^۱

دیلی در شهوت ناب همچنان به بازسنجی ارزش‌ها ادامه می‌دهد. در این کتاب که درباره قدرت زنان است دیلی به گسترش تحلیل فرنج از مفهوم «قدرت-برای» می‌پردازد. همین «قدرت-برای» است که مردان به پشتوانه آن از زنان موجوداتی لاغر و نحیف و شکننده و حتی مبتلا به بی‌اشتهایی روانی ساخته‌اند. زنان برای قوی شدن باید در برابر دام آندروژنی مقاومت ورزند. مردسالارانی که سراپا به مونس خدادادی خود وابسته‌اند، به عنوان آخرین حربه برای حفظ زنان در جبهه خویش، به وعده آندروژنی متوسل می‌شوند: «بیاید، نیروهای خود را با ما متحد سازید. مردانگی و زنانگی با هم!» دیلی گوش خود را به روی این درخواست می‌بندد زیرا آن را دسیسه دیگری از سوی مردان می‌داند تا هر آنچه را در زنان خوب است تصاحب کنند. دیلی فصل پایانی فیلم توتسی^۲ را به ما یادآوری می‌کند؛ پس از آن‌که مرد بودن لیتل داستین شخصیت اصلی فیلم برملا شده (او خود را یک ستاره زن تلویزیونی به نام دوروتی جا زده بود) به جولی (زنی که در جلد دوروتی با او دوست شده بوده) می‌گوید که او واقعاً همان دوروتی است. «پیام فیلم به‌وضوح جلوه‌ای از حالت ددمشانه آندروژنی نرینه است.» لیتل داستین که جولی دوستش می‌داشت اما چون فکر می‌کرد زن است

۱. در این بخش، نقل قول‌های دیلی از این کتاب است:

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

۲. Tootsie فیلمی است از سیدنی پولاک با شرکت داستین هافمن و جسیکا لانگ محصول سال

او را از خود رانده بود، تجسم بهترین جلوه‌های زن بودن قلمداد می‌شود همان‌گونه که پیش از او دیونیسوس^۱ و مسیح بودند. آندروژنی به صورتی که دلیلی در شهوت ناب بیان می‌کند به این معنی است که تمامی مفهوم زن تحت‌الشعاع یا حتی مورد مصرف تمامی مفهوم مرد قرار می‌گیرد. زنان به جای تسلیم به فرایند آندروژنی که نوع زن را از صفحه گیتی حذف می‌کند باید شیوه‌های تازه و توانمندی برای خودشناسی به وجود آورند که کاملاً جدا از مردان و خواست مردان برای تحت‌الشعاع قرار دادن و مصرف کردن زنان باشد.

گفتنی است که دلیلی در شهوت ناب از هدفی که نیچه با شیوه بازسنجی خود تعقیب کرده بود فراتر می‌رود. او علاوه بر آن‌که به واژه‌ها معنایی تجویزی یا ارزشی می‌دهد برای آن‌ها معانی توصیفی نیز قائل می‌شود. یکی از این نمونه‌ها واژه شهوت است. دلیلی می‌نویسد: «معنای معمول شهوت در جامعه هرزه مردسالار برای همه روشن است. این واژه به معنای میل جنسی به ویژه از نوع آسان‌گیر و وحشیانه آن است.» پس شهوت بد است اما فقط به این دلیل که ما در جامعه‌ای مردسالار با حاکمیت اخلاق بردگی به سر می‌بریم که به زنان کینه می‌ورزد. شهوت معانی خوب و غیرمردسالارانه هم دارد همچون «سرزندگی»، «باروری»، «تمنای شدید»، «شور و شوق» و «وجد و حال». زن شهوت جو هر لحظه در صدها جهت در جنب و جوش و مسحوری است. در واقع زنان شهوت جوی شهوت ناب همان زنان سرکش زن/بوم‌شناسی هستند که از خانگی شدن به دست مردان تن می‌زنند. دلیلی مدارا با عاملان خانگی شدن زنان - یعنی پدران سخاوتمند یا مردسالاران خردمند - را روا نمی‌داند. او جامعه‌ایشان را «جامعه‌ای آزارگر» نام می‌دهد که «قالب و چارچوب آن را قوانین هرزه‌ها، احکام مفت‌خورها، مرام الواط‌ها، مقررات دلالان جنسی، اوامر خودنمایان، مقررات جلادها و آدمکش‌ها تشکیل داده است.» دلیلی در زبان سنگ‌شده مردسالاری هیچ خاصیتی نمی‌بیند و فقط با این هدف به آن استناد می‌کند که به واژه‌هایی مانند جادوگر و پدر معنایی کاملاً تازه در بستر ارزش‌هایی کاملاً نوین بیفزاید. کلامی که از فحوای آن بتوان جفرسون را مردی هرزه، ریگان را انگلی

۱. خدای شراب در اساطیر باستانی یونان..م.

مفت‌خور، پاپ را اهل لواط و تیپ اونیل^۱ را جلاد و آدمکش دید متعلق به جهانی است با ارزش‌هایی یکسره متفاوت و جدا از جهان ارزش‌های مردسالاری. سراسر کتاب شهوتِ ناب بازسنجی واژه‌هایی است که برای داوری شخصیت اخلاقی انسان‌ها و به‌ویژه زنان به کار می‌روند. این کتاب همچنین تحلیل مفصلی است از عواطفی که می‌توانند بر سیر و سلوک زنان برای رسیدن به هستی ارزشمندی که دلیلی آن را «هستی با اشتیاق»، «هستی دوست‌یاب» و «هستی مسحورکننده»^۲ توصیف می‌کند تأثیر بگذارند. دلیلی عواطف اصیل یا صمیمانه عشق، هوس، شادی، کینه، بیزاری، اندوه، امید، نومیدی، ترس و خشم را از یک‌سو در تضاد با عواطف کاذب و از سوی دیگر در تقابل با عواطف قالبی قرار می‌دهد.

به خلاف عواطف اصیل که زنان را به عمل برمی‌انگیزند، عواطف کاذب موجب انفعال زنان و محروم شدن از هدف‌مندی می‌شوند. احساس گناه، تشویش، افسردگی، دشمنی، تلخکامی، بی‌میلی، سرخوردگی، بیهودگی، تسلیم و (در کمال تعجب) تحقق وجود از نظر دلیلی عواطفی کاذب‌اند که نیروی زنان را تحلیل می‌برند. تقابلی که دلیلی میان عاطفه کاذب «تحقق وجود» و عاطفه حقیقی «شادی» قائل می‌شود بسیار آموزنده است. به بیان او زنی که تحقق یافته باشد زنی است که درست همان‌گونه که مردسالاری دوست دارد «کاملاً پر شده»، «صیقل خورده» و «تثبیت» شده است.^۳ زنی که این‌گونه «تمامیت مطلق یافته» باشد نمی‌تواند «جریان سیال شادی» را احساس کند و فاقد انرژی لازم برای حرکت و عمل هدف‌مند است. به بیان دلیلی،

۱. Tip O'neill؛ توماس اونیل از سیاستمداران حزب دمکرات امریکا که با انتقاد از جنگ ویتنام به شهرت و محبوبیتی دست یافت و سال‌ها عضو مجلس نمایندگان بود و در زمان کارتر به مقام سخنگویی این مجلس رسید. م.

۲. دلیلی در این جا با کلمات befriending, belonging, bewitching بازی می‌کند و با نوشتن آن‌ها به صورت Be-Friending, Be-Longing و Be-Witching معانی درونی اجزای آن‌ها را بارزتر می‌سازد. م.

۳. در این جا نیز بار دیگر با بازی کلامی دلیلی مواجه‌ایم که fulfilled را با «fulfilled» و «finished» و «fixed» معنی می‌کند و در سطر بعد احساس شادی را به صورت «e-motion of joy» می‌نویسد تا بر جریان سیال آن تأکید شود. م.

«تحقق وجود» واژه دیگری است برای آن چه بتی فریدان با عبارت «مشکلی که نامی ندارد» از آن یاد کرد - یعنی برخورداری از مأمنی آسوده و شوهری موفق و فرزندی معرکه... اما بدون شادی.^۱

مجموعه دیگری از عواطف کاذب که دلیلی بررسی می‌کند عواطفی است که او آن‌ها را «عواطف قالبی» نام می‌دهد. این عواطف از عواطف کاذب واقعی‌ترند اما رشد آن‌ها مانند درختچه‌ها متوقف شده است. برای درک بهتر پدیده‌ای که دلیلی توصیف می‌کند کافی است یک درخت واقعی پرتقال را با انواع مینیاتوری آن که معمولاً مردم حوالی ماه ژانویه برای خانه‌های خود خریداری می‌کنند مقایسه کنیم. برای مثال، عشق می‌تواند «چیز بسیار باشکوهی باشد» اما وقتی آن را در قالب می‌ریزند و بسته‌بندی می‌کنند و به صورت «قصه‌های عاشقانه» می‌فروشند زنان بیش‌تر فریفته توهم عشق می‌شوند تا واقعیت آن. و این البته بسیار غم‌انگیز است که به جای همه آن‌چه می‌توان داشت تنها به همین مقدار اندک دل خوش کنیم. نیچه امیدوار بود که با ظهور آبرانسان انرژی نهفته آدمیان برای عظمت آزاد می‌شود. دلیلی نیز امیدوار است که زنان اصیل الهام‌دهنده خواهران خود باشند تا خویشتن را از قالب‌های ساختگی و کاذبی که عواطف ایشان را به بند می‌کشد رهایی بخشند. هنگامی که عواطف زن آزاد شود هیچ نوع اخلاق مردسالارانه‌ای تاب مقاومت در برابر نیروی خروشان و سهمگین آن‌ها را نخواهد داشت. او آزاده‌زنی مثبت و ناب خواهد بود.

میل جنسی از دیدگاه فمینیستی

به همان اندازه که جنسیت و نقش‌های تولیدمثلی دست‌پرورده اجتماع هویت و رفتار زنان را محدود و مقید می‌کنند، نقش‌های جنسی برساخته اجتماع نیز دست‌یابی زنان را به هویت جنسی و رشد نیازها و امیال جنسی خود به شدت دشوار می‌سازند. بسیاری از رادیکال‌فمینیست‌ها میل جنسی را موضوع اصلی فمینیسم می‌دانند زیرا «تهاجم و نیاز به تسلط جزئی معمول از شکل پذیرفته‌شده میل جنسی

(متعارف) مردانه است.^۱ فرض بر این است که در زمینه جنسی مردان به طور طبیعی مهاجم و مسلط و زنان به طور طبیعی منفعل و تسلیم‌اند و این فرض به خشونت مردان علیه زنان شکلی بهنجار بخشیده و آن را مشروع جلوه داده است. چون سلطهٔ مرد و تسلیم زن در عرصهٔ مهمی مانند رابطهٔ جنسی امری متعارف به شمار می‌آید در زمینه‌های دیگر نیز عادی تلقی می‌شود. به نظر رادیکال فمینیست‌ها زنان تنها در صورتی به برابری کامل سیاسی و اقتصادی و اجتماعی با مردان دست می‌یابند که رابطهٔ جنسی میان زن و مرد شکلی کاملاً تساوی‌طلبانه پیدا کند - و به نظر نمی‌رسد تا زمانی که میل جنسی زن بر حسب میل جنسی مرد تعبیر و تفسیر شود چنین شکلی تحقق یابد، گویی حوا به این منظور خلق شده که به تمامی خواست‌ها و نیازهای آدم پاسخ گوید.

همین نکته اخیر انگیزهٔ کاترین مکینان در نوشتن مقالهٔ «فمینیسم، مارکسیسم، روش و دولت: دستورکاری برای نظریه»^۲ شد تا در آن استدلال کند که یگانه کانون قدرت مرد در واقع میل جنسی است. جنسیت، یعنی ساز و کاری که جامعه برای سلطهٔ مرد و تسلیم زن ساخته و پرداخته است، در نهاد دگرجنس‌خواهی ریشه دارد. یکایک عناصری که قالب جنسیتیِ زنانه را تشکیل می‌دهند بار جنسی دارند. برای مثال، «نرمی» صفتی جنسیتی برای زنان است؛ این صفت بار جنسی دارد زیرا به گفتهٔ مکینان «نرمی» به معنای «پذیرش نفوذ چیزهای سخت» است.

مکینان نیز مانند فایرستون استدلال‌های مارکسیسم سنتی را به خدمت می‌گرفت تا شباهت‌هایی میان ستم بر کارگران و ستم بر زنان بیابد. در نظریه مارکسیستی کار مقوله‌ای بااهمیت است زیرا انسان‌ها با کارکردن نه تنها محیط مادی پیرامون خود بلکه هویت شخصی خویش را می‌سازند. پس محروم کردن انسان از محصول کار خود به معنای جدا کردن او از چیزی است که در واقع هویت او را می‌سازد. به همین

1. Coveney, Lal, et al. eds. 1984. *The sexuality Papers: Male Sexuality and the Social Control of Women*. London: Hutchinson.

۲. تمامی آرای مکینان در این بخش به نقل از منبع زیر است:

MacKinnon, Catharine A. 1982. "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, no.3, Spring.

قیاس، میل جنسی در نظریه فمینیستی مقوله‌ای بااهمیت است زیرا هویت شخصی زن با احساسات جنسی او ارتباطی تنگاتنگ دارد. بدبختانه چیزی که بیش از همه متعلق به زن است (یعنی میل جنسی) «بیش از همه از او ستانده شده است.» البته در تأکید بر این نکته نمی‌توان زیاده‌روی کرد. این همان نکته‌ای است که پیش از این کارولین شیفر و مرلین فرآی عنوان کرده‌اند. شیفر و فرآی در تحلیل تجاوز جنسی مفهوم نوعی حریم را به میان کشیدند. حریم جایی است که انسان در آن زندگی می‌کند. در مرکز این حریم مجموعه‌ای از «دارایی‌های شخص» قرار دارد (مثلاً توانایی استدلال، قابلیت آگاهی بر خود، توانایی اعمال اراده و تصمیم‌گیری) که مکان فیزیکی آن‌ها بدن است. اشیاء و فضاها بی که شخص هنگام اندیشه و عمل از آن‌ها بهره می‌گیرد در حاشیه این مرکز قرار دارند. تجاوز به هسته مرکزی حریم شخص به معنای وارد آوردن بیش‌ترین آسیب به اوست. تجاوز «نوعی بهره‌کشی از فرد است که بخش‌هایی از وجود او را دستکاری می‌کند که اغلب با مرکز هویت او سر و کار دارند نه پیرامون آن»؛ تجاوز جنایتی است که یکپارچگی وجود زن را به‌خطر می‌اندازد - یعنی با محروم‌ساختن او از اختیار بر بدن خود فردیت او را تنزل می‌دهد. در تجاوز، همچنان که در زنا با محارم و آزار جنسی و روسپیگری و هرزه‌نگاری، مرد میل جنسی زن را به واسطه بدن او تصاحب می‌کند و از این راه ادعای خود را به کرسی می‌نشانند که احساسات جنسی زنان متعلق به مردان یعنی متعلق به خواست‌ها و نیازهای مردان است.

بعید است به ذهن افراد عادی خطور کند که میل جنسی زنان به مردان تعلق دارد اما میل جنسی مردان متعلق به زنان نیست. اما رادیکال فمینیست‌ها که معتقدند بیش‌تر مردم وقتی موضوع میل جنسی پیش می‌آید ظواهر را با واقعیت اشتباه می‌گیرند با این ظاهربینی افراد عادی به مقابله برخاسته‌اند. حرف فمینیست رادیکال این است که «خوب نگاه کنید و ببینید که در تمامی روابط میان زن و مرد چه کسی دست بالا را دارد؟» «چه کسی از روسپیگری بهره می‌گیرد؟» «وجود هرزه‌نگاری به

سود کیست؟» «چه کسی به چه کسی تجاوز می‌کند؟» «چه کسی به آزار جنسی دست می‌زند؟» «چه کسی کتک می‌زند؟» و... به این ترتیب به خلاف فمینیست‌های لیبرال که معتقدند اگر نهادهای صحیح قانونی و سیاسی وجود داشته باشد روابط جنسی میان زن و مرد به‌دلخواه و متساوی و منصفانه خواهد بود، و به خلاف فمینیست‌های مارکسیست که معتقدند اگر نهادهای اقتصادی درست باشند روابط جنسی میان زن و مرد از بهره‌کشی و دشمنی و ستم خالی خواهد شد، فمینیست‌های رادیکال اعتقاد دارند زنان همواره نسبت به مردان فرودست باقی خواهند ماند مگر آن‌که مفهوم میل جنسی بازنگری و بازسازی شود. اگر نوع رابطه‌ای را که برای مثال در هرزه‌نگاری وجود دارد به‌دقت تحلیل کنیم میزان فاصله فمینیست‌های رادیکال از هر دو گروه لیبرال و مارکسیست در زمینه مسئله میل جنسی - و اهمیت این فاصله - روشن‌تر می‌شود.

هرزه‌نگاری به منزله عارضه و نماد میل جنسی زن که در مهار مرد است

در سال‌های اخیر هرزه‌نگاری یکی از مباحث اصلی نوشته‌های رادیکال فمینیستی بوده است. کاربرد گسترده و روزافزون لحن زن‌ستیزانه در هرزه‌نگاری سبب شده که فمینیست‌های رادیکال آن را از عوامل ویرانگر مهم برای تقویت و اشاعه سلطه مردانه اعلام کنند. از این رو، در پی آن بوده‌اند که ماهیت واقعی هرزه‌نگاری را که همانا تحقیر عمدی و فرودست‌ساختن زنان نسبت به مردان است برملا سازند و به اقدامات قانونی یا فرا-قانونی برای محو آن دست بزنند. تحلیل این پدیده و راه‌حل پیشنهادشده برای حذف آن بحث‌های بسیاری در درون و بیرون جامعه فمینیستی برانگیخته و به اختلاف‌نظرهای جدی میان فمینیست‌های رادیکال و لیبرال بر سر عملی بودن کنترل‌های شدید قانونی در مورد هرزه‌نگاری و مطلوب بودن این‌گونه اقدامات انجامیده است. با بررسی این اختلاف‌نظرها درمی‌یابیم که آزاد کردن میل جنسی زنانه از شبکه مفاهیم مردانه میل جنسی کار ساده‌ای نیست.

مباحث مطرح پیرامون هرزه‌نگاری، پیش از فمینیسم

هرزه‌نگاری - یعنی طرح صریح مطالب جنسی در قالب نوشته‌های تصویری و

توصیف کلامی اندام‌های جنسی و انواع مختلف آمیزش جنسی - همواره یکی از مباحث مطرح در امریکا بوده است. صحنه‌گردانان این بحث عموماً از یک‌سو محافظه‌کاران فرهنگی بوده‌اند که شمشیر اخلاق عمومی را از نیام بزمی‌کشند و از سوی دیگر اختیارگرایانی که پرچم آزادی فردی را برمی‌افرازند.

محافظه‌کاران فرهنگی به طور سنتی بر مبنای اعتقاد به اصول اخلاقی و ارشادی استدلال می‌کردند که اولاً رابطه جنسی سالم همیشه میان زن و مرد است که معمولاً در زناشویی پدید می‌آید و در صورت تحقق فقط به قصد تولیدمثل است؛ ثانیاً مطالب صریح جنسی اژدهای خفته انحراف‌های درون ما را بیدار می‌کند و بیم آن می‌رود که یکایک ما و به طور کلی تمدن بشر را به تباهی بکشاند؛ ثالثاً این‌گونه مطالب صریح جنسی یا گفتاری واقعی نیست چون حالتی ناشناختنی را بیان می‌کند که خواستگاه آن نه مغز بلکه اندام جنسی و امثال آن است، یا این‌که حتی اگر گفتار واقعی باشد ارزش ادبی یا هنری یا سیاسی یا علمی ندارد و بنابراین شایسته برخورداری از حمایت قانون اساسی نیست؛ و سرانجام این‌که قانون در مقام یاور اخلاق باید از آن در برابر فشارهای نفسانی که اگر اجازه پیدا کنند شیرۀ آن را خواهند مکید محافظت کند.

اختیارگرایان هوادار آزادی‌های مدنی از گذشته بر مبنای اعتقاد به اصل آسیب و (اندکی کم‌تر) اصل اهانت^۲ استدلال می‌کردند که اولاً رابطه جنسی سالم به حوزه

۱. بر مبنای اصل اخلاق (legal moralism) آزادی فردی را برای محافظت افراد دیگر یا کلی جامعه از اثرات رفتار غیراخلاقی می‌توان محدود کرد و در این‌جا واژه «غیراخلاقی» به معنای «مضر» یا «اهانت‌آمیز» نیست بلکه بیش‌تر به معنای «مخالف با دستور مقامی برتر» (خدا) یا «مخالف با نابوی اجتماعی» است. بر مبنای اصل ارشاد (legal paternalism) آزادی فرد را برای محافظت او در برابر صدمه‌زدن به خود یا در نهایت برای ارشاد شخص در جهت مصالح خود او می‌توان - به میل یا به اجبار - محدود کرد. برای اطلاع بیش‌تر درباره این دو اصل ن.ک.: Feinberg, Joel. 1973. *Social Philosophy*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

۲. بر مبنای اصل آسیب (harm principle) آزادی فرد را برای جلوگیری از صدمه جسمی یا روانی به افراد دیگر می‌توان محدود کرد، به همین ترتیب آزادی فرد را می‌توان برای جلوگیری از تضعیف یا تخریب عرف و ساختارهای انتظامی جامعه که به سود عامه است محدود کرد. بر مبنای اصل اهانت (Offense principle) آزادی فرد را می‌توان برای جلوگیری از اهانت به

زیبایی‌شناسی مربوط می‌شود نه اخلاقیات، و به سلیقهٔ افراد مربوط می‌شود نه عیب و هنرشان؛ ثانیاً مطالب صریح جنسی ما را دعوت می‌کند که به انواع تجربیات جنسی دست بزنیم و بر آن دسته از تمایلات فاسالم جنسی خود که یاندگار سرکوب‌های عصر ویکتوریا و پاک‌دینی است غلبه کنیم؛ ثالثاً مطالب صریح جنسی گفتاری واقعی است که پیام اجتماعی ارزشمندی به همراه دارد: «عادات جنسی کهنه و فرسوده و سرکوفتهٔ خود را به دور بریزید و از شکوه نیروی شهوانی پیکر خود لذت ببرید»؛ و سرانجام این‌که قانون باید صرفاً در مقام نظامی از چراغ‌های سبز و قرمز عمل کند که به ما اجازه دهد مادامی که به هیچ‌کس، احتمالاً به جز خودمان، آسیبی نرسد یا اهانتی نشود بتوانیم نیازهای جنسی خود را هر جا و هر زمان و هر گونه و با هرکس یا هر چیزی که می‌خواهیم برآورده سازیم.

مباحث فمینیستی پیرامون هزینه‌نگاری

در دههٔ ۱۹۷۰ صدای زنی برخاست که شکل متداولِ جدل میان محافظه‌کاران و اختیارگرایان را برهم زد. این صدا نه با مدح محافظه‌کاران از اخلاق عمومی هم‌ساز بود و نه با مدح اختیارگرایان از آزادی فردی هم‌نوایی داشت بلکه حقی برابر برای زنان طلب می‌کرد. در نظر فمینیست‌های ضد هزینه‌نگاری (منظور من در این‌جا عمدتاً فمینیست‌های رادیکال است هرچند باید خاطرنشان کرد که بسیاری از فمینیست‌های دیگر نیز در گروه‌هایی نظیر زنان علیه هزینه‌نگاری و زنان علیه خشونت در هزینه‌نگاری و رسانه‌ها عضویت داشته و دارند) پدیدهٔ هزینه‌نگاری بیش از آن‌که دربارهٔ خود سکس باشد دربارهٔ اقتدار مردانه‌ای است که در روابط جنسی میان زن و مرد بر زنان تحمیل می‌شود.

فمینیست‌های ضد هزینه‌نگاری و اقدام علیه هزینه‌نگاری

فمینیست‌های ضد هزینه‌نگاری با اتکا به اصل آسیب (این بار اختصاصاً آسیب به زنان) خاطرنشان کردند که دو گونه بیان یا توصیف صریح جنسی وجود دارد: اروتیکا

افراد دیگر محدود کرد، که در این‌جا منظور از «اهانت» رفتاری است که موجب بروز احساس شرم، سرافکنندگی، خشم یا نفرت در کسانی می‌شود که مخاطب این رفتار بوده‌اند. برای اطلاعات بیشتر همان منبع را ببینید.

(برگرفته از ریشه یونانی اِروس به معنای مهرمایه یا اصل آفریننده) و تاناتیکا (برگرفته از ریشه یونانی تاناتوس به معنای مرگ‌مایه یا اصل نابودکننده).^۱ هرچند اروتیکا و تاناتیکا هر دو شکل‌های بیان صریح جنسی به شمار می‌آیند میان آن‌ها دو تفاوت مهم وجود دارد: (۱) بازنمایی‌های اروتیک بیانی‌گر رابطه جنسی میان زوج‌های برابر است که با رضایت شخصی کامل وارد آن شده‌اند و از نظر احساسی با هم یکی می‌شوند در حالی که در بازنمایی‌های تاناتیک رضایت کامل و برابری واقعی و همسانی احساسی دیده نمی‌شود؛ و (۲) شکل اروتیکا زن و مرد را ترغیب می‌کند با یکدیگر برخوردی کاملاً انسانی داشته باشند در حالی که تاناتیکا منحصراً مردان را به رفتار شیء‌وار با زنان برمی‌انگیزد. به دلیل این دو تفاوت مهم، فمینیست‌های ضدهرزه‌نگاری استدلال کرده‌اند که هرگونه حمایت قانونی از تاناتیکا (که از این پس هرزه‌نگاری، هرزه‌نگاری تاناتیک یا هرزه‌نگاری خشن می‌نامیم) به دلیل احتمال آسیب‌رسانی به زنان به‌ویژه به سبب رواج آزار جنسی و تجاوز و بدرفتاری با زنان و به‌طور کلی به سبب کاهش منزلت زنان ناموجه است.

بیش‌تر فمینیست‌های ضدهرزه‌نگاری معتقدند که این پدیده زنجیره‌ای پیوسته را تشکیل می‌دهد، از رمان‌های عاشقانه مبتذل که روایتی کمابیش بدون پرده‌پوشی از سلطه مرد و تسلیم زن عرضه می‌دارند، تا مجله‌های سکسی لطیف مانند *پلی بوی* که آکنده از روایت‌های تصویری دخترکان زیبای لرزانی است که جلوی پیرمردهای باتشخص لخت می‌شوند، و مجله‌های خشن‌تری مانند *بان‌دیچ* که سرشار از صحنه‌های نمایش شکنجه زنان به دست مردان است (مثلاً تصویر مردانی که اتوی داغ یا قیچی یا گیره یا چاقو را به سینه‌ها یا واژن منشی‌های خود فرو می‌کنند).^۲ با این حال فمینیست‌های ضدهرزه‌نگاری عمدتاً «موارد ساده» را هدف گرفته‌اند، نظیر مواردی از نوع فیلم *snuff* که در آن زنی برای فرونشاندن امیال جنسی مرد با سرنوشتی بدتر از طناب دار یا گیوتین روبه‌رو می‌شود. به اعتقاد این فمینیست‌ها اگر

1. Tong, Rosemarie. 1982. "Feminism, Pornography, and Censorship." *Social Theory and Practice* 8, no.1. Spring.
2. Lederer, Laura. ed. 1980. *Take Back the Night: Women on Pornography*. New York: William Morrow.

قرار باشد برای کنترل تصاویر و توصیف‌های صریح جنسی مقرراتی ایجاد شود باید آن دسته از تصاویر و توصیف‌ها را تحت کنترل درآورد که در آنها نابرابری میان مرد مهاجم و بدرفتار و زن مورد هجوم و بدرفتاری به اندازه‌ای آشکار و بدیهی است که به هیچ وجه نمی‌توان آن را به این اعتبار که تفریح و سرگرمی خودخواسته زوجی آزارگر/آزارخواه است توجیه کرد.

چنان‌که انتظار می‌رود، چنین استدلالی با این اعتراض روبه‌رو می‌شود که حتی اگر بتوان برای ممنوعیت جلوه‌هایی از رفتار هرزه‌نگارانه مانند آزار جنسی و تجاوز و ضرب و شتم زنان مبانی قانونی یافت این مبانی قانونی نمی‌تواند انگیزه‌ای برای ممنوع کردن بازنمایی‌های چنین رفتاری به دست دهد زیرا توصیف‌ها و تصاویر هرزه‌نگارانه به خودی خود آسیب‌رسان نیستند. فمینیست‌های ضد هرزه‌نگاری در مقابل این اعتراض به طور کلی دو گونه پاسخ ارائه کرده‌اند: (۱) اگرچه هرزه‌نگاری به خودی خود مانند آزار جنسی و تجاوز و ضرب و شتم زنان آسیب‌رسان نیست مردم را (در واقع مردان را) به چنین رفتار آسیب‌رسانی تشویق می‌کند؛ و (۲) هرزه‌نگاری در ذات خود آسیب‌رسان است زیرا موجب هتک حرمت و/یا تبعیض علیه زنان می‌شود.

استدلال نخست - یعنی این‌که هرزه‌نگاری سبب رفتار خشونت‌بار علیه زنان می‌شود - مبتنی بر این عقیده رایج است که افکار به عمل منتهی می‌شوند که اثبات این عقیده البته کار بسیار دشواری است. دو کمیسیون منصوب رییس‌جمهور یکی در سال ۱۹۷۰ و دیگری در سال ۱۹۸۶ به بررسی این مسئله پرداخت و به نتایج متناقضی رسید. کمیسیون سال ۱۹۷۰ (کمیسیون لاکهارت پیرامون هرزه‌نگاری و مطالب ضد اخلاقی) نتیجه گرفت که شواهدی وجود ندارد که نشان بدهد قرار گرفتن در معرض مطالب صریح جنسی نقش مهمی در بروز رفتار خلاف یا جنایت‌کارانه میان جوانان یا بزرگسالان داشته است^۱ اما نتیجه‌گیری کمیسیون سال ۱۹۸۶ این بود که شواهدی حاکی از پیوند علت و معلولی میان هرزه‌نگاری خشن و رفتار

1. U.S. Commission on Obscenity and Pornography. 1970. *Report of the Commission on Obscenity and Pornography*. Washington D.C.: U.S. Government Printing Office.

پرخاشگرانه نسبت به زنان وجود دارد.^۱ گفتنی است که هر دو کمیسیون با انتقادات سختی مواجه شدند. به کمیسیون سال ۱۹۷۰ خرده گرفتند که بیش از حد تحت تأثیر کار دونالد موشر قرار داشته است. موشر تصدیق می‌کرد که معمولاً به سوژه‌های آزمون خود به جای تصاویر تانائیک تصاویر ارو تیک نشان می‌دهد و معنای ضمنی حرف او این بود که مردان با مشاهده تصاویر ارو تیک پذیرای رفتار نرم‌تری با زنان می‌شوند. به همین ترتیب، اعضای کمیسیون ۱۹۸۶ نیز متهم می‌شدند که فقط به کار ادوارد دانرستین متکی بوده‌اند. دانرستین تقریباً همیشه سوژه‌های خود را در معرض هزینه‌نگاری خشن قرار می‌داد و نتیجه‌گیری ضمنی از کار او این بود که تصاویر تانائیک مردان را به رفتار تهاجمی با زنان برمی‌انگیزد. طنز کار در این است که دانرستین خود زبان به گلایه گشود که نتیجه‌گیری اعضای کمیسیون از تحقیقات او پشتوانه معتبری ندارد. البته او هرگز گزارش کمیسیون ۱۹۸۶ را تکذیب نکرد اما در اظهارنظری علنی گفت که به احتمال زیاد چیزی که موجب بروز رفتار تهاجمی در بینندگان می‌شود خشونت تصویری است نه صراحت در بیان مسائل جنسی: «اگر سکس را از تصویر بیرون بکشید و خشونت را باقی بگذارید متوجه همان افزایش رفتار خشونت‌بار می‌شوید... اگر خشونت را بیرون بکشید و سکس را باقی بگذارید اتفاقی نمی‌افتد.»^۲

با توجه به این‌که وجود رابطه‌ای علت و معلولی میان مشاهده پدیده x و انجام عمل x چندان قطعی نیست، صرف‌نظر از توصیه کمیسیون‌های اجرایی یا نهادهای قانون‌گذار درباره هزینه‌نگاری، احتمال حمایت قوه قضائیه از این حرکت بعید است. دیوان عالی ایالات متحده به‌رغم تخطی‌های گاه و بی‌گاه چندان به آزادی بیان متعهد است که حاضر نیست همان‌گونه که فریاد زدن در سالن‌های سینما (حتی برای اعلام آتش‌سوزی) را ممنوع کرده است حکم ممنوعیت تصاویر زنانی را که مورد بهره‌کشی

1. Press, Aric and Ann McDaniel. 1986. "Hard-Core Proposals." *Newsweek*, April 28, citing the Attorney General's Commission on Pornography's preliminary report.
2. Donnerstein, E. and L. Berkowitz. 1981. "Victim Reactions in Aggressive-Erotic Film as a Factor in Violence Against Women." *Journal of Personality and Social Psychology* 41.

جنسی قرار می‌گیرند صادر کند بدون این‌که دلیل محکمی دال بر این‌که هرزه‌نگاری مردان را به آزار جنسی زنان برمی‌انگیزد (به همان سرعتی که سگ پاولوف به صدای زنگ پاسخ می‌دهد) ارائه شود. به همین دلیل، فمینیست‌های ضد هرزه‌نگاری در سال‌های اخیر به جای آن‌که هرزه‌نگاری را «خطری روشن و موجود» برای زنان معرفی کنند بیش‌تر به این استدلال روی آورده‌اند که هرزه‌نگاری نوعی آسیب‌رسانی به زنان در ردیف هتک‌حرمت یا نقض حقوق مدنی است.

بحث هتک‌حرمت این‌گونه استدلال می‌شود که یکی از مصادیق هتک‌حرمت بی‌آبرو کردن شخص با بیان افکاری به دیگران است که عزت‌نفس شخص را از میان می‌برد یا احساسات و نظرات ناخوشایندی را نسبت به او برمی‌انگیزاند. فیلم‌های هرزه‌نگاری از قبیل snuff دروغی بزرگ و غیراخلاقی درباره زنان می‌گویند حاکی از این‌که همگی موجوداتی خودآزاد و شیفته آزار جنسی‌اند؛ پس این‌گونه فیلم‌ها زنان را هتک‌حرمت می‌کند و بنابراین زنان به طور فردی (و شاید گروهی) می‌توانند علیه هرزه‌نگاران شکایت کنند.

این تلقی دست‌کم با سه مشکل مواجه است. نخست آن‌که معلوم نیست قصد هرزه‌نگاران از نمایش تصاویر زنانی که بهره‌کشی جنسی می‌شوند ابراز نظری (اعم از حرمت‌شکنانه یا غیر آن) درباره زنان باشد. به نظر دانشجویان سینما تهیه‌کننده هرزه‌نگاری که برتولت برشت نیست تا بخواهد پیام اجتماعی مهمی به مخاطبان عرضه کند. کاملاً برعکس، هرزه‌نگاران هنگام تصویرسازی زنانی که خواهان شکنجه یا مرگ در رابطه جنسی با مردانند قصد بیان چیز بخصوصی را ندارند. هرزه‌نگار می‌داند طالبان فیلم‌های هرزه سوپر به دنبال آموزش نیستند بلکه می‌خواهند تنش‌های جنسی خود را تخلیه کنند و از شر آن‌ها خلاص شوند. پس ساز و کاری برای ایشان فراهم می‌کند تا (اگر همه چیز روبه‌راه باشد) بخارات امیال جنسی تحریم‌شده در قلمرو خیال فروکش کند.^۱

مشکل دوم این است که حتی اگر بتوان اثبات کرد که تمامی هرزه‌نگاران به‌واقع

1. English, Deidre. 1980. "The Politics of Porn: Can Feminists Walk the Line" *Mother Jones*, April.

قصده دارند پیامی حاکی از تحقیر زنان به مخاطبان خود منتقل کنند - یعنی قصد دارند علاوه بر تحریک آلت نرینه، ذهن مخاطبان را نیز علیه زنان برانگیزند - این اعتراض وارد می‌شود که در قوانین امریکا هیچ تمهیدی برای مقابله با هتک حرمت گروهی پیش‌بینی نشده است. از گذشته دغدغه قانون هتک حرمت همواره محافظت از آبروی فرد بوده است نه آبروی یک گروه، آن هم گروهی به بزرگی زنان.^۱

مشکل سوم این است که حتی اگر ثابت شود هرزه‌نگاری همه گروه زنان را هتک حرمت می‌کند رسیدگی به این هتک حرمت گروهی راه را به روی سیلی از انواع دادخواهی‌ها خواهد گشود. اگر زنان بتوانند علیه پدیدآوران و تأمین‌کنندگان هرزه‌نگاری به دلیل تصویرسازی و توصیف زنان به صورت خودآزاران جنسی اقامه دعوی کنند، امکان شکایت زنان علیه تهیه‌کنندگان آگهی‌های تلویزیونی نیز فراهم می‌شود که زنان را خانه‌داران کودنی جلوه می‌دهند که فکر و ذکرشان انتخاب نوع پودر لباسشویی است. اگر امکان اقامه این‌گونه دعاوی برای زنان وجود داشته باشد، صاحبان صنایع نیز می‌توانند علیه چاپ‌گرایان که تمامی سرمایه‌دارها را خون‌آشام می‌نامند شکایت کنند و اهالی امریکای لاتین نیز این امکان را خواهند یافت که علیه سازندگان یک برنامه تلویزیونی^۲ اقامه دعوی کنند چون این تصور را القا می‌کند که بیش‌تر اهالی امریکای لاتین در تعطیلات آخر هفته خود مشغول ارسال کوکائین به خانه افراد ثروتمند و سرشناس‌اند. و به همین ترتیب می‌توان بی‌نهایت پیش رفت تا جایی که هر فرد علیه کسی شکایت می‌کند و دادگاه‌های ما زیر این فشار از پا در می‌آیند.

به خلاف رویکردی که با اتکا به قانون مسئولیت مدنی هرزه‌نگاری را شبه‌جرم و هتک حرمتی گروهی قلمداد می‌کند، گروه دیگری به پشتوانه قانون ضد تبعیض مدعی می‌شوند که هرزه‌نگاری نقض حقوق مدنی است. مبتکران این دعوی آندریا دثورکین و کاترین مکینان بوده‌اند که هرزه‌نگاری را چنین تعریف می‌کنند:

1. Reisman, David. 1942. "Democracy and Defamations: Control of Group Libel." *Columbia Law Review* 42, May.

۲. Miami Vice مجموعه‌ای پلیسی و کمابیش موزیکال که طی سال‌های ۸۶-۱۹۸۵ از تلویزیون ملی امریکا (NBC) پخش شد. م.

تحقیر صریح جنسی زنان در قالب تصویر یا کلام که تبعات دیگری نیز برای زنان در بر دارد همچون تنزل مقام انسانی آنان به حد شیء یا کالای جنسی، تحمل درد یا حقارت یا تجاوز، اسارت، آسیب روانی، قطع عضو، کبودی یا صدمه جسمی؛ تصویر شدن زن در موقعیت تسلیم یا بردگی یا خودنمایی جنسی؛ فروکاستن او به بعضی اندام‌ها، فرو کردن اشیاء یا جانوران در او یا نمایش او در صحنه‌های تحقیرآمیز، ضرب و جرح، شکنجه؛ او را کثیف یا پست نشان دادن؛ یا در حال خونریزی، زخم‌شدن یا دردکشیدن در زمینه‌ای که این حالات را سکسی جلوه می‌دهد.^۱

هرزه‌نگاری که مبنای آن بر نابرابری است در مردان (و تا حدودی زنان) این ذهنیت را ایجاد می‌کند که زنان را دست‌کم بشمارند و حتی با زنان همچون شهروندانی دست دوم، یا انسان‌هایی ناقص، رفتار کنند. به همین دلیل مکینان و دئورکین اعتقاد داشتند که هرزه‌نگاری را می‌توان و باید به منزله‌آهانتی به انسانیت و نقض حقوق مدنی تحت کنترل درآورد. هر زن (یا مرد یا کودک یا دگرجنس‌شده‌ای که به جای زن از او بهره‌برداری می‌شود) باید اگر به اجبار وادار به عمل هرزه‌نگارانه شود یا برای هرزه‌نگاری تحت فشار قرارگیرد یا به دلیل هرزه‌نگاری خاصی مورد حمله یا آزار واقع شود از حق قانونی اعتراض برخوردار باشد. از این گذشته هر زنی باید این حق را داشته باشد که از جانب همه زنان علیه کارگزاران هرزه‌نگاری اقامه دعوی کند.^۲

هرچند تلاش‌های مکینان و دئورکین برای وضع مقررات ضد هرزه‌نگاری در ایالات مینیاپولیس و ایندیاناپولیس بسیار موفقیت‌آمیز بود در نهایت دیوان عالی این مقررات را مخالف با قانون اساسی اعلام کرد. آنچه بر تلخی شکست مکینان و دئورکین می‌افزود این واقعیت بود که بخشی از مسئولیت این ناکامی را سپاه

1. MacKinnon, Catherine A. 1987. "Francis Biddle's Sister: Pornography, Civil Rights, and Speech." In *Feminism Unmodified: Disclosures on Life and Law*, ed. Catherine MacKinnon, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

2. Appendix I, Minneapolis, Minn., Code of Ordinance, Title 7. Ch.139, I amending 39.10.

فمینیست‌های ضدسانسور(فاکت) بر عهده داشت که عمدتاً (و البته نه منحصرأ) از فمینیست‌های لیبرال تشکیل می‌شد.^۱

فمینیست‌های معترض به ضدهرزه‌نگاران و اقدام علیه سانسور هرزه‌نگاری سردمداری مخالفت با سانسور هرزه‌نگاری را عمدتاً فمینیست‌های لیبرال بر عهده دارند بنابراین تعجبی ندارد که این مخالفت کمابیش در قالب دفاع از آزادی بیان باشد که در نخستین متمم قانون اساسی آمده است. گروه‌هایی مانند فاکت عموماً به قانون ضدهرزه‌نگاری مکیان-دئورکین از نظر ابهام در واژگان اصلی آن خرده گرفته‌اند. برای مثال گلایه دارند که عبارت «تحقیر صریح جنسی» معنای ثابتی ندارد. بعضی زنان ممکن است فکر کنند «تحقیر صریح جنسی» فقط به موارد تجاوز جنسی اطلاق می‌شود، بعضی دیگر احتمال دارد مصداق آن را آزارهای جنسی بدانند و برای بعضی دیگر ممکن است به تصویر کشیدن هر نوع آمیزش جنسی باشد که مرد در بالا و زن در زیر قرار دارد.^۲ هواداران فاکت در نقد موشکافانه‌ای بر قانون مکیان-دئورکین به بررسی مفصل فیلم Swept-away^۳ پرداختند تا نشان بدهند که به دشواری می‌توان قضاوت کرد کدام صحنه یا صحنه‌های خاص تحقیر صریح جنسی زنان را به تصویر می‌کشد. داستان این فیلم روایتی از سلطه و تسلیم است. در نیمه اول فیلم زنی جذاب از طبقه ممتاز و مردی رنگین‌پوست از طبقه کارگر به صورت شخصیت‌هایی در تعارض طبقاتی نشان داده می‌شوند، و سپس در نیمه دوم فیلم این دو شخصیت که در جزیره‌ای با هم تنها رها شده‌اند در تعارض جنسی قرار می‌گیرند و مرد با تجاوزهای پیاپی از زن انتقام می‌گیرد. در ابتدای مقاومت می‌ورزد اما به تدریج به مرد دل می‌بازد و در نهایت مرد نیز دل‌باخته زن می‌شود. از آن‌جا که صحنه‌هایی در این فیلم آشکارا شخصیت زن را به

1. Taylor, Stuart, Jr. 1986. "Pornography Foes Lose New Weapon in Supreme Court." *New York Times*, February 25.

2. Hunter, Nan D. and Sylvia A. Law. 1985. Brief Amici Curiae of Feminist AntiCensorship Task Force et al. to US Court of Appeals for the Seventh Circuit. *American Bookseller Association, Inc. et al. v. William Hudnut III et al.* April 18.

۳. فیلمی کم‌دی رمانتیک از لینا ورتمولر محصول سال ۱۹۷۴ که در سال ۲۰۰۲ نسخه دیگری از آن با شرکت مادونا و به کارگردانی گای ریچی ساخته شد...م.

صورت قربانی تحقیر جنسی تصویر می‌کند که ظاهراً به‌مرور از این تحقیر جنسی لذت می‌برد به‌سادگی می‌شد آن را در ردیف فیلم‌هایی دانست که باید مشمول ممنوعیت قانون ضد هزه‌نگاری مکینان-دئورکین شوند. اما از نظر اعضای گروه فاکت چنین ممنوعیتی می‌توانست یکی از بدترین انواع سانسور به شمار آید زیرا نظرات مخالف و موافق در مورد این فیلم بسیار متنوع بود و از نحسین تا انزجار را در بر می‌گرفت. از یک سو به نوشته منتقد نشریه میس^۱ این فیلم بهتر از هر چه او تاکنون خوانده یا دیده بود به مسئله «جنگ» میان زن و مرد می‌پرداخت؛ و از سوی دیگر منتقد نشریه پراگرسو^۲ نوشت که نمی‌داند در مورد این فیلم کدام یک ناخوشایندتر است - وفاداری برده‌وار به این باور مبتذل که خواست واقعی زنان کتک خوردن و تمکین به سروری مردان است، یا آمادگی پذیرش آن از سوی منتقدان؟^۳ به اظهار اعضای گروه فاکت بدیهی است که وقتی دو منتقد برداشت‌هایی چنین متفاوت از تصاویر و کلام این فیلم دارند تفاوت تعبیرهای ایشان را باید در نهایت به عوامل پیش‌زمینه نسبت داد.

گفتنی است که مکینان خود اذعان داشت نقش پیش‌زمینه و تفسیر شخصی در تعیین اثر تصاویر و متن جنسی انکارناپذیر است اما پافشاری می‌کرد که اعضای فاکت به غلط می‌پندارند که در فرهنگ کنونی ما چندین زمینه وجود دارد که هر یک می‌تواند برداشت متفاوتی از یک تصویر یا متن جنسی معین به دست دهد. به اعتقاد مکینان در این فرهنگ تنها یک زمینه و یک روزنه دید وجود دارد که همان سلطه مردانه و تسلیم زنانه است و تمامی تصاویر و متون جنسی از صافی همین منظر می‌گذرند. او پافشاری داشت که فیلم‌هایی مانند swept-away را تنها می‌توان نمونه‌ای دیگر از ترسیم فرودستی اجتماعی زنان دانست که از طریق سلسله‌مراتب، شیء‌شدگی، تسلیم و خشونت تحقق می‌یابد.^۳

۱. Ms، نشریه زنانه مشهوری در امریکا که بیش‌تر به طیف فمینیست‌های لیبرال‌گرایش دارد..م.

۲. The Progressive، نشریه امریکایی متمایل به جناح چپ سنتی..م.

3. MacKinnon, Catherine A. "On Collaboration." In *Feminism Unmodified: Disclosures on Life and Law*, ed. Catherine MacKinnon, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

بسیاری از فمینیست‌های لیبرال (از جمله اعضای فاکت) که نمی‌پذیرند از فیلم‌هایی مانند swept-away تنها یک برداشت حاصل می‌شود، در بند بند قانون ضد هرزه‌نگاری مکینان-دئورکین چون و چرا کرده‌اند. اثبات این‌که مردی به دلیل تماشای یک فیلم هرزه‌نگاری خاص به زنی تجاوز کند دشوار است، بنابراین لیبرال‌فمینیست‌ها نسبت به اثربخشی بند مربوط به تجاوز در این قانون تردید دارند؛ این راهبرد قانونی پیش از این نیز آزموده شده و نتیجه‌ای نداده است. یک نمونه آن پروندهٔ بدفرجام شکایت دختر نوجوانی به نام الیویا علیه شبکهٔ NBC در سال ۱۹۷۸ است. الیویا مدعی شده بود که نمایشی تلویزیونی با عنوان «بی‌گناه فطری» بعضی از دختران همکلاسی او را تحریک کرده که با بطری به او تجاوز کنند و به او صدمه بزنند. در دادخواست ادعا می‌شد که این دختر بچه‌ها صحنهٔ تجاوز مشابهی را در این نمایش تلویزیونی دیده بودند و همان صحنه آنان را برانگیخته تا با او همین کار را بکنند. در دادخواست همچنین ادعا می‌شد هرگاه کتاب‌ها، نشریات، فیلم‌ها یا برنامه‌های تلویزیونی خشونت جنسی را تصویر کنند اگر محصول عرضه‌شدهٔ آن‌ها یکی از مصرف‌کنندگان را به آسیب رساندن به قربانی بی‌گناهی تحریک کند باید از نظر قانون در برابر صدمه‌ای که به قربانی رسیده است مسئول شناخته شوند. اما به دلیل منع قانون اساسی اولیویا موفق به دریافت خسارت نشد. وکلای مدافع شبکهٔ NBC استدلال کردند که هرچند گفتاری که قصد تحریک عملی خلاف قانون را داشته باشد از حمایت متمم قانون اساسی (آزادی بیان) برخوردار نیست اما NBC با پخش صحنهٔ تجاوز جنسی قصد چنین عملی را نداشته است. افزون بر این، بر مبنای تحقیقات موجود در زمینهٔ روان‌شناسی اجتماعی به لحاظ منطقی شبکهٔ NBC نمی‌توانسته نوع خشونتی را که ممکن است پس از پخش نمایش مزبور حادث شود حتی حدس بزند. با این حال، به‌رغم پیروزی NBC در این پرونده باید برای مکینان و دئورکین امتیازی قائل شد چون از آن پس فمینیست‌های لیبرال این دوراندیشی را پیدا کردند که هرچه درک ما از تأثیر رسانه‌ها بر رفتار انسان بیش‌تر شود کسانی که مسئول به تصویر کشیدن خشونت

جنسی هستند دفاع بر مبنای فقدان امکان حدس منطقی را دشوارتر خواهد یافت.^۱ فمینیست‌های لیبرال به همان اندازه که بند تجاوز را به دلیل فقدان اثربخشی قابل انتقاد دانسته‌اند به بند تحمیل نیز به دلیل ابهام آن اعتراض داشته‌اند. به اعتقاد آنان میان تحمیل هزینه‌نگاری بر زنان و دعوت زنان به بهره‌گیری از آن مرز روشنی وجود ندارد. مکینان در پاسخ گفته است که این مرز کاملاً روشن است. مردان وقتی با استفاده از هزینه‌نگاری زنان را می‌ترسانند تا از مشاغلی که «مردانه» به حساب می‌آید دست بکشند هزینه‌نگاری را تحمیل می‌کنند؛ هنگامی که آن را «راهنمای کار» همسران خوب معرفی می‌کنند تا بیاموزند که زنان «بهنجار» چه چیزی و چه کاری را دوست دارند، هنگامی که سرتاسر دیوارهای اتاق خواب را از آن پر می‌کنند و هنگامی که آن را موضوع ترجمه در کلاس‌های درس زبان و ادبیات قرار می‌دهند هزینه‌نگاری را تحمیل می‌کنند.^۲ برخی فمینیست‌های لیبرال در عین حال که مثال‌های مکینان را در مورد تحمیل‌های ویرانگر هزینه‌نگاری می‌پذیرند همچنان به او ایراد می‌گیرند که معیار درستی برای جداکردن تحمیل‌های مخرب از غیرمخرب مشخص نکرده است. به گفته این گروه می‌توان شوهری را فرض کرد که مدام همسرش را به انجام نوعی تجربه جنسی تشویق می‌کند بر این اساس که تا وقتی او (یا فردی دیگر) زن را به انجام این کار ترغیب نکند زن اسیر ممنوعیت‌هایی که در مدرسه مذهبی آموخته است باقی خواهد ماند. فمینیست‌های لیبرال می‌گویند که ما باید بدانیم درباره این مرد چه می‌توان گفت و تا زمانی که نتوانیم تمایزی میان خواهش درست (ترغیب) و فشار نادرست (تحمیل) قائل شویم امکان تصمیم‌گیری درباره درست یا نادرست بودن کار او را نخواهیم داشت.

لیبرال فمینیست‌ها بند اجبار را نیز به صورتی که نوشته شده است مسئله‌برانگیز می‌دانند زیرا با ارزیابی ایشان این بند هرگونه تمایزی میان رضایت و عدم رضایت را

1. Linz, Daniel et al. 1984. "Bases of Liability for Injuries Produced by Media Portrayals of Violent Pornography." In *Pornography and Sexual Aggression*, eds. Neil Malamuth and Edward Donnerstein. New York: Academic Press.
2. MacKinnon, Catherine A. 1985. "Pornography, Civil Rights, and Speech." *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review* 20, no.1.

بی معنی جلوه می‌دهد. مکینان در دفاع از بند رضایت اظهار کرد که در حال حاضر این امکان قانونی فراهم است که هرزه‌نگاری کودکان بر این اساس که به کودکان مورد استفاده آسیب می‌رساند از عرصه عمومی حذف شود. علاوه بر بهره‌کشی مکرر هرزه‌نگاران از کودکانی که مدل قرار می‌گیرند، فیلم‌های «هرزه‌کودکان» به منزله سابقه‌های ماندگار و معمولاً مخرب از مشارکت کودک در صنعت هرزه‌نگاری باقی می‌ماند که با گردش آن در حلقه همواره در حال گسترش عاشقان سینه‌چاک هرزه‌نگاری به مراتب بدتر هم می‌شود. به گفته مکینان اگر با این استدلال درباره ممنوعیت هرزه‌نگاری کودکان متقاعد می‌شویم باید به ممنوعیت هرزه‌نگاری بزرگسالان نیز رضایت دهیم. گذشته از همه این حرف‌ها، آیا وقتی مدیر برنامه لیندا مارچیانو که در آن زمان شوهر او هم بود هنگام فیلم‌برداری Deep Throat^۱ او را گاه با تپانچه مجبور می‌کرد که بارها و بارها جلوی دوربین آلت مرد را بمکد این کار صدمه زدن به لیندا نبود؟ آیا هر بار که این فیلم پخش می‌شود و بیننده به غلط تصور می‌کند که لیندا در زندگی واقعی همان زن بی‌بندوبار و هوسرانی است که در فیلم نشان داده شده است، لیندا ناراحت نمی‌شود؟^۲

لیبرال‌فمینیست‌ها عموماً به پرسش مکینان پاسخ مثبت می‌دهند زیرا می‌دانند که اگر ما به زنان اهمیت می‌دهیم باید از قوانینی حمایت کنیم که به لیندا مارچیانوهای جهان امکان دهد علیه کرم‌هایی که شیرۀ جان‌شان را می‌مکند شکایت کنند؛ اما هشدار می‌دهند که این به آن معنا نیست که ما باید با مکینان هم‌رأی شویم و بپذیریم که رضایت مفهومی کاذب است و شرایطی مانند «امضای قرارداد، مقاومت نشان‌ندادن، و دریافت مزد برای اعمال هرزه‌نگارانه» نمی‌تواند دلیل رضایت زن برای مدل قرار گرفتن باشد. زیرا اگر زنان قوه تشخیص رضایت خود را نداشته باشند بر چه اساسی انتظار می‌رود با آنان همچون کودکان قیم‌آبانه رفتار نشود؟ اگر هنگامی که

۱. فیلمی در رده آثار پورنو. لیندا مارچیانو، بازیگر این فیلم، بعدها تحت تأثیر گروهی از رادیکال‌فمینیست‌های ضد هرزه‌نگاری با ذکر تجربیات و احساسات خود در دادگاه علیه هرزه‌نگاری شهادت داد. م.

2. MacKinnon, Catherine A. "The Art of the Impossible." In *Feminism Unmodified: Disclosures on Life and Law*, ed. Catherine MacKinnon, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

صحبت از تصمیم‌های جنسی زن است مادرا نه‌نگری مجاز باشد چرا باید هنگامی که نوبت به تصمیم‌های مربوط به محیط کار و مدرسه می‌رسد پدرا نه‌نگری را غیر مجاز بدانیم؟ زنان یا قابلیت تشخیص رضایت خود را ندارند یا ندارند و کسی نمی‌تواند از زیر بار تصمیم‌گیری در این مورد شانه خالی کند.

با این همه، از میان تمامی بندهای قانون مکینان-دئورکین بند مربوط به تجارت زنان بیش از همه برای فمینیست‌های لیبرال مسئله‌برانگیز می‌نماید. در مورد بندهای مربوط به تجاوز و تحمیل و اجبار می‌پذیرند که می‌توان آن‌ها را به گونه‌ای بازنگری کرد تا آزادی و برابری و انصاف برای همه طرف‌های درگیر در دعوی هرزه‌نگاری رعایت شود، اما در مورد بند تجارت زنان امکان این بازنگری را بعید می‌دانند. به استناد این بند هر زنی می‌تواند، بدون وجود اثری از صدمه به خود او یا به طور کلی به زنان، به راحتی علیه توزیع یا فروش یا ارائه یا تولید هر چیز حاوی اشاره صریح جنسی که در تعریف هرزه‌نگاری مکینان-دئورکین بگنجد از دادگاه قرار ممنوعیت بگیرد. به بیان دیگر، هر زنی می‌تواند از فروش مجله پلی‌بوی در سوپرمارکت محله خود جلوگیری کند مشروط بر آن‌که متصدی محلی حقوق بشر متقاعد شود عکس‌های آن مجله با ترسیم زنان به صورت اشیاء یا کالاهای جنسی به تحقیر زنان مبادرت ورزیده است. برای تضمین چنین قرار ممنوعیتی به نام همه زنان، لازم نیست زن مورد بحث یا هیچ زن دیگری مورد تجاوز مردی که مجله را خوانده است قرار گرفته باشد یا به خواندن یا تقلید از محتویات مجله پلی‌بوی وادار شده یا اجباری برای ایفای نقش مدل عکاسی بر او وارد آمده باشد. با توجه به ابهامی که در تعریف مکینان و دئورکین از هرزه‌نگاری وجود دارد نگرانی فمینیست‌های لیبرال این است که بند تجارت زنان ضمن ایجاد محدودیت برای آزادی گفتار پسران بد هوادار سکس، گفتار دختران خوب فمینیست را نیز محدود سازد. به عبارت دیگر، از این می‌ترسند که محافظه‌کاران با بهره‌برداری از تعریف مکینان و دئورکین علیه متون فمینیستی که حاوی اشارات صریح جنسی است موضع‌گیری کرده و آن‌ها را ممنوع کنند.

اما مکینان و دئورکین حتی اگر از عهده پاسخ تمامی این انتقادات لیبرال فمینیست‌ها برمی‌آمدند باز ناگزیر از پاسخگویی به انتقاد دیگری بودند به این مضمون که مردان (نه مردانی که جای زنان قرار می‌گیرند بلکه خود مردان) نیز با

هرزه‌نگاری خوار و خفیف و تحقیر و هتک حرمت می‌شوند. مکینان تحمل این یک اعتراض را نداشت. این واقعیت او را کلافه می‌کرد که هرگاه مسئله آزار جنسی یا تجاوز یا کتک‌زدن زنان در جامعه مطرح می‌شود مهانه جامعه این است که چنین حوادثی برای مردان نیز روی می‌دهد؛ یعنی اگر زنان کتک می‌خورند، مردان هم کتک می‌خورند. مکینان متعجب بود که چگونه بسیاری از ما چیزی را که مثل روز روشن است نمی‌بینیم، یعنی متوجه نیستیم که شمار مردانی که این‌گونه آسیب می‌بینند به مراتب از زنان کم‌تر است.

درک کلافگی مکینان چندان دشوار نیست. رادیکال‌فمینیست‌هایی نظیر مکینان و دثورکین متوجه چیزی شده بودند که همه ما می‌بایست سال‌ها پیش به آن توجه می‌کردیم، یعنی این‌که کانون تخیل هرزه‌نگاری بیشتر بر بدن زنان است تا مردان. هرزه‌نگاری و آزار جنسی و تجاوز و کتک‌زدن مگر در موارد استثنایی کاری است که مردان با زنان می‌کنند. با وجود این، لیبرال‌فمینیست‌ها مدعی‌اند که میان تأکید بر این عدم تقارن ناخوشایند، و اصرار امثال مکینان و دثورکین بر این‌که هرزه‌نگاری عامل اصلی فرودستی زنان است یک دنیا تفاوت وجود دارد. به اعتقاد فمینیست‌های لیبرال این حرف که نقش هرزه‌نگاری در سرکوب زنان بیش‌تر از تأثیر عدم دسترسی به مشاغل آبرومند یا مهدکودک‌های ارزان‌قیمت یا آموزش مناسب است برای زنی که با مستمری بهزیستی گذران زندگی می‌کند باورکردنی نیست.^۱

جدل میان مکینان و دثورکین در یک‌سو و اعضای لیبرال‌گروه فاکت در سوی دیگر فقط بخش کوچکی از جدل‌های طولانی درون جامعه فمینیستی پیرامون لذت‌ها و خطرات سکس است. به سال ۱۹۸۲ در کنفرانس بارنارد درباره میل جنسی بحثی درگرفت میان فمینیست‌های ضدهرزه‌نگاری و گروه دیگری که چون نام بهتری سراغ ندارم آنان را فمینیست‌های هوادار اختیارگرایی جنسی می‌نامم. این گروه عمدتاً

۱. ادعای مکینان و دثورکین درباره اهمیت هرزه‌نگاری را جور دیگری نیز می‌توان تعبیر کرد که این ادعا را بیش‌تر نقویت می‌کند. اگر هرزه‌نگاری فقط به معنای تصویرهای زن‌ستیز کتاب‌ها و مجلات و فیلم‌ها نباشد و آن را مصداق رابطه میان زن و مرد بدانیم که محصول دگرجنس‌خواهی اجباری است - یعنی نهادی که به قول رادیکال‌فمینیست‌ها زنان را وامی‌دارد خود را وقف رضایت عاطفی و ارضای جنسی مردان کنند - در آن صورت هرزه‌نگاری را به‌راستی می‌توان عامل اصلی ستم بر زنان دانست.

از زنان هم‌جنس‌خواه آزارگر/آزارخواه تشکیل می‌شد اما خوانندگان عادی داستان‌های عاشقانهٔ نشریه هارلیکونین، مشترکان مجلهٔ مُد وُگ یا دیگر جنس‌خواهان سستی نیز که گاه هوس سلطه‌پذیری به سرشان می‌زد در میان ایشان دیده می‌شد. اختیاری‌گرایان فمینیست‌های ضدهرزه‌نگاری را «خشک‌مه مقدس» می‌خواندند. فمینیست‌های ضدهرزه‌نگاری این برچسب را رد می‌کردند و می‌گفتند هیچ ضدیتی با مطالب سکسی به دلیل صراحت یا بی‌پردگی یا «غیرطبیعی بودن» یا شهوانی بودن ندارند؛ می‌گفتند که با اروتیکا مخالفتی ندارند هرگاه متضمن تصاویر و توصیف‌هایی باشد که زنان را در جریان عشق‌ورزی یا دست‌کم آمیزشی با هدف تحکیم زندگی و به صورت موجودی یکپارچه و متشکل و متمرکز نشان بدهد، بلکه با تاناتیکا مخالف‌اند که متضمن تصاویر و توصیف‌هایی از زنان است که پیکرشان در جریان روابطی آکنده از نفرت یا حتی مرگ‌بار از هم گسیخته یا متلاشی می‌شود. البته همهٔ این انکارها فمینیست‌های اختیاری‌گرا را تحت تأثیر قرار نمی‌داد، که به هر نوع تمایزی میان اروتیکا و تاناتیکا معترض بودند و می‌گفتند بنیان این تمایز در واقع تجویز شکل معینی از رابطهٔ جنسی یعنی رابطهٔ ملایم و لطیف پهلو به پهلو (که هیچ یک در بالا یا پایین نباشند) است که بهترین نوع سکس قلمداد می‌شود. اعتراض آن‌ها این بود که چرا باید زن یا هر فرد دیگری را به یک نوع خاص رابطهٔ جنسی مقید کنیم؟ اگر زنان آزادی عمل داشته باشند شاید بعضی مثلاً سکس سنگلاخی را انتخاب کنند (رابطه‌ای که در آن لذت از راه درد به دست می‌آید). در هر حال، هواداران اختیاری جنسی مدعی بودند تحت هیچ شرایطی نباید به زنی گفت که اگر می‌خواهد فمینیست باشد تنها انواع معینی از روابط جنسی برای او مجاز است. اگر احساس جنسی زنان به آن اندازه که کاترین مکینان می‌گوید «غایب» است پس هنوز زود است کسی دربارهٔ ماهیت آن تصمیم بگیرد.

گفتنی است که برخی زنان هم‌جنس‌خواه از نخستین افرادی بودند که علیه تجویز سکس ملایم موضع‌گیری کردند. اما همین که گروه‌هایی مانند ساموآز^۱ در روابط

۱. Samois، به قولی بزرگ‌ترین و پرسروصداترین سازمان هم‌جنس‌خواه آزارگر/آزارخواه که با انتشار کتاب زیر شناخته شد:

خود رفتارهای آزارگر/آزارخواه را پیش گرفتند با انتقاد شدید اکثریت اعضای جامعه فمینیست‌های رادیکال روبه‌رو شدند که آنان را به تقلید شیوه‌های آزارگر/آزارخواه رایج در روابط جنسی میان زن و مرد (یعنی سلطه کامل مرد و تسلیم کامل زن) متهم می‌کردند.^۱

بعضی از اعضای گروه ساموآز در دفاع از خود مدعی شدند که به خلاف نوع دگرجنس خواهانه آزارگری/آزارخواهی، در رابطه زنان هم‌جنس خواه خاصیت شهوت‌زایی در سلطه و تسلیم نیست بلکه شهوت از درد ناشی می‌شود یعنی از احساسی جسمانی که حد معینی از آن می‌تواند محرک میل جنسی باشد. دیگر اعضای گروه ساموآز با این عقیده موافق نبودند و می‌گفتند آزارگری/آزارخواهی میان زنان هم‌جنس خواه نیز همانند روابط جنسی دگرجنس خواه است، اما این شهوت‌انگیزی ضد فمینیستی هنگامی که از آن برای تحقق اهداف فمینیستی بهره‌گیری شود فمینیستی می‌شود. زنان هم‌جنس خواه با توهم ایفای نقش‌های آزارگر(سلطه‌جو) و آزارخواه(سلطه‌پذیر) در زندگی خصوصی خود، یاد می‌گیرند که چگونه بر فشارهای واقعی سلطه در زندگی عمومی عویش غلبه کنند.

رادیکال فمینیست‌های مخالف آزارگری/آزارخواهی زنان هم‌جنس خواه البته با شهوت‌زایی درد مخالفت خاصی ندارند اما با این‌که فردی، هم‌جنس خواه یا غیر او، در سلطه و ناتوانی خاصیت شهوت‌زایی ببیند مخالف‌اند. اگر شهادت بسیاری از زنان هم‌جنس خواه که زمانی آزارگر/آزارخواه بوده‌اند درست باشد، آزارگری/آزارخواهی زنان هم‌جنس خواه همیشه به معنای پالایش روانی نیست بلکه اغلب به تقویت گرایش‌هایی منجر می‌شود که قرار بر محو آن‌ها بوده است. بسیاری از زنان هم‌جنس خواه آزارگر/آزارخواه روابط جنسی لطیف یا محبت‌آمیزی را که سابقاً از آن لذت می‌بردند، مسخره می‌کنند و همین نشان می‌دهد که

What Color Is Your Handkerchief? A Lesbian S/M Sexuality Reader. 1979. ed. Samois. Berkley, Calif.: Samois.

1. Bar, Bat-Ami. 1982. "Feminism and Sodomasochism: Self-Critical Notes." In *Against Sodomasochism: A Radical Feminist Analysis*, eds. Robin Ruth Linden et al. East Palo Alto, Calif.: Frog in the Well.

آزارگری/آزارخواهی مقوله‌ای آموختنی و حتی اعتیادآور است.^۱ البته هر زن هم‌جنس‌خواه آزارگر/آزارخواه می‌تواند در دفاع از خود ادعا کند که آنچه میان او و دوستش پشت درهای بسته اتاق خواب می‌گذرد به خودشان مربوط است، اما ادوی ژرد که فمینیستی هم‌جنس‌خواه و سیاه‌پوست است مدعی شد که اگر بخواهید زنی توانا باشید نمی‌توانید درهای اتاق خواب خود را بسته نگه دارید. به گفته او «اروتیکا به زندگی ما نیرو می‌بخشد، به تمامی وجوه زندگی ما رسوخ می‌کند و به آن خوراک می‌رساند».^۲ آنچه زوج‌های هم‌جنس‌خواه در خانه‌های خود انجام می‌دهند تنها به خودشان مربوط نیست بلکه به همه مربوط می‌شود. «اعتقاد به این‌که رفتارهای انسان جنبه کاملاً شخصی دارد توهم لیبرال‌های فردگراست. هر کاری که ما می‌کنیم در زمینه‌ای اجتماعی روی می‌دهد و بر دیگران تأثیر می‌گذارد. تحقیر یک فرد حتی با رضایت آشکار خود او به این معنی است که بر تحقیر همه افراد صحنه می‌گذاریم، یعنی تصدیق می‌کنیم که بهره‌کشی از افراد امری پذیرفتنی است».^۳

شیوه آزارگر/آزارخواه در روابط جنسی البته چندان در میان زنان هم‌جنس‌خواه رواج ندارد اما در هر حال حالتی از تجربه جنسی است و جدل‌های پیرامون آن نشان می‌دهد که تلاش‌هایی به‌ویژه از سوی فمینیست‌های رادیکال برای ارزیابی دوباره لذات و خطرات سکس برای همه زنان در جریان است. این ارزیابی مجدد در حالی جریان دارد که فمینیست‌ها سخت می‌کوشند در قلمرو میل جنسی صاحب قدرت شوند تا زنان بتوانند در این قلمرو مهار موقعیت خویش را به دست گیرند. همانند قدرت که از هر دو جنبه سلطه‌جویی و آفرینندگی برخوردار است تجربه جنسی نیز

۱. برای مثال، ماریسا لاول در نامه‌ای سرگشاده توضیح داد که برای او و بسیاری از دیگر زنان هم‌جنس‌خواه، آزارگری/آزارخواهی تجربه‌ای آموزنده است نه پالاینده. (ن.ک.: نامه ماریسا لاول در منبع پانویس قبلی)

2. Lorde, Audre and Susan Leigh Star. 1982. "Interview with Audre Lorde." In *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis*, eds. Robin Ruth Linden et al. East Palo Alto, Calif.: Frog in the Well.
3. Hein, Hilde. 1982. "Sadomasochism and the Liberal Tradition." In *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis*, eds. Robin Ruth Linden et al. East Palo Alto, Calif.: Frog in the Well.

می‌تواند هم خطرناک و هم لذت‌بخش باشد. همان‌گونه که «قدرت-بر» و «قدرت-برای» دو پدیده مستقل از یکدیگر نیست، خطرات و لذات سکس را نیز نمی‌توان با آسوده‌خاطری از هم جدا کرد. از این رو در میان رادیکال‌فمینیست‌ها افرادی نیز پیدا می‌شوند که تأکید دارند جست‌وجوی لذت برای زنان همواره با خطرات جدی همراه بوده و هست. اما بیم آن می‌رود که این دسته از فمینیست‌ها با تأکید بر خطرات سکس از هرگونه پیشروی به سوی شکلی از میل جنسی (از جمله میان زن و مرد) که با نوید «لذت و عاملیت و خودشناسی» برای زنان همراه باشد دست بکشند.^۱

پیشروی مستلزم آن است که فمینیست‌ها هر آن‌چه را که جامعه «سکس سالم» نام می‌دهد (میان زن و مرد، در زناشویی، تک‌همسری، به قصد تولیدمثل، غیرکاسب‌کارانه، میان زوج‌ها، در جریان پیوند، میان هم‌نسلان، در خلوت، بدون هرزه‌نگاری، فقط با پیکر، با ملایمت) و هر آن‌چه را که در نظر جامعه «سکس ناسالم» تلقی می‌شود (میان هم‌جنسان، بدون ازدواج، با بی‌بندوباری، بدون قصد تولیدمثل، کاسب‌کارانه، به‌تنهایی یا گروهی، با هر که شد، میان غیرهم‌نسلان، در ملأعام، با هرزه‌نگاری، با اشیاء مصنوعی، به شیوه آزارگر/ آزارخواه) به دقت و تفصیل مورد بررسی قرار دهند.^۲ گاه ممکن است این آزمایش‌مانند مورد زنان هم‌جنس‌خواه آزارگر/آزارخواه دست‌آورد مطمئنی نداشته باشد یا حتی به شکست بینجامد اما سرانجام روزی به نتیجه خواهد رسید.

هم‌جنس‌خواهی زنان به منزله الگوی میل جنسی زنانه که در مهار زن است

رادیکال‌فمینیست‌ها عموماً توافق دارند که به استثنای مقوله بحث‌انگیز

1. Vane, Carol. ed. 1984. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge & Kegan Paul.
2. Rubin, Gayle. 1982. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." In *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis*, eds. Robin Ruth Linden et al. East Palo Alto, Calif.: Frog in the Well.

آزارگری/آزارخواهی، هم‌جنس‌خواهی زنان بستری برای میل جنسی زنانه است که نیازها و امیال خاص زنان را ارضا می‌کند. فمینیست‌های رادیکال به خلاف فمینیست‌های لیبرال و مارکسیست هم‌جنس‌خواهی زنان را گزینشی کاملاً شخصی تلقی نمی‌کنند. در نظر ایشان این گزینش نشانه‌ای بارز از طرد درونی میل جنسی مردسالارانه است. در واقع بسیاری از رادیکال‌فمینیست‌ها معتقدند هر زنی برای نشان دادن تعهد کامل به فمینیسم باید هم‌جنس‌خواه باشد یا بشود. برای مثال، شارلوت بانچ دگرجنس‌خواهان را فمینیست‌های درست و حسابی نمی‌دانست زیرا به اعتقاد وی «شالوده و چارچوب و ماهیت دگرجنس‌خواهی اولویت دادن به مرد است». ^۱ بانچ می‌گفت جامعه مردانه است که هم‌جنس‌خواهی زنان را گزینشی شخصی تلقی می‌کند زیرا به رسمیت شناختن آن که متضمن پیامدهای سیاسی است با منافع مردان جور در نمی‌آید؛ «برای فمینیست‌های هم‌جنس‌خواه سکس مقوله‌ای خصوصی نیست بلکه مسئله‌ای سیاسی دربارهٔ سرکوب و سلطه و اقتدار است.» پیامدهای هم‌جنس‌خواهی زنان از قلمرو رابطهٔ جنسی فراتر می‌رود چون «هم‌جنس‌خواهی زنان بنیان ایدئولوژیکی و سیاسی و اقتصادی سروری مردان را تهدید می‌کند.» با چنین اعتقاداتی دربارهٔ ماهیت دگرجنس‌خواهی و اثرات هم‌جنس‌خواهی زنان، طبیعی است که به باور بانچ تنها زنان هم‌جنس‌خواه می‌توانند فمینیست‌هایی جدی باشند و هم‌جنس‌خواهی زنان حرکتی انقلابی در راستای طرد تمامی نهادهای بر ساختهٔ مردان به حساب می‌آید.

البته همهٔ رادیکال‌فمینیست‌های هم‌جنس‌خواه به اندازهٔ شارلوت بانچ سازش‌ناپذیر نیستند که زنان دگرجنس‌خواه را شبه‌فمینیست بدانند و طرد کنند. در واقع، شواهد نشان می‌دهد که به‌رغم اتهاماتی که هر از گاه دو طرف به یک‌دیگر وارد می‌کنند گفت‌وگوی دوسویهٔ سودمندی میان هم‌جنس‌خواهی و فمینیسم وجود دارد. وجه مشترک هم‌جنس‌خواهی و فمینیسم تأکید بر امنیت خاطر زنان است و آرزوی رسیدن به روزی که همهٔ زنان استعداد دوست‌داشتن، محبت‌کردن و

1. Bunch, Charlotte. 1986. "Lesbians in Revolt." In *Women and Values*, ed. Marilyn Pearsall. Belmont, Calif.: Wadsworth.

عشق ورزیدن به زنان دیگر را در خود از قوه به فعل درآورند. در جامعه مردسالار نمی‌شنویم (یا دست‌کم صحبتی از آن نمی‌شود) که زنان هم‌نشینی با زنان را به هم‌نشینی با مردان ترجیح دهند، بنابراین، پافشاری بر ایجاد روابط مستحکم میان زنان محملی است که هم‌جنس‌خواهان و فمینیست‌ها را در برابر «پدران» در یک جبهه قرار می‌دهد.

هرچند فمینیسم و هم‌جنس‌خواهی در بسیاری جنبه‌ها با هم ارتباط دارند رابطه آن‌ها پیوندی الزام‌آور نیست. بسیاری از زنان هم‌جنس‌خواهی که خود را «فمینیست» نمی‌نامند. زن هم‌جنس‌خواه به‌ویژه اگر از نظر سیاسی گرایش لیبرال داشته باشد یا به بنیان‌نهادهای شغل و خانواده و مذهب ایرادی وارد نداند شاید فکر کند که «هم‌خواه» من تصادفاً زن است» یا «زندگی جنسی من به خودم مربوط است». این نگرش غیرسیاسی را با توجه به زمینه سایر گزینه‌های زندگی شخصی باید معقول و کارساز دانست. اگر موفقیت زنی در عرصه عمومی به قضاوتی که از زندگی خصوصی او می‌شود بستگی داشته باشد عاقلانه نیست از هم‌جنس‌خواهی خود حرفی بزند. تا زمانی که زندگی عمومی و زندگی خصوصی با هم پیوند نداشته باشند، که در جامعه ما فرض می‌شود که ندارند، در این دو سپهر به‌راحتی می‌توان چنان‌که مرسوم است راه‌هایی جدا از هم پیمود. این شرایط البته به این بستگی دارد که لیبرال‌ها تا کجا با هم‌جنس‌خواهی به‌منزله‌گونه دیگری از رابطه جنسی مدارا کنند. فقدان مکرر این مدارا در عرصه واقعیت زنان هم‌جنس‌خواه را وامی‌دارد که سیاسی شوند و به دنبال استیفای حقوق مردان هم‌جنس‌خواه باشند و به هر حال «از پستو خارج شوند». آزار جنسی زنان هم‌جنس‌خواه و برخورد خصمانه با مظاهر مهرورزی میان زنان می‌تواند دو پیامد داشته باشد: سرکوب هم‌جنس‌خواهی زنانه، یا رشد هویت و جمعیت زنان هم‌جنس‌خواه. پس در این‌جا تمایز میان موضع سیاسی و غیرسیاسی در اصل به معنای تمایز میان اعتراض و سکوت است.

رادیکال‌فمینیست‌های هم‌جنس‌خواه به‌حق معتقدند که تصمیم به موضع‌گیری سیاسی و اعتراض علنی گزینه‌ای است که پیامدهایی هم مثبت و هم منفی به همراه دارد. اعتراف علنی به هم‌جنس‌خواهی از یک‌سو می‌تواند به معنای تضاد با دوستان و خانواده و جامعه و اجبار به زندگی نسبتاً فقیرانه باشد زیرا به جز شماری اندک

عموماً زن بدون مرد در این جامعه گرفتار تنگدستی است.^۱ از سوی دیگر، این اعتراف علنی می‌تواند به احساس یکپارچگی و کمال‌متمهی شود. زن هم‌جنس‌خواهی که موضع سیاسی دارد مجبور نیست زندگی خود را میان دو سپهر عمومی و خصوصی که در یکی سکوت و در دیگری احتمال رسوایی است تقسیم کند. او که مایل به ملاحظه‌کاری نیست می‌تواند فعالانه در اجتماعات و تعاونی‌های زنان مشارکت جوید؛ این اجتماعات او را از کالاهای و خدمات و همراهی‌هایی بهره‌مند می‌سازد که در جامعه‌ای که زن هم‌جنس‌خواه را عموماً نادیده می‌گیرند و بنابراین فکری به حال او نمی‌شود از بخش اعظم آن‌ها محروم است. رهاشدن از بند نیاز به سازگارشدن با تلقی مردسالاری از سکس «سالم» یا «به‌هنجار» به زن هم‌جنس‌خواه توانایی می‌دهد که رفته رفته علاوه بر ستم بر خویش ستم بر مردمان دیگری را که مردسالاری مایل به مهار آنان است بشناسد. این ارتقای آگاهی می‌تواند مبنای گسترده‌ای را فراهم سازد که گروه‌های ستم‌دیده اجتماعی به آن نیاز دارند تا در جبهه‌ای چنان قدرتمند متحد شوند که برای همه اعضای آن آزادی به ارمغان آورد.

اگر هم‌جنس‌خواهی زنان تا این حد با فمینیسم و دیگر کارپایه‌های عمل سیاسی وجه اشتراک دارد پس چرا برخی از زنان هم‌جنس‌خواه جدایی‌طلب‌اند؟ چرا به جای همبستگی با دیگر گروه‌های تحت ستم میل به انزوا دارند؟ برای یافتن دلایل احتمالی این رفتار لازم است بدانیم جدایی‌طلبی به طور کلی چه معنایی دارد و منظور زنان هم‌جنس‌خواه از جدایی‌طلبی چیست.

شاید بهتر باشد پیش از آن‌که به دنبال بهانه یا توجیهی برای جدایی‌طلبی زنان هم‌جنس‌خواه باشیم ابتدا جدایی‌طلبی را همچون رفتاری بنگریم که از همه مردم سر می‌زند، به‌ویژه کسانی که دغدغه تغییرات اجتماعی دارند. هر فرد در روابط اجتماعی متعددی مشارکت دارد که گاه آگاهانه است و زمانی بدون آگاهی. هرگاه از خود بپرسیم که در جامعه چه جایگاهی داریم این پرسش‌ها به ذهن ما خطور می‌کند که

1. Goodman, Gerre et al. 1983. *No Turning Back: Lesbian and Gay Liberation for the '80s*. Philadelphia: New Society Publishers.

مشارکت ما در جامعه چگونه و کجا و از چه راه‌هایی است. خودداری از پذیرش برخی مناسبات - مثلاً مقاومت در برابر پرداخت مالیات برای تسلیحات اتمی، تحریم کالاهای افریقای جنوبی، یا ایستادگی در موضع معترضی دوآتشه - به معنای عدم همکاری، عدم مشارکت، یا جدایی طلبی است. ایجاد هر تغییری اغلب مستلزم آن است که از مدارا کردن با رابطه‌ای قابل اعتراض دست بکشیم و در عوض بکوشیم آن را دگرگون سازیم یا به جای آن رابطه دیگری به وجود آوریم. در واقع هنگامی که حس می‌کنیم در رابطه‌ای به ما ستم می‌شود جدایی می‌تواند تنها راه چاره باشد.

وجه تمایز جدایی طلبی فمینیستی از جدایی طلبی به مفهوم عام آن در این است که به قول مریلین فرآی این جدایی طلبی «که به ارادهٔ زنان شکل گرفته یا حفظ می‌شود جدایی از مردان و از نهادها و مناسبات و نقش‌ها و فعالیت‌هایی است که به فرمان و زیرسلطهٔ مردان به وجود آمده‌اند و در راستای منفعت مردان و حفظ برتری مردانه عمل می‌کنند.»^۱ پس می‌توان گفت فمینیست‌ها همین قدر که از تأیید وضعیت موجود زنان خودداری کنند خود را از جامعهٔ مردسالار که بر این وضعیت موجود صحنه می‌گذارد جدا کرده‌اند. همچنین می‌توان گفت که حرکت سنجیده‌تر فمینیست‌ها در خلق فضاهای زنانه - مانند گروه‌های ارتقای آگاهی در سال‌های دههٔ ۱۹۷۰، ستادهای بحران برای تجاوزجنسی، رویدادهای اجتماعی مختص زنان، خانه‌های امن و یژهٔ زنان کتک‌خورده، و گالری‌های هنری زنان - دست‌زدن به اقدامی جدایی طلبانه است. البته برخی فمینیست‌ها در کوشش‌های خود از این حد نیز فراتر می‌روند تا سروری مردانه را در هم بشکنند و قدرت خودشناسی و مهم‌تر از آن قدرت مهار دسترسی به خود را به زنان بازگردانند. آنان حاضر نمی‌شوند صرفاً به خواست مردان زندگی خویش در برنامه‌های شغلی خود تغییری بدهند؛ از هم‌خوابگی اجباری با شوهر یا دوست‌پسر خود خودداری می‌کنند؛ حاضر نمی‌شوند به هر چه مردان زندگی‌شان می‌خواهند «بله» بگویند. روی هم‌رفته چنان‌که مریلین

1. Frye, Marilyn. 1983. "Some Reflections on Separatism and Power." In *The Politics of Reality*. Trumansburg, N.Y.: The Crossing Press.

فرآی می‌گفت، در مبارزه برای آزادسازی زنان از قید مردسالاری «حق دسترسی» همان کارزاری است که پیروزی در آن جنبه حیاتی دارد زیرا «ضرورت مردسالاری» می‌آموزد که «مردان باید به زنان دسترسی داشته باشند» زنان باید کالاها و خدمات را از چنگ مردان درآورند (تغییر جهت دهند، دوباره سهمیه‌بندی کنند) تا بتوان مردسالاری را تضعیف و حتی نابود کرد.

چون حیاتی‌ترین کالاها و خدماتی که زنان به مردان ارائه داده‌اند از ابتدا یا در انتها ماهیتی جنسی دارد جای شگفتی نیست که فراخوان جدایی‌طلبی فمینیستی غالباً به فراخوانی برای جدایی‌طلبی هم‌جنس‌خواهانه (یعنی عدم مشارکت در نهاد دگرجنس‌خواهی) منتهی شود. این عدم مشارکت ممکن است شکلی سازش‌ناپذیر داشته باشد، همانند نظر شارلوت بانچ و جیل جانستون که هر دو اصرار داشتند زنان تا زمانی که از نظر جنسی با مردان سر و کار داشته باشند نمی‌توانند از قید کنترل مردسالاری رها شوند.^۱ اما این فراخوان به عدم مشارکت در دگرجنس‌خواهی را می‌توان با مطلق‌نگری کم‌تری تعبیر کرد، مانند آدرین ریچ که معتقد بود تمامی زنان فمینیست از جمله زنان دگرجنس‌خواه به اندازه‌ی تمایلی که به همسان‌پنداری خود با زنان دیگر دارند هم‌جنس‌خواه به حساب می‌آیند: «پاره هم‌جنس‌خواه درون است که ما را به تخیل و انتقال مفاهیم زبانی و درک پیوند عمیق زن با زن وامی‌دارد. پاره هم‌جنس‌خواه درون است که قدرت خلاقه دارد و گرنه پاره‌ای که نقش دختر و وظیفه‌شناس بابا را در درون ما بازی می‌کند مزدور بی‌استعدادی بیش نیست.»^۲ بر این اساس ریچ هم‌جنس‌خواهی را امکانی بالقوه می‌داند و برای آن مراتبی قائل است. زنان «پیوستاری هم‌جنس‌خواه» اند یعنی «گستره تجربه‌ای با هویت زنانه - که از زندگی فرد فرد زنان و در سرتاسر طول تاریخ برآمده است»، حاوی «شور قدیمی میان زنان» نسبت به اشتراک و پیوند.^۳ برای ریچ چندان مهم نبود که زنان مهر خود را از مردان

1. Johnston, Jill. 1974. *Lesbian Nation: The Feminist Solution*. New York: Simon & Schuster.

2. Rich, Adrienne. 1979. "It Is the Lesbian in Us." In her *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978*. New York: Norton.

3. Rich, Adrienne. 1980. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5, no.4, Summer.

دریغ کنند بلکه بیش‌تر به این اهمیت می‌داد که زنان به زنان دیگر مهر بورزند. با شناختی که من تاکنون از پدیده جدایی‌طلبی پیدا کرده‌ام جدایی‌طلبی زنان هم‌جنس‌خواه فقط شکل گسترده‌تری از جدایی‌طلبی فمینیستی است بدون آن‌که میزان جدایی‌خواهی آن روی هم‌رفته بهتر یا درست‌تر باشد. فضای جداگانه برای زنان، خواه با تلقی هم‌جنس‌خواهانه یا غیر آن، در هر حال فرصتی است که زنان از شر مطالبات مردان خلاصی یابند تا به قول مری دیلی به «یکپارچگی» برسند.

در میان رادیکال‌فمینیست‌های هم‌جنس‌خواه مری دیلی تنها کسی نیست که مردان را مسئول قطعه‌قطعه کردن یکپارچگی زن می‌داند. بسیاری دیگر با او هم‌عقیده‌اند و این نظر او را نیز قبول دارند که «راه درمان این وضعیت فراهم‌کردن زمینه‌ای است برای تحکیم همان چیزی که زنان زیر سلطهٔ مردسالاری از تداعی با آن بازمانده‌اند، یعنی هویت زنان اصیل سرکش.» در نظر دیلی مردسالاری خویش‌ترب حقیقی زنان را سرکوب می‌کند و به همین دلیل نابودی «افسانه‌ها، نام‌ها، ساختارهای اجتماعی و ایدئولوژی‌هایی» که مردان برای سد کردن رشد تخیل زنانه به خدمت می‌گیرند برای زنان ضرورتی انکارناپذیر است. از آن‌جا که این مفاهیم و ساختارها پس‌زمینهٔ فرهنگی-اجتماعی موجود را تشکیل می‌دهند جای شگفتی نیست که دیلی به فمینیست‌ها اندرز می‌دهد که نه تنها از دگرجنس‌خواهی بلکه از تمامی نهادهای مردسالاری اعم از کلیسا و مدرسه و نهادهای حرفه‌ای و خانواده کناره بگیرند.

هرچند آرمان انزوای کامل و استقلال از مردان بسیار جذاب جلوه می‌کند اغلب فمینیست‌های جدایی‌طلب به اندازهٔ دیلی تندرو نیستند و اعتقاد دارند که جدایی مطلق از مردان برای زنان نه عملی و نه در نهایت مطلوب است. این کار عملی نیست چون به قول مؤلفان کتاب عقب‌گرد هرگز^۱ «حتی اگر گروهی از زنان هم‌جنس‌خواه جامعه‌ای کاملاً جدا و خودبسنده در قلب این کشور بناکنند پول خرید زمین موردنیاز برای آن را باید با کارکردن برای همین نظام یا ارث‌بردن از آن فراهم کرد، و زنان آن

1. Goodman, Gerre et al. 1983. *No Turning Back: Lesbian and Gay Liberation for the '80s*. Philadelphia: New Society Publishers.

جامعه همچنان تابع قوانین همین دولت و ملت خواهند بود.» جدایی طلبی مطلق برای زنان مطلوب هم نیست زیرا «زنان در نهایت مردسالاری را بارو در رو شدن با آن ناپود می‌کنند نه با منزوی کردن خود از آن.»

نقد فمینیسم رادیکال

در دو فصل اخیر به بررسی دیدگاه‌های رادیکال فمینیست‌ها درباره باروری، مادری، طبیعی، جنسیت و میل جنسی پرداختیم. به رغم آنکه فمینیست‌های رادیکال در جامعه فمینیست‌ها از اعتبار زیادی برخوردارند برخی از آنان به دلیل مدعیات خود درباره خوبی ذاتی زنان و بدی ذاتی مردان با انتقاد روبه‌رو شده‌اند. درباره حقانیت این انتقادها البته هر یک از ما خود باید قضاوت کنیم.

طبیعت زن: آیا منشأ خوبی، وی است؟

آیسون جاگر از موضعی سوسیالیستی بررسی انتقادی خود از رادیکال فمینیست‌ها را با تحسین رویکرد ماتریالیستی ایشان آغاز کرد. فمینیست‌های رادیکال به پیکر زن توجه نشان می‌دهند. نگاه نظام‌مند ایشان به طبیعت فرزندآوری انسان مقولاتی مانند میل جنسی و زایش و پرورش کودک را به عرصه سیاست کشانده است. در حالی که باروری و جنسیت و میل جنسی در نظریه‌های سیاسی غرب به کلی نادیده گرفته شده و در فعالیت‌های سیاسی آن جایی نداشته‌اند، این مقوله‌ها محور اندیشه و عمل رادیکال فمینیسم بوده است. با این همه، جاگر به این معترض است که توجه برخی فمینیست‌های رادیکال به پیکر زن به منزله چارچوب اصلی تحلیل فمینیستی موجب شده تصویری کمابیش جبری از طبیعت انسان پدید آید که خصوصیات زیستی را مقوله‌ای ثابت و تغییرناپذیر جلوه می‌دهد. جاگر به خلاف این معتقد است که خصوصیات زیستی به اندازه نیروهای محیطی که با آن تعامل دارند دستخوش تغییر و تحول است. برای مثال، تفکیک جنسی در بسیاری از گروه‌های اجتماعی که شمار زنان و مردان بلندقد و چهارشانه و باریک‌اندام یکسان است به حداقل می‌رسد اما در جامعه ما و جوامع مشابه آن درباره وجود دو گونه جنسی اغراق می‌شود. جاگر کوتاه‌تر بودن قد و بالای زنان را در جوامعی نظیر جامعه ما به پیشینه زنان نسبت

می‌داد. زنان به دلیل منزلت اجتماعی فرودست خود نسبت به مردان رژیم غذایی فقیرانه‌تری داشته‌اند. مسئول کوتاه‌تر بودن زنان طبیعت نیست بلکه فرهنگ در این زمینه مسئولیت بیش‌تری دارد. جاگر تأکید داشت که ما باید انسان را محصول تاریخی تأثیر متقابل محیط‌زیست و زیست‌شناسی یا تأثیر متقابل فرهنگ و طبیعت بدانیم. پس این‌گونه نیست که خصوصیات طبیعی زن در طول زمان و مکان همواره مجموعه ضروریات یکسانی را ایجاد کند. خصوصیات طبیعی تنها یکی از اجزاء تشکیل‌دهنده هویت زن است.

شاید این حکم درستی باشد که در شرایط محیطی نامساعد و کمبود فناوری، بقای جامعه‌ی ایجاب می‌کند که زنان از کودکان نگهداری کنند اما از این حکم نتیجه نمی‌شود که وقتی شیردادن با شیشه امکان‌پذیر است یا وقتی سایر کارهای تولیدی مستلزم نیروی بدنی زیاد یا غیبت طولانی از خانه نیست باز هم زنان باید مراقبت از کودکان را بر عهده داشته باشند. می‌توانیم اگر دوست داشته باشیم بگوییم که در شرایط مادی معین سرشت زیستی انسان مستلزم سازمان اجتماعی معینی است. اما نمی‌توانیم این لزوم را به سایر موقعیت‌ها تعمیم دهیم.^۱

خلاصه آن‌که خصوصیات طبیعی زن به خودی خود به جنسیت و میل جنسی زن قطعیت نمی‌دهد؛ اهمیت این خصوصیات را در نهایت می‌توان در حد توصیه دانست. اما به ادعای جاگر بعضی از رادیکال‌فمینیست‌ها نظر داده‌اند که خصوصیات زیستی زنان به خصوصیات روانی معینی منتهی می‌شود، و با استدلالی مشابه به این نتیجه رسیده‌اند که خصوصیات زیستی مردان نیز به خصوصیات روانی معینی منتهی می‌شود. جاگر البته قبول داشت که نظر فمینیست‌های رادیکال درباره ماهیت این خصوصیات روانی جنسیتی‌گاه با هم فرق دارد اما مشاهده می‌کرد که در بسیاری از فرضیات خود نیز اشتراک نظر دارند. به اعتقاد جاگر گاه روان‌شناسی رادیکال‌فمینیستی صرفاً همین است که خصوصیات مردان را «قدرت-بر» و

۱. آلبون جاگر، سیاست فمینیستی و طبیعت انسان، همان.

عقلانیت و پرخاشگری، و خصوصیات زنان را «قدرت-برای» و عاطفه و پرورش معرفی کند. از آن‌جا که تمایل مردان به اعمال اقتدار بر همه چیز و همه کس در دنیای خود اغلب به شکل سرکوب غرور و احساس زنان جلوه‌گر شده است رادیکال‌فمینیست‌ها معتقدند به همین دلیل در زنان آگاهی‌کاذبی پدید آمده است که با تأسف تمامی صفات منتسب به زنان را نامطلوب‌تر از صفات منتسب به مردان بدانند. به گفته جاگر فمینیست‌های رادیکال به نبرد با این آگاهی‌کاذب که آن را روان‌شناسی سرکوب می‌نامند برخاسته‌اند و مدعی شده‌اند که صفات زنانه نه تنها نامطلوب‌تر از صفات مردانه نیست بلکه از آن‌ها بهتر است.

جاگر با این نظر رادیکال‌فمینیست‌ها موافق بود که به احتمال زیاد در غالب شرایط تاریخی مثلاً پرورش از پرخاشگری بهتر است اما اصرار بر این‌که چنین حکمی همواره صادق است باب طبع او نبود. از این ناخوشایندتر انتساب صفات روانی از قبیل پرورش و پرخاشگری به طبیعت زن و مرد بود. جاگر چون نظریه‌گیر زیست‌شناسی را رد می‌کرد دلیلی نمی‌دید بپذیرد که تمام مردان به‌طور طبیعی یک جور باشند و تمامی زنان جور دیگر، یا حتی بپذیرد که بیش‌تر مردان یک جور و بیش‌تر زنان جور دیگرند. به اعتقاد او تأثیر متقابل خصوصیات طبیعی و محیط‌زیست است که مرد یا زنی را چنان می‌سازد که هست.

جاگر زیست‌شناسی و روان‌شناسی را از منظر ماتریالیسم تاریخی تفسیر می‌کرد و همین سبب می‌شد که با قاطعیت هرگونه حکم کلی درباره زنان و مردان را رد کند. به نظر او نه همه مردان قربانی‌کننده و نه همه زنان قربانی‌اند، و شاهد آن همین که فمینیست‌های رادیکال توانسته‌اند حتی زیر سلطه نظام مردسالاری از آگاهی‌کاذب خود خلاص شوند. اگر مردسالاری به‌واقع تا این اندازه فراگیر و تمامیت‌خواه بود رادیکال‌فمینیسم هرگز نمی‌توانست فضایی را که برای پیدایش آن لازم بود به دست آورد. از این گذشته، حتی مروری سرسری بر تاریخ نشان می‌دهد که همه مردان همیشه همه زنان را به شیوه‌های یکسان سرکوب نمی‌کنند. نپذیرفتن این نکته به معنای نادیده گرفتن واقعیت‌های تاریخی طبقه و نژاد است. برای مثال، اگر بگوییم مرد فقیری که به استخدام زن سفیدپوست ثروتمندی درآمد به او ستم می‌کند چون از قدرت تجاوز به او برخوردار است، یا آن‌که بگوییم این مرد تحت ستم زن نیست

هرچند فقط دستمزدی بخور و نمیر دریافت می‌کند، در واقع تمام حقیقت را نگفته‌ایم. به همین ترتیب، اگر بگوییم در حق زن سفیدپوستی که در رقابت شغلی با مرد سیاه‌پوستی کم‌صلاحیت‌تر از خود بازنده می‌شود تبعیض صورت گرفته است، و در این میان راه‌های مشارکت زن را در ستم بر این مرد نادیده بگیریم، در واقع چشم خود را بر پیچیدگی این موقعیت بسته‌ایم. این هزینه‌ای است که به‌سبب بهره‌گیری از الگویی یگانه برای توضیح جهانی چنین ناهمگون متحمل می‌شویم.

جاگر البته نمی‌خواست واقعیت سلطه مردانه را نادیده بگیرد بلکه مایل بود فمینیست‌ها با عبارات مشخص و ملموس درباره آن سخن بگویند و تا حد ممکن از غلتیدن به ورطه مقولات کلی و انتزاعی پرهیز کنند. او به توضیح میشل روزالدو متوسل می‌شد که می‌گفت:

سلطه مردانه، به‌رغم ظاهر فراگیر آن، در رفتارهای واقعی شکل یا محتوایی فراگیر ندارد. برعکس، زنان‌گاه در زندگی سیاسی و اقتصادی از قدرت و نفوذ برخوردارند... چون در برابر هر موردی که مردان مقتدر یا مسئولیت‌های خانه‌داری و بچه‌داری زنان را مقید و محدود کرده باشند، می‌توان به موارد دیگری اشاره کرد که جلوه‌ای است از قابلیت زنان در مقابله به‌مثل، سخنوری در ملأعام، انجام وظایفی که قدرت بدنی زیادی می‌طلبد، و حتی اهمیت کم‌تر قائل شدن برای نیاز کودک به نگهداری (در خانه یا بر پشت خود) نسبت به علاقه‌مندی به سفر یا کار یا سیاست یا عشق یا تجارت... سلطه مردانه... چیزی نیست که در ذات مجموعه‌ای از واقعیت‌های تک‌افتاده و قابل‌قیاس نهفته باشد، بلکه بیش‌تر جنبه‌ای از سازمان‌دهی زندگی جمعی به نظر می‌رسد، یا الگویی از انتظارات و عقاید که نحوه تعبیر و ارزیابی و واکنش مردم را نسبت به رفتارهای خاص مردانه و زنانه نامتوازن می‌سازد.^۱

۱. نکته آخر را به الن فریدمن مدیونم.

2. Rosaldo, M.Z. 1980. "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5, no.3.

روشن است که به عقیده جاگر توجه به موارد خاص ستم بر زنان در مکان X و زمان Y - با به‌خاطر سپردن دامنه گسترده‌تر سیطره مردسالاری در پس‌زمینه - شیوه سودمندتری برای تحلیل مردسالاری است.

تردیدهای جاگر نسبت به نظریه رادیکال‌فمینیسم مسبب شد که نسبت به راهبردهای تحول اجتماعی نیز که از این شیوه تفکر نشئت می‌گیرد به همان اندازه دچار تردید شود. به نظر بسیاری از فمینیست‌های رادیکال تنها امکان آزادسازی واقعی زنان خلق «فضاهای زنانه» است - فضاهایی مانند تعاونی‌ها، کلینیک‌ها، باشگاه‌ها و خانه‌های امن ویژه زنان که متکی بر تصمیم‌گیری جمعی، بهره‌برداری از منابع معنوی و یاری‌رساندن به یکدیگر است. جاگر می‌گفت این نهادهای جایگزین به ازهم‌گسستن برتری فرهنگ مردانه مدد رسانده‌اند زیرا در این فضاها زن ترغیب می‌شود که از نیروی خویش هرگونه که خود مناسب بداند بهره‌برداری کند؛ با وجود این باور نداشت که فرهنگ زنانه حتی اگر محیطی به‌غایت حمایت‌گر برای زنان فراهم سازد یگانه راه یا قطعاً بهترین راه برای آزادی‌بخشیدن به زنان است.

اگر فرهنگ زنانه همان جامعه هم‌جنس‌خواهی باشد که مری دیلی مجسم می‌کند، تنها راه یا بهترین راهی که زنان می‌توانند به «قدرت-برای» به‌ویژه قدرت برای مهار بدن خویش دست یابند جدایی کامل از مردان یا خودداری قطعی از رفتار دگرجنس‌خواهانه خواهد بود. جاگر البته قبول داشت که وقتی زنی فقط با زنان دیگر روابط صمیمانه داشته باشد می‌تواند از بهره‌کشی، از استعداد باروری خود و همچنین از ستمی که در ذات ارتباط سنتی زن و مرد نهفته است دور بماند. اما خاطر نشان می‌کرد که وقتی زنی توانایی «نه» گفتن به مردی را داشته باشد فقط بخشی از اختیار بدن خود را در دست دارد. بخش دیگر توانایی «بله» گفتن است - یعنی برقراری رابطه‌ای غیراستثماری با مرد. دغدغه جاگر این بود که برخی فمینیست‌های رادیکال بر این اساس که مردان به‌طور طبیعی نمی‌توانند استثمارگر نباشند هیچ امیدی نداشتند که برقراری روابط دگرجنس‌خواهانه‌ای توأم با رضایت حقیقی امکان‌پذیر باشد.

انتقاد دیگری که جاگر به فرهنگ زنانه وارد می‌کرد این است که در مورد قدرت آن مبالغه می‌شود، از جمله هنگامی که مدعی می‌شوند اقتصاد غیرمردسالارانه آن

بیرون از تحمل نظام سرمایه‌داری است. جاگر پیش‌بینی می‌کرد که آن دسته از نهادهای اقتصادی که مشارکت دموکراتیک را بر رقابت ترجیح دهند به احتمال زیاد نسبت به نهادهای اقتصادی مردسالاری که بر اساس سوددهی شکل گرفته‌اند بهره‌وری کم‌تری خواهند داشت. منظور این نیست که نهادهای اقتصادی غیرمردسالار چندان ناموفق از کار درمی‌آیند که زنان مشارکت‌کننده متضرر شوند اما دست‌یابی به موفقیت مالی برای این‌گونه نهادها دشوار است و بنابراین بعید به نظر می‌رسد تهدیدی جدی برای سرمایه‌داری تلقی شوند.

دغدغهٔ دیگر جاگر این بود که فرهنگ‌زنانهٔ رادیکال‌فمینیستی توجه چندان به موضوع نژاد و طبقه نشان نمی‌دهد و به‌سادگی ممکن است به مکانی برای زنان سفیدپوست و کمابیش ممتاز بدل شود که در آن به بزرگداشت خود پردازند. جاگر می‌گفت جدایی از مردان چیزی نیست که همهٔ زنان ستم‌دیده بخواهند یا به آن نیاز داشته باشند. البته بعضی از رادیکال‌فمینیست‌ها مدعی شده‌اند که نژادپرستی و تبعیض طبقاتی در تبعیض جنسی ریشه دارد که دست‌پروردهٔ مردان است و در فرهنگ زنانه از میان خواهد رفت اما شمار این گروه از رادیکال‌فمینیست‌ها که به مسائل زنان رنگین‌پوست یا تهی‌دست نیز توجه خاص نشان می‌دهند چندان زیاد نیست. فرهنگ زنانه نمی‌تواند تمامی زنان را آزاد سازد مگر چندان گسترده باشد که تمامی زنانی را نیز در برگیرد که معتقدند (دست‌کم برای آنان) نژادپرستی یا تبعیض طبقاتی بیش از تبعیض جنسی منشأ ستم است.

عواطف زن: آیا منشأ خوبی، وی است؟

جوآن کاکس در مقاله‌ای با عنوان «برخی تأملات انتقادی دربارهٔ رادیکال‌فمینیسم» با تأکید بر شیوهٔ جلوه‌گری رادیکال‌فمینیسم معاصر در مقام فرهنگی جایگزین، به برشمردن ناکامی‌ها و موفقیت‌های آن پرداخت.^۱ به گفتهٔ کاکس رادیکال‌فمینیسم به خود می‌بالد که موجودیت آن در تقابل با مردسالاری است و به خود می‌بالد که درست همان چیزهایی را تأیید و تحکیم می‌کند که در چشم «پدران» بی‌ارزش و

حقیر است. البته نمی‌توان انکار کرد که رادیکال‌فمینیست‌ها با حمایت علنی از جنبه‌های سرکوب‌شدهٔ دوگانه‌های مردسالاری - مرد‌زنی، سلطه/پرورش، فرهنگ/طبیعت، عقل/احساس - به‌یقین دست به کاری انقلابی می‌زنند، با مردسالاری درمی‌افتند و بدیلی زنده و واقعی برای فرهنگ مسلط یا برتر تشکیل می‌دهند. فرهنگ جایگزین فمینیستی «تضمین جانانه‌ای است علیه این هراس که نظام سلطه در ممانعت و مهار و غلبه بر مخالفان خود یکه‌تاز است.» اما کاکس به‌رغم این همه تحسین عمیقاً نگران موجودیت تقابلی رادیکال‌فمینیسم بود زیرا این نظریه خود را در چارچوب ضدیت با فرهنگ مردانه تعریف می‌کند و از این راه در واقع فرهنگ مردانه را معیاری نشان می‌دهد که باید از آن منحرف شد.

هرچند شورش رادیکال‌فمینیست‌ها علیه دوگانه‌های مردسالاری و وارونه‌سازی این دوگانه‌ها در پیشروی زنان به سوی آزادی سودمند بوده است، کاکس به آنان ایراد می‌گرفت که برای نمایش شکوه و عظمت دیگربودن زنان تا ابد خود را محکوم به شورش می‌کنند. اگر رادیکال‌فمینیسم به زن درست همان جایگاهی را بدهد که مردان داده‌اند - یعنی در همان جایی که انفعال و باروری و خردگریزی و میل جنسی و بیماری و تولیدمثل قرار دارند - شاید زنان را به جدایی و شورشی همیشگی محکوم کند که در نهایت بیش‌تر به نفع مردان است و سودی برای زنان در بر ندارد.

حاکمیتی که هم در نظر فمینیست‌ها و هم از دید احلیل‌مداران بر مبنای اصول مردانهٔ سلطه و عملکرد و سلسله‌مراتب و انتزاع و خوردورزی است، نقطه مقابل خود را در جامعهٔ زنانه‌ای می‌یابد که ادعا می‌کند در ذات خود پرورنده و پذیرنده و یاری‌رسان و صمیمی و غرق در شور عواطف است.../فمینیست‌ها/ فرض می‌کنند که چنین اصولی وجود دارد و از زمان طلوع تاریخ مردسالاری ثابت و دوارزشی بوده است. بدین سان فرهنگ مسلط و فرهنگ متقابل با آن درگیر برخوردی غریب می‌شوند که در آن... فمینیسمی شورشی جایگاهی را که در قطب منفی به آن تخصیص یافته‌است اشغال می‌کند.^۱

۱. جوآن کاکس، همان.

کاکس یکی از این تقابلهای دوتایی یعنی عقل/احساس را برای بررسی برگزید تا نشان بدهد که چگونه بهره‌گیری رادیکال‌فمینیست‌ها از دوگانه‌ی می‌تواند بیش‌تر اسارت‌بار باشد تا آزادی‌بخش. کاکس قبول داشت که شکاف میان عقل و احساس یکی از مهم‌ترین عناصر ایدئولوژیک نظام جنس/جنسیت به شمار می‌رود که نقش آن محدود کردن اندیشه و عمل زنان به دایره‌ای کوچک است^۱، اما استجناب او این نبود که این شکاف مستقیماً از نظام جنس/جنسیت برمی‌آید.

به خلاف فمینیست‌های رادیکال که دوگانه‌ی مردانه/زنانه را با دوگانه‌ی عقل/احساس معادل می‌شمارند و از جمع ناهمگون این دوگانه‌ها کلیتی تاریخی می‌سازند، کاکس سیر تکامل این دوگانه‌ها را جداگانه پی گرفت.^۱ با نتیجه‌گیری او «مردانه» همیشه به معنای «معقول»، و «زنانه» همیشه به معنای «احساسی» نبوده است. در فرهنگ غرب همواره تصویری از «خویشتن» مذکر و «دیگری» مؤنث وجود داشته اما این‌گونه نیست که همیشه «خویشتن» تداعی‌گر عقل و «دیگری» تداعی‌گر احساس بوده است. جالب‌تر این‌که مانع‌الجمع بودن عقل و احساس نیز تصویری همیشگی نبوده است. به گفته کاکس، متفکران عهد باستان به خلاف اندیشه‌ورزان دوران مدرن عقل را یکسره از احساس جدا نمی‌دیدند و حتی بر نحوه‌ی تعامل عقل و احساس در زندگی انسان‌های کامل تأکید هم داشتند. بنابراین حتی اگر متفکران عهد باستان این اشتباه را مرتکب شده باشند که فرض کردند فقط مردان می‌توانند انسان‌های کاملی بشوند در این اشتباه چندان پیش نرفتند که انسان کامل را فقط خردورز یا فقط احساسی معرفی کنند.

به اعتقاد کاکس سه پیشرفت تاریخی سبب شد که اندیشمندان مدرن اشتباه اولیه‌ی پیشینیان خود را که جنبه‌ی جنسیت‌گرایانه داشت با دو اشتباه دیگر درآمیزند - ابتدا با جدایی مطلق عقل از احساس، و سپس با مرتبط کردن عقل با کمال انسان بودن، یعنی

۱. استدلالی که کاکس در این جا ارائه می‌داد بسیار قابل بحث است. نگاه دیگری به همین مقوله را در منبع زیر ببینید:

Lloyd, Genevieve. 1984. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

این کتاب به فارسی نیز ترجمه شده است (لوید، ژنویو. *عقل مذکر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب*، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰). م.

با مرد بودن. نخستین پیشرفت تاریخی به نظر کاکس ظهور اثبات‌گرایی بود. توضیح پدیده‌های طبیعی بر مبنای علل و کارکردهای قابل مشاهده به جای توسل به نیروهای ماورای طبیعی رویکردی بود که انسان مدرن را از انسان باستان متمایز می‌کرد. کارکرد مقوله‌های نویافته «عنیت» و «مادی‌گرایی» این بود که علوم تجربی نوظهور را به جدا کردن عناصر عقل (یعنی منطق و واقعیت و فقدان پیش‌داوری) از عناصر احساس (یعنی علاقه و انگیزه و ارزش‌گذاری) برانگیزد.

کاکس دومین پیشرفت تاریخی را ظهور سرمایه‌داری می‌دانست. با پیدایش اقتصادی که پویایی آن در سودآوری هر چه بیش‌تر بود اهمیت جنبه‌های انسانی یا اخلاقی کار کاهش یافت. صنعتگری و امنیت خاطر و احساس هماهنگی با طبیعت جای خود را به ارزش‌های تئوینی همچون بهره‌وری و رقابت و بهره‌کشی داد. عاقل بودن به معنای کارایی داشتن است یعنی تقسیم‌کردن فرایند کار به اجزاء تخصصی تا کالاهای هر چه بیش‌تری را بتوان با کم‌ترین هزینه تولید کرد. عاقل نبودن به معنای نداشتن کارایی است یعنی هدر دادن وقت با جدل بر سر حقایق ابدی. برای انسان‌های مدرن عقل هیچ ارتباطی با اهداف اخلاقی ندارد و تنها خاصیت آن توانا ساختن افراد به حفظ امنیت چیزهایی است که می‌خواهند، بدون این‌که به خوب و بد آن کاری داشته باشند.

عقل بر اساس مقتضیاتی که در گفتمان علمی دارد و بر این اساس که در حیات اقتصادی انسان به صورت مفهومی کاربردی درآمده است نمی‌تواند درباره اعتبار اهداف اخلاقی اظهار نظر کند. عقل می‌تواند یاور صنعت در دستیابی به کارایی باشد و می‌تواند مشوق آن باشد که با صرف همان مقدار زمان و انرژی و سرمایه کالاهای بیش‌تری تولید کند. اما نمی‌تواند درباره توزیع درست کالاها، عادلانه بودن شرایط تولید آن‌ها یا خوب و بد تکثیر نامحدود آن‌ها چیزی بگوید. این سکوت اخلاقی با سکوت احساسی همراه می‌شود: محاسبات رقابتی درباره کارایی وسیله رسیدن به هدف به هیچ‌وجه با نوسان تارهای قلب هم‌نوایی ندارد.^۱

۱. جوآن کاکس، همان.

ظهور دولت‌های فن‌سالار سومین پیشرفت تاریخی بود. در این نوع دولت‌ها فناوری نه تنها به جای اصول اخلاقی می‌نشیند بلکه جای سیاست را هم می‌گیرد. مردم درباره‌ی خوبی و حقیقت و زیبایی یا حتی قدرت حرف نمی‌زنند بلکه همه‌ی حرف‌ها درباره‌ی واقعیات است - تحلیل‌های هزینه و سود، آمار، مذاکرات و سازش‌ها و معامله‌ها برای کنار زدن رقبای زیان‌ده. این نوع دولت جایی برای خون و اشک و عرق جبین انسان‌ها ندارد؛ فقط جای اعداد منطقی و بدون احساس است.

کاکس از تحلیل تاریخی خود درباره‌ی فرایند ظهور شکاف میان عقل و احساس چنین نتیجه می‌گرفت که عقل در ذات خود ماهیتی مردانه ندارد. بر همین اساس نگران بود که مبادا رادیکال‌فمینیست‌ها که تمایل دارند سلطه و مردان و عقل را با هم در یک ظرف بریزند و کنار بگذارند و در عوض بر پرورش و زنان و احساس (که باز آن‌ها را در یک ظرف می‌ریزند) مهر تأیید بگذارند، با این کار بیش از پیش به درون بهشت خصوصی دل‌خوشی‌های زنان که دغدغه‌های مردانه را به آن راهی نیست عقب بنشینند. کاکس پافشاری داشت که «اعتقاد راسخ به شعار هر چه شخصی است سیاسی است» رفته‌رفته به سطح «مسحور شدن به هر چیز شخصی به دلیل شخصی بودن» تنزل می‌یابد. رادیکال‌فمینیست‌ها روز به روز بیش‌تر خود را فمینیست‌های «فرهنگی» یا «معنوی» می‌نامند. بنا بر ارزیابی کاکس بیم آن می‌رود که جاذبه‌ی مقولات شخصی و روان‌شناختی و جنسی نرم‌نرمک جنبه‌ی سیاسی رادیکال‌فمینیسم را از آن بگیرد و در نتیجه بسیاری از زنان خود را با آن بی‌ارتباط ببینند و به‌ویژه زنانی که (ناگزیرند) در مواردی غیرشخصی و غیرروان‌شناختی و غیرجنسی با ستمی که بر آنان می‌رود سرکنند.

کاکس می‌گفت غلبه بر شکاف میان عقل و احساس، مانند هر دوگانه‌ی دیگری که ماهیت جنسیتی دارد، مستلزم تشخیص تأثیر متقابل دو جزء آن بر یکدیگر است. به اعتقاد او عقل و احساس را نباید به صورت دو قطب متضاد نگریست زیرا احساس دارای جنبه‌های عقلی و عقل دارای جنبه‌های احساسی است. برای نمونه، «قوة شهودی» زنان نوعی حس ششم یا قابلیت صرفاً احساسی نیست که منحصر به زنان باشد بلکه مجموعه‌ای است از پیش‌بینی‌های معقول برآمده از «توجه دقیق به سایه‌روشن‌های ظریف روابط شخصی، و استعدادی پرورش‌یافته برای دریافت

ظریف‌ترین نشانه‌های بیرونی تنهایی و غرور و نومیدی و نوسانات قلبی که در افراد پیرامون بروز می‌کند.» از سوی دیگر «عینیت‌گرایی» مردان قابلیتی صد در صد عقلانی و منحصر به مردان نیست بلکه حالتی از توجیه‌گری یا حتی عذر تراشی است که احساسات شخصی نیز در کنار منطق غیرشخصی در هدایت آن دخالت دارد.

از دیدگاه کاکس رادیکال فمینیست‌ها با یکی دانستن عقلانیت و مرد بودن در عمل یکی از سلاح‌های خود را در نبرد علیه مردسالاری به حریف واگذار می‌کنند؛ و تا زمانی که عقل مردانه را مقوله‌ای جدا از احساس زنانه و دشمن آن تصور کنند همچنان احساس لگام‌گسیختگی و حتی جنون خواهند داشت. کاکس می‌گفت فمینیست‌های رادیکال به جای سرکوب عمدی توانایی خویش در ارائه دلیل برای اعمال خود و به جای پنهان کردن عمدی قابلیت‌های خویش در چالش با مخالفان عقیدتی از جمله با فمینیست‌های مخالف خود، بهتر است نیروی استدلال عقلی و معنوی خویش را به کار بگیرند تا نه تنها امنیت شبانه را به زنان بازگردانند بلکه جایگاهی بس عظیم در سینه‌کش آفتاب به آنان هدیه کنند. به اعتقاد کاکس فمینیست‌های رادیکال باید از این تصور که ساکنان «شبکه‌ای جادویی بیرون از تاریخ و جامعه» اند دست بردارند و بار دیگر خود را افرادی بیندارند که درست در درون تاریخ و در تعارض حتی با خویشتن خویش زندگی می‌کنند.

از بسیاری جنبه‌ها کاکس در آرزوی رادیکال فمینیسم دهه ۱۹۶۰ بود که بر تظاهرات اعتراض آمیز و تعهد و آرمان تکیه می‌کرد. گویی کاکس رادیکال فمینیسم دهه ۱۹۸۰ را بیش از اندازه گرفتار درون‌گرایی و خودشیفتگی می‌دید. صحبت از فرهنگ زنانه و ایزدبانوان و معنویت زنانه خوشایند او نبود، و باید اذعان کرد که اگر این عقب‌نشینی به درون در نهایت راهی به جهان بیرون نیابد احتمال دارد اکثریت زنان از راهبری سیاسی مورد نیاز برای دستیابی به آزادی کامل محروم بمانند. با وجود این، در پاسخ به نقد کاکس باید هشدار داد که صحنه گذاشتن بر ارزش نمادین جهان زنانه رادیکال فمینیست‌ها حتی اگر تحقق عملی آن را نپذیریم کار بسیار بااهمیتی است. پرسش ابدی فمینیست‌ها این است که آیا باید به محاسبات نظام

مردسالار چیزی افزود و چیزی از آن کاست، یا این که باید شمارش را از نو آغاز کرد.^۱ چنان که تی گریس اتکینسون سال‌ها پیش می‌گفت «مشکل ما فمینیست‌ها آن است که کارهای زیادی باید انجام دهیم و کم‌ترین ابزار را در اختیار داریم. ما باید همه چیز را از نو خلق کنیم یعنی کاری که تاکنون هیچ گروهی در تاریخ ناگزیر به انجام آن نبوده است.»^۲ و اکنون، همین که فضای زنانه چندان گسترش یافته است که بعضی از رادیکال فمینیست‌ها می‌توانند خود را در آن غرق کنند به خودی خود دست‌آوردی عظیم برای فمینیست‌ها به شمار می‌آید.

خوبی زن: آیا چنین چیزی وجود دارد؟

به نظر جین الشتاین اشتباه رادیکال فمینیست‌ها آن است که می‌گویند از نظر هستی‌شناختی مردان و زنان دو مخلوق متفاوت به شمار می‌آیند. مردان فاسدند و زنان بی‌گناه. این‌گونه نگاه به هستی در واقع فردیت و تاریخ تمامی مردان و زنان را منکر می‌شود و متضمن این معنی است که تنها چیز مهم و واقعی دربارهٔ ما گوه‌ری پیشینی است که تکلیف آن به اندازهٔ ساخت ژنتیک ما از پیش تعیین شده است. الشتاین مدعی بود توجیه منش و کنش مردان با توسل به این بهانه که «مردان همین‌اند که هستند» در عمل نوری بر مسئلهٔ نحوهٔ اندیشه و عمل یا اصولاً نحوهٔ زیست مردان نمی‌تاباند. یکی از رادیکال فمینیست‌هایی که الشتاین به طور مشخص مورد بررسی انتقادی قرار داد سوزان براون میلر نویسندهٔ کتاب مهمی دربارهٔ تجاوز جنسی بود. به اعتقاد براون میلر «ایدئولوژی مردانهٔ تجاوز جنسی فرایندی آگاهانه برای ارباب است که از طریق آن همهٔ مردان همهٔ زنان را در بیم و هراس نگه می‌دارند.»^۳ استنباط الشتاین از نوشتهٔ براون میلر این بود که مردانی که هنوز به زنی تجاوز نکرده‌اند یا فعالانه با تجاوز جنسی مخالفت می‌ورزند هویت واقعی خود را

۱. توجه به این «پرسش ابدی فمینیستی» را به آنجی هاوسون لوییس مدیونم.

2. Atkinson, Ti-Grace. 1986. "Radical Feminism: A Declaration of War." In *Women and Value*, ed. Marilyn Pearsall. Belmont, Calif.: Wadsworth.

3. Brownmiller, Susan. 1972. *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Simon & Schuster.

بروز نمی‌دهند. مرد بودن به معنای تحکیم آگاهانه هویت خود از راه ستم و سرکوب است. و از این گذشته، مسئله فقط این نیست که مردان برای این نقش تربیت می‌شوند (اگرچه این هم واقعیت دارد) بلکه مسئله در این است که اقتدار بر زنان در عمل به معنای مرد بودن است یعنی گوهر مردانگی است. در جایی که به اعتقاد مارکسیست‌ها ایدئولوژی مردانه از پیامدهای تاریخی سرمایه‌داری است که تنها با نابودی نظام سرمایه‌داری محو خواهد شد، براون‌میلر نظر داد که تجاوز جنسی از خصوصیات ماندگار مردسالاری است که تا زمانی که زنان در دنیای مردان زندگی می‌کنند هرگز پایان نخواهد یافت. این بدبینی الشتاین را ناراحت می‌کرد چون او پافشاری داشت که هر تحلیلی که فاقد توان تغییر باشد تحلیلی توخالی است.

در غلتیدن به وادی ذات‌باوری و اعتقاد به این‌که مرد و زن همین‌اند که هستند و هیچ راهی برای تغییر طبیعت هیچ یک از آنان وجود ندارد به معنای رسیدن به بن‌بست در تحلیل است و از نظر سیاسی باید آن را خطرناک دانست. مدعیات ذات‌باورانه دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری گروه‌هایی از مردم (مانند زنان یا سیاهان یا یهودیان) سفسطه‌های فلسفی سیاسی محافظه‌کاران است. تاریخچهٔ مباحث ذات‌باورانه سرشار از نصایح ستمگران به ستم‌دیدگان است که سرنوشت خود را بپذیرند زیرا «همین است که هست». از این مباحث برای توجیه برده‌داری و برای مقاومت در برابر اصلاحیهٔ نوزدهم قانون اساسی (که به زنان حق رأی می‌داد) بهره‌برداری شد و همچنین برای توجیه ادامهٔ حیات استعمار با این استدلال «نوع‌دوستانه» که «بومیان قادر به ادارهٔ حکومت خود نیستند» به کار رفت. بسیاری از رادیکال‌فمینیست‌ها با قبول این ادعا که پروردن و جان‌بخشی در ذات زنان است و مردان به طور ذاتی فاسدند و فقط به مرگ فکر می‌کنند، بر دوگانه‌های مردفروموده‌ای که می‌کوشند از آن‌ها پرهیز کنند مهر تأیید می‌گذارند. همچنان که جوآن کاکس خاطر نشان کرد یکی از راهبردهای معمول فمینیست‌های رادیکال حفظ دسته‌بندی‌هایی است که از گذشته چارچوب هر جنسیت را تعیین کرده‌اند و ارزش‌گذاری دوبارهٔ آن‌ها به صورتی که صفات زنانه معنای مثبت و صفات مردانه معنای منفی بیابند.

الشتاین معتقد بود باید دسته‌بندی‌هایی را که ما را در حصار نقش‌های ثابت و تغییرناپذیر اسیر می‌کنند در هم بشکنیم حتی اگر برای بعضی از آنها ارزشی هم فائل باشیم. او می‌گفت این نقش‌ها تعاریفی ساده‌انگارانه است که از هر مرد استثمارگر و ستم‌پیشه‌ای هشیار می‌سازد و هر زنی را قربانی استثمار و ستم معرفی می‌کند. حال آن‌که به تأکید او در واقعیت امر نه هر زنی قربانی و نه هر مردی قربانی‌کننده است. الشتاین از کتاب *نیروی زنان* در تاریخ نوشته مری بیرد^۱ (متنی لیبرال‌فمینیستی که نقش زنان را در ساختن فرهنگ دوران پیش‌صنعتی ترسیم می‌کرد) و کتاب *زنان، مقاومت و انقلاب* نوشته شیلا روباتام^۲ (متنی مارکسیست‌فمینیستی که شرح مفصلی از دخالت زنان در انقلاب‌های سده بیستم بود) نقل می‌کرد تا نشان بدهد که زنان نقش‌های فعال و ارزنده‌ای در تاریخ اجتماعی ایفا کرده‌اند. او همچنین از مردانی یاد می‌کرد که از تلاش‌های زنان برای آزادسازی خود پشتیبانی کرده‌اند. اگر انکار کنیم که چنین مردانی وجود دارند زنانی را که نمی‌خواهند از این مردان جدا شوند سردرگم می‌کنیم. «...به او گفت نخواهد توانست در جهانی با سازماندهی کنونی برای خود جایی پیدا کند مگر آن‌که رزمنده‌ای تسلیم‌ناپذیر یا «زنی با هویت زنانه» بشود، و گفت که رابطهٔ دوسویه میان زن و مرد دشوار و حتی ناممکن است؛ کافی است به این فکر کند که چنین اوضاع نابهنجاری در خدمت برآوردن نیازها و منافع کیست.»^۳ به نظر الشتاین هیچ شکلی از این‌گونه ذات‌باوری در جهان پیچیده‌ای که ما در آن به سر می‌بریم جایی ندارد.

از دیگر مواردی که الشتاین در نقد رادیکال‌فمینیسم به آن پرداخت اجتناب‌ناپذیری و جهان‌شمولی مردسالاری بود. چون «قدرت-بر» به گفتهٔ رادیکال‌فمینیست‌ها در ذات و گوهر تمامی مردان است پس مردسالاری را باید بیان سیاسی اجتماعی این ذات و گوهر دانست. بنا بر این تعریف تمامی جوامعی که

-
1. Beard, Mary R. 1972. *Women as Force in History*. New York: Collier Books.
 2. Rowbotham, Sheila. 1972. *Women, Resistance and Revolution*. New York: Vintage Books.
 3. Elstain, Jean Bethke. 1982. *Public Man, Private Woman*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

مردان و زنان با هم در آن به سر می‌برند مردسالار و زن‌ستیز به شمار می‌آیند. مری دیلی برای اثبات این مدعا مراسم سوتی هندوها، بستن پای دختران در چین، ختنه دختران در افریقا و پزشکی زنان در غرب را مظاهر تنفر از زنان می‌انگارد. قرار بر این است که با مقایسه میان رسوم مثله کردن بدن زنان در فرهنگ‌های مختلف ماهیت جهان‌شمول مردسالاری بر ملا شود. اما الشتاین خاطر نشان می‌کند که مثلاً «مقایسه شیوه زندگی موبوتی پیگمیز [کذا] با شیوه زندگی در جامعه پیچیده و فن‌سالار و مدرن ما و اطلاق برچسب مردسالارانه به هر دو شیوه مانند آن است که بخواهیم تعریف فیل را از کرم‌خاکی نتیجه بگیریم.» به گفته الشتاین، دیلی با چنین قیاس‌هایی در واقع چشم خود را بر تنوع گسترده جوامع مختلف می‌بندد. هر نظریه‌ای که بخواهد تمامی موقعیت‌ها را در قالب مدلی تک‌علتی بریزد همین مشکل را دارد. از این گذشته، دیلی در مقام فمینیستی غربی که شکل‌های غیر غربی مردسالاری را جست‌وجو می‌کند گاه از ره‌توشه فرهنگی خود بی‌خبر است؛ و چون از بیرون به این فرهنگ‌ها می‌نگرد همیشه نمی‌تواند به عمق معنایی که این آیین‌های «مردسالارانه» برای زنان شرکت‌کننده در آن‌ها دارند راه یابد. یکی از این موارد ختنه زنان افریقایی است. برای دیلی این رسم به معنای مردسالاری است زیرا استنباط او از چنین پدیده‌هایی همین است؛ اما برای زنی که ختنه می‌شود ممکن است معنای دیگری داشته باشد. مثلاً آیین ورود به مرحله والاتری از زنانگی یا راهی برای شورش علیه قدرت‌های استعماری متمدن و مسیحی. البته دیلی حتماً استدلال می‌کند که این زن نمی‌داند چه بلایی به سرش می‌آید و از درک علت آن عاجز است. اما دست‌کم این احتمال وجود دارد که دیلی دچار توهم باشد نه آن زن. ناتوانی دیلی از پذیرش این امکان که مناسک افریقایی و آسیایی می‌توانند معانی مثبت و غیر غربی داشته باشند، چنان‌که آدری لُرد گفته است، از نوعی قوم‌محوری در او حکایت می‌کند.^۱

در ارزیابی واژه مردسالاری به معنایی که فمینیست‌های رادیکال اغلب به کار

1. Lorde, Audre. 1981. "An Open Letter to Mary Daly." In *This Bridge Called My Back*. eds. Cherrie Moraga and Gloria Anzaldua. Watertown, Mass.: Persephone Press.

می‌گیرند نیز الشتاین مایل بود به جای مفهوم تاریخی به آن مفهومی مجازی نسبت دهد. با چنین مفهومی این واژه حامل نوعی نیروی احساسی می‌شود که می‌تواند زنان را در جست‌وجوی نقطه‌ای برای حمله سمت و سو دهد. اما مفهوم مردسالاری حتی با این قابلیت مجازی خود نیز دردسرساز است. الشتاین اذعان داشت که مردسالاری برای زنانی که اندیشیدن به تجربیات شخصی و سیاسی خود را تازه آغاز می‌کنند ابزار تحلیلی سودمندی است اما فراتر از آن به ابزاری بی‌مصرف بدل می‌شود. فرمول «مردان مسلط بر زنان؛ زنان در خدمت مردان» اگر پشت سر هم تکرار شود به آوازی یکنواخت و در نهایت بی‌معنا بدل خواهد شد. شاید اگر بعضی زنان هنگام خواندن برخی متون رادیکال‌فمینیستی احساس می‌کنند با صفحه‌گرافامفونی مواجه‌اند که سوزن آن گیر کرده است به همین علت باشد که بسیاری از رادیکال‌فمینیست‌ها حاضر نیستند از درک اولیه‌ی خویش از ماهیت و کارکرد مردسالاری فراتر روند. به گمان الشتاین این گروه در اصل از این می‌ترسند که مبادا در وجود خویش نیز چیزهایی - چیزهای زشتی - شبیه مردسالاران بیابند. این گمانه‌زنی الشتاین مبتنی بر اعتقاد او بود به این‌که همه‌ی ما «خواهی نخواهی هم مرد و هم زن‌انیم» و همان‌طور که بعضی مردان تاب تحمل صفات «زنانه» خود را ندارند برخی از رادیکال‌فمینیست‌ها نیز نمی‌توانند با صفات «مردانه» خود مدارا کنند. پس این صفات را بر مردان فرافکنی می‌کنند و بزرگ‌نمایی زشتی این صفات در واقع به قصد محافظت از خود در برابر این بخش از شخصیت خویش است.

این حالت تدافعی سرانجامی جز این ندارد که رادیکال‌فمینیست‌ها رؤیای جامعه‌ای به‌تمامی زنانه را در سر پیروارند. مرد محیط همه‌ی بدی‌ها و زن محیط همه‌ی خوبی‌هاست. چون گوهر زنانگی «قدرت-برای» است جهان زنان جهانی گرم و یاری‌رسان و پرورنده و سرشار از خلاقیت خواهد بود - یعنی بازگشتی به زهدان مادر. مشکل در این است که مردان مانع پیشروی زنان می‌شوند. الشتاین معتقد بود اگر بررسی او درست باشد، هنگامی که مردان از ممانعت خود دست بردارند و زنان از قلمرو خصوصی قدم به قلمرو عمومی بگذارند شاید کشف این حقیقت که زنان نیز مانند مردان می‌توانند از نظر اخلاقی فاسد باشند بسیاری از رادیکال‌فمینیست‌ها را به نومیدی دچار سازد. خواست الشتاین از ما این بود که به مفهوم «ندای پاک» یعنی به

این تصور که زن قربانی چون در وضعیت قربانی قرار دارد با خلوص حرف می‌زند («من رنج می‌برم پس از خلوص اخلاقی برخوردارم») نگاه دوباره‌ای بیندازیم. باور به خلوص اخلاقی زنان درست همان چیزی است که در گذشته مردان عهد و پکتوریا از آن بهره می‌گرفتند تا زنان را در عرش و دور از جهان سیاست و اقتصاد نگه دارند. و الشتاین متأسف بود که فمینیست‌های رادیکال از این تصور مردانه قرن نوزدهم فراتر نرفته‌اند.

نتیجه‌گیری

رادیکال فمینیسم البته دیدگاهی مصون از خطا نیست اما فمینیست‌ها بسیار به آن مدیون‌اند. رسیدن به این بصیرت که میل جنسی علت اصلی ستم بر زنان است برای هر زنی که بخواهد جایگاه شخصی و سیاسی خود را در جامعه بشناسد ضرورتی انکارناپذیر است. درک این واقعیت که ستم بر زنان، به دلیل زن بودن، به احتمال زیاد در جوامع لیبرالی که زنان از همان حقوق رسمی مردان برخوردارند، و حتی در جوامع مارکسیستی که تمایزهای ناعادلانه طبقاتی از میان رفته است همچنان تداوم خواهد داشت مسئله بسیار بااهمیتی است. حتی اگر زن فمینیستی مایل نباشد از دگرجنس‌خواهی دست بکشد قطعاً مایل است راه‌هایی را که سلطه مردانه و تسلیم زنانه را از عرصه زندگی او پاک می‌کنند بشناسد و به کارهایی که او را به قربانی منفعلی بدل می‌کنند مبادرت نرزد. به همین ترتیب اگر زن فمینیستی آماده و مایل یا قادر به زندگی در جامعه‌ای منحصرأ زنانه نباشد قطعاً از قسمت‌کردن نیرو و توان و شادی‌های خود با زنان دیگر در اندیشه و سخن و عملی که برای هر دو طرف نیروبخش است خشنود خواهد شد.

هر جنبشی به افراد انقلابی تندرو نیاز دارد و جنبش زنان نیز از این قاعده مستثنی نیست. اگر به برکت وجود رادیکال فمینیست‌ها نبود باید برای رسیدن به درک ارتباط میان هرزه‌نگاری و روسپیگری و آزارجنسی و تجاوز و کتک‌زدن زنان، و ارتباط میان پیشگیری از بارداری و عقیم‌سازی و سقط‌جنین و لقاح مصنوعی و باروری آزمایشگاهی و اجاره رحم، زمانی به مراتب بیش‌تر صرف می‌کردیم. فمینیست‌های رادیکال مدام به ما یادآوری کرده‌اند که مردان چگونه از پیکر زنان علیه زنان

بهره‌برداری می‌کنند و چگونه می‌توان از پیکر زنان برای زنان بهره گرفت. رادیکال‌فمینیست‌ها به ما این را هم آموخته‌اند که به طبیعت زنان ارج بگذاریم. حتی اگر چیزی به نام طبیعت گوه‌رین زنان (طبیعتی والا و پرورنده و خردمند و باشکوه) وجود نداشته باشد همین که فکر کنیم زن بودن خوب (و حتی فوق‌العاده خوب) است به خودی خود ما را توانمند می‌سازد. آنچه فمینیست‌ها به رادیکال‌فمینیسم مدیون‌اند اعتقاد به این است که میل جنسی وجه مشترک زنان است و حتی اگر این میل در گذشته برای زنان سرچشمه خطر بوده است در آینده می‌تواند به مکان لذت و قدرت تمامی زنان بدل شود.

فصل پنجم

فمینیسم روان کاوانه

بسیاری از فمینیست‌ها به زیگموند فروید به‌سختی تاخته‌اند چون نظریه غبطه قضیب را (یعنی این‌که دخترها خود و امثال خود را اخته‌هایی حقیر می‌دانند) آشکارا بر مفروض دانستن برتری مردان بنا کرده است، با این حال شاید درست نباشد که نظریات او را دربارهٔ میل جنسی زنانه یک‌سره کنار بگذاریم. فمینیست‌های روان‌کاو در اندیشهٔ فروید علاوه بر جنبه‌های سرکوبگر به رگه‌های آزادی‌بخش نیز برخورده‌اند. پسِ کوشش برای درک آن‌چه فروید درباره جنسیت زنانه گفته است بی‌فایده نیست. تنها در آن صورت است که می‌توانیم به ارزش بنیادین روایت‌ها و تعبیری که فمینیست‌ها از روان‌کاوی فرویدی به دست داده‌اند پی ببریم.

ریشه‌های فمینیسم روان‌کاوانه

نظریه‌های فروید دربارهٔ میل جنسی بحث و جدل‌های فراوانی در میان معاصران او برانگیخت. شدت این بحث و جدل‌ها تنها به این دلیل نبود که فروید موضوعاتی مانند هم‌جنس‌خواهی، دیگرآزاری، خودآزاری، رابطهٔ جنسی دهانی و مقعدی را که پیش از آن تابو به حساب می‌آمد علناً مطرح کرد. این واقعیت نیز که خوانندگان بسیاری از نظریه‌های او را با بینش درونی خود در تضاد می‌دیدند نمی‌تواند تنها دلیل شدت این بحث و جدل‌ها به حساب آید. شدت این مناقشه‌ها بیش‌تر ناشی از القای این معنی بود که تمامی «نوسان‌ها» و «گوناگونی‌ها» و

«انحراف»های جنسی می‌تواند مراحل از رشد همان چیزی باشد که فروید میل جنسی بهنجار انسان می‌نامید.^۱

بر اساس نظریه فروید، کودکان چند مرحله مشخص رشد جنسی روانی را از سر می‌گذرانند و خلق و خوی هر شخص بالغ محصول نحوه‌ی از سرگذراندن این مراحل است. به بیان دیگر، جنسیت محصول بلوغ جنسی است. دختر و پسر به این دلیل که (در نتیجه شکل اندام خود) تجربه متفاوتی از میل جنسی خود دارند در نهایت از نقش‌های جنسیتی متضاد با یکدیگر برخوردار می‌شوند. مردان اگر بلوغ جنسی خود را به صورت متعارف طی کنند در بزرگسالی صفات مردانه مورد انتظار را بروز می‌دهند و در زنان هم اگر رشد جنسی متعارف داشته باشند در بزرگسالی صفات زنانه مورد انتظار بروز می‌کند. فروید هرچند اذعان داشت که همه ما تا اندازه‌ای دو جنسیتی هستیم، معتقد بود که به لحاظ وضعیت اندام باید زنان صفات زنانه و مردان صفات مردانه داشته باشند.

مبنای این نتیجه‌گیری‌ها را می‌توان در سه مقاله درباره‌ی نظریه‌ی میل جنسی یافت. در مقاله‌ی دوم (میل جنسی نوزاد) فروید مراحل جنسی کودکی را شرح می‌دهد. در زمان فروید، چون فعالیت جنسی را با میل جنسی منتهی به تولیدمثل - یعنی آمیزش با جنس مخالف - یکسان می‌پنداشتند، تصور می‌کردند که کودکان میل جنسی ندارند. اما بحث فروید این بود که میل جنسی کودک از نوع «انحراف چندشکلی» است یعنی تمامی بدن او و به‌ویژه مخرج‌ها و اندام بیرونی قلمرو میل جنسی است. نوزاد با طی چند مرحله از این نوع میل جنسی «انحرافی» به میل جنسی «بهنجار» یعنی میل به جنس مخالف می‌رسد. در مرحله‌ی دهانی، کودک از مکیدن پستان مادر و همچنین مکیدن انگشت شست خود لذت می‌برد. در مرحله‌ی مقعدی، کودک دو-سه‌ساله از احساسی که هنگام خروج مدفوع و ادرار به او دست می‌دهد کسب لذت می‌کند. در مرحله‌ی احلیلی^۲، کودک سه-چهارساله به کشف توانایی لذت بردن از اندام جنسی

1. Freud, Sigmund. 1968. *Sexuality and the Psychology of Love*. New York: Collier Books.

۲. Phallic، لازم به یادآوری است که قضیب (معادل penis) مفهومی فیزیکی دارد و احلیل (معادل phallus) بیانگر مفهوم نمادین آلت نرینه است. م.

خود نائل می‌شود و بر عقده‌های اودیپ و اختگی غلبه می‌کند (با در این غلبه ناکام می‌ماند). در حدود شش سالگی کودک دیگر میل جنسی را بی‌پرده بروز نمی‌دهد و به دورهٔ پرده‌پوشی قدم می‌گذارد که تا دوران بلوغ ادامه دارد یعنی تا زمانی که مرد یا زن جوان به مرحلهٔ تناسلی و احیای تکانه‌های جنسی وارد می‌شود. اگر همه چیز مطابق این نقشه پیش برود لیبدو (واژه‌ای که فروید برای تجمع انرژی جنسی به کار می‌برد) شکلی برون‌گرا می‌یابد یعنی انگیزش شهوانی از خود و جنس موافق خود فاصله می‌گیرد و به جنس مخالف متمایل می‌شود.

چنان‌که در سومین مقالهٔ فروید با عنوان «دگرپرسی بلوغ» شرح داده شده، نقطهٔ عطف این نمایش جنسی روانی برای کودک، حلِ عقده‌های اودیپ و اختگی است. بنا بر آموزهٔ روان‌کاوی این واقعیت که پسران قضیب دارند و دختران ندارند در این‌که پسر و دختر چگونه عقده‌های مرحلهٔ احلیلی را حل کنند تأثیری بنیادین دارد. در پسر عقدهٔ اودیپ از وابستگی طبیعی او به مادر برمی‌خیزد زیرا مادر است که از او پرستاری می‌کند. به همین دلیل پسر مایل است مادر را تصاحب کند - یعنی با او آمیزش جنسی داشته باشد - و پدرش را که رقیب اوست بکشد. اما فروید معتقد بود این هوس چندان بادوام نیست چون پسر دلیل خوبی برای هراس از پدر دارد. او با مشاهدهٔ بدن برهنهٔ مادر یا زنان دیگر در خیال می‌پندارد که این موجودات بدون قضیب را اخته کرده‌اند و این مسلماً کار پدر است. این تصور پسر را دچار هراس می‌کند که مبادا اگر در آرزوی تصاحب مادر باشد پدر او را اخته کند. پسر در نتیجهٔ این هراس عشق به مادر را در خود سرکوب می‌کند و طی این فرایند دردناک در او چیزی شکل می‌گیرد که فروید آن را فراخود نامید.

فراخود به همان میزان که به معنای درونی شدن ارزش‌های پدر در پسر است نوعی وجدان اجتماعی مردسالار به حساب می‌آید. پسران که با موفقیت عقده‌های اودیپ و اختگی را حل می‌کنند از فراخودی کاملاً قوی برخوردار می‌شوند زیرا در فرایند دست‌کشیدن از عشق مادر (گرچه از ترس اختگی) یاد می‌گیرند که چگونه به اقتدار پدر تمکین کنند. پس اگر به دلیل ضربهٔ عقده‌های اودیپ و اختگی نبود پسر هرگز در بزرگسالی به مردی تبدیل نمی‌شد که بخواهد سیاست‌های تبار خود را یدک بکشد و چرخ تمدن را در حرکت نگه دارد.

تجربه عقده‌های اودیپ و اختگی در مورد زنان یکسره با مردان تفاوت دارد. برای دختر نیز، همانند پسر، مادر نخستین شیء محبوب است. اما به خلاف پسر که شیء محبوب او در سراسر عمر از جنس زنان است، دختر ناگزیر است تمایلی خود را از زن به مرد-ابتدا پدر و سپس مردی که جای پدر را خواهد گرفت - تغییر دهد. بنابراین نظریه فروید، این گذار از شیء محبوب مادینه به نرینه هنگامی آغاز می‌شود که دختر درمی‌یابد قضیب ندارد و اخته شده است. «دختران به محض مشاهده آلت برادر یا همبازی خود که شکلی کاملاً بارز دارد و بزرگ است آن را از اندام متناظر در بدن خود (کلیتوریس یا برآمدگی بیرونی اندام جنسی) که کوچک و غیربارز است برتر می‌پندارد و از این لحظه در دام غبطه قضیب گرفتار می‌آید.

دختر که از فکر این کاستی رها نمی‌شود هر دم بیش‌تر نسبت به قضیب برادرش غبطه می‌خورد و رفته‌رفته در ذهن خود مادر را ملامت می‌کند که او را به درستی تجهیز نکرده است. این آزرده‌گی دختر را از مادر روی‌گردان و پدر را به شیء محبوب او بدل می‌سازد. اما به گفته فروید یکی از راه‌های جبران برای شخصی که شیء محبوب خود (در این مورد، مادر) را از دست می‌دهد آن است که به گونه‌ای خود به همان شیء محبوب طردشده بدل شود. بنابراین دختر خود را با مادرش همانندسازی می‌کند تا جای او را نزد پدر بگیرد. در نتیجه مادر به این سبب که دختر را از داشتن قضیب محروم ساخته و به این سبب که رقیب او در جلب محبت پدر است مورد نفرت دختر واقع می‌شود. در ابتدا دختر آرزوی تصاحب قضیب پدر را دارد اما به‌مرور آرزوی چیزی گرانبهارتر از آن در وی پدید می‌آید یعنی کودک که جایگزینی نهایی برای قضیب است.^۱ اما همه دخترها به زنانی بدل نمی‌شوند که بچه بخواهند. بعضی دخترها چنان از کلیتوریس حقیر زنانه انزجار پیدا می‌کنند که یکسره از سکس روی‌گردان می‌شوند. این‌گونه دختران در آینده به‌ویژه اگر سردمزاج (یعنی ناتوان از رسیدن به ارگاسم) باشند روان‌رنجور نام می‌گیرند. گروه دیگری از دختران برعکس از پذیرش واقعیت اختگی خود و توقف خودارضایی سر باز می‌زنند. این‌گونه دختران به عقده‌ای که

1. Freud, Sigmund. 1966. "Femininity." In his *The Complete Introductory Lectures on Psychoanalysis*, trans. & ed. James Strachey. New York: W.W. Norton.

فروید آن را «عقدۀ نرینگی» نامید دچار می‌شوند و به تقلید صفات مردانه در شیوۀ زیست خود می‌پردازند و در موارد «حاد» هم جنس خواه از آب در می‌آیند.

فروید اذعان داشت که در طرحی که او ترسیم می‌کند رسیدن دختران به میل جنسی بهنجار در دوران بزرگسالی به مراتب دشوارتر از پسران است. نخستین شیء محبوب پسر زن است یعنی مادرش. اگر همه چیز به روال عادی پیش برود اشیاء محبوب او همچنان زنان و منبع اصلی ارضای جنسی او در دوران بزرگسالی همچنان همان منبع اصلی ارضای جنسی او در دوران پسرچگی - یعنی قضیب - خواهد بود. برای دختر نیز مانند پسر نخستین شیء محبوب زن است یعنی مادرش. اما در این مورد اگر همه چیز به روال عادی پیش برود، دختر از مرحله‌ای که زنی را شیء محبوب خود قرار داده بود به مرحله‌ای گذر می‌کند که مردی شیء محبوب او می‌شود. از این گذشته، اگر بخواهد زن بالغ «متعارفی» به حساب بیاید باید ناحیه شهوت‌زایی خود را از کلیتوریس نرینه به واژن مادینه تغییر مکان دهد.^۱

بنا بر نظریۀ فروید، دختر تا پیش از رسیدن به مرحلهٔ احلیلی از اهداف جنسی فعال برخوردار است. او نیز مانند پسر آرزو دارد مادر را با کلیتوریسش تصاحب کند. اما اگر مرحلهٔ احلیلی را با موفقیت از سر بگذراند بدون این آرزو به مرحلهٔ پرده‌پوشی وارد خواهد شد؛ و هنگامی که در دوران بلوغ احساسات تناسلی دوباره ظاهر می‌شوند دختر بالغ دیگر میلی به کاربرد فعالانۀ کلیتوریس ندارد و در عوض آن را به صورت منفعلانه - یعنی برای خودارضایی یا به‌منزلهٔ بخشی از مقدمات آمیزش با جنس مخالف - به خدمت می‌گیرد. اما چون حساسیت‌زدایی کلیتوریس آسان

۱. بسیاری از شاگردان فروید اشاره کرده‌اند که بعضی از بحث‌های فروید با قضیهٔ جابه‌جایی ناحیهٔ شهوت‌زایی در تناقض است. فروید می‌گفت که اندام‌های جنسی زنانه و مردانه از ساختار جنینی یکسانی برمی‌آیند و بخشی از ساختار تناسلی نرینه در مادینه وجود دارد و برعکس. بنابراین انسان از نظر اندامی دوجنسیتی است. از این گذشته، فروید می‌گفت که هرچند «زنانگی» تداعی‌گر «انفعال» و «مردانگی» تداعی‌گر «فعالیت» است این تداعی گمراه‌کننده است زیرا در بعضی جهات زنان نیز می‌توانند فعال باشند و مردان منفعل. دقیق‌تر آن است که بگوییم هرچند افراد مادینه اهداف منفعل و افراد نرینه اهداف فعال را ترجیح می‌دهند، در هر حال برای رسیدن به هر هدفی باید فعالیت چشمگیری به خرج داد. و اگر این هدف جنسی باشد - مانند جابه‌جایی ناحیهٔ شهوت‌زایی از کلیتوریس به واژن - تحقق این گذار به صرف مقادیر معتنابهی فعالیت یا انرژی جنسی (لیبیدو) نیاز دارد.

نیست همواره این احتمال وجود دارد که دختر بالغ به مرحلهٔ فعال بودنِ کلیتوریس باز گردد یا واژه از سرکوب کلیتوریس خود یکسره از هرگونه میل جنسی دست بشوید. نکتهٔ شایان توجه آن است که پیامدهای بلندمدت غبطه قضیب و طرد مادر فقط به احتمال سردمزاجی ختم نمی‌شود. از قرار معلوم دختر در گذار از عقده‌های اودیپ و اختگی به سوی زنانگی از ناحیهٔ چند صفت جنسیتی نامطلوب زخم می‌خورد. نخست آن‌که در فرایند جابه‌جایی اهداف جنسی فعال به منفعل دچار خودشیفتگی می‌شود. به گفتهٔ فروید دختران بیش‌تر دوست دارند معشوق باشند تا عاشق؛ و دختر هر چه زیباتر باشد بیش‌تر انتظار دارد و طالب است که دوستش بدارند. دوم آن‌که دختران دچار نخوت می‌شوند. دختر به جبران کاستی نخستین (نداشتن قضیب) در مورد سایر حسیات جسمی خود مبالغه می‌کند گویی که آن‌چه دارد می‌تواند جای خالی کمبودهای او را پر کند. و سرانجام آن‌که دختران به دامان احساس شرم اغراق‌شده‌ای می‌افتند. فروید می‌گفت نامعمول نیست که دختری چنان از مشاهدهٔ بدن خود شرم داشته باشد که برای پوشیدن لباس یا درآوردن آن به زیر ملافه پناه ببرد.

اما گرفتاری دختران فقط همین خودشیفتگی و نخوت و شرم نیست. فروید معتقد بود این واقعیت که رابطهٔ میان عقدهٔ اودیپ و عقدهٔ اختگی برای زنان دقیقاً وارونهٔ مردان است پیامدهای آسیب‌زای بیش‌تری به همراه دارد. لازم به یادآوری است که تهدید اختگی در مورد پسران به عقدهٔ اودیپ پایان می‌دهد اما در دختران کمبود قضیب همان چیزی است که آنان را به عقدهٔ اودیپ گرفتار می‌کند و تا زمانی نامعین در آن حال ننگ می‌دارد. «عقدهٔ اختگی در مورد پسران عقدهٔ اودیپ را فرومی‌نشانند حال آن‌که در مورد دختران عقدهٔ اودیپ را امکان‌پذیر می‌سازد و به آن منتهی می‌شود»^۱ البته از نظر فروید دختران باید شکرگزار باشند که از ضربه‌ای که پسر باید برای رهایی از عقدهٔ اودیپ و هراس از تهدید اختگی تحمل کند معاف شده‌اند؛ زیرا فقط با از سر گذراندن ضربه‌ای جنسی چنین مهلک (یعنی درونی کردن

1. Freud, Sigmund. "Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes." In Freud, *Sexuality and the Psychology of Love*, ibid.

ارزش‌های پدر، تحت فشار و از سر ترس) امکان ایجاد فراخودی قوی در شخص پدید می‌آید تا به ظهور صفاتی منتهی شود که معرف مردم متعبدان است. زنان در مقایسه با مردان از وجدان و اخلاق و تمدن بهره‌کافی نبرده‌اند.

نمی‌توانم نظری جز این داشته باشم که... سطح اخلاق در زنان با مردان متفاوت است. فراخود زنان هرگز به اندازه‌ای که ما برای مردان لازم می‌دانیم سرسخت و غیرشخصی و مستقل از سرچشمه‌های عاطفی نیست. صفاتی که منتقدان هر عصر به شخصیت زنان نسبت داده‌اند - این‌که حس عدالت‌خواهی در زنان کم‌تر از مردان دیده می‌شود، این‌که زنان کم‌تر از مردان به ضروریات مهم زندگی تسلیم می‌شوند، یا این‌که در قضاوت‌های خود بیش‌تر تحت تأثیر احساسات دوستانه یا خصمانه قرار می‌گیرند - همگی با توجه به نتیجه‌گیری قبلی ما دربارهٔ فراخود تعدیل‌یافتهٔ زنان توجیه‌پذیر است.^۱

به بیان دیگر، پایین‌بودن سطح اخلاق در زنان ناشی از این واقعیت است که دختران قضیب ندارند؛ دختران چون نباید نگران اخته‌شدن باشند به اندازهٔ پسران انگیزه پیدا نمی‌کنند که به پیروان مطیع قانون بدل شوند.

نقدهای معیار فمینیستی بر نظریهٔ فروید

غبطه قضیب و هر آنچه از آن برمی‌آید تصویری چنان ناخوشایند از زنان به دست می‌دهد که در گذشته بسیاری از فمینیست‌ها از نظریهٔ فروید به شدت برآشفتمند و حتی امروز از آن به خشم می‌آیند. در دههٔ ۱۹۷۰ فمینیست‌هایی مانند بتی فریدان، شولامیت فایرستون و کیت میلث که در بسیاری زمینه‌های دیگر متفاوت عمل می‌کردند در حمله به فروید اتفاق نظر داشتند. به اعتقاد ایشان جایگاه اجتماعی و بی‌قدرتی زنان نسبت به مردان هیچ ربطی به شکل اندام زنانه ندارد و بیش‌تر به ساخت اجتماعی زنانگی مربوط می‌شود.

۱. فروید، همان.

به نظر بتی فریدان، نظریات فروید را باید محصول فرهنگ و ویکتوریایی زمانه او دانست، اگرچه فروید بسیاری از مقاله‌های تأثیرگذار خود دربارهٔ میل جنسی زنانه را در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ نوشت. از دید فریدان روان‌کاوی نیز شاخهٔ دیگری از علوم اجتماعی است که نظریه‌پردازان و کارورزان آن صرفاً همان چیزی را می‌بینند که فرهنگ غالب از ایشان انتظار دارد. به گفتهٔ فریدان هنگامی که کارشناسان علوم اجتماعی ادعا می‌کنند خصوصیتی عام از ذات طبیعی انسان را شناسایی کرده‌اند به جرئت می‌توان اطمینان داد که فقط به یکی از صفاتی برخورده‌اند که در فرهنگ ایشان میان بسیاری از مردم مشترک است. اما چیزی که فریدان را بیش از همه می‌آزرد زیستی‌نگری فروید بود. حکم فروید در باب «پیکر انسان سرنواشت اوست»^۱ به تعبیر فریدان به این معنی است که نقش تولیدمثلی زن و هویت جنسیتی و ترجیح جنسی او محصول جبری فقدان قضیب است و هر زنی را که از طبیعت مقدر خود سرپیچی کند باید «نابهنجار» دانست.^۲

فریدان علاوه بر مردود شمردن روش فروید نحوهٔ ورود او به موضوع میل جنسی را نیز قبول نداشت. به یاد داریم که فریدان در آیین زنانه یکی از عوامل بیرون‌نگه‌داشتن زنان از جهان عمومی سیاست و اقتصاد و فرهنگ را تأکید بیش از اندازه بر سکس معرفی می‌کرد. از دید او چیزی که زنان نیاز دارند آزادی جنسی نیست بلکه آزادی برای بیش‌تر انسان‌شدن است. استدلال فریدان این بود که نظریهٔ سنتی فروید به‌غلط به زنان می‌باوراند که موجوداتی ناقص‌اند چون آنان را تشویق می‌کند که ریشهٔ نارضایی و ناخشنودی زنانه را فقدان اندام نرینه بدانند نه فقدان منزلت ممتاز فرهنگی و اجتماعی دارندگان آن. از این گذشته هرگاه زنی قلیاً بپذیرد که به جبران فقدان قضیب برای تحقق وجود خود باید بچه‌دار شود به دام «آیین زنانه» افتاده است. بنابراین پافشاری داشت که اگرچه فروید به ما جسارت داد تا با میل جنسی خویش رو در رو شویم باید از این منظر که سکس – به‌ویژه سکس منتهی به تولیدمثل – را اولین و آخرین علت وجودی زنان قلمداد کرد او را نقد کنیم.

1. Freud, S. "The Passing of the Oedipus Complex." In Freud. *Sexuality and the Psychology of Love*, ibid.
2. Freidan, Betty. 1974. *The Feminine Mystique*. New York: Dell.

تأکید فروید بر میل جنسی که مورد اعتراض فریدان بود درست همان جنبه از نظریهٔ فروید است که شولامیث فایرستون می‌پسندید. با این همه، فایرستون نیز به سبب تعبیر غیرسیاسی فروید از میل جنسی زنانه به او ایراد می‌گرفت؛ این مسئله فایرستون را ناراحت می‌کرد که فروید قضیب را شیء طبیعی مورد علاقهٔ زنان می‌دانست نه نماد قدرتی که دختران و زنان از آن محروم‌اند. اما آن‌چه بیش از این او را می‌آزرد عدم حساسیت فروید به «سلسله مراتب قدرت» در خانواده بود و ناتوانی او در تشخیص چیزی که هر کودکی می‌داند - یعنی این‌که دختر «از هر نظر، جسمی و اقتصادی و عاطفی، کاملاً وابسته و بنابراین اسیر پدر و مادر و به‌ویژه پدر خویش است»^۱

فایرستون معتقد بود ناکامی فروید در توجه به مقولهٔ قدرت زمینه‌ساز محافظه‌کاری ذاتی نوفرویدی‌های امروزی است. او می‌گفت روان‌کاوان غیرفرویدی بر تعدیل مناسبات آسیب‌زای قدرت که در بطن خانوادهٔ هسته‌ای تنیده شده است تأکید دارند. اما نوفرویدی‌ها به جای جست‌وجوی راه‌هایی برای تغییر این مناسبات و رهانیدن زنان و کودکان از استیلای شوهر و پدر، مکتبی در روان‌شناسی بنا می‌نهند «عمیقاً ارتجاعی، که امکانات این رشتهٔ مهم را تحت الشعاع فوایدی که برای صاحبان قدرت دارد قرار می‌دهد.» خاصیت روان‌درمانی در بیش‌تر موارد سازگار کردن زنان با ایدئولوژی زنانگی و ساختارهای مردسالاری (سرمایه‌داری) است. در نهایت فایرستون نتیجه می‌گرفت که نادیده‌ماندن قدرت در نظریهٔ نوفرویدی اجازه می‌دهد که کاربرد قدرت با هیچ چالشی روبه‌رو نشود.

فایرستون می‌گفت اگر فروید مناسبات آسیب‌زای قدرت در خانواده را تشخیص داده بود شاید می‌توانست استدلال کند که «اگر سرکوب جنسی دوران کودکی ساز و کاری ضروری برای ایجاد منش‌های حامی بردگی سیاسی و ایدئولوژیکی و اقتصادی است، شاید پایان‌دادن به تابوی زنا با محارم (علت اصلی عقدهٔ اودیپ) از طریق نابودی خانواده بتواند منشأ تأثیرات عمیق باشد: به این معناکه میل جنسی از غلاف بازدارندهٔ آن رها شود تا با سرشار کردن فرهنگ ما از شور زندگی معنای آن را

یکسره دگرگون سازد.» به نظر فایرستون، سرکوب کودکان و زنان همچنان ادامه خواهد داشت مگر آن‌که عقده اودیپ (که کودکان را وامی دارد میان احساسات جنسی ناسالم نسبت به والدین و احساسات مهرآمیز سالم نسبت به والدین تمیز قائل شوند) دود شود و به هوا برود. اگر به کودکان اجازه داده شود که احساسات جنسی و مهرآمیز نسبت به والدین به‌ویژه مادر خود را با هم بیامیزند معادله قدرت میان والدین و کودکان و میان زنان و مردان چنان تغییر می‌یابد که جامعه کنونی ما دستخوش دگرگونی‌های عظیم خواهد شد.

انتقاد کیت میلِت نیز، همانند فریدان و فایرستون، بیش‌تر متوجه زیستی‌نگری فروید و به‌ویژه نوفرویدی‌ها بود (چون به نظر می‌رسد شاگردان اغلب بیش‌تر از استاد حرارت به خرج می‌دهند). یکی از مواردی که میلِت را به شدت می‌آزرد اعتقاد نوفرویدی‌ها به این بود که ریشهٔ پرخاشگری جنسی مردان «ضرورت طبیعی غلبه بر مقاومتِ شیء جنسی»^۱ است. برخی از نوفرویدی‌ها به دلیل پای‌بندی به این اعتقاد برای اثبات آن به تلاش‌های احمقانه‌ای دست زدند. چون از بررسی رفتار پرخاشگرانه در میان اقوام بدوی خشنود نشدند به دنبال پرخاشگری جنس نرینه به هر کجا، از جمله میان نامحتمل‌ترین موجودات، مثلاً ماهی‌های سیکلید پیش از تاریخ، سرک کشیدند. از قرار معلوم انواع نرینهٔ این موجودات تنها به این دلیل می‌توانستند انواع مادینه را بارور کنند که ماده‌ها در برابر پیشروی نرها «خشوع» نشان می‌دادند. میلِت به عمد این مثال «مهمل» را برگزید تا (همانند فریدان) نشان دهد که برای این نظریه که تقدیر زن جنس‌دوم بودن است شواهدی واقعی وجود ندارد.^۲

میلِت نه تنها در برابر اعتقاد به جبر طبیعت در هر شکل و شمابلی مقاومت می‌ورزید بلکه مفهوم غبطه قضیب را نیز نمونه‌ای از خودمحوری مردانه می‌دانست. نوفرویدی‌ها به جای ارج گذاشتن به قوهٔ زایش زن آن را تلاشی رقت‌انگیز به منظور تملک جایگزینی برای قضیب تعبیر می‌کنند. «منطق فرویدی موفق شده زایش را که فضیلت چشمگیر زنان است... به چیزی در حد به‌چنگ آوردن اندام جنسی مرد بدل کند.» اگر فروید

1. Klein, Viola. 1971. *The Feminine Character*. London: Routledge & Kegan Paul.

2. Millett, Kate. 1970. *Sexual Politics*. London: Routledge & Kegan Paul.

قضیب را کانون اصلی نظریهٔ جنسی خویش قرار نداده بود شاید بهتر می‌توانست صدای بیماران خود را بشنود که علل واقعی روان‌نژندی خود را شرح می‌دادند.

یکی از این موارد ماجرای دورا زن هیجده‌ساله‌ای است که برای نوعی «هیستری» تحت درمان فروید قرار گرفت. دورا زنی بود تیزهوش متعلق به خانواده‌ای متشکل از پدر و مادر و یک پسر و یک دختر که نمونهٔ رایج خانواده‌های طبقهٔ متوسط وین به‌شمار می‌آمد. از دید فروید این خانواده نمونه‌نمای خانواده‌های اودپی نیز بود که در آن پدر و دختر علیه مادر و پسر متحدند. اما سایهٔ روابط جنسی ناسالمی بر این «نمونهٔ کلی» همهٔ خانواده‌های وینی سنگینی می‌کرد. پدر دورا از دیرباز رابطه‌ای عاشقانه با خانم کاف، زنی از آشنایان خانواده، داشت که شوهر او آقای کاف از زمانی که دورا چهارده‌ساله بود سودای اغوای جنسی او را در سر می‌پروراند. دورا که با خانم کاف دوستی صمیمانه‌ای داشت و در او «مادر» مهربانی را یافته بود که در مادرش هرگز نمی‌یافت، همین که از ماجرا باخبر شد رابطهٔ خود را با او گسست و از پدرش خواست که او نیز از این رابطهٔ نامشروع دست بکشد. پدر رابطه را انکار کرد و این «توهم» و حتی «توهم» دربارهٔ نقش اغواگرانهٔ آقای کاف را نیز به حالت «هیستریک» دخترش نسبت داد. برای اعتبار نظر او همین بس که فروید معتقد بود تصور دورا دربارهٔ اغواگری‌های آقای کاف فقط توجیهی است برای هیستری خود، و مشکل واقعی او حسادت جنسی به خانم کاف و ناتوانی از پاسخ‌دادن به اغواگری‌های آقای کاف است. از قرار معلوم دورا ناخرسند از تشخیص فروید پس از سه ماه از مراجعه به او خودداری ورزید. فروید قطع ناگهانی درمان از جانب دورا را نمونه‌ای از جابه‌جایی تعبیر کرد؛ یعنی این‌که دورا احساسات منفی و مثبت خود نسبت به پدرش و آقای کاف را به خود فروید منتقل کرده، و با ترک فروید قصد داشته‌است از او (و از طریق او از همهٔ مردان) انتقام بگیرد. فروید عمل دورا را چنین تعبیر می‌کرد که گویی می‌گوید «مردان همگی چنان نفرت‌انگیزند که ترجیح می‌دهم از دواج نکنم.»^۱

1. Freud, Sigmund. 1963. *Dora: An Analysis of a Case of Hysteria*, ed., Philip Reiff. New York: Collier Books.

شاید ما نیز اگر مانند میلث می‌اندیشیدیم به خلاف فروید با توجه به تجربه عاطفی توان‌فرسایی که دورا از سرگذرانده بود، دلایل او را برای عدم تمایل به ازدواج کاملاً منطقی می‌دانستیم. شاید دست‌کم با این دختر نوجوان که به فروید می‌گفت اغلب «به ذهنش خطور می‌کند که او را به بهای تحمل رابطه میان پدرش با خانم کاف به آقای کاف پیش‌کش کرده‌اند» همدردی نشان می‌دادیم تا از حمایتی برخوردار شود که نوجوانان قربانی هتک حرمت به آن نیاز دارند. جای تعجب است که فروید به‌رغم آن‌که به «همدستی» آقای کاف و پدر دورا اذعان داشت و به‌رغم آن‌که می‌دانست پدر دورا به او پول می‌دهد تا دورا را متقاعد کند که تخیل او بیش‌فعال است، از این اطلاعات خود برای درمان دورا به طور کامل بهره نگرفت. پس حق داریم از خود بپرسیم که اگر فروید از اطلاعاتی که داشت بیش‌تر بهره گرفته بود آیا دورا از درمان بهتری برخوردار نمی‌شد؟

به کار بستن روان‌کاوی برای مقاصد فمینیستی

به‌رغم جبهه‌گیری کلی فمینیستی علیه فروید، فمینیست‌هایی که از نظریات او بهره بسیار برگرفته‌اند معتقدند اغلب انتقادهای فریدان و فایرستون و میلث بیش از آن‌که علیه فروید باشد علیه برخی نظریه‌پردازان پیرو او مانند هلن دویچ^۱ و اریک

1. Deutsch, Helene. 1944. *The Psychology of Women: A Psychoanalytic Interpretation*. New York: Grune & Stratton.

شخصیت زنانه در نظر دویچ سه مؤلفه دارد: انفعال، آزارخواهی و خودشیفتگی. انفعال نقشی محوری دارد و الگوی آن نقش زن در آمیزش جنسی و «منش منتظر و پذیرای دریافت» است. این انفعال در پیوند تنگاتنگ با آزارخواهی زنان است که دویچ آن را نه کسب لذت از درد بلکه مجذوب‌شدن به تجربیاتی مانند آمیزش جنسی و زابمان می‌داند که آمیزه‌ای از درد و لذت‌اند. هر دوی این ویژگی‌ها در برابر خودشیفتگی قرار می‌گیرند که در زنان می‌تواند از مرزهای خود فراتر رود و به تمایلی پیش‌رس و ناسالم (اما نه غیرزنانه) برای جلب توجه به منظور جبران احساس عدم‌امینت و حقارت بدل شود.

پس زن بهنجار با ریسمان محکمی از دو سو کشیده می‌شود تا میان وجود منفعل و آزارخواه او برای دیگران و وجود خودشیفته او برای خودش تعادل برقرار شود. اگر زیاده از حد گستاخ یا پرخاشگر یا اهل تفکر باشد در واقع در برابر نقش زنانه خویش مقاومت ورزیده و دویچ معتقد است که این کار برای او آسیب‌زا و غیرطبیعی است و موجب تناقض درونی می‌شود. اگر زنی

اریکسون^۱ است. در دو سه دههٔ اخیر دست‌کم چهار گونه فمینیسم روان‌کاوانه ظهور کرده که هر یک از آن‌ها شاخ و برگ‌هایی در راستای اندیشهٔ فمینیستی بر بدنهٔ نظریات فروید رویانده است. گونهٔ نخست می‌کوشد فرویدیسم را از هر گونه تأثیر زیستی‌نگری پاک کند؛ گونهٔ دوم به جای عقدهٔ اودیپ که در توجه به آن زیاده‌روی شده است به مرحلهٔ پیش‌اودیپی می‌پردازد که در آن پیوند مادر با کودک شدیدترین حالت را دارد؛ گونهٔ سوم به جای ضعف‌های اخلاقی زنان که بسیار محل بحث بوده است توجه خود را به نقاط قوت اخلاقی زن معطوف می‌کند؛ و گونهٔ چهارم با بازنگری در مفهوم عقدهٔ اودیپ برای آن معانی غیرمردسالارانه قائل می‌شود. این

تعادل خود را به سبب خطا در جهت خودبفنگی از کف بدهد به ورطهٔ دیگری از نابهنجاری خواهد افتاد.

به ادعای دویج بهترین راه زن متعارف برای حفظ تعادل زنانه این است که سنگینی خود را با تولد کودکی طبیعی که امیال خودخواهانهٔ او را منضبط خواهد کرد کاهش دهد. در نظر دویج میل جنسی زن به پیامدهای آن یعنی بارداری و زایمان پیوسته است و توقع سکس از زنان با کارکرد تولیدمثلی طبیعت ایشان سازگاری دارد. به این ترتیب، نظریهٔ دویج مبتنی بر این عقیده بود که زنان زاده شده‌اند که فقط مادر باشند و بنابراین هر زن بهنجار، خود و تمایلات جنسی خود را به سمت مردان و تولیدمثل سوق می‌دهد. زن بهنجار زنانه و مادر است و خوشبختی و سلامتی او در همین است.

1. Erikson, Erik. 1964. "The Inner and the Outer Space: Reflections on Womenhood." *Daedalus* 93, no.2

دغدغه اصلی اریکسون روان‌شناسی زن نیست بلکه تشکیل خود (ego) هر شخص است. به‌رغم توجه دقیق اریکسون به چگونگی تأثیر محیط بر طبیعت انسان، تأکیدی که بر پرورش داشت نتوانست او را از تأثیر این فکر برکنار نگه دارد که تفاوت‌های ذاتی میان روان زن و مرد وجود دارد که از طرح اصلی اندام ایشان سرچشمه می‌گیرد. او در بررسی ساختار بازی کودکان دریافت که دختران صحنه‌های داخلی پایداری خلق می‌کنند که گه‌گاه تجاوزگر مذکری به آن وارد می‌شود، در حالی که پسران برج‌ها و ساختمان‌هایی مزین به سوراخ خلق می‌کنند که در معرض تخریب قرار دارد. اریکسون معتقد بود که این تفاوت‌های سازمان‌دهی مشابه تفاوت میان پیکر زن و مرد است و زنان به دلیل شکل پیکر خود به فضای داخلی و تولیدمثل بیش‌تر رغبت دارند. پس بارداری به معنای شکوفایی است و فقدان فرزند به معنای نومیدی و پوچی. در نظر اریکسون، چون حضور قضیب به‌شدت بارز است پوشیدگی مهبل و زهدان را باید غیاب به حساب آورد که بیانگر کمبودی ذاتی در زنان است. در پرتو بحث اریکسون درباره فضای درونی و بیرونی، این ادعای او که تربیت اجتماعی بسیار بااهمیت است و منظور او محکوم کردن همهٔ زنان به مادری ابدی نیست رنگ می‌بازد. در تحلیل نهایی، اریکسون نیز مانند دویج تصور می‌کرد که زنان نمی‌توانند از سرنوشت طبیعی خود بگریزند «چون زن هرگز غریز نیست».

چهار تلقی روان‌کاوانه فمینیستی روی هم رفته نشان داده‌اند که اندیشه فروید در کنار جنبه‌های اسارت‌بار می‌تواند از توانایی‌های رهایی‌بخش نیز برخوردار باشد.

رد زیستی‌نگری فروید

از آن‌جا که مدعیات فروید درباره طبیعت زن بیش از همه وجوه نظریه او موجب خشم فمینیست‌ها بوده است، جای شگفتی نیست که نخستین گروه روان‌کاوان فمینیست به اتفاق زیستی‌نگری را مردود شمردند و به جای آن بر تأثیراتی که تجربه و فرهنگ بر شکل‌گیری هویت و رفتار جنسیتی زنان دارد تأکید کردند. نظریات آلفرد آدلر، کارن هورنای و کلارا تامپسون هر کدام به نحوی حاکی از آن بود که تجربه جنسی زنان (و مردان) ساخته و پرداخته جامعه است. بدین گونه این نظریه پردازان با پافشاری بر این‌که طبیعت زن سرنوشت او نیست به زنان توانایی بخشیدند.

آلفرد آدلر

تنها واقعیت مهم زیست‌شناختی در رشد انسان که آدلر به آن اذعان داشت درماندگی کودک بود. این احساس عجز یا «حقارت» کودکی ما را وامی‌دارد که در طول زندگی همواره با احساس‌هایی که ما را دچار عجز می‌کند مبارزه کنیم. در تکاپوی رسیدن به «برتری» یعنی به احساس توانمندی هیچ جبر مطلق وجود ندارد. شکل طبیعی پیکر انسان یا تجربه زیستی او به طور منطقی و حتمی به صفات روانی معین یا تجربه‌های معینی در آینده منتهی نمی‌شود. آدلر می‌گفت هر یک از ما «خویش‌تنی آفریننده» داریم که داده‌های طبیعت را در اختیار می‌گیرد و در میان آن‌ها اهدافی برای آینده می‌یابد. بنا بر نظریه آدلر موجوداتی نظیر ما را بیش‌تر رؤیاهایی که از آینده داریم شکل می‌دهد تاریخ‌های ما در گذشته.^۱

فرضیات فلسفی آدلر درباره طبیعت بشر به مراتب خوش‌بینانه‌تر از فرضیات فروید بود که ما را موجوداتی تحت فرمان نیروهای شر می‌دانست. آدلر بر اساس

1. Adler, Alfred. 1927. *Understanding Human Nature*. New York: Greenberg.

همین فرضیات توانست از جمله برای علت احساس حقارت در زنان موسوم به روان‌نژند یا علت ابتلای ایشان به «عقدۀ نرینگی» تعبیر تازه‌ای ارائه دهد. به گفته آدلر در زن روان‌نژند «خویشتر آفریننده» در تکاپوی خود برای دست‌یابی به «پرتی» و احساس توانمندی ناکام مانده است و روان‌نژندی او جلوه‌ای از ناخشنودی حاصل از این ناکامی است. زنان روان‌نژند در واقع به موقعیت خود در نظام مردسالاری اعتراض دارند - یعنی موقعیتی که به نظر آدلر چنین بود: «تمامی نهادهای ما، نگرش‌های سنتی ما، قوانین ما، اخلاقیات ما و آداب و رسوم ما بر این واقعیت شهادت می‌دهند که به مردان این حق داده شده که برای درخشش استیلای مردانه زنان را تحت جبر و قیمومیت خود قرار دهند.» آدلر صرفاً با قبول این‌که در سایهٔ مردسالاری همه چیز علیه زنان است مادهٔ خام لازم برای درمان «زنان روان‌نژند» را فراهم کرد.

کارن هورنای

کارن هورنای نیز مانند آدلر بر نقش محیط در تکوین شخصیت انسان تأکید داشت. هورنای که در ابتدای قرن بیستم در برلین دانشجوی رشتهٔ پزشکی بود شخصاً مخدودیت‌هایی را که جامعه در راه رشد خلاقیت زنان ایجاد می‌کند تجربه کرد. او این نکته را دریافت که احساس خودکم‌بینی در زنان ناشی از «اختگی» نیست بلکه از درک موقعیت فرودست خود در جامعه برمی‌آید. هورنای البته می‌پذیرفت که زنان به صورتی نمادین اخته‌شده به حساب می‌آیند چون از قدرت منتسب به قضیب محروم شده‌اند اما نمی‌پذیرفت که زن معمولی صرفاً به این دلیل که قضیب ندارد موجودی ناقص است. در عوض استدلال می‌کرد که فرهنگ مردسالار ابتدا از زن موجودی زنانه (یعنی منفعل و آزارخواه و خودشیفته) می‌سازد و سپس او را متقاعد می‌کند که این «زنانگی» که در واقع نوعی سازگاری منفعلانه با سلطهٔ مردانه است حقیقت وجودی او به شمار می‌آید. در پرتو این حقیقت، شکل‌گیری «عقدۀ نرینگی» کاملاً منطقی جلوه می‌کند؛ هر زنی که به شکلی قابل فهم به کاری مبادرت ورزد که هورنای «فرار از زنیّت» می‌خواند در پی رسیدن به چیزی است که ارزشمند و ممتاز تلقی می‌شود یعنی مردانگی. علاقهٔ زنان به مرد بودن به سبب

جاذبهٔ قضیب نیست بلکه به این دلیل است که مردان کنترل جامعه را در دست دارند.^۱

کلارا تامپسون

کلارا تامپسون نیز در ترسیم مراحل رشد با آدلر و هورنای هم عقیده بود و آن را فرایند فاصله گرفتن شخص از طبیعت خود به سوی چیرگی بر محیط پیرامونی می‌دانست. به ادعای تامپسون رشد انسان به معنای وظیفهٔ شکل دادن به خویشتن است. او به پیروی از سنت روان‌شناسی بین‌فردی (که مناسبات ما با یکدیگر را برای رشد و سلامت ما ضروری می‌داند) انفعال زنانه را محصول مجموعه‌ای از روابط نامتقارن میان مرد و زن می‌دانست، روابطی که در آن‌ها به سبب توسل دایمی به اقتدار مردانه زنان خویشتنی ضعیف‌تر از مردان پیدا می‌کنند. هویت‌های مرد و زن برخاسته از طبیعت نامتغیر مردانه و زنانه نیست بلکه از تغییر مداومی ناشی می‌شود که در نظرات جامعه درباره معنای مرد و زن پدید می‌آید. تامپسون نیز مانند آدلر و هورنای

1. Horney, Karen. 1973. "The Flight from Womenhood." In her *Feminine Psychology*, New York: W.W. Norton.

در سال‌های اخیر میان فمینیست‌ها جدل‌های بسیار بر سر نظریه‌های کارن هورنای درگرفته است. در گذشته فمینیست‌ها گمان می‌کردند که هورنای بررسی خود را از درون ساختار نظری فروید در باب برتری اخلاقی مردان آغاز کرده و سپس با پیشرفت نظریهٔ خویش به جای تمرکز بر زنان به بررسی متش «انسان» پرداخته است. اما بررسی‌های اخیر با روشکافی بیش‌تر در نظرات هورنای نشان داده است که برای فمینیسم چندین دست‌آورد بسیار مثبت دارند. به سادگی می‌توان گفت که محور نظریهٔ رشد هورنای اعتقاد به وجود خویشتنی عمیق و حقیقی در هر فرد است. ابراز وجود آزادانهٔ این خویشتن درونی مستلزم برقراری تعادل میان سه کشش مختلف در تشکیل شخصیت است که او آن‌ها را حجب و بزرگ‌منشی و کناره‌گیری می‌نامد. هرگاه این مثلث متوازن نباشد و به یکی از نیازها وزن بیش‌تری داده شود خویشتن درونی زیر نقاب تصویری دروغین، روان‌نژند یا آرمانی پوشیده می‌شود. اما اگر تعادل میان این سه کشش برقرار باشد خویشتن درونی امکان ابراز وجود می‌یابد. بسیاری از فمینیست‌ها اکنون این نوع رهاشدن درونی از کشش‌های ناسالم و غیرطبیعی هر یک از این سه ویژگی را گامی ضروری می‌دانند که پیش از هر نوع آزادسازی بیرونی زنان در جامعه باید برداشت. برای اطلاعات بیش‌تر ن.ک.:

- Jacobsohn, Susan Rudnick. 1988. "An Ambiguous Letacy." *Women's Review of Books* 5, no. 4, January.

معتقد بود احساس گناه و حقارت و بی‌زاری از خود در زنان در فرهنگ و بهره‌برداری فرهنگی از زیست‌شناسی ریشه دارد نه در خود زیست‌شناسی. پس دگرگونی ساختارهای قانونی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی که فرهنگ را در بر دارند گامی ضروری برای دگرگون‌کردن روان‌شناسی زنان است.

آدلر و هورنای و تامپسون با این‌گونه تجدیدنظر در آرای فروید در عمل از او جدا شدند. نخست آن‌که از پیشداوری مردانه و سلطهٔ مردانه سخن گفتند و تحلیلی با هر دو جنبهٔ روان‌کاوانه و سیاسی از موقعیت زن به‌دست دادند، و این کاری بود که فروید نکرد. دیگر آن‌که به جای دو نظریهٔ رشد جداگانه برای مرد و زن، نظریه‌ای یکپارچه برای رشد انسان ارائه کردند. آدلر و هورنای و تامپسون مقوله‌های آفرینندگی و فعالیت و رشد را پیش کشیدند که جنسیت در آن‌ها نقشی نداشت و به این ترتیب جایی برای تقدیرگرایی دربارهٔ موقعیت زنان که در نظریه‌های مبتنی بر تغییرناپذیری طبیعت زن جلوه‌گر می‌شود باقی نمی‌گذاشت. آخرین و شاید جالب‌ترین وجه تمایز آنان با فروید تصویری بود که هر سه نظریه‌پرداز از مفهوم «خود» داشتند و آن را پدیده‌ای می‌دانستند که در هر فرد انسان به صورتی جداگانه و انحصاری رشد می‌کند و برآمده از فصل مشترک طبیعت و فرهنگ است. آدلر و هورنای و تامپسون به این‌که یک خود نرینهٔ طبیعی و سالم و بهنجار برای عموم مردان و خود مادینهٔ طبیعی و سالم و بهنجار دیگری برای عموم زنان وجود دارد اعتقادی ندارند و برعکس تعداد خودها را به اندازهٔ تعداد انسان‌ها می‌دانند.

استدلال فمینیستی له و علیه پدرمادری اشتراکی

هم دوروتی دینرستین و هم نانسی چودورو کلید درک نحوهٔ شکل‌گیری میل جنسی و جنسیت و علت خاتمهٔ آن با سلطهٔ همیشگی مرد را مرحلهٔ پیش‌او‌دیدی رشد جنسی‌روانی می‌دانند که کودک هنوز در هم‌زیستی کامل با مادر به سر می‌برد. بنا بر نظریهٔ دینرستین و چودورو، مشکل فرد فرد زنان و مردان (و تمامی جامعه ما) را

می‌توان ناشی از این واقعیت دانست که وظایف مادری به تمامی بر عهده زنان است. به گمان این دو اگر مردان نیز به اندازه زنان می‌کردند پسر و دختر با این درک بزرگ می‌شدند که پدران نیز مانند مادران هم نقاط ضعف و هم نقاط قوت دارند و نمی‌توان گناه شرایط انسانی (یعنی محکومیت انسان به جسمیت و فناپذیری) را به گردن زن یا مرد انداخت.

آرای دوروتی دینرستین در هیولا و پری دریایی^۱

به نظر دینرستین آرایش جنسیتی فرهنگ ما بر تصور زنان و مردان از خود و از یکدیگر تأثیر گذاشته و تصویر حاصل از آن به هیچ وجه زیبا نیست. در این چهره‌نگاری زنان «پری دریایی» و مردان «هیولا» تصویر می‌شوند. «پری دریایی» شرور، تجسم زنانه نفوذناپذیر و اغواگر دنیای سیاه و جادویی زیر دریاها، یعنی جایی که از آن برآمده‌ایم و تاب زندگی در آن را نداریم - دریانوردان را به جادوی خود می‌فربید. و هیولای ترسناک - گول‌بچه‌ای ابدی مولود شهوت غیرطبیعی مادر، تجسم مردانه قدرتی لاشعور و حریص - با عطشی سیری‌ناپذیر خون انسان‌های زنده را می‌مکد.»

دینرستین چون این چهره‌نگاری را بسیار زشت می‌یافت به دنبال پاسخی برای این پرسش برآمد که چرا ما همچنان، گرچه با رنگ‌های گوناگون، به این تصویرگری ادامه می‌دهیم. و به این نتیجه رسید که نیاز بیمارگونه ما به ساختن هیولایی از وجود خویش در ژرفنای فرایند رشد جنسی‌روانی ما یعنی در مرحله پیش‌اودیسی ریشه دارد. رابطه کودک با مادر شکل بارزی از همزیستی است چون کودک در ابتدا قابلیت تمیز خود از مادر را ندارد. از آن‌جا که بدن مادر نخستین تماس کودک با جهان مادی یا جسمانی است در نظر کودک همچون نماد جهانی غیرقابل اعتماد و پیش‌بینی‌ناپذیر جلوه می‌کند. برای کودک که هرگز یقین ندارد نیازهای جسمی و روانی او برآورده می‌شوند یا نمی‌شوند، مادر سرچشمه لذت و درد است. در نتیجه کودک با احساس

۱. مطالبی که در این بخش از دینرستین نقل می‌شود از کتاب زیر است:

دوگانه مهر و کین نسبت به بازنماهای مادر (یعنی زنان) و آنچه بازنمایی می‌کنند (یعنی جهان مادی یا جسمانی، یا طبیعت) بزرگ می‌شود. مردان که نمی‌خواهند بار دیگر وابستگی اسارت‌بار به نیرویی قدرقدرت را تجربه کنند خواهان مهار زنان و طبیعت و اعمال اقتدار بر آن‌ها می‌شوند. قرینه این وضعیت در مورد زنان اتفاق می‌افتد یعنی در زنان به سبب وحشت از قدرت مادر درونی‌شان این میل رشد می‌کند که به دست مردان مهار شوند. دینرستین معتقد بود نتیجه غم‌انگیز نیاز مردان به مهار زنان و نیاز زنان به مهار شدن، مجموعه ناهنجار شش قرارداد جنسیتی است که الگو و بستر مناسبات ویرانگر میان عموم انسان‌ها را می‌سازند.

نخستین ویژگی روابط جنسیتی جاری که دینرستین بر آن انگشت می‌گذاشت آن است که مردان از نظر جنسی بیش از زنان انحصارطلب‌اند. مردان به دلیل نیاز خود به مهارداری امیدوارند که با تملک مطلق همسر و محبوبه کنونی خود بر این واقعیت که زمانی به طور مطلق به مادرشان وابسته بوده‌اند فایق آیند. هرگاه زنی به مردی وفادار نباشد مرد بار دیگر مانند زمانی که برای نخستین بار فهمید مادرش وجودی مجزا از او و زندگی خاص خود را دارد به نومییدی دچار می‌شود. به نظر دینرستین واکنش خشونت‌آمیز مردان در برابر بی‌وفایی همسر یا محبوبه (که می‌تواند از رابطه نامشروع گرفته تا کوچک‌ترین قصور در نقش زن عاشق و فداکار را شامل شود) معلول همین احساس دوباره نومییدی است.

جالب است که بسیاری از زنان انحصارطلبی جنسی مردان را به نوعی حق ایشان می‌دانند اما عموماً چنین حقی را برای خود مطالبه نمی‌کنند. دینرستین این عدم تقارن را چنین توضیح می‌دهد که چون زن از قدرت مادر درونی خود می‌ترسد همیشه به دنبال مردی است که به او نیاز داشته باشد - یعنی مردی که بتواند زن را مهار کند. هر چه مرد بیش تر نیاز خود را به زن ابراز کند زن بیش تر به مانند درکنار او متمایل می‌شود. اما چون مرد برای زن نقش مادر را ندارد (یعنی همان نقشی که زن برای مرد دارد) انگیزه‌های مشابه انگیزه مرد برای تملک انحصاری مادر در زن موجود نیست. از این گذشته، همزیستی زن با مرد هر چقدر عمیق باشد نمی‌تواند به پای همزیستی زن با زن (مادر) برسد. حاصل آنکه اگر مردی زنی را ترک کند زن به اندازه زمانی که مادرش در کودکی او را واگذاشت گرفتار اندوه نخواهد شد.

دومین علامت قرارداد جنسیتی جاری به نظر دینرستین خاموش شدن تکانش شهوانی زنان است. شهوت خاموش‌شده زن همان شکل از شهوت‌گرایی است که فقط به سوی لذت مردان متمایل شده است. زن در آمیزش جنسی خواهان ارضای مرد است و هر لذتی که احساس کند نوعی احساس جایگزین یعنی خشنودی از مشاهده رضایت مرد است. خواست‌ها و نیازهای جنسی خود او نباید مورد توجه قرار گیرند چون اگر بر ارضای آن‌ها پافشاری کند او و مرد ضربه‌ای را به‌خاطر می‌آورند که هر دو در دوران کودکی احساس کرده بودند یعنی زمانی که برای نخستین بار تشخیص دادند مادر «من» است و زندگی و منافع خاص خود را دارد. از این گذشته اگر زن به شریک جنسی خود اجازه دهد که او را ارضا کند از این‌که نخستین شیء محبوب خود (مادر و زن) را به دلیل شیء محبوب ثانوی (پدر و مرد) طرد کرده است احساس گناه شدیدی به او دست خواهد داد. بنابراین فکر می‌کند محروم کردن خود از لذت جنسی بهتر از آن است که به عذاب وجدان دچار شود.

این احساس گناه در زنان به‌گفته دینرستین سرچشمه سومین خصوصیت روابط جنسیتی جاری است - یعنی اعتقاد به این‌که در زنان به خلاف مردان باید تحریک جنسی با احساس شخصی پیوند داشته باشد. زن به‌سبب احساس گناه از طرد مادر به خود اجازه نمی‌دهد که حتی به صورت جایگزین از سکس کسب لذت کند مگر آن‌که رابطه او با مرد ملهم از همان نوع عشق همه‌جانبه‌ای باشد که میان او و مادرش وجود داشت. زن برای لذت بردن از آمیزش جنسی باید باور داشته باشد که رابطه زمینه‌ساز آن شبیه به رابطه‌ای که او در ابتدا با مادرش داشت شدید و عمیق و وابسته‌ساز است. تنها چنین رابطه‌ای می‌تواند به طرد مادر حقانیت ببخشد. طرد مادر برای مثلاً «یک شب هم خوابگی» به معنای رضایت دادن به تعلقی ظاهری است که نمی‌تواند به تعلق عمیق موجود در رابطه همزیستی میان مادر و کودک شباهت چندانی داشته باشد.

به خلاف زنان، توانایی مردان در فاصله‌گذاری میان سکس و تعهد شدید عاطفی زیانزد است. سرچشمه این توانایی نیز رابطه مادر و کودک است و به‌ویژه از میان رفتن توهم قدرقدرتی کودک. در رابطه جنسی میان زن و مرد، مرد احساس می‌کند آسیب‌پذیر است زیرا زنی «می‌تواند در او همان هیجان بیکران مطلق و عجزآور دوران کودکی را ایجاد کند.» هر مرد بسته به میزان تلاشی که برای مهار سرنوشت

خود به خرج داده باشد با تهدید فشار کوبنده هیجان جنسی رو به رو خواهد بود. او در هراس است که مبادا جسم و روح او بار دیگر به تسخیر زنی درآید که می‌تواند با دریغ کردن خود از مرد «خود» او را در هم بشکند. پس می‌کوشد با فاصله گرفتن از زنی که با او آمیزش می‌کند مهار عمل جنسی را در دست خود نگاه دارد.

دینرستین چهارمین ویژگی قرارداد جنسیتی جاری را این می‌داندست که زن از داشتن شخصیت انسانی محروم شده است و به خلاف مرد که فاعلی انسانی («من» = I) شمرده می‌شود به زن همچون شیئی مفعول («او» = It) می‌نگرند. به اعتقاد دینرستین ما پیش از آنکه بتوانیم «من»های فاعل را از «او»های مفعول (یعنی مراکز توانایی ادراک را از منابع غیرخودی طبیعت) تمیز دهیم با زن رو در رو می‌شویم پس مادر را موجودی انسانی نمی‌بینیم بلکه او را شیئی باهویت و فراگیرنده تصور می‌کنیم. در مقابل، چون معمولاً پدر هنگامی در زندگی ما نقشی اصلی پیدا می‌کند که ضربه ناشی از تمیز میان «من» و «او» را با موفقیت پشت سر گذاشته‌ایم، چندان دشوار نیست که تشخیص دهیم مردی که ما را به گردش می‌برد یا برای ما بستنی می‌خرد در واقع وجودی همانند «من»های خود ما دارد. دینرستین معتقد بود هرگاه بتوانیم اهمیت تفاوت میان این دو تصور یعنی (۱) تصور مادر به منزله شیء یا مفعول پیش از تفکیک میان خود و دیگری، و (۲) تصور پدر به منزله شخص یا فاعل پس از این تفکیک، را درک کنیم ممکن است به عمق این حقیقت نیز راه ببریم که چرا قدرت زنانه (خواه در قلمرو خصوصی یا عمومی) این همه برای مردان و زنان هول‌انگیز است. همچنین می‌توانیم بفهمیم که چرا مردان چنین به مهار زنان نیاز دارند و زنان این همه نیازمند مهار شدن‌اند.^۱

۱. نظر دینرستین این بود که مرد چون نمی‌تواند بدون یادآوری خاطره دردناک درماندگی محض در برابر قدرت لایزال مادر به رابطه همزیستی با زنی وارد شود، قدرت خود را برای رفع نیازهای اولیه به امنیت و عشق و عزت نفس به کار خواهد گرفت. دامنه این اقتدار مطلق هم مهار طبیعت و هم مهار زنان را در بر می‌گیرد، یعنی دو عاملی که باید در بند نگاه داشته شوند و گرنه نیروی مهارناپذیر آن‌ها رها خواهد شد. به خلاف مرد، زن با خیال راحت می‌تواند برای دستیابی به امنیت و عشق و عزت نفس رابطه‌ای همزیست با مردی برقرار کند، زیرا همزیستی با مرد شیخ مادر قادر مطلق را به ذهن او متبادر نمی‌کند. با این حال، این فکر که خودش مادری

پنجمین ویژگی قراردادهای جنسیتی در گذشته و حال، به ادعای دینرستین، از احساس دودلی عمومی ما نسبت به کالبد انسان سرچشمه گرفته است. از این کالبد متفریم چون دست و پای ما را می‌بندد و می‌دائیم که فانی است، و آن را دوست داریم چون به ما لذت می‌دهد. اما این احساس مهر و کین نسبت به کالبد در مورد زنان شدت می‌گیرد. از یک سو پیکر زن قدرتمند است زیرا مظهر نیروی زندگی است؛ و از سوی دیگر پیکر زن نفرت‌انگیز است چون از آن خون و کثافت جاری می‌شود. از آن‌جا که پیکر مرد مجبور نیست بار نمادین فرهنگ را حمل کند مردان این امکان را دارند که پیکر خود را تا حدودی بری از ناخالصی‌ها و مشکلاتی که با پیکر زنان درآمیخته است ببندارند. مردان به گونه‌ای غیرمنصفانه تمامی هراس‌های خود از کالبد را به پیکر زن فراقکنی می‌کنند و از شر باقیمانده دودلی نسبت به پیکر مردانه خلاص می‌شوند. بی‌حرمت‌کردن پیکر زن همچون چیزی کثیف و نفرت‌انگیز و گناه‌آلود سبب می‌شود که زن هسته جسمانی حرمت‌نفس خود را انکار کند و به همین دلیل نتواند تمامی این احساسات منفی را که بر پیکر او فراقکنی می‌شوند با اطمینان مردود بشمارد. حاصل آن‌که زن از پیکر خود منزجر می‌شود و از راه‌های بی‌شمار و گوناگون آن را تنبیه می‌کند.

از نظر دینرستین آخرین ویژگی قرارداد جنسیتی جاری توافقی به زبان نیامده میان زنان و مردان است مبنی بر این‌که مردان باید به عرصه عمومی بروند و زنان در عرصه خصوصی باقی بمانند. زنان انرژی خود را در همزیستی و برقراری رابطه متمرکز می‌کنند و از خلاقیت اجتناب می‌ورزند چون می‌ترسند قدرت دوباره به دست زنان بیفتد؛ و مردان تمامی شور و هیجان خود را در خلاقیت متمرکز می‌کنند و از همزیستی یا برقراری رابطه اجتناب می‌ورزند چون می‌ترسند مهار کار را از دست بدهند. دریغ‌ا که شرایط این معامله اجازه می‌دهد مردان و زنان همچنان کودک باقی بمانند و چنان سرگرم بازی نقش‌های خود باشند که از رویارویی با شرایط انسانی باز بمانند و نفهمند که در عمل چه هستند، و چه

می‌توانستند باشند اگر مسئولیت خود و دنیای خود را بر عهده می‌گرفتند. به گمان دینرستین این شش آرایش مخرب جنسیتی ناشی از آن است که زنان کنترل انحصاری زایش را در دست دارند و از این رو ماگرایش داریم که همه بدی‌های شرایط انسانی به‌ویژه محدودیت جسمانی و فناپذیری خود را به گردن مادر یا زن بیندازیم. ما گناه محدودیت‌های خود را به پای مادر (یا زن) می‌نویسیم چون وقتی برای نخستین بار زانوی مان زخم می‌شود، وقتی مجبور می‌شویم کتاه‌گم کردن دستکش‌های مان را به گردن بگیریم، وقتی سرما می‌خوریم و زمانی که موجی بی‌رحم قلعه شنی ما را خراب می‌کند همواره مادر (یا زن) است که حضوری مقتدر دارد. دینرستین باور داشت که تا همگی ما یاد نگیریم که نباید مادر (یا زن) را مسئول شرایط انسانی دانست نمی‌توانیم به غلبه بر این آرایش‌های مخرب جنسیتی یعنی بر مناسباتی که خود از عوارض ناتوانی روزافزون ما در سازش با یکدیگر و با جهان است امیدوار باشیم. راه‌حل دینرستین برای این‌که زنان از این پس سپریلا نباشند نهادینه‌شدن پدرومادری اشتراکی در جامعه بود. تنها هنگامی که مردان به اندازه زنان در وظیفه پرورش کودک سهیم باشند، تنها در صورتی که سرزنش و خشمی که در گذشته فقط تثار زنان می‌شد به نسبت مساوی میان هر دو جنسیت تقسیم شود شاید بتوانیم بفهمیم که هیچ‌کس، زن یا مرد، مسئول بد و خوب شرایط انسانی نیست. این شرایط همین است که هست و ما باید در کنار آمدن با آن به هم کمک کنیم.

آرای نانی چودورو در بازآفرینی مادری^۱

به همان اندازه که دینرستین از اصرار انسان‌ها بر حفظ این مجموعه مخرب قرارداد‌های جنسیتی در شگفت بود، چودورو حیرت می‌کرد که زنان چرا می‌خواهند مادری کنند. چودورو به‌رغم شگفتی از این واقعیت که بسیاری از زنان امروزی در درجه اول خود را مادر یا آماده مادری می‌بینند، هیچ یک از دو توضیحی را که برای توجیه این پدیده ارائه می‌شد قبول نداشت؛ یعنی نمی‌پذیرفت که مادر شدن

۱. مطالبی که از چودورو در این بخش نقل می‌شود از کتاب زیر است:

سرنوشتی است که طبیعت برای زنان مقدر کرده یا جامعه زنان را طوری بار آورده است که مادر باشند.

چودورو این نظر را به سادگی کنار گذاشت که مادری کردن زنان ذاتی یا غریزی و پیامد ژنتیکی و ماندگار تکامل انسان شکارچی و آذوقه جمع‌کن است. حتی اگر در عصر حجر و جهی داشت که زنان باردار و مادران بچه‌دار خوراگ خود را از نزدیکی محل سکونت خود فراهم کنند و مردان برای شکار از مزرعه دور شوند اکنون دیگر چنین ضرورتی در کار نیست. امروزه مرد و زن هر دو می‌توانند تمامی عملیات شکار و گردآوری آذوقه را در بقالی محله انجام دهند و دلیل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد که زن به دنبال تهیه مارچوبه سرگردان شود یا مرد به غرفه‌گوشت حمله ببرد.

چودورو گذشته از آن‌که برای نظریه‌های مادری مبتنی بر «طبیعت» ضرورتی نمی‌یافت، نظریه‌های مادری مبتنی بر «پرورش» را نیز قانع‌کننده نمی‌دانست. هر نظریه‌ای درباره‌ی مادری کردن مبتنی بر این عقیده که جامعه مجموعه‌ای از نقش‌های جنسیتی زنانه را اختصاصاً در زنان ایجاد می‌کند و معتبر می‌شمارد از نظر چودورو بر خطا بود، زیرا چنین نظریه‌ای فرض را بر این می‌گذاشت که نقش‌های جنسیتی را می‌توان آزادانه اختیار کرد. جنسیت پیش از رسیدن شخص به سنی که امکان انتخاب داشته باشد - آن هم درباره‌ی چیزی به اهمیت نقش‌های جنسیتی - در او حک شده است. به بیان دیگر، زنانگی نوعی شیوه‌ی زندگی نیست که دختر به اراده‌ی خود اختیار می‌کند بلکه فرایندی آرام و تدریجی است که پیش از آگاه‌شدن او نسبت به دختر بودن خود بر روان او مسلط شده است. به نظر چودورو، میل به مادری کردن مانند میل به زنانه‌بودن پیش از آن‌که دختر بچه به زنی بدل شود در او حک می‌شود. بنابراین مادری کردن هیچ سنخیتی با انتخاب آگاهانه ندارد و بیش‌تر ناشی از میلی ناخودآگاه به مادر است. این میل چنان عمیق است که برای اغلب زنان پرسش «چرا می‌خواهید مادر شوید؟» شگفت‌آور و حتی بی‌نیاز از پاسخ جلوه می‌کند.

چودورو بر نکته‌ی ظریفی انگشت گذاشت. مهارت‌های لازم برای مادرشدن را نمی‌توان فقط با تقلید (یعنی با تماشای طرز کار مادر) آموخت؛ و تنها با اراده کردن هم نمی‌توان یاد گرفت (یعنی با این تصمیم که «حالا می‌خواهم شروع به مادری کنم»). مردان نیز نمی‌توانند این مهارت‌ها را به زنان تحمیل کنند چون تا زمانی که زن

«آگاهانه یا ناخودآگاه» تا اندازه‌ای در خود احساس مادرانه نداشته باشد هر چه سعی کند نمی‌تواند به درستی مادری کند.

برای توضیح علت این واقعیت که بسیاری از زنان قادرند به درستی مادری کنند - یعنی با کودکان همدلی نشان دهند - چودورو به تحلیل مرحله پیش‌اودیپی پرداخت. تکیه او بر تفاوت تجربه «رابطه با ابژه» بود که دخترها و پسرها در کودکی با مادر و پدر خود دارند. به نظر چودورو، بار جنسی مرحله پیش‌اودیپی برای پسر و دختر فرق می‌کند. پسر بچه با احساس کششی جنسی میان خود و مادرش حس می‌کند که بدن مادر شبیه بدن او نیست. با ورود به مرحله اودیپی پسر بچه متوجه می‌شود که دیگر بودن مادر چه اندازه در درس‌ساز است. او دیگر نمی‌تواند بدون هراس از خشم پدر، به مادر (که به شدت اسیر عشق اوست) متصل بماند. بنابراین پسر که خواهان بروز خشم پدر نیست از مادر فاصله می‌گیرد. چیزی که تحمل درد این فرایند جدایی را برای پسر آسان‌تر می‌سازد طلوع این آگاهی است که قدرت و منزلت از راه همانندسازی با مردان (و در این مورد همانندسازی با پدر) به دست می‌آید. بدیهی است که بی‌حرمتی زنان در جامعه به پسر کمک می‌کند تا برای وجود خود معنایی در تقابل با جنس زن بیابد که مادر بازنمای آن است.

به خلاف رابطه پیش‌اودیپی مادر و پسر، رابطه پیش‌اودیپی مادر و دختر واجد خصوصیتی است که چودورو آن را «همزیستی بادوام» و «زیاده‌روی در همانندسازی خودشیفته» نامید. چون دختر و مادر هر دو زن‌اند حس جنسیت و «خود» در دختر ادامه همین حس در مادر است. رابطه همزیستی میان مادر و دختر اگرچه در این مرحله اودیپی تضعیف می‌شود اما هرگز کاملاً نمی‌گسلد. انگیزه دختر در فاصله گرفتن از مادر چیزی است که پدر نماد آن است: یعنی از یک سو خودمختاری و استقلالی که وجه ممیزه فاعلیت یا «من» است و از سوی دیگر توانایی ارضای جنسی یک زن (در این مورد، مادر). بنابراین به تعبیر چودورو غبطه قضیب به دو دلیل در دختر بروز می‌کند؛ یکی این‌که قضیب نماد قدرت مردانه است و دیگر این‌که قضیب ظاهراً همان اندام جنسی است که مادرش را ارضا می‌کند. «در هر گام از این مسیر... دختر رابطه خود را با پدر گسترش می‌دهد در حالی که با نگاهی به پشت سر مادر را می‌پاید - تا ببیند که مادر حسودی می‌کند، تا مطمئن شود که جدایی او

واقعی است، تا ببیند به‌راستی مستقل شده است. گرایش دختر به پدر حمله‌ای به مادر است و در عین حال ابراز عشق خود به او.»

اگرچه اغلب دخترها سرانجام ابروه محبوب زنانه خود را با ابروه محبوب مردانه جایگزین می‌سازند، به نظر چودورو این جایگزینی هرگز به طور کامل صورت نمی‌گیرد. حتی اگر دختر به زنی دگرجنس خواه بدل شود همواره قوی‌ترین پیوندهای عاطفی او با زنان دیگر خواهد بود؛ و هرچند چودورو در تحلیل خود تأکیدی بر این نکته نکرد، رابطه پیش‌اودیپی مادر و دختر می‌تواند مرجعی برای روابط هم‌جنس خواهانه زنان فراهم کند.

چودورو می‌گفت رشد جنسی‌روانی پسران و دختران خالی از پیامدهای اجتماعی نیست. جدایی پسر از مادر سرچشمه ناتوانی او از برقراری رابطه عمیق با دیگران است و همین ناتوانی او را برای کار در سپهر عمومی آماده می‌سازد، یعنی سپهری که ارزش‌های آن را رقابت، کارایی اندیشه‌های فردی و سر در کار خود داشتن تشکیل می‌دهد. به همین سیاق یکی‌شدن دختر با مادر سرچشمه توانایی او در برقراری رابطه است، یعنی قابلیتی که برای نقش او در سپهر خصوصی در مقام زن و مادر پرورنده ضروری است. طنز کار در این است که زن هر چقدر بهتر «مادری کند» به او بیش‌تر ایراد می‌گیرند. ما انتظار داریم مادران در نهایت کمال باشند و میان کوتاهی در مادری کردن از یک‌سو و زیاده‌روی در مادری کردن از سوی دیگر توازنی ظریف برقرار سازند؛ و همه رفتارهای بد و ناپسند را به مادران خطاکاری نسبت می‌دهیم که در مادری کردن قصور یا زیاده‌روی کرده‌اند. دینرستین می‌گفت تأثیر قصور در مادری کردن بر پسران و دختران یکسان است و به روان‌پریشی دچار می‌شوند. به خلاف آن، زیاده‌روی در مادری کردن بر دختران و پسران اثرات متفاوتی می‌گذارد؛ زیاده‌روی در مورد دختران سبب می‌شود که بیش از حد به مادر وابسته و از خودمختاری کم‌تری برخوردار شوند اما در مورد پسران سبب می‌شود که نسبت به زنان حالت بی‌زاری و انفعال پیدا کنند، به دنبال شریک جنسی کم‌توقع و بدون مخاطره بگردند، نیاز خود را به روابط صمیمانه عاطفی پس بزنند و وجود چنین نیازی را در شریک جنسی خود سرزنش کنند.

چودورو دو پدیده کوتاهی و زیاده‌روی در مادری کردن را از هر دو جنبه

روان‌کاوانه و جامعه‌شناختی توضیح می‌داد. اگر زنی در مادری کردن کوتاهی کند احتمالاً به این علت است که خودش مادر درستی نداشته است. با فقدان نقش-الگوی پرورنده، قابلیت برقراری رابطه و پیوند همدلانه با مردم دو دختری که از محبت محروم بوده است امکان رشد نمی‌یابد. اگر زنی در مادری کردن زیاده‌روی می‌کند احتمالاً به این علت است که شوهرش نیاز او را به نزدیکی عاطفی برآورده نمی‌سازد. او که احساس وابستگی کافی ندارد ممکن است دخترش را به جای مادر بگیرد و نزدیکی اولیه رابطه مادر و دختر را بازآفرینی کند؛ یا ممکن است پسرش را به جای پدر بگیرد و در خیال خود او را «پزشک» یا «وکیل» قدرتمندی مجسم کند یعنی کسی که بتواند زیر سایه او پنهان شود. چنین شرایطی در مورد زن سبب می‌شود از کودکان خود انتظاراتی پیدا کند که فقط از عهده بزرگسالان بر می‌آید؛ و در مورد مرد سبب می‌شود با این احساس که از جایگاه گرم خود در مهدکودک دور افتاده است فرصت پرورش قابلیت برقراری رابطه را در خود از دست بدهد.

با تحلیلی که چودورو از صورت مسئله به دست می‌داد - یعنی رشد بیش از اندازه قابلیت برقراری رابطه در زنان و رشدنیافتگی این قابلیت در مردان - دور از انتظار نبود که او نیز مانند دینرستین راه حل را در پدرومادری اشتراکی بداند. چودورو معتقد بود که اشتراک در پدرومادری کردن تعدیلی ساختاری است که به زنان و مردان امکان می‌دهد بخش‌هایی از روان خود را که در حال حاضر رشد نیافته است پرورش دهند و بنابراین دختران و پسرانی بار بیاورند که از قابلیت یکسان برای پروراندن صحیح کودکان نسل آینده برخوردار باشند. اشتراک در پدرومادری کردن سه حاصل دارد. نخست آن‌که به نظر چودورو حضور مساوی پدر و مادر می‌تواند شدت رابطه مادر و کودک را تخفیف دهد. دوم آن‌که وقتی مادر در بیرون از خانه زندگی معناداری داشته باشد بعید است کودک را بهانه زندگی خود قرار دهد. و سوم آن‌که وقتی پدر در بزرگ کردن پسر سهیم باشد هراس از اقتدار مادر یا «انتظارات حاصل از فداکاری‌های انحصاری زنان» در پسر شکل نمی‌گیرد. دختر و پسر با این انتظار بار می‌آیند که مردان را به اندازه زنان مهربان و زنان را به اندازه مردان مستقل ببینند. از آن پس پسران ناگزیر نخواهند بود میل به پرورش را احساسی زنانه بدانند که برای مردان واقعی ارزشی ندارد و باید انکار شود.

مقایسه مشترکات و تضادهای دینرستین و چودورو

وجه مشترک دینرستین و چودورو در این است که هر دو منشأ‌آستم بر زنان را حاکمیت انحصاری جنس زن بر مادری کردن می‌دانند. نظریه‌هایی که برای توجیه فرودستی زن بر تفاوت قدرت بدنی یا دسیسه سرمایه‌داری یا قوانین جامعه تکیه می‌کنند از این نکته مهم غافل مانده‌اند. اما به‌رغم این توافق مهم، تحلیل‌های دینرستین و چودورو هم در ماهیت و هم در روش با هم تفاوت‌هایی دارد.

دینرستین تصویر دلگیری از روابط جنسیتی ترسیم می‌کرد که بعضی لحظات غم‌انگیزتر فرایند رشد ما را برجسته می‌کند. تجربه ما از فرایند همزیستی با مادر چنان خردکننده و حتی هول‌انگیز بوده است که دینرستین گذار ما از کودکی به بزرگسالی را فرایند آهسته و دردناک طرد مادر و تنزل ارزش زنان و همه چیزهای زنانه توصیف می‌کرد. پسر به سبب عدم تشابه جنسی با مادر می‌تواند او را کاملاً طرد کند و از این راه به درک تمایل خود به استقلال و قدرت مطلق نایل آید. اما دختر به سبب تشابه جنسی با مادر در عمل هرگز نمی‌تواند او را طرد کند. تا زمانی که فرایند طرد مادر (و به تبع آن، زن) مبنای رسیدن به شناخت خود باشد هر زنی دقیقاً به این دلیل که زن است به خودمختاری کامل دست نمی‌یابد.

تصویری که چودورو از مادری کردن ارائه می‌دهد نسبت به تصویر دینرستین کم‌تر دلگیر است و کم‌تر نگران مادر قدر قدرتی است که باید او را، با تسلط و گرنه با طرد، مهار کرد. از دید چودورو در واقع گسستن پیوند کودک از مادر ناگهانی نیست تا با طغیان خشم و انتقامی همراه باشد که ملازم با قطع‌های ناگهانی است. این پیوند به‌ویژه برای دختران آهسته و تدریجی محو می‌شود. چودورو رابطه مادر و کودک را به اندازه‌ای که دینرستین تصور می‌کند قوی نمی‌داند و با توصیف او پیامدهای مادری کردن به اندازه «خمودگی» برای جامعه زشت و نفرت‌انگیز نیست. این رویکرد ملایم‌تر نشان می‌دهد که مقیاس تفاوت میان مرد و زن برای چودورو میزان وابستگی آنان به مادر است نه این‌که چقدر به دنبال مهار مادرند. چودورو در بحث از قراردادهای جنسیتی جاری، از مرزهای «خود» و قابلیت‌های پدر و مادری کردن سخن به میان می‌آورد نه از انحراف جنسی یا روان‌نژندی. در اصل این تفاوتی میان روش چودورو با روش دینرستین است اما تفاوت در ماهیت را نیز بازتاب می‌دهد.

دینرستین بر خشمی تأکید می‌کرد که مردان و زنان بر اثر تجربه‌ای که در کودکی با اقتدار زنانه داشته‌اند به آن دچار شده‌اند و هنوز فرونشسته است؛ تأکید چودورو بر نیاز ناخودآگاه مردان و زنان به بازآفرینی احساس همزیستی کودکی در بزرگسالی بود. دینرستین مادری کردن زنان را عمدتاً سرچشمه هراس و خشم می‌دانست، اما در نظر چودورو کانون و سوسه‌های همبستگی و صمیمیت بود.

به‌رغم این تفاوت‌ها دینرستین و چودورو هم‌عقیده بودند که مشکلات ناشی از مادری کردن زنان راه‌حلی جز پدرومادری اشتراکی ندارد. مادری کردن باید به پدرومادری کردن بدل شود تا از این پس زنان سپر بلای کودکان گریان و مردان خشمگین نباشند. مردان باید به اندازه زنان در مادری کردن دخیل شوند تا دیگر مسئولیت شرایط انسانی تنها بر دوش زنان نباشد. با ارزیابی دینرستین و چودورو، پدرومادری کردن اشتراکی تقسیم جنسی را به طور کامل در هم خواهد شکست. تنها هنگامی که مرد و زن هر دو با هم کودکان را بزرگ کنند از احساس آزادی راستین برخوردار خواهند بود تا به انسان‌هایی خودمختار و پرورنده بدل شوند که در هر دو قلمرو خصوصی و عمومی به یک اندازه احساس آسایش می‌کنند.

نقد دینرستین و چودورو به طور کلی و به‌ویژه نقد پدرومادری اشتراکی

به‌رغم استقبال عمومی از نوشته‌های دینرستین و چودورو، منتقدان سه ایراد مشخص به این دو نظریه‌پرداز وارد دانسته‌اند. نخست آن‌که دینرستین و چودورو در توضیح منشأ ستم بر زنان بیش از اندازه بر پویایی درونی روان تأکید کرده‌اند و به نوسانات بیرونی جامعه توجهی نشان نداده‌اند. دوم این‌که دینرستین و چودورو به‌اشتباه یک نوع خانواده - خانواده هسته‌ای دگرجنس خواه سفیدپوست طبقه متوسط سرمایه‌دار - را الگویی برای تمامی انواع خانواده‌ها فرض کرده‌اند. و سوم این‌که پدرومادری اشتراکی نه تنها ستم بر زنان را پایان نمی‌دهد بلکه ممکن است به مراتب بر شدت و خشونت آن بیفزاید.

منتقدان با گلایه از تکیه دینرستین و چودورو بر پویایی روانی به جای ساختارهای اجتماعی، در واقع اعتراض خود را به نظریه‌ای نشان می‌دهند که خانواده را عامل تعیین‌کننده جامعه می‌داند؛ این نظریه به وجود آمدن گونه‌های معین ساختارهای

اجتماعی را معلول شکل‌گیری هویت‌های جنسیتی زن و مرد و الگوهای رفتاری در واحد خانواده می‌داند.^۱ از دید دینرستین و چودورو اگر بیش‌تر زنان موجودیت خود را در مادرشدن نمی‌دانستند نظام‌های فرهنگی و اقتصادی و سیاسی و حقوقی ما به شدت فرق می‌کرد. علت مادرشدن زنان این نیست که قانون یا سیاست یا اقتصاد یا فرهنگ از آنان مادر ساخته است. به اعتقاد منتقدان، دینرستین و چودورو اصل و فرع را با هم خلط کرده‌اند. جامعه عامل تعیین‌کننده خانواده است نه برعکس.^۲

دومین انتقادی که علیه دینرستین و چودورو مطرح شده این است که از توجه به شکل‌های گوناگونی که خانواده در هر فرهنگ و در فرهنگ‌های مختلف به خود می‌گیرد غفلت کردند. دینرستین و چودورو وقتی مراحل پیش‌اودیپی و اودیپی را توضیح می‌دادند خانواده دو-والدی دگرجنس خواه را در ذهن داشتند. حتی اگر در این نوع خانواده‌ها کودکان عقده‌های اودیپ و اختگی را تجربه کنند معلوم نیست که کودکان خانواده‌های تک‌والدی یا کودکانی که با زوج‌های هم‌جنس بزرگ می‌شوند نیز با همین تجربه روبه‌رو شوند. در خانواده‌های گسترده نیز معلوم نیست کودکان این مراحل را از سر بگذرانند. منتقدان می‌گویند دینرستین و چودورو نیز مانند بسیاری از صاحب‌نظران روان‌کاوی خانواده‌ای را که بهتر از همه می‌شناختند (مثلاً خانواده خود را) با شکل جهان‌شمول خانواده که هرگز وجود نداشته و نخواهد داشت اشتباه گرفتند.

سومین و جدی‌ترین ایرادی که به دینرستین و چودورو وارد شده این است که برای درمان ستم‌دیدی زنان راه نادرستی برگزیده‌اند. جین ال‌شتاین به‌ویژه بر عبارات تندی از دینرستین انگشت گذاشته است. ال‌شتاین می‌گفت به اعتقاد دینرستین زنان کم‌تر از مردان به مهار اشیاء و افراد نیاز دارند. دختران در نتیجه رابطه همزیستی خاص خود با مادر افرادی پرورنده و باعاطفه و مهربان بار می‌آیند که «آزمندی ایشان

1. Lorber, Judith. 1981. "On The Reproduction of Mothering: A Methodological Debate." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6, no. 3, Spring.

۲. کمی که در این جدل پیش‌تر برویم موضوع بسیار بغرنج می‌شود. در دفاع از چودورو باید خاطرنشان کرد که مبنای استدلال او، در مقایسه با بسیاری از منتقدانش، اعتقاد به رابطه یک‌سویه علت و معلولی میان جامعه و خانواده (جامعه > خانواده) نبود و این رابطه را بیش‌تر رابطه‌ای متعامل می‌دانست (جامعه < خانواده).

از مردانِ شکارچی و کشتارگر که به اسرار مادر طبیعت رخنه می‌کنند و مخازن او را به تاراج می‌برند و با ترفند بر تنگناهای او غلبه می‌کنند کم‌تر است. حال باید پرسید زمانی که کودکان از مراقبت شدید و انحصاری زنان برخوردار نباشند چه بر سر خصوصیات مثبت زنان و خصوصیات منفی مردان خواهد آمد. آیا اگر مردان وقت بیش‌تری برای مراقبت از کودکان صرف کنند و زنان وقت کم‌تری، مردان بهتر و زنان بدتر خواهند شد؟

پاسخ دینرستین به این‌گونه پرسش‌ها خوشبینانه بود. اشتراک در پدرومادری اثرات مثبتی هم بر پسرها و هم بر دخترها خواهد داشت. پسرها که دیگر در تسخیر مادر قادر مطلق نیستند بی‌نیاز از مهار زنان یا خاموش‌کردن صدای زنانه درون خود بزرگ می‌شوند. در نتیجه مردان قادر خواهند بود، بدون ترس از تهدید، با زنان روابط محکمی برقرار کنند و قابلیت‌های پرورشی نهفته خود را رشد دهند. دختران همچنان مهربان و باعاطفه و ملاحظه‌کار خواهند ماند «حتی اگر به نقش‌های عمومی و قدرت و اقتدار دست یابند.»

اما پاسخ دینرستین اگرچه شاید برخی تردیدهای منتقدان را درباره پدرومادری اشتراکی برطرف کرده باشد الشتاین را قانع نمی‌کرد. مسئله الشتاین این بود که چگونه در مردان تمامی صفات باشکوه زنانه که پیش از آن از ایشان دریغ شده بود پدید می‌آید در حالی که زنان هیچ‌یک از صفات وحشتناک مردان را که سابقاً از آن‌ها در امان مانده بودند کسب نمی‌کنند. اگر مردان با مراقبت از کودکان بیش‌تر پرورنده می‌شوند شاید زنان نیز با نبرد در اتاق‌های بورس و دادگاه‌ها و بیمارستان‌ها بیش‌تر پرخاشگر شوند. روی هم‌رفته الشتاین معتقد بود دینرستین از خود نپرسیده است که در فرایند پدرومادری اشتراکی چه چیزی به دست می‌آید و چه چیزی از کف می‌رود. اگر الشتاین انتقاد خود به پدرومادری اشتراکی را فقط متوجه دینرستین کرده، آلیس راسی چودورو را هدف انتقاد خود قرار داده است. به اعتقاد آلیس راسی چودورو این احتمال را جدی نگرفت که برخی ضروریات طبیعی می‌تواند

پدرومادریِ اشتراکی را تحت الشعاع قرار دهد. وا گذاشتن مراقبت از کودکان به افرادی غیر از زنان ممکن است پیامدهای زیان‌باری داشته باشد.^۱ به گفته او ثابت شده است که زنان ذاتاً نسبت به نیازهای کودک و پیش‌بینی این نیازها حساس‌تر بوده و شاید آن کاریکاتور سنتی از پدری که با سهل‌انگاری کهنه بچه را عوض می‌کند ریشه‌ای در واقعیت داشته باشد.^۲ از سوی، آلیس راسی نمونه افراد بدبینی بود که گمان نمی‌کنند دختر و پسر هرگز به یک اندازه از مادر فاصله بگیرند، حتی اگر مادران پدر را در بزرگ‌کردن ایشان شریک کنند. به گفته او شاید روان‌شناسی زنان و طبیعت زنان (شامل عادت ماهانه و بارداری) چنان است که دختران همواره بیش از پسران با مادر خود همانندسازی می‌کنند. پسر همیشه فاصله خود را با مادر حفظ می‌کند صرفاً به این دلیل که طبیعت او با مادرش متفاوت است. حتی اگر مردان نیز مانند زنان مادری کنند این تفاوت همچنان وجود خواهد داشت و این یعنی که نقش‌های تفاوت‌گذاری شده جنسیتی و پیامدهای به اصطلاح منفی آن‌ها در پدرومادری اشتراکی نیز به قوت خود باقی خواهند بود. به قول آلیس راسی پدرومادری اشتراکی فقط می‌تواند ظاهر مشکلات ما را عوض کند و راه حل آن‌ها نیست. با این همه، او اذعان داشت که سپردن کودکان به دست مردان و آزمودن روش پدرومادری اشتراکی بهتر از آن است که نوزادان را به نهادهای مراقبت از کودک بسپاریم که می‌تواند ریشه‌های طبیعی آن‌ها را خشک کند.^۳

1. Rossi, Alice. 1981. "On The Reproduction of Mothering: A Methodological Debate." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6, no. 3, Spring.

۲. البته این یک کاریکاتور «قدیمی» است. امروزه فیلم‌ها و سریال‌های تلویزیونی نوع تازه‌ای از پدر را به تصویر می‌کشند که در ابتدا در مراقبت از کودک مشکلات بسیاری دارد اما چندی بعد در کار خود پیشرفت می‌کند و از همسر یا محبوبه کنونی یا پیشین خود بهتر می‌شود.

۳. جالب است که آن دسته از منتقدان چودورو که با نگرانی‌های زیست‌شناختی راسی موافق نبودند می‌گفتند هرچند پدرومادری اشتراکی نسبت به انحصار زنان بر مادری کردن پیشرفتی به حساب می‌آید، اگر علاوه بر والدین طبیعی جمع دیگری از بزرگسالان در پدرومادری کردن سهم باشند بهتر از پدرومادری اشتراکی است. این منتقدان اصرار می‌ورزند که هرچند زنان و مردان از دخالت یکسان در مراقبت از کودک بسیار بهره‌مند خواهند شد، برای همه و به‌ویژه برای کودکان بهتر است که ما از این‌که کودک را مایملک و مسئولیت والدین طبیعی او بدانیم دست برداریم و در عوض بپذیریم که مسئولیت کودکان بر دوش تمامی جامعه است.

و اما منتقدی دیگر، جنیس ریموند، نقدی بر پدرومادری اشتراکی نگاشت که هم دینرستین و هم چودورو را مورد خطاب قرار می‌داد. به نظر ریموند افراد دگرجنس خواه وقتی برای نخستین بار دفاع دینرستین یا چودورو را از پدرومادری اشتراکی می‌شنوند احتمالاً آن را راه‌حلی عاقلانه برای روابط از-ریخت-افتاده جنسیتی می‌پندارند. از هر چه بگذریم «اگر غیاب مرد در بچه‌داری جهان را به وادی بلا (مثلاً جنگ هسته‌ای) می‌کشاند پس باید تلاش کرد تا پدر بتواند دست‌کم به اندازه مادر برای مراقبت کودک وقت بگذارد، به‌ویژه اگر حضور او سبب می‌شود که مردان و زنان نسل‌های آینده کم‌تر زن‌ستیز باشند. اما ریموند هشدار می‌داد که پافشاری بر این‌که پدرومادری اشتراکی راه‌حل «خمودگی» جامعه انسانی است معنایی جز این ندارد که بار دیگر مردان به مقام «ناجی قهرمان» ارتقا یابند. این راه‌حل مردان را از قدرتی به‌مراتب بیش از امروز برخوردار خواهد ساخت - یعنی برخوردار از قدرت عاطفی در درون خانواده علاوه بر قدرت سیاسی و اقتصادی در بیرون از آن. افزون بر این، تبلیغ پدرومادری اشتراکی به معنای مانع‌تراشی مجدد بر سر راه «محبت به جنس زن» یا جذب و کشش زن به زنان است.^۱

از دید ریموند این واقعیت که مادری‌کردن بر دوش زنان است مسئله اصلی یا حتی یکی از مسائل اصلی نیست. چنان‌که آدرین ریچ در کتاب زاده زن می‌گوید، مسئله آن است که زنان زمانی و جایی و به‌گونه‌ای مادری می‌کنند که مردان می‌خواهند. به نظر ریموند هدف عقده اودیپ آن است که به دختران بیاموزد چگونه عشق خود را از زنان به جانب مردان متوجه کنند، و آنچه دختران را به تسلیم شدن به این رنج وامی‌دارد آگاهی بر مهر خاصی است که مادر به پدر دارد؛ این مهرورزی چنان ویژه است که گویی مردان لیاقت عشقی را دارند که زنان لایق آن نیستند. به عقیده ریموند، اگر دختر شاهد مهر خاص مادر به زنان دیگر بود احساسات بسیار مثبتی نسبت به خود و زنان دیگر در او رشد می‌کرد. دینرستین و چودورو به‌رغم آن‌که هر دو مدعی بودند پیوندهای میان زنان محکم‌تر و عمیق‌تر

1. Raymond, Janice. 1986. "Female Friendship: Contra Chodorow and Dinnerstein." *Hypatia* 1, no. 2, Fall.

از پیوندهای مردانه است، هیچ کدام به این امکان فکر نکردند که زنان به اندازه کافی قدرت و توانایی داشته باشند که گرد هم آیند و جوامع مراقبتی تشکیل دهند، جوامعی حمایتی که بتواند عشقی را نثار زنان و کودکان کند که به هیچ طریق دیگری به آن دست نمی‌یابند.

نقد ریموند نقدی کوبنده بود، در واقع چنان کوبنده که بتواند ما را با او هم‌رأی کند که پدرومادری اشتراکی پاسخی گمراه‌کننده به مسئلهٔ ستم بر زنان است. اما این فکر، چنان‌که هِستِر آیزنشتاین خاطر نشان کرده است، به معنای نادیده گرفتن تمامی برهان‌های محکم فمینیستی برای پدرومادری اشتراکی است که بنا بر ارزیابی دینرستین می‌تواند دست‌کم چهار پیامد داشته باشد.^۱

نخستین پیامد پدرومادری اشتراکی آن است که به ما امکان می‌دهد از این‌که احساسات دوگانهٔ مهر و کین خود نسبت به جسمیت و فناپذیری را به تمامی بر یکی از والدین یعنی زن فراقتنی کنیم دست برداریم. چون هر دو والد در فرایند مراقبت از کودک از زمان تولد به بعد دخیل می‌شوند، از آن پس محدودیت‌های جسمانی خود را فقط مربوط به مادر نمی‌دانیم. و حتی به ذهن ما خطور نخواهد کرد که جسمیت و فناپذیری را ناشی از ارادهٔ یکی از دو والد بپنداریم؛ بدین گونه وادار می‌شویم با شرایط انسانی همچون داده‌ای برخورد کنیم که به جنسیت هیچ ربطی ندارد، و دیگر در ما این تمایل وجود ندارد که حوا را به دلیل وسوسه آدم به خوردن سیب سرزنش کنیم.

پیامد دوم آن است که به ما امکان می‌دهد بر احساس دودلی خود نسبت به بزرگ‌شدن غلبه کنیم. ما کودک باقی می‌مانیم چون تصور می‌کنیم زندگی نمایشی است که در آن برای زنان نقشی و برای مردان نقشی دیگر در نظر گرفته شده است. زنان نقش مادر یا ایزدبانوی پرورنده و مردان نقش سازندگان مقتدر جهان را بازی می‌کنند. اما هم زنان و هم مردان تردید دارند که بتوانند نقش خود را درست بازی کنند و حتی آرزو دارند از شر این نقش‌ها خلاص شوند. با نهادینه شدن پدرومادری اشتراکی این نقش‌ها دیگر بر حسب جنسیت تخصیص نمی‌یابند. در آن صورت زنان

1. Eisenstein, Hester. 1983. *Contemporary Feminist Thought*. Boston: G.K. Hall.

از زیر بار مسئولیت مطلق پرورش و مردان از قید مسئولیت مطلق برپا داشتن جهان رها می‌شوند. هرگاه مردان مانند زنان در مادری کردن دخیل شوند و هرگاه زنان به مانند مردان در تکاپوی کسب و کار جهان دخیل شوند در دو نقش «ایزدبانوی مادر» و «سازندهٔ جهان» از رازگونگی مخرب خود تهی خواهند شد.

پیامد سوم آن است که پدرومادریِ اشتراکی به ما امکان می‌دهد بر دودلی خود نسبت به وجود شخصیت‌های جداگانهٔ دیگر غلبه کنیم. در موقعیت کنونی ما موجودیت یکدیگر را در مقام فاعلان مختار به طور کامل قبول نداریم؛ به جای آن‌که دیگران را موجوداتی مستقل بدانیم که هر یک فی‌نفسه غایت خود است، به دیگران به چشم اسباب دست‌یابی به غایتی می‌نگریم که همانا رسیدن ما به احساس رضایت بیش‌تر از وجود خود است. با اقدام به شراکت در پدرومادری ما نیازی نخواهیم داشت که دیگران بر وجود ما صحه بگذارند. به بیان دیگر، هنگامی که در انتخاب هر تلفیقی از پرورش و کسب و کار آزاد باشیم نیازی به تأیید و دلگرمی دیگران نداریم تا اعمال خود را ارزشمند و ضروری بدانیم.

و سرانجام این‌که به گمان دینرستین پدرومادریِ اشتراکی به ما کمک می‌کند بر دودلی خود نسبت به کسب و کار غلبه کنیم. قصد همهٔ مردم و به‌ویژه مردان از ساختن جهان مقابله با مرگ است. در حقیقت شگفتی‌های تمدن را می‌توان رنج‌نامهٔ موجوداتی دانست که به‌رغم آگاهی بر فانی‌بودن جهان و هر چه در آن است برای رسیدن به خوبی و حقیقت و زیبایی مبارزه می‌کنند. مرد که می‌بایست به ساختن جهان می‌پرداخته فرصت ابراز ملاحظات خویش دربارهٔ ارزش غایی برنامه‌های دنیوی خود را نیافته است. اما زن در مقام ایزدبانوی مادر—فرزانه‌ای که جلال و جبروت تمدن به‌سادگی او را نمی‌فریبد—این فرصت را یافته که بی‌اعتمادی خود نسبت به تمدن را ابراز کند. به گفتهٔ دینرستین زنان در حقیقت در نقش دلقک‌های درباری بازی‌های مردان را به سخره گرفته‌اند؛ و این بی‌حرمتی زنان به تخلیهٔ تنشی که آرامش و ثبات جهان را برهم می‌زند مدد رسانده است. در نتیجه اوضاع هرگز به نظر ما چنان بد جلوه نکرده که بخواهیم جهت تاریخ را عوض کنیم. پدرومادریِ اشتراکی به ما امکان می‌دهد موقعیت وخیم جهان را به‌درستی ببینیم. هنگامی که مردان و زنان در ساختن جهان و در پرورش کودکان نقشی برابر داشته باشند زنان دیگر

نمی‌توانند نقش دلقک‌های درباری را بازی کنند؛ نقابی نیست که زیر آن پنهان شویم یا حتی به شوخی و مسخرگی پناه ببریم؛ بنابراین زن و مرد ناگزیر می‌شوند از بازی‌های خود دست بردارند تا جهانی را که خشت اول آن کج نهاده شده است از نو بسازند.

استدلال‌های فمینیستی له و علیه خلق و خوی زنان

آرای کارول گیلیگان دربارهٔ امتیازهای صدایی متفاوت برای زنان

بنا بر نظریهٔ فروید حس عدالت‌خواهی که درکی اخلاقی است در مردان به حد کمال رشد می‌کند اما زنان از این حس بی‌بهره‌اند؛ کارول گیلیگان در مخالفت با این نظریه می‌گفت اخلاق نزد مردان و زنان مفاهیم متفاوتی دارد که هر دو به یک اندازه کمال یافته و منسجم و معتبرند. به خلاف دینرستین و چودورو، گیلیگان به منشأ این خلق و خوی متفاوت کاری نداشت هرچند این نظر را القای می‌کرد که اهمیت جداسری و خودمختاری در زندگی مردان سبب می‌شود مبحث اخلاق را اغلب پیرامون موضوع عدالت و انصاف و مقررات و حقوق متمرکز کنند، در حالی که اهمیت خانواده و دوستان در زندگی زنان ایشان را به سوی تأکید بر خواست‌ها و نیازها و منافع و آرزوهای انسان‌ها هدایت می‌کند. دغدغهٔ گیلیگان به جای ریشه‌یابی تفاوت اخلاقی زنان و مردان بیشتر متوجه پیشداوری نظام‌مندی بود که در نوشته‌های فلسفی و روان‌شناختی سنتی دربارهٔ رشد اخلاقی مشاهده می‌شد. این پیشداوری مانع از آن شده که درک اخلاقی زنان معتبر شناخته شود و در عوض آن را - و زنان را - ناقص دانسته است.^۱

حملهٔ گیلیگان در اصل متوجه مربی پیشین او در دانشگاه هاروارد، لارنس کهلبرگ بود. گیلیگان به‌رغم تحسین بخش اعظم کاری که کهلبرگ در زمینهٔ روان‌شناسی رشد اخلاقی انجام داده بود او را متهم می‌کرد که تصور مردان از عدالت را معیار رشد اخلاقی انسان معرفی کرده و زنانی را که نتوانند با این معیار سازگار

۱. فروید در مقالهٔ «برخی پیامدهای روانی تمایز اندام‌های دو جنس» دربارهٔ زنان گفت که «فراخود ایشان هرگز به اندازه‌ای که در مردان لازم می‌دانیم سرسخت و غیرشخصی و مستقل از سرچشمه‌های عاطفی نیست.»

شوند از نظر اخلاقی رشد نایافته قلمداد می‌کند. از دید گیلیگان اگر زنان با چارچوب پروکروستی اخلاق مردانه^۱ جور در نمی‌آیند ایراد می‌تواند از چارچوب باشد نه از زنان. به‌سادگی ممکن است معیارهای مردانه تنگ‌تر از آن باشند که چیزی جز دیدگاه مردانه در آن‌جای بگیرد. بنابراین اگر روان‌شناسان بخواهند رشد اخلاقی زنان را به‌درستی ارزیابی کنند باید در معیارهای خود بازنگری کنند و علاوه بر حالات اخلاقی مردان به حالات اخلاقی زنان نیز توجه نشان دهند.^۲

گیلیگان ضمن گفت‌وگو با ۲۹ زن که از تصمیم‌گیری برای سقط جنین خود سخن می‌گفتند دریافت که تمامی این زنان صرف‌نظر از سن و طبقه‌اجتماعی و وضعیت تأهل و پیشینه قومی از خود پنداشتی داشتند که با پنداشت مردان متفاوت بود. مردان معمولاً خود را موجودی مختار و جدا از دیگران می‌پندارند در حالی که زنان خود را موجودی می‌دانند که هویت او به دیگران وابسته است. به گفته گیلیگان این خودپنداره‌های متفاوت مبنای دست‌کم چهار تفاوت ظریف میان شیوه تصمیم‌گیری‌های اخلاقی در مردان و زنان است.

نخست آن‌که تأکید مردان بیش‌تر بر حقوق صوری و نامحسوس است در حالی که زنان بر تداوم روابط فاعل عمل اخلاقی با دیگران تأکید می‌کنند. بنابراین زنان عموماً حاضرند از بخشی از حقوق خود درگذرند تا رابطه انسانی باارزشی که متزلزل شده دوباره جوش بخورد. دوم آن‌که زنان به هنگام تصمیم‌گیری‌های اخلاقی دیدگاهی کمابیش پیامدگرا دارند و به نتایج عمل اخلاقی شخص بر تمامی کسانی که از آن متأثر می‌شوند می‌اندیشند در حالی که دیدگاه مردان چندان پیامدگرا نیست و معتقدند باید پای‌بند اصول بود حتی اگر دیگرانی در این میان آسیب ببینند. سوم آن‌که زنان معمولاً برای پذیرش عذرخواهی فاعل عمل اخلاقی تمایل بیش‌تری دارند در حالی که برای مردان عموماً کافی است که رفتاری را از نظر اخلاقی توجیه‌ناپذیر بدانند تا دیگر عذری را برای آن نپذیرند. (عذرخواهی به معنای ملایم

۱. Procrustean bed؛ منظور بستری برای گرفتن تأیید به جبر و زور است. م.

۲. تمامی مطالبی که در این بخش از گیلیگان نقل می‌شود از کتاب زیر است:

جلوه‌دادن موقعیت‌هایی است که نادرستی عمل را تخفیف می‌دهند؛ توجیه به معنای بیان دلایلی برای درستی عمل است.) و سرانجام آن‌که زنان معمولاً در تعبیر هرگزینۀ اخلاقی بستر زمانی آن را در نظر می‌گیرند در حالی که مردان معمولاً گزینۀ اخلاقی را از خصوصیات منحصر به فرد آن جدا کرده و چنان تحلیل می‌کنند که گویی نمونه‌ای کلی و جهان‌شمول است.

از میان این تفاوت‌ها گیلیگان آخرین تفاوت را بسیار جدی می‌گرفت. از دید گیلیگان به هر میزان که معلمان اخلاق شاگردان خود را تشویق کنند که به جای عاملان واقعی به بررسی عاملان فرضی بپردازند الگوی استدلال اخلاقی که به این شاگردان می‌آموزند همان اندازه به خطا آلوده می‌شود.

دوراهی‌های فرضی، به واسطهٔ انتزاع از بازنماهای واقعی خود با محروم کردن عاملان اخلاقی از پیشینه و روان‌شناسی زندگی‌های فردی‌شان، مسئلهٔ اخلاقی را از اجتماعی که زمینه‌ساز وقوع احتمالی آن است جدا می‌کنند... تنها هنگامی که به اسکلت انسان‌های فرضی جسمیت داده شود این امکان به وجود می‌آید که بی‌عدالتی‌های اجتماعی را که مسائل اخلاقی بازتابی از آنهاست اصلاح کنیم و به میزان رنجی که این مسائل می‌توانند نشانهٔ آن باشند یا رنجی که ممکن است از حل آن‌ها حاصل شود پی ببریم.

معنای حرف گیلیگان این بود که چنین ارزیابی‌هایی گذشته از محدودیت سراپا به خطا آلوده است. اخلاقیاتی که بر مبنای سناریوهای انتزاعی بنا شود هیچ ارتباطی با اخلاقیات زندگی روزمره ندارد.

گیلیگان با بررسی واکنش مردان و زنان در برابر دوراهی معروف کهلبرگ این نکته را به بهترین وجه نشان می‌دهد. دوراهی اخلاقی کهلبرگ از این قرار بود که هانس پول خرید دارویی را که زن بیمارش به شدت نیازمند آن است ندارد؛ آیا درست است که دارو را بدزدد؟ به گفتهٔ گیلیگان پسرها در برابر این پرسش رویکردی تحلیلی دارند، گویی مسئله‌ای ریاضی حل می‌کنند. مثلاً پسر یازده‌ساله‌ای به نام جک دوراهی هانس را با سنجیدن حق داروساز برای دریافت پول مایملک خود نسبت به حق

حیات همسر هانس حل می‌کند: «زندگی انسان بیش از پول ارزش دارد؛ داروخانه‌چی اگر فقط ۱۰۰۰ دلار درآمد داشته باشد باز هم زنده می‌ماند در حالی که اگر هانس دارو را نذرزد همسرش می‌میرد.» اما به ادعای گیلیگان زنان برعکس با این پرسش برخوردی انضمامی دارند گویی مشکل رابطه‌ای انسانی را حل می‌کنند. بنابراین احتمالاً دوراهی فرضی کهلبرگ را به مسئله‌ای عینی یا شخصی بدل می‌کنند؛ زنان به جای پذیرفتن صغری و کبرای دوراهی اخلاقی هانس که او را به انتخاب میان دو عمل بد مجبور می‌کند، صورت مسئله را تغییر می‌دهند. مثالی که گیلیگان عرضه می‌کرد زنی به نام ایمی است که گره دوراهی هانس را داروخانه‌چی می‌داند. استدلال ایمی این است که اگر داروخانه‌چی بداند زن هانس در حال مرگ است با کمال میل دارو را به هانس خواهد داد. قصد گیلیگان از مقایسه واکنش‌های امثال جک و ایمی بی‌ارزش جلوه‌دادن راه‌حل جک برای معمای هانس نبود بلکه بیش‌تر می‌خواست نشان بدهد که هرچند راه‌حل ایمی برای معمای هانس با راه‌حل جک فرق دارد شیوه استنتاج اخلاقی او به همان اندازه معتبر است.

گیلیگان چون معتقد بود شیوه استنتاج اخلاقی زنان با مردان چندین تفاوت مهم دارد مقیاس رشد اخلاقی کهلبرگ را به منزله معیاری عام برای ارزیابی پیشرفت اخلاقی هر دو گروه مردان و زنان قبول نداشت. مقیاس کهلبرگ دارای شش مرحله است که شخص باید آن‌ها را پشت سر بگذارد تا از ظرفیت‌های کامل یک عامل اخلاقی برخوردار شود. مرحله اول «نگره مجازات و اطاعت» است. کودک برای اجتناب از «ترکه» تنبیه و یا دریافت «هویج» پاداش هر چه به او بگویند انجام می‌دهد. مرحله دوم «نگره نسبت‌گرایی ابزاری» است. بنا بر اصل معامله‌به‌مثل (تو پشت مرا می‌خارانی و من پشت تو را) کودک کارهایی را انجام می‌دهد که نیازهای خود او و گه‌گاه نیازهای دیگران را برمی‌آورد. مرحله سوم «نگره توافق میان افراد (بسر خوب-دختر خوب)» است. نوجوان خود را با اصول اخلاقی حاکم وفق می‌دهد چون به دنبال تأیید دیگران است. مرحله چهارم «نگره قانون و نظم» است. جوان شروع به انجام وظایف خود می‌کند، به مراجع قدرت احترام می‌گذارد و در حفظ نظم اجتماعی موجود می‌کوشد. مرحله پنجم «نگره ایمان به میثاق اجتماعی»

است. بزرگسال دیدگاهی اخلاقی با ماهیت مصلحت‌گرایانه اختیار می‌کند که بنا بر آن هر فرد مجاز است هر کاری دوست دارد انجام دهد به این شرط که در جریان آن به دیگران آزاری نرساند. مرحله ششم «نگره اصول اخلاقی جهان‌شمول» است. بزرگسال دیدگاهی اخلاقی با ماهیت کانتی اختیار می‌کند که دورنمای اخلاقی آن چنان «جهان‌شمول» است که می‌تواند هر نوع اخلاق مرسوم (از جمله اخلاق مرسوم در امریکا) را به نقد بکشد. شخص از آن پس تحت فرمان مصالح شخصی یا نظر دیگران یا اجبار قراردادهای عرفی نیست و در عوض بر مبنای اصول جهان‌شمولی عمل می‌کند که به آن‌ها ایمان دارد، اصولی مانند عدالت و معامله‌به‌مثل و احترام به شرافت فرد انسان‌ها.^۱

علت اعتراض گیلیگان به مقیاس شش‌گانه کهلبرگ این نبود که این مقیاس موضعی غیراخلاقی یا بی‌ارتباط با اخلاق را بازتاب می‌دهد، بلکه نگرانی او بیش‌تر به این خاطر بود که دختران و زنانی که با این آزمون سنجیده می‌شوند به‌ندرت از مرحله سوم بالاتر می‌روند. او از سویی می‌ترسید این نتیجه غریب در مردم این شبهه را به وجود بیاورد که نظر فروید مبنی بر این‌که زنان کم‌تر از مردان اخلاقی‌اند درست است؛ اما از سوی دیگر چنین به نظرش می‌رسید که امتیازهای اندک زنان در آزمون کهلبرگ حاکی از نقصان توانایی زنان در استنتاج اخلاقی نیست و بیش‌تر به ساختار آزمون کهلبرگ مربوط می‌شود.

اندیشه گیلیگان سرانجام او را به ایجاد مقیاس دیگری به جای مقیاس کهلبرگ هدایت کرد که به نظر او تلقی زنان از استنتاج اخلاقی را بهتر بازتاب می‌دهد. از دید کهلبرگ موجود اخلاقی فردی است مؤمن به قوانینی مطلق که در مورد همه بدون استثنا صدق می‌کند. به خلاف او گیلیگان موجود اخلاقی را فردی می‌دانست که، همراه با سایر افراد، می‌کوشد برای مشکلات موجود در روابط پردردسر انسانی راه‌حلی‌هایی بیابد که هر دو طرف را راضی کند. گیلیگان که دیدگاه اخلاقی «مردانه»

1. Kohlberg, Lawrence. 1971. "FROM IS TO OUGHT: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development." In *Cognitive Development and Epistemology*, ed. T. Mischel, New York: Academic Press.

که‌لبرگ را فضیلت‌شناسی عدالت نام می‌داد از دیدگاه اخلاقی «زنانه» خود با نام فضیلت‌شناسی رعایت یاد می‌کرد. به اعتقاد گیلیگان رشد اخلاقی زن او را از خودمحموری یا خودخواهی به حد اعلای نوع‌دوستی یا فداکاری و سرانجام به جایگاه «خود-با-دیگران» می‌رساند که در آنجا ارزش مصالح او به اندازه‌ی ارزش مصالح هر فرد دیگر است.

در مرتبه اول، یعنی پایین‌ترین سطح رشد ادراک اخلاقی، زن کاملاً متوجه درون خود است، احساس ترس و آسیب‌پذیری می‌کند و نیازمند محبت و تأیید است. مثلاً برای زنان مورد بررسی در تحقیق سقط‌جنین که فکر می‌کردند در دنیا تنها و بی‌پناه و بی‌یاورند کودک کسی بود که می‌توانست به آنان اهمیت بدهد و مهر بورزد. اما در جریان سخت تصمیم‌گیری برای سقط‌جنین بسیاری از ایشان به این نتیجه رسیده بودند که به دنیا آوردن بچه بدون داشتن منابع مادی و روانی لازم برای رسیدگی به او تصمیمی «خودخواهانه» است. با ارزیابی گیلیگان این نوع نتیجه‌گیری به معنای رسیدن زن به مرتبه دوم رشد اخلاقی است.

در مرتبه دوم، زن از خودمحموری دور می‌شود و به سوی دیگران میل می‌کند. در این مرحله او به همان نمونه‌ی قالبی زن پرورنده بدل می‌شود که خواست‌ها و نیازهای دیگران را نسبت به خواست‌ها و نیازهای خود مقدم می‌شمارد و تمامی خواست او برآوردن خواست‌های شخص دیگر است. این همان نوع زنی است که در تحقیق گیلیگان برای تصمیم‌گیری در مورد سقط‌جنین احتمالاً تابع نظر معشوق، همسر، والدین یا کلیسا می‌بود. به گمان گیلیگان زن فقط تا زمانی می‌تواند از خواست‌ها و نیازهای خود به سود تداوم یک رابطه چشم ببوشد که احساس بی‌زاری به او دست نداده باشد؛ بنابراین برای تحقق شخصیت اخلاقی خود باید مراقب باشد که به این مرز ویرانگر نرسد. گیلیگان پافشاری داشت که زن باید از مرتبه دوم برگردد و به مرتبه سوم رشد اخلاقی برسد تا یاد بگیرد که چگونه علاوه بر دیگران به خود نیز اهمیت بدهد.

در مرتبه سوم، تصمیم‌گیری مثلاً در مورد سقط‌جنین برای زن به انتخابی دشوار و پیچیده از میان سه گزینه اهمیت‌دادن به جنین، اهمیت‌دادن به خود، و اهمیت‌دادن به هر فرد دیگری که احتمال دارد این تصمیم بر او اثر بگذارد بدل می‌شود. یکی از زنان

مورد تحقیق گیلیگان در توضیح تصمیم خود برای سقط جنین دقیقاً همین وضعیت را بیان کرد: «با به دنیا آوردن این بچه به خودم یا به او یا به دنیا هیچ لطفی نمی‌کنم. نمی‌خواهم با داشتن این بچه دیون خیالی‌ام را به دنیا پرداخت کنم و اصولاً گمان نمی‌کنم کار درستی باشد که بچه‌ای را به دنیا بیاوری و از او برای چنین منظوری استفاده کنی.» با این اوصاف، از دید گیلیگان زنی که از مرحله نوسان میان خودپرستی و نوع‌دوستی برگزشته و نادرستی این قطبیت و عمق پیوند خود با دیگران و پیوند دیگران با خود را تشخیص داده است در مرحله‌ی اخلاقی قرار دارد.

محدودیت‌های تحلیل گیلیگان

لازم به یادآوری است که گیلیگان در مقدمه کتاب خود اعلام کرد قصد او صرفاً نظم‌دادن به شواهد تجربی است تا همه تشخیص دهند که زنان نیز موجوداتی اخلاقی‌اند و، افزون بر این، پافشاری داشت که در نظر ندارد هیچ تعمیمی بر مبنای جنس صورت دهد تا به این نتیجه برسد که مثلاً فضیلت‌شناسی عدالت فقط خصیصه مردان و فضیلت‌شناسی رعایت فقط خاص زنان است.

صدای متفاوتی که از آن سخن می‌گویم ویژگی جنسیتی ندارد بلکه نوعی درون‌مایه است. تداعی آن با زنان از مشاهدات تجربی سرچشمه می‌گیرد و عمدتاً از راه گوش سپردن به صدای زنان است که پیدایش و رشد آن را دنبال می‌کنم. اما این تداعی مطلق نیست، و قرار دادن صداهای زنانه و مردانه در برابر هم در این جا بیش‌تر برای برجسته کردن تمایز میان دو شیوه اندیشیدن و تأکید بر مشکلات ناشی از استنباط است نه برای ارائه احکام عام درباره زن یا مرد.

با این همه، حتی اگر قصد گیلیگان صدور احکام عام درباره امکان وجود اخلاقیات متمایز در زنان و مردان نبود، منتقدان گلایه دارند که مثال‌ها و داده‌های پژوهشی او در نوشته‌هایش به خوانندگان القا می‌کند که عموم مردان فقط به حقوق، مدعیات، خواسته‌های شخصی، وظایف و تعهدات، تکالیف و مقید ساختن

خودمختاری توجه دارند و تأکید عموم زنان بر مسئولیت انسان نسبت به واکنش همدلانه، دلسوزی در روابط نزدیک، و پرورش و یاری‌رسانی است. بنابراین گیلیگان باید تا اندازه‌های خود را در مورد جدل‌های پرشوری که با انتشار کتاب *با صدای متفاوت* درگرفت مسئول بداند.^۱

نخستین جدل‌ها به روش تحقیق گیلیگان مربوط می‌شود. منتقدان به گیلیگان ایراد می‌گیرند که به اندازه کافی برای طرح مباحث درست کوشش نکرده است. در تحقیق سقط‌جنین چون گستره سنی زنان از ۱۵ تا ۳۳ بود، وضعیت تأهل و میزان تحصیلات‌شان فرق می‌کرد و پیشینه قومی و طبقه اجتماعی متفاوتی داشتند، بهتر بود گیلیگان به تفاوت‌های نژادی و طبقاتی و فردی آنان نیز به اندازه تفاوت جنسیتی

۱. نکته‌ای که در یکی از این جدل‌ها مطرح می‌شود اشاره به این واقعیت است که اغلب به خوانندگان گیلیگان این احساس دست می‌دهد که فضیلت‌شناسی رعایت در زنان بهتر از فضیلت‌شناسی عدالت در مردان است. در واقع اگر گیلیگان می‌گفت ارزش‌های اخلاقی زنان نه تنها متفاوت با ارزش‌های مردان بلکه بهتر از آنهاست بسیاری از فمینیست‌های رادیکال با خوشحالی برای او هورا می‌کشیدند. اما گیلیگان اصرار داشت که منظور او فقط تفاوت است نه برتری. هدف او حصول اطمینان از جدی گرفتن ندای اخلاقی زنان بود. اما اگر گیلیگان هیچ گونه ادعای برتری نمی‌کرد کتاب او نمی‌توانست به اندازه کافی هنجارآفرین باشد. منتقدان می‌پرسیدند: «کدام بهتر است، عادل بودن یا رعایت‌کردن؟ آیا بهتر است مانند ابراهیم باشیم که حاضر بود فرزند دل‌بندش اسحاق را در راه خدا قربانی کند؟ یا بهتر است مانند مادری باشیم که سلیمان تهدید کرد فرزندش را به دو نیم می‌کند؟» (به یاد داریم که در این قصه آنجیلی دو زن ادعا می‌کردند مادر یک پسرند). گیلیگان از پاسخ‌دادن به این پرسش‌ها طفره می‌رفت هرچند قطعاً بسیاری از خوانندگان خود را به سویی هدایت می‌کرد که ابراهیم را متعصبی مذهبی تلقی کنند و مادر واقعی در قصه سلیمان را فردی برخوردار از ارزش‌های راستین بدانند. از دید گیلیگان مقایسه فضیلت‌های اخلاقی رعایت و عدالت شبیه مقایسه سبب و پرتقال است. این دو فضیلت نیز مانند سبب و پرتقال هر دو خوب‌اند. اما پافشاری بر این‌که یک نوع اخلاق را بهترین قلمداد کنیم به معنای نیاز کم‌ابیش بیمارگونه ما به معیاری واحد و مطلق و جهان‌شمول است که بتواند با عصای جادویی خود فشارهای اخلاقی موجود را یک‌باره از میان بردارد. منظور تلویحی گیلیگان این بود که اگر بخواهیم به بلوغ اخلاقی برسیم باید حاضر باشیم میان دو فضیلت عدالت و رعایت نوسان کنیم. اما حتی اگر منتقدان او متقاعد می‌شدند که این نوسان اخلاقی در عمل پذیرفتنی است حاضر نبودند گیلیگان را مجاز بدانند که این دو فضیلت‌شناسی را جداگانه توصیف کند و دست‌کم برای ایجاد پلی میان این دو نظام اخلاقی کوششی به خرج ندهد. به اعتقاد منتقدان او، چنین کوششی می‌توانست در تقویت ادعای بعدی او در این مورد که فضیلت‌شناسی‌های رعایت و عدالت در نهایت با هم سازگارند، بسیار مفید باشد.

توجه می‌کرد.^۱ برخی پرسش‌های بدیهی طرح نشده‌اند از جمله پرسش درباره نگرشی که مردان (در این مورد معشوق، همسر، پدر و دوستان زن مورد تحقیق گیلیگان) نسبت به سقط جنین دارند و تفاوت آن با نگرش زنان، و پرسش‌هایی در این زمینه که چه کسی، تحت کدام شرایط زمانی و چرا از موضع رعایت (یا عدالت) سخن می‌گوید. از نظر منتقدان مطرح نشدن این پرسش‌ها از سوی گیلیگان نشانه‌ای بر آن است که او به‌رغم انکارهای خود در عمل به دنبال اثبات این نکته بود که استنتاج اخلاقی مرد با استنتاج اخلاقی زن تفاوت دارد. و چون نمی‌خواست تحلیل خود را با واقعیت‌هایی که از قوت فرضیه‌اش می‌کاستند «دشوار و پیچیده» کند عمداً در ساده‌سازی آن زیاده‌روی کرد.

جدل دیگری که انتشار کتاب گیلیگان برانگیخت به پیامدهای منفی تداعی زنان با فضیلت‌شناسی رعایت مربوط می‌شود. ویلیام پوکا در مقاله‌ای با عنوان «آزادسازی رعایت‌کردن» به گیلیگان یادآوری می‌کرد که در جوامع مردسالار رعایت‌کردن اغلب راهبردی است که زنان برای بقا در پیش می‌گیرند و منش زنانه غرورآفرینی به شمار نمی‌آید. او همچنین مدعی بود که مراتب رشد اخلاقی که گیلیگان تبیین کرده است مسئله‌سازند؛ در واقع بیش‌تر احتمال دارد که فضیلت‌شناسی رعایت، به جای آزادسازی زن، او را تحت ستم قرار دهد.

به نوشته پوکا، در چارچوب جامعه مردسالار، مرتبه اول در واقع ساز و کاری است که زن برای سازش به کار می‌گیرد تا از طرد یا سلطه دور بماند. جمله «من اختیار خود را دارم» احتمالاً بر زبان زنی جاری می‌شود که احساس می‌کند باید خود را بر دیگران مقدم بدانند زیرا دیگران و به‌ویژه مردان بعید است نگران نیازها و علایق شخصی او باشند.

۱. کارول استاک، جامعه‌شناس، در تحقیقی از سیاهان شمال که به روستاهای جنوب مهاجرت می‌کردند، دریافت که مردان و زنان مورد بررسی او به یک اندازه رعایت را فضیلت می‌دانستند. استاک از داده‌های خود چنین استنباط کرد که در شرایط اقتصادی سخت، از نظر تشکیلی «خودی» وابسته به دیگران میان زنان و مردان همگرایی وجود دارد و این شرایط در واژگانی نیز که زنان و مردان برای بیان حقوق و اخلاق و سلامت اجتماعی به کار می‌برند همگرایی به‌وجود می‌آورد.

مرتبه دوم که اغلب از همان مرتبه اول نتیجه می‌شود «رویکرد برده‌وارِ مرسوم» است که زنان معمولاً در جوامع مردسالار اختیار می‌کنند. مرتبه دوم را غالباً نوع دوستی می‌نامند (گویی که زن برای اولویت دادن به نیازها و علایق دیگران همیشه آزادانه تصمیم می‌گیرد)، اما در عمل این مرتبه نیز ساز و کار دیگری برای سازش است. اهمیت دادن به دیگران که در مرتبه دوم پدیدار می‌شود برای پاداش گرفتن زنان یا دست‌کم به حداقل رساندن تنبیه ایشان به دست مردان است.

به نظر پوکا مرتبه سوم نیز ساز و کار دیگری برای سازش است که پیچیدگی‌های بیش‌تری دارد و اجزاء آن را صیانت نفس و خدمت برده‌وار تشکیل می‌دهند. در این مرحله زن یاد می‌گیرد که کجا می‌تواند نقاط قوت و علایق و تعهدات خود را (در درون ساختار اقتدار مردانه) به کار بیندازد و کجا بهتر است (با این ساختار) کنار بیاید. در این مرتبه برای اثربخش بودن باید تعادلی ظریف میان این زمینه‌ها برقرار شود.

پوکا مرتبه سوم را بیانگر حد‌اعلای آزادسازی شناخت‌مندانۀ زن می‌داند با این حال معتقد است از آن‌جایی که زن به لحاظ منطقی روی بخت خود برای بقا و شاید حتی شکوفایی در درون جامعه مردسالار حساب می‌کند، این مرتبه اخلاقی نمی‌تواند دال بر آزادسازی شخصی او باشد. از دید پوکا زنان و مردان نمی‌توانند همانند اشیاء به‌راستی به هم وابسته باشند، و زنان نمی‌توانند تعادلی کامل و پایدار میان خودپرستی و نوع دوستی برقرار کنند. در جامعه مردسالار به دلیل اقتدار مردان بر زنان، روابط زن و مرد لاجرم نامتعادل است همچنان‌که میان خودپرستی و نوع دوستی در زندگی زن نیز رابطه‌ای متعادل وجود ندارد. هرگونه اخلاقیاتی برای زنان که روابط را بیش از اندازه مهم بشمارد و در تأکید بر حقوق کوتاهی کند با بیم حفظ ارزش‌هایی روبه‌رو می‌شود که ممکن است فرودستی زنان نسبت به مردان را تقویت کنند.

بدیهی است که در جدل میان پوکا و گیلیگان از این نکته آخر به‌سادگی نمی‌توان گذشت. این نکته بار دیگر به ما یادآوری می‌کند که در جوامع مردسالار زنان همواره تیغ دولبه شمشیر را بر گردن خود حس می‌کنند. تلاش برای حفظ تعادل میان خودپرستی و نوع دوستی در شرایط آرمانی یک حکایت است و تلاش برای حفظ

این تعادل در شرایطی به مراتب دورتر از شرایط آرمانی حکایتی دیگر. پس ما با یک ناسازه روبه‌رو می‌شویم: زنان باید موقتاً کم‌تر رعایت کنند تا مردان یاد بگیرند که بیش‌تر رعایت کنند. رعایت‌کردن به خودی خود مشکلی نیست چون دلشوزی و مهربانی از صفات ضروری برای هر انسان به‌راستی اخلاقی است. مسئله در این است که زنان بیش از اندازه و گاه به دلایل نادرست رعایت می‌کنند.

پیش به سوی تعبیر دیگری از عقدهٔ اودیپ

آرای جولیت میچل دربارهٔ روان‌کاوی و فمینیسم

جولیت میچل نیز، همانند دینرستین و گیلیگان و چودورو، روان‌کاوی را ابزاری بسیار مناسب برای تحلیل فمینیستی می‌داند. میچل از ناکامی‌های آشکار پیروان سنتی فروید آگاه بود و همین آگاهی عزم او را برای تمایز قائل‌شدن میان متون نوفرویدی (که چندان به کار او نمی‌آمد) و نوشته‌های اولیهٔ فروید و روان‌کاوی فمینیستی (که بسیار به کار او می‌آمد) توجیه می‌کند.^۱

نظریهٔ فروید با استنباط میچل تبیین ساده‌لوحانهٔ شعار «طبیعت ما یعنی سرنوشت ما» نیست و در عوض نشان می‌دهد که چگونه از انسان‌های صرفاً طبیعی انسان‌های اجتماعی سر بر می‌آورند. رشد جنسی‌روانی «تعبیر اجتماعی» طبیعت انسان است نه تجلی بدون انعطاف سرنوشت طبیعی او. چون فروید در تأکید بر این‌که رشد جنسی‌روانی را در گروه خاصی از مردم بررسی می‌کند دقت به خرج نمی‌داد تحلیل او می‌تواند ادعایی کلی یا جهان‌شمول تعبیر شود به این معنا که اگر ما نحوهٔ شکل‌گیری میل جنسی را در خرده‌بورژواهای وینی قرن نوزدهم بفهمیم به نحوهٔ شکل‌گیری این خصوصیت در هر زمان و مکان دیگر پی می‌بریم. میچل پافشاری داشت که باید تأکیدهای خاص فروید یعنی وجوه زمان‌مند تحلیل او را از گوهر اصلی آن جدا کرد. خانوادهٔ هسته‌ای که ساختار اجتماعی نسبتاً جدیدی به شمار می‌آید صرفاً تجسم امروزی اصلی جهان‌شمول است — همان الگویی که فروید آن را موقعیت اودیپی نام می‌دهد.

1. Mitchell, Juliet. 1971. *Women's Estate*. New York: Pantheon, Books.

موافقت میچل با نظر فروید دربارهٔ جهان‌شمولی موقعیت اودیپی به این معنا بود که او اعتقاد داشت بدون منع زنا با محارم جامعهٔ انسانی پدیده‌ای ناممکن است. بنا بر نظریهٔ کلود لوی-استروس (مردم‌شناسی که میچل زیاد به آثار او استناد می‌کرد) اگر روابط جنسی در چارچوب خانوادهٔ طبیعی مجاز باشد و حتی تشویق شود، آن خانواده انگیزه‌ای برای گسترش محدودهٔ تنگ خود و ایجاد اتحادهای مولد میان خود و سایر خانواده‌های طبیعی ندارد تا از این راه شبکهٔ گسترده‌ای که ما به آن «جامعه» می‌گوییم به وجود آید.

چنان‌که لوی-استروس توضیح می‌داد تابوی زنا با محارم نیروی محرکی است که با منع روابط جنسی در چارچوب خانواده مردم را وامی‌دارد به تشکیل سازمان‌های اجتماعی دیگر و بزرگ‌تر دست بزنند. البته فقط منع آمیزش جنسی در چارچوب خانواده‌ها کافی نیست. باید برای تسهیل آمیزش جنسی میان خانواده‌ها نیز راهی وجود داشته باشد. لوی-استروس ادعا می‌کرد این تسهیل به کمک نوعی نظام مبادله میان خانواده‌های طبیعی صورت می‌گیرد، به‌ویژه مبادلهٔ زنان مردان. اگر زنی به دلیل تابوی زنا با محارم از ازدواج با برادر یا پدرش منع شده باشد به ازدواج با مردی خارج از خانوادهٔ طبیعی خود ترغیب می‌شود. اگر زنان مبادله نمی‌شدند (یعنی خارج از خانواده ازدواج نمی‌کردند) واحد طبیعی خانواده تکثیر خود را به شکل سادهٔ اولیه ادامه می‌داد و جامعه به صورتی که اکنون می‌شناسیم هرگز شکل نمی‌گرفت. پس وجود تابوی زنا با محارم به این علت نیست که «زنا با محارم از نظر طبیعی نادرست است»؛ قضیه به سادگی از این قرار است که «مبادله به شیوهٔ برون‌همسری از رسیدن به بن‌بست درون‌همسری جلوگیری می‌کند». بنا بر نظریهٔ لوی-استروس مبادلهٔ زنان میان مردان «فاصله سرنوشت‌ساز» انسان از حیوان است و چنان‌که میچل می‌افزاید این واقعیت که مردان زنان را مبادله می‌کنند، و نه برعکس، نشانهٔ منش مردسالارانهٔ جامعهٔ انسانی است.

میچل می‌گفت قاعدهٔ مبادلهٔ زنان در ژرفای ناخودآگاه فرد ریشه دارد که در مرحلهٔ دردناک حل عقدهٔ اودیپ تجلی می‌کند. اما چون امروزه مردان برای ایجاد جامعه نیازی به مبادلهٔ زنان ندارند میچل تردید داشت که عقدهٔ اودیپ همچنان به کار بیاید.

در جوامعی با اقتصاد پیشرفته اگرچه ته‌مانده‌ای از نظام مبادلهٔ خویشاوندان هنوز مشاهده می‌شود سایر شکل‌های مبادله مثلاً مبادلهٔ کالا غلبه دارد و به جای ساختارهای خویشاوندی شاهد حاکمیت طبقات ایم. چنین به نظر می‌رسد که ایدئولوژی خانوادهٔ طبیعی برای مقابله با منزوی‌شدن نظام خویشاوندی به شکل امروزی خود رسیده است. به بیان دیگر، رابطهٔ میان دو والد و فرزندان‌شان هنگامی به شکل رابطهٔ غالب درمی‌آید که نظام خویشاوندی به سبب پیچیدگی جامعهٔ طبقاتی و ادار به عقب‌نشینی می‌شود.^۱

از آن‌جایی که مردان برای پیوستن خانواده‌های طبیعی به یکدیگر نیازی به مبادله زنان ندارند تابوی زنا با محارم غیر ضروری است؛ و چون وجود تابوی زنا با محارم دیگر ضرورت ندارد منع آن آسیب‌زایی عقدهٔ اودیپ را به مراتب بیش‌تر می‌کند. به گفته میچل تنها وجه مثبت این موقعیت غم‌انگیز آن است که معلوم می‌شود مردسالاری «از نظر اجتماعی غیر ضروری» است چون از این پس ساختن جامعه به مبادلهٔ زنان میان مردان بستگی ندارد.

محدودیت‌های تحلیل میچل

منتقدان میچل بخش اعظم تحلیل او را مفید می‌یابند اما هنوز متقاعد نمی‌شوند. به گفتهٔ آنان بحث میچل دربارهٔ روان‌کاوی و مردسالاری فاقد توجیه درستی برای علت مبادلهٔ زنان و علت اقتدار پدران بر خانواده است. میچل پاسخ این پرسش‌ها را در شرح فروید از نخستین پدرکشی اسطوره‌ای در کتاب توتم و تابو می‌یافت. توتم نماد پدر است و دو تابو با آن مربوط می‌شود، یکی علیه نابودشدن توتم و دیگری علیه زنا با محارم. در این اسطوره گروهی از برادران با هم دست به یکی می‌کنند تا پدر را که از قدرت او می‌ترسند و به حرمسرای او غبطه می‌خورند به قتل برسانند. برادران به دنبال این پدرکشی دچار احساس گناه شدید می‌شوند و چون نمی‌دانند چه چیزی را جایگزین قانون پدر کنند به اتفاق هر دو تابوی او را دوباره برقرار می‌کنند. فروید

1. Mitchell, Juliet. 1974. *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Vintage Books.

نظر داد که تحکیم دوبارهٔ تابوی مربوط به توتم «به تمامی مبتنی بر انگیزه‌های احساسی است» اما تحکیم دوبارهٔ تابوی زنا با محارم علاوه بر انگیزهٔ احساسی مبنای «عملی» نیز دارد.

امیال جنسی مردان را متحد نمی‌سازد بلکه از هم دور می‌کند. برادران بنا وجود همدستی با یکدیگر برای غلبه بر پدر، در مورد زنان رقیب یکدیگر به شمار می‌آیند. هر کدام از ایشان آرزو داشت مانند پدر تمامی زنان را متعلق به خود سازد. اگر قرار بود همه با هم مبارزه کنند سازمان تازه از هم می‌پاشید چون هیچ یک از ایشان صاحب چنان قدرتی نبود که بتواند با موفقیت جای پدر را بگیرد. بنابراین برادران اگر می‌خواستند با هم زندگی کنند - شاید تا زمانی که هنوز بحران‌های خطرناک فراوان را پشت سر نگذاشته‌اند - راه دیگری نداشتند جز این که قانونی علیه زنا با محارم بنا نهند که به وسیلهٔ آن همگی بتوانند به طور یکسان زنانی را که دوست دارند، و انگیزهٔ اصلی ایشان برای از میان برداشتن پدر بوده است، تصاحب کنند.^۱

خلاصه آن که برادران باید از زنا با محارم خودداری کنند و فقط در چنین صورتی نظام مردسالاری که منافع ایشان در آن است می‌تواند شکوفا شود. منتقدان میچل البته افسانهٔ جنایت نخستین را با اشاره به این که به هر حال افسانه‌ای بیش نیست کنار می‌گذارند اما بسیاری نیز قوت این افسانه را باور دارند. پدر نماد چیزی است که در جامعهٔ انسانی عمومیت دارد یعنی میل به تعالی، میل به استیلای پیروزمندانانهٔ اراده و رسیدن به نوعی مقام «ریاست». پدر (و در این جا میچل از ژاک لاکان وام می‌گرفت) کسی است که در پایان قادر است بگوید «من همانم که هستم». پدر مظهر موفقیت در «نظم نمادین» است؛ او از سردرگمی‌ها و دست‌وپازدن‌ها به سلامت جسته است. او روشن‌اندیش و آینده‌نگر و قدرتمند است.

1. Freud, Sigmund. 1966. "Totem and Taboo." In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. & ed. James Strachey. New York: W. W. Norton.

او به این دلیل که می‌تواند بگوید «من همانم که هستم» می‌تواند هر چیز را چنان‌که هست بنامد.^۱

اما به ادعای میچل این پدر متعالی و مردسالار قادر مطلق به همان اندازه که فریبنده می‌نماید می‌تواند ستم‌گر باشد. عقده اودیپ که اسباب تحقق مردسالاری است خود نشان می‌دهد که چه چیزی را باید نابود کرد تا زنان آزاد شوند. اما چون عقده اودیپ ابزار مردسالاری برای آشناسازی فرد با فرهنگ است، اگر نابود شود، جامعه غیر مردسالار باید برای آن جایگزینی بیابد وگرنه در هرج و مرج و نابسامانی از هم می‌پاشد.

شری اُرتنر که از مردم‌شناسان و نظریه‌پردازان برجسته فمینیست است در مورد نابودی عقده اودیپ با میچل هم‌رأی نیست. از دید اُرتنر ایراد عقده اودیپ ساختار کنونی آن نیست بلکه «ظرفیت‌های مردانه و زنانه» است که جامعه به آن ضمیمه کرده است. به گفته او این ظرفیت‌ها را چون رسوبات تاریخی به شمار می‌آیند می‌توان حذف کرد، و با حذف آن‌ها فرایند اودیپی می‌تواند از شکل مردسالارانه کنونی خود خلاص شود.^۲ اُرتنر چنین احتجاج می‌کند که انتساب جنبة مردانه به اقتدار و استقلال و کلی‌نگری و انتساب جنبة زنانه به عشق و وابستگی و جزئی‌نگری در ذات فرایند اودیپی نیست. ظرفیت‌های جنسیتی صرفاً پیامد احساس واقعی کودک از مردان و زنان است. تا زمانی که کودکان نقش مادری را فقط در زنان ببینند عقده اودیپ همچنان بیانگر اقتدار پدر و مردسالاری خواهد بود. بنابراین به نظر اُرتنر بهترین راه برای تغییر ظرفیت‌های جنسیتی عقده اودیپ برقرار کردن نظام پدرومادری اشتراکی است. هرگاه مردان و زنان با هم به مراقبت از کودک و به فعالیت‌های دیگر بپردازند کودکان با این تصور بزرگ نمی‌شوند که مردان برای دستور دادن و زنان برای پروراندن ساخته شده‌اند. روی هم‌رفته کلید نابودی مردسالاری انفجار عقده اودیپ نیست بلکه تغییر نظام پرورش کودکان است.

1. Lacan, Jacques. 1968. *The Language of the Self*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.

2. Ortner, Sherry B. 1975. "Oedipal Father, Mother's Brother, and the Penis: A Review of Juliet Mitchell's *Psychoanalysis and Feminism*." *Feminist Studies* 2, nos. 2-3.

عقدۀ اودیپ بخشی از یک نظریۀ رشد فردی است، نظریه‌ای قدرتمند و در نهایت عمیقاً دیالکتیکی: فرد در فرایند مبارزه با چهره‌های نمادین عشق و هوس و اقتدار، و سرانجام با غلبه بر آن‌ها تکامل می‌یابد. با توجه به این ساختار کلی (و فاقد ظرفیت‌های جنسیتی که به هر چهره خاص ضمیمه شده باشد) به نظر نمی‌رسد نیازی به محو (و... شاید امکان محو) این فرایند وجود داشته باشد.

راهبرد اُرتز برای نابودی مردسالاری بدون آن‌که جامعه نیز همراه آن نابود شود البته بسیار عاقلانه جلوه می‌کند اما شاید او استحکام ظرفیت‌های جنسیتی رایج را دست‌کم گرفته باشد. نیروی آثار میچل منبعث از این اعتقاد اوست که انتساب نقش‌های اجتماعی و نمادین بر مبنای جنسیت در اعماق روان ما ریشه دارد. تغییر نظام پدرومادری کردن در نهایت می‌تواند تحولی روبنایی باشد. روان‌های ما احتمالاً بیش از آن در مسیر خود انتظام یافته‌اند که اقدامات اصلاحی بتواند آن‌ها را به مسیر دیگری بیندازد. شاید ما چنان‌که میچل گفت ناگزیریم به خطر عصیان علیه تمامی فرایند اودیپی تن در دهیم.

نتیجه‌گیری

چیزی که آثار دینرستین و چودورو و گیلیگان و میچل را فوق‌العاده جذاب می‌نماید دست و پنجه نرم کردن آنان با بسیاری از کشف و شهودهای عادی ما درباره رفتار جنسی، مادری کردن و کنش‌های اخلاقی است. منتقدان به‌درستی تمامی استثنائاتی را خاطر نشان می‌کنند که در مورد قاعده‌هایی که روان‌کاوان فمینیست برمی‌شمارند وجود دارد، اما کم نیستند زنانی که در هیولا و پری دریایی، بازآفرینی مادری، با صدای متفاوت، و روان‌کاوی و فمینیسم برای نیاز خود به دوست‌داشتن و دوست داشته‌شدن، برای آمادگی دست‌کشیدن از شغلی عالی به دلیل صمیمیت زندگی خانوادگی، و برای آمادگی بخشش و فراموش کردن بدرفتاری‌ها یا سهل‌انگاری‌های مردانه به توضیح‌های قانع‌کننده‌ای دست یافته‌اند.

تردید نیست که تعبیرهای روان‌کاوی از ستم بر زنان توجه کاملی برای

فروستی زنان به دست نمی‌دهد. نهادها و ساختارهای حقوقی و سیاسی و اقتصادی را نیز باید در نظر گرفت. با وجود این، زن برای خلاصی خود از شر موانعی که او را عقب نگه می‌دارند باید به مبارزه‌ای دست بزند که به مراتب از جنگیدن برای احقاق حقوق شهروندی دشوارتر است. او باید ژرفای درون خود را نیز بکاود تا شیخ پدر نخستین را از آن بیرون بکشد. تنها در آن صورت می‌تواند به فضایی دست یابد که از نو به خود بیندیشد و همان شخصیتی را پیدا کند که در توان اوست.

فصل ششم

فمینیسم سوسیالیستی

شاید عجیب به نظر برسد که این فصل به دنبال فصل فمینیسم مارکسیستی نیامد، اما واقعیت این است که فمینیسم سوسیالیستی را نمی‌توان چیزی جز آمیزه‌اندیشه‌های فمینیستی مارکسیست و رادیکال، و با اندکی اختلاف نظر، روان‌کاوانه دانست.^۱ فمینیسم سوسیالیستی عمده‌تأ حاصل نارضایتی فمینیست‌های مارکسیست از گوهر کورجنسیتی‌اندیشه مارکسیستی بود، یعنی ناخشنودی از این‌که سالارمردان مارکسیست ستم بر زنان را به اندازه ستم بر کارگران مهم نمی‌دانستند و فرض می‌کردند ستمی که مردان بر زنان روا می‌دارند نسبت به عذابی که طبقه کارگر در جامعه سوداگری متحمل می‌شود ناچیز است.

بعضی از فمینیست‌های مارکسیست به انتظار نشسته‌اند تا نوبت به زنان برسد اما

۱. به نظر بسیاری از صاحب‌نظران، از جمله آن فورمن، نظریات مارکس و فروید با هم سازگاری ندارند. از دید فورمن کوشش‌های ویلهم رایش و هربرت مارکوزه و اریش فروم و جولیت میچل برای آشتی دادن مارکسیسم و روان‌کاوی ناموفق بوده است. «پذیرش نظریه فروید درباره غرایز و ناخودآگاه در عمل مستلزم دست‌شستن از نظریه تحول مارکسیستی است. زیرا اصل محوری مارکسیسم این بوده که رشد آگاهی فقط در سطح طبقاتی، یعنی در طبقه کارگر، ممکن است نه در یک فرد، و واژه سوسیالیسم از آرمان کنترل جمعی و آگاهانه ریشه می‌گیرد. خلاصه آن‌که تلفیق مارکسیسم و روان‌کاوی ناممکن است.»

برخی دیگر مانند کلارا زتکین که از هم‌زمان لنین بود به این اندازه صبوری نداشتند. در واقع فمینیست‌ها از لنین خاطره‌خوشی ندارند چون زتکین را علناً به دلیل تشویق زنان عضو حزب کمونیست به بحث دربارهٔ مسائل جنسی ملامت می‌کرد.

پروندهٔ گناهان تو، کلارا، از این هم سنگین‌تر است. به من گفته‌اند که در برنامه‌های عصرانه که محل مطالعه و گفت‌وگو با زنان کارگر است ابتدا مشکلات جنسی و زناشویی مطرح می‌شود. می‌گویند این مسائل محور برنامهٔ آموزش سیاسی شماست. نمی‌توانستم آنچه را می‌شنوم باور کنم. نخستین دولت دیکتاتوری پرولتاریا در نبرد با نیروهای ضدانقلابی سراسر جهان است. وضعیت در آلمان به‌تنهایی نیازمند بالاترین سطح وحدت میان تمامی نیروهای انقلابی کارگری است تا بتوانند ضدانقلابی را که علیه آن‌ها جریان دارد عقب برانند. و در چنین موقعیتی زنان فعال کمونیست به بحث دربارهٔ مسائل جنسی و شکل‌های زناشویی در «گذشته و حال و آینده» مشغول‌اند و مهم‌ترین وظیفهٔ خود را روشن‌کردن زنان کارگر دربارهٔ این‌گونه مسائل می‌دانند.^۱

از نظر لنین زتکین به مسائل بی‌ارزش می‌پرداخت و ذهن زنان را تنبل می‌کرد، حال آن‌که می‌بایست به تقویت آگاهی انقلابی ایشان بپردازد. اما به نظر زتکین به‌شدت لازم بود که زنان شکل‌های ستم در قلمرو «خصوصی» را نیز به اندازهٔ قلمرو «عمومی» بشناسند.

به پیروی از سرمشق زتکین بسیاری از فمینیست‌های سوسیالیست معاصر به این باور رسیده‌اند که زندگی در جامعهٔ طبقاتی تنها علت، یا حتی علت اصلی، ستم‌دگی زنان به دلیل زن‌بودن نیست. به‌رغم آن‌که زنان در کشورهای سوسیالیستی مانند کوبا، جمهوری خلق چین، شوروی و بلوک شرق به نیروی کارگر پیوسته‌اند و بخش اعظم آنان از نظر اقتصادی به مردان وابسته نیستند مهار سرنوشت زنان در این

1. Lenin, Vladimir Ilch. 1934. *The Emancipation of Women: From the Writings of V.I. Lenin*. New York: International Publishers.

کشورها نیز مانند جوامع سرمایه‌داری به دست مردسالاری است. فمینیست‌های سوسیالیست معتقدند که فمینیست‌های مارکسیست سنتی می‌توانند توضیح دهند که جدایی محل کار از خانه در سایه سرمایه‌داری چگونه اتفاق افتاد و چگونه به تدریج از ارزش فعالیت‌های خانگی کاسته شد اما نمی‌توانند به درستی تبیین کنند که چرا سرمایه‌داری خانه را به زنان و محل کار را به مردان اختصاص داد.^۱ مقوله‌های تحلیل مارکسیستی چنان‌که هایدی هارتمن اظهار کرد «سرنخی به دست نمی‌دهند که چرا افراد خاصی در جایگاه‌های خاصی قرار می‌گیرند؛ سرنخی به دست نمی‌دهند که چرا در درون و بیرون خانواده، زنان‌اند که نسبت به مردان فرودست شمرده می‌شوند و نه برعکس. مقوله‌های مارکسیستی مانند خود سرمایه کورجنس‌اند. مقوله‌های مارکسیستی نمی‌توانند به ما بگویند چه کسانی جایگاه‌های خالی را پر خواهند کرد.»^۲

فمینیست‌های رادیکال به خلاف فمینیست‌های سنتی مارکسیست تحلیل جنسیتی کاملی درباره جایگاه هر فرد در نظام مردسالاری ارائه می‌دهند. تا تمامی مجاری قدرت اعم از اشتغال و پزشکی و قانون و سیاست و دانشگاه در دست مردان است زنان به کنج خانه یا به پست‌ترین و کم‌درآمدترین مشاغل تبعید می‌شوند. با این حال، تحلیل رادیکال فمینیستی خالی از ایراد نیست. به‌رغم آن‌که اندیشه‌ورزانی مانند کاترین مکینان و مری دیلی مبنای مادی کارآمدی برای ستم بر زنان در حوزه‌های هرزه‌نگاری، روسپیگری، آزار جنسی، تجاوز، بدرفتاری با زنان، سوتی، بستن پا و ختنه دختران فراهم می‌کنند، در تحلیل رادیکال فمینیستی مردسالاری پدیده‌ای جهان‌شمول پنداشته می‌شود. این گرایش به جهان‌شمولی سبب شده است که برخی

۱. مرزبندی میان فمینیست‌های مارکسیست و سوسیالیست کار بسیار دشواری است. با تمام کوششی که برای دسته‌بندی درست نظریه‌پردازان به خرج داده‌ام می‌دانم که همه با طبقه‌بندی من موافق نخواهند بود. خوانندگان باید این مسئله را در نظر داشته باشند.

۲. نقل قول‌های هارتمن از کتاب زیر است:

Hartmann, Heidi. 1981. "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards Discussion of the a More Progressive Union." In *Women and Revolution: A Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. ed. Lydia Sargent. Boston: South End Press.

از فمینیست‌های رادیکال مثلاً ختنه را به همان شدتی محکوم کنند که تجاوز را، بدون آن‌که ابتدا این احتمال را در نظر بگیرند که شاید ختنه، به خلاف تجاوز، در کنیا همان معنایی را نداشته باشد که در امریکا دارد.^۱

روان‌کاوان فمینیست نیز مانند رادیکال‌فمینیست‌ها تحلیل جنسیتی کاملی به دست می‌دهند از این‌که چرا مردان جایگاه‌های عرصه عمومی را پر می‌کنند و زنان جایگاه‌های عرصه خصوصی را، اما فمینیست‌های روان‌کاو این جایگاه‌بندی را به چگونگی شکل‌گیری هویت و خصوصیات رفتاری افراد نسبت می‌دهند که در اعماق ناخودآگاه روی می‌دهد و فعالیت انقلابی در عرصه‌های اقتصادی و سیاسی تأثیر چندانی بر آن ندارد. تحلیل فمینیست‌های روان‌کاو با همه سودمندی دو نقطه ضعف دارد: (۱) مدعیات آن مانند رادیکال‌فمینیسم اغلب حالت جهان‌شمول دارند - مثلاً در مورد مراحل پیش‌آودیبی و آودیبی فراموش می‌کند که این مراحل در نهایت می‌توانند نمایش جنسی‌روانی را در دوران مدرن و در سرزمین‌های غربی تبیین کنند نه در همه زمان‌ها و مکان‌ها؛ و (۲) به خلاف رادیکال‌فمینیسم موفق نمی‌شود مبنایی مادی برای ستم بر زنان به دست دهد و در عوض به ساختارهای روانی اشاره دارد که منتقدان آن‌ها را تخیلی می‌دانند و نادیده می‌گیرند.

فمینیست‌های سوسیالیست برای غلبه بر محدودیت‌های مارکسیسم سنتی و نقطه‌ضعف‌های فمینیسم‌های رادیکال و روان‌کاوانه دو رویکرد متفاوت پیش گرفته‌اند - نظریه دوسیستمی و نظریه سیستم‌های وحدت‌یافته. هدف هر دو رویکرد ارائه توضیحی کامل برای ستم‌دگی زنان است اما این کار را از دو راه بسیار متفاوت انجام می‌دهند.^۲

۱. ختنه عملی است که احتمال دارد به زنان صدمه بزند و مخاطره‌آمیز بودن عمل برای ضدیت با آن کفایت می‌کند. با وجود این، برای آداب ختنه کردن بار فرهنگی ارزشمندی قائل شده‌اند که به گذار فرد از مرحله دختری به مرحله زنتی و یا حفظ انسجام آداب و رسوم بومی در برابر هجوم اخلاقیات نیروهای استعماری مربوط می‌شود. بنابراین به‌سادگی نمی‌توان ختنه را یک‌سره محکوم کرد.

۲. کار کردن توأمان با فمینیسم مارکسیستی و فمینیسم رادیکال کار نفس‌گیری است اما کار توأمان با فمینیسم مارکسیستی و فمینیسم روان‌کاوانه از آن هم نفس‌گیرتر است. نگاه مارکس و فروید به رابطه میان زندگی مادی و غیرمادی، و میان روان‌شناسی و جامعه، کاملاً با هم فرق داشت. برای

هواداران نظریهٔ دوسیستمی معتقدند مردسالاری و سرمایه‌داری دو گونه رابطهٔ اجتماعی جداگانه و دو مجموعه منافع جداگانه‌اند که هرگاه با هم تلاقی کنند زنان را به شدت تحت ستم قرار می‌دهند.^۱ برای درک کامل ستم‌دیدی زنان باید مردسالاری و سرمایه‌داری را ابتدا به صورت پدیده‌های جداگانه و سپس به صورت پدیده‌هایی که با هم ارتباط دیالکتیکی دارند تحلیل کرد. یکی از گره‌های خاص نظریهٔ دوسیستمی آن است که همهٔ هواداران آن سرمایه‌داری را ساختاری مادی یا شیوهٔ تولیدی که ریشه تاریخی دارد معرفی می‌کنند اما فقط برخی از ایشان مردسالاری را نیز ساختاری مادی یا شیوهٔ بازتولیدی می‌دانند که از دیرباز وجود داشته است؛ و بقیه مردسالاری را ساختاری غیرمادی می‌پندارند یعنی ساختاری عمدتاً ایدئولوژیک و یا روان‌کاوانه که از احتمالات مکان و زمان فراتر می‌رود.

به خلاف هواداران نظریهٔ دوسیستمی، نظریه‌پردازان سیستم‌های وحدت‌یافته می‌کوشند سرمایه‌داری و مردسالاری را همراه با هم و با بهره‌گیری از مفهومی یگانه توصیف کنند. به گمان این صاحب‌نظران جدایی سرمایه‌داری از مردسالاری بیش‌تر از جدایی ذهن از بدن نیست. این رویکرد سوسیالیست‌فمینیستی حتی از رویکرد

مارکس زندگی مادی مهم بود در حالی که برای فروید زندگی روانی اهمیت داشت. همین که این دو مرد فقط به بخش‌هایی از زندگی - هرچند بخش‌هایی مهم - توجه کرده‌اند، می‌تواند مانع از راه‌یابی نظریه‌های آن دو به یکدیگر و شاید در نهایت ناسازگاری آن‌ها با یکدیگر شود. در واقع شاید روان‌کاوی با مارکسیسم نیز بیش‌تر از لیبرالیسم سازگاری نداشته باشد. از این گذشته، گردآوردن روان‌کاوی و مارکسیسم زیر یک چتر فمینیستی و در کنار رادیکال‌فمینیسم شاید حتی ناخوشایند باشد. تجربه نشان داده که این‌گونه نظریه‌های تجمعی جای زیادی برای انتقاد، گفت‌وگوی درونی یا تحول باقی نمی‌گذارند.

۱. برای پرهیز از پیچیده‌تر ساختن موضوع در این مقدمه، نخواهیم به توضیح نحوهٔ تلاش هواداران نظریهٔ دوسیستمی برای ربط‌دادن تحلیل دوسویهٔ خود از مردسالاری و سرمایه‌داری با تحلیل دوسویهٔ مارکس و انگلس از تولید و بازتولید بپردازیم. فمینیست‌های سوسیالیست برای توجیه توجیهی که به هر دو مقلوبه جنسیت و طبقه دارند غالباً این عبارت از *ایدئولوژی آلمانی* را نقل می‌کنند: «بنا بر درک ماتریالیستی عامل تعیین‌کنندهٔ تاریخ، در نهایت، تولید و بازتولید زندگی است. این به نوبهٔ خود ماهیتی دوسویه دارد: از یک‌سو تولید مایحتاج زندگی اعم از خوراک و پوشاک و سریناه و ابزارهای لازم برای این تولید، و از سوی دیگر تولید خود انسان‌ها. سازمان اجتماعی که بستر زندگی مردم در هر دورهٔ تاریخی خاص و هر کشور خاص است به هر دو نوع تولید بستگی دارد؛ مرحلهٔ رشدیافتگی از یک‌سو و خانواده از سوی دیگر.»

دوسیستمی نیز بلندپروازانه‌تر است زیرا اگر بتوان وجود روزه‌ای واحد را تصور کرد که تمامی ابعاد ستم بر زنان از دریچه آن دیده شود پس امکان ایجاد وحدت میان تمامی دیدگاه‌های فمینیستی که تاکنون مطرح کرده‌ایم وجود دارد.

نظریه دوسیستمی

تبیین غیرماتریالیستی مردسالاری به همراه تبیین ماتریالیستی سرمایه‌داری

به گفته آیریس یانگ جوولیت میچل نمونه‌ای از نظریه‌پردازان دوسیستمی بود که تصویری غیرماتریالیستی از مردسالاری را با تصویری ماتریالیستی از سرمایه‌داری همراه کرد.^۱ میچل از مردسالاری تلقی غیرماتریالیستی داشت چون تحلیل او از خانواده عمدتاً غیرمادی بود. میچل اعتقاد داشت که برخی جنبه‌های زندگی زن در خانواده اقتصادی است یعنی نتیجه تغییراتی که در طول زمان و مکان در شیوه تولید پدید آمده است؛ جنبه‌های دیگری را جامعه‌زیستی می‌دانست یعنی حاصل تعامل پیکر زن و محیط اجتماعی؛ و جنبه‌های دیگری را هم ایدئولوژیک می‌دانست یعنی حاصل نظراتی که جامعه درباره شیوه مطلوب رابطه زنان با مردان دارد. صرف‌نظر از هر تغییری که در شیوه تولید پیش بیاید این جنبه‌های جامعه‌زیستی و ایدئولوژیک در اساس ثابت می‌مانند. بنابراین در جامعه سوسیالیستی نیز زنان کمابیش تحت ستم باقی خواهند ماند مگر آن‌که شکست سرمایه‌داری با فروپاشی مردسالاری همراه باشد. اما گرچه جنبه اقتصادی مردسالاری را می‌توان با ابزار مادی یعنی با تغییر شیوه تولید عوض کرد، تغییر جنبه‌های جامعه‌زیستی و ایدئولوژیک تنها با ابزار غیرمادی ممکن است یعنی با بازنویسی سناریوی جنسی‌روانی که زنان و مردان را به صورتی که ما از دیرباز شناخته‌ایم تولید می‌کند. بنابراین مارکسیست‌های انقلابی باید با روان‌کاوان فرویدی دست‌به‌دست هم دهند تا آزادی کامل و نهایی زنان تحقق یابد.^۲

1. Young, Iris. 1980. "Socialist Feminism and the Limits of Dual Systems Theory." *Socialist Review* 10, nos. 2-3, March-June.
2. Mitchell, Juliet. 1974. *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Vintage Books.

آرای جولیت میچل در جایگاه حقوقی زنان

نشانه‌های گرایش میچل به نظریهٔ دوسیستمی در نخستین کتاب مهم او جایگاه حقوقی زنان (۱۹۷۱) آشکار می‌شود. میچل در این اثر موضع سنتی مارکسیست فمینیستی را که بر مبنای آن موقعیت زن صرفاً تابعی از نسبت اورتن سرمایه و حضور یا غیابش در نیروی کار تولیدی است کنار گذاشت. او به جای این توضیح تک‌علتی برای ستم بر زنان، نقش زن در تولید را همراه با نقش او در تولیدمثل، تربیت فرزند و میل جنسی چهار عاملی معرفی کرد که به صورت توأمان منزلت و کارکرد زن را تعیین می‌کنند.

اشتباه مارکسیست‌های قدیم این بود که گمان می‌کردند آن سه عامل دیگر را نیز می‌توان به عامل اقتصادی فروکاست؛ از این رو فراخوان برای ورود به عرصه تولید با شعار کاملاً انتزاعی نابودی خانواده همراه می‌شد. عامل اقتصادی هنوز اصل است اما باید با سیاست‌های منسجمی برای سه عامل دیگر (تولیدمثل، میل جنسی و تربیت) همراه شود، سیاست‌هایی که در برهه‌های زمانی خاص می‌تواند در اقدامات عملی نقش اصلی را پیدا کند.^۱

بررسی میچل در سال ۱۹۷۱ برای تعیین این‌که کدام‌یک از این سه عامل زنان امروز را بیش‌تر سرکوب می‌کند او را به این نتیجهٔ ناراحت‌کننده رسانید که زنان فقط در حوزهٔ میل جنسی پیشرفت می‌کنند، و آن هم پیشرفتی که گاه بیش‌تر ظاهری است تا واقعی.^۲ آزادی جنسی در شکل اغراق‌شدهٔ آن به گونه‌ای ستم پنهان بدل می‌شود. در گذشته زنان به دلیل روسپیگری محکوم می‌شدند و امروزه اگر باکره باشند محکوم می‌شوند. به نظر میچل افراط در چیزهای خوب نیز به اندازهٔ تفریط در آن‌ها بد است. اگر عادت به «تولید و کار»، یا «سکس فقط برای فرزندآوری» که از سرمایه‌داری تراوش می‌کند برای مردم بد است، اجبار مردم به

1. Mitchell, Juliet. 1971. *Women's Estate*. New York: Pantheon Books.

۲. تحلیل میچل تا اندازه‌ای قدیمی شده، با وجود این، هشدار او برای ما معنادار است. پیشرفت زنان غالباً سیر قهقراپی داشته یا با تعلیق همراه بوده است. زنان به اندازه‌ای که باید پیش نرفته‌اند.

«مصرف و لذت» یا «سکس فقط برای سکس» می‌تواند به مراتب بدتر باشد. با این همه، حتی اگر در مسیر پیشروی زنان در حوزه میل جنسی لحظات پسرقت نیز در کنار پیشرفت دیده می‌شود در هر حال حرکتی در جهت مثبت وجود دارد. در عوض، پیشروی زنان در حوزه‌های تولید، تولیدمثل و تربیت فرزند به گفته میچل تقریباً متوقف شده است. تا جایی که به تولید مربوط می‌شود زنان به‌رغم آن‌که به اندازه مردان از صلاحیت جسمی و روانی لازم برای مشاغل پُردرآمد و سطح بالا برخوردارند هنوز از مردان عقب می‌مانند.^۱ به همین ترتیب در حوزه بازتولید (تولیدمثل) نیز با وجود فناوری‌های ارزان‌قیمت و مؤثر و ایمن برای کنترل باروری که روز به روز بیش‌تر در دسترس عموم قرار می‌گیرد، زنان همچنان در بند زنجیره علیت «بلوغ - خانواده - غیبت از عرصه عمومی و تولید - نابرابری جنسی» اسیرند. و سرانجام در حوزه تربیت فرزند، زنان هنوز مادری‌کردن را برای خود به شغلی تمام‌وقت بدل می‌کنند به‌رغم آن‌که هر روز از شمار زنانی که بیش از یک یا دو فرزند دارند کاسته می‌شود.

میچل می‌اندیشید که علت‌گذاری پیشرفت زنان به سوی آزادی آن است که خانواده - که برای میچل تداعی‌گر تولیدمثل، میل جنسی و تربیت فرزند بود - علاوه بر کارکرد اقتصادی کارکردهای ایدئولوژیک و جامعه‌زیستی نیز دارد. حتی اگر شیوه تولید سوسیالیستی مستلزم از میان رفتن واحد اقتصادی خانواده شود نمی‌تواند به کارکردهای ایدئولوژیک و جامعه‌زیستی واحد خانواده پایان بخشد. به دلیل نحوه شکل‌گیری روان‌های ما سرکوب زنان به سبب زن‌بودن همچنان تداوم خواهد داشت مگر آن‌که انقلابی هم‌ارز با همان انقلاب اقتصادی که گذر از سرمایه‌داری به سوسیالیسم را تحقق می‌بخشد در روان‌های ما صورت پذیرد.

۱. میچل باور داشت که ضعف بدنی مفروض زنان نمی‌تواند تنها علت یا حتی علت اصلی نقش محدود ایشان در تولید باشد. نخست آن‌که مردان زنان را به کار «زنانه» وادار کرده‌اند و همه انواع کارهای «زنانه» مستلزم قدرت بدنی فراوان است. دوم آن‌که حتی اگر زنان به اندازه مردان قوی‌بنه نباشند و حتی اگر نقش محدود ایشان در تولید در گذشته ناشی از همین ضعف بنه بوده است، این ضعف بنه نمی‌تواند نقش محدود کنونی آنان در تولید را توجیه کند.

آرای جولیت میچل در روان‌کاوی و فمینیسم

میچل در کتاب نخست خود جایگاه حقوقی زنان چندان به روان‌شناسی زن توجه نکرد اما در کتاب *روان‌کاوی و فمینیسم* به بسط اندیشه‌های خود در این زمینه پرداخت. چنان‌که در فصل پنجم اشاره کردم میچل اعتقاد داشت روان‌شناسی زنان که محصول عقده‌های اختگی و اودیپ است در جامعه مردسالار که به تعبیر او تنها شکل موجود اجتماع انسانی به شمار می‌آید در اساس ثابت است. هر زن فارغ از موقعیت زمانی و مکانی خود، فقیر یا غنی، سیاه یا سفید، زشت یا زیبا «نسبت به قانون پدر» تقریباً همان منزلت و کارکردی را دارد که هر زن دیگری.

میچل چون باور داشت که علل ستم‌دگی زنان در اعماق روان انسان نهفته است ادعای لیبرال‌فمینیست‌ها را رد می‌کرد که اصلاحات اجتماعی با هدف کاستن از نابرابری جایگاه زنان در جامعه بتواند کاری از پیش ببرد. حق‌رأی زنان، تحصیلات مختلط و سیاست‌های اقدام مثبت شاید «جلوه‌ظاهری زنانگی» را متحول سازد اما به نظر او در جایگاه زنان تغییر چشمگیری ایجاد نمی‌کند. میچل با ادعای رادیکال‌فمینیست‌ها مبنی بر این‌که فناوری‌های باروری کلید آزادی زنان است نیز مخالف بود. از دید او راه‌حل زیست‌شناختی نمی‌تواند از عهده مشکلی روان‌شناختی برآید. میچل با این ادعای فمینیست‌های مارکسیست سنتی نیز موافق نبود که انقلابی اقتصادی با هدف سرنگونی نظام سرمایه‌داری زنان و مردان را به دوست و شریک همدل بدل خواهد ساخت. این‌که زنان دوشادوش مردان به عرصه کار مولد وارد شوند به این معنا نیست که شب نیز بازو به بازوی یکدیگر به خانه بازمی‌گردند. میچل متوجه بود که جز مائوتسه‌تونگ کسی اذعان نکرد که «به‌رغم کار جمعی، وضع قوانین مساوی، تعهد اجتماعی برای مراقبت از کودکان و غیره، هنوز برای مردم چین زود بود که نگرش خود نسبت به زنان را به صورتی واقعی و عمیق و بدون بازگشت تغییر دهند.» از دید میچل تا زمانی که نمادِ احلیل بر روان‌شناسی زن و مرد حاکم است، نگرش نسبت به زنان دستخوش تغییری واقعی نخواهد شد. بنابراین مردسالاری نیز باید مانند سرمایه‌داری سرنگون شود؛ و چون میچل مردسالاری را همان جامعه بشری می‌داند سرنگونی آن مساوی است با سرنگونی جامعه بشری به صورتی که اکنون می‌شناسیم.

در فصل پایانی روان‌کاوی و فمینیسم میچل میزان اعتقاد خود به نظریه دوسیستمی را آشکار ساخت. او معتقد بود که شکل‌های جهان‌شمول ایدئولوژی مردسالاری با ساختارهای خاص نظام اقتصادی حاکم بر جامعه تلاقی می‌کنند و از این راه پدیده‌های پیچیده‌ای مانند خانواده گسترده دوران فئودالی یا خانواده هسته‌ای دوران سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهند. اما باور نداشت که ما بتوانیم این موقعیت ایدئولوژیک یا اقتصادی را با تکیه انحصاری بر نقاط نفوذ متقابل آن‌ها دگرگون سازیم. بنا بر ارزیابی میچل، چون صورت ایدئولوژیک مردسالاری و صورت اقتصادی سرمایه‌داری دو حوزه جداگانه به حساب می‌آیند باید برای سرنگونی سرمایه‌داری از راهبردهای مارکسیسم و برای سرنگونی مردسالاری از راهبردهای روان‌کاوی بهره گرفت. نه تنها باید سرمایه‌داری را با سوسیالیسم جایگزین کرد بلکه باید مردسالاری را نیز جایگزین کرد اما با چه چیزی؟ در این جا میچل مکث می‌کرد. می‌توان احتمال داد که پیش از پیدایش مالکیت خصوصی جوامع سوسیالیستی وجود داشته‌اند. اما به قول میچل تاکنون جامعه‌ای وجود نداشته - یا به مدت زمان کافی وجود نداشته - که ناخودآگاه «ابدی» ماهیت جاودانه خود را سایه گستر کرده باشد. جوامع مادرتبار قطعاً یافت می‌شوند اما گویا تصور جوامع مادرسالار را باید کنار گذاشت.

شاید درست نباشد از این عبارت چنین نتیجه بگیریم که میچل آرزو داشت جوامع سرمایه‌داری مردسالار را با جوامع سوسیالیستی زن‌سالار جایگزین کند، اما در هر حال باید به این اندیشید که بدیل مردسالاری چیست. در واقع اگر رادیکال فمینیست‌هایی نبودند که رمان‌های علمی تخیلی یا آرمانشهری بنویسند، نوشته‌هایی نظیر رساله میچل ما را در سردرگمی تصور چند و چون جامعه‌ای غیرمردسالار باقی می‌گذاشت. به یاد بیاوریم که مثلاً مارج پیرسی در زن در لبه زمان دنیایی را به تصویر می‌کشید که در آن کودک به طریق آزمایشگاهی کشت می‌شود و سه هم‌مادر (دو مرد و یک زن یا یک مرد و دو زن) او را بزرگ می‌کنند. این سه‌گانه هم‌مادر وظایف و لذت‌های مادری خود را با کودک‌یارانی شریک می‌کند که هدایت مراکز نگهداری از دختران و پسران نوجوان را بر عهده دارند. در واقع آرمانشهر پیرسی چنان انسان‌محور است که ضمیرهای شخصی مادینه و نرینه جای خود را به

ضمیری خنثی و همه‌کاره داده‌اند.^۱ شاید در آرمانشهر پیرسی عقدهٔ اودیپ بدون «ظرفیت‌های جنسیتی» ویرانگر آن همچنان در کار باشد؛ یا شاید به دلیل دست‌شستن زنان از قدرت زایش که به نظر پیرسی سهرمشق تمامی شکل‌های دیگر قدرت است عقدهٔ اودیپ به کلی برطرف شده باشد. در هر دو صورت، اگر میچل جداً به انقلابی فرهنگی با هدف تحول ناخودآگاه می‌اندیشید باید ما را به سلاح لازم برای نبردی که شاید خطرناک‌ترین نبرد همیشهٔ تاریخ باشد مجهز می‌کرد - نبردی که موجودیت فرهنگ را یعنی مرز انسان و حیوان را به مخاطره می‌اندازد.

تبیین ماتریالیستی مردسالاری به‌همراه تبیین ماتریالیستی سرمایه‌داری

هایدی هارتمن نیز مانند جولیت میچل از هواداران نظریه دوسیستمی است اما از نظر آیریس یانگ در گروه دوم صاحب‌نظران این عرصه جای می‌گیرد. به خلاف میچل که مردسالاری را صورت ایدئولوژیک ستمدیدگی زنان می‌داند که در ناخودآگاه هر شخص با عقدهٔ اودیپ بازنمایی می‌شود، از نظر هارتمن مردسالاری نوعی ساختار روابط در جامعه است با مبنایی کاملاً مادی که همانا مهار تاریخی نیروی کار زنان توسط مردان است.

سراغاز تحلیل ماتریالیستی هارتمن از مردسالاری ناخشنودی او از گرایش مارکسیست‌های سنتی بود به این‌که ستم بر زنان را عمدتاً یا منحصرأ بر حسب جایگاه زنان در تولید تعبیر و تفسیر می‌کنند. بیش‌تر به سبب وجود همین گرایش است که فمینیست‌های مارکسیست میل دارند بررسی‌های خود را روی زنان طبقه کارگر متمرکز کنند و یا ستم جنسیتی را بر حسب ستم طبقاتی بفهمند. هارتمن خاطر نشان می‌کرد که اثبات این امر که همهٔ زنان - از جمله زنان خانه‌دار، زنان بازنشسته، زنان جویای کار و زنانی که به تحصیل تمام‌وقت اشتغال دارند - کارگران واقعی به حساب می‌آیند کار بسیار دشواری است. او توجه داشت که فمینیست‌های مارکسیستی مانند ماریاژا دالاکوستا و سلما جیمز به هر شیوه‌ای متوسل شده‌اند تا

1. Piercy, Marge. 1976. *Women on the Edge of Time*. New York: Fawcett Crest Books.

ثابت کنند زنان خانه‌دار به کار اصیل مولد برای سرمایه‌داری اشتغال دارند. اما به گفته هارتمن فمینیست‌های مارکسیست با صرف تمامی انرژی فکری خود بر سر این فرض که نسبت زنان به مردان در ردیف نسبت کارگر به سرمایه‌جای می‌گیرد موضوع واقعی تحلیل فمینیستی را کمرنگ می‌کنند. هارتمن معتقد بود که اگرچه مقولات مارکسیستی - مثلاً طبقه، ارتش ذخیره کار و کارگران مزدی - برای تبیین پیدایش ساختارهای خاص شغلی مفیدند از عهده توضیح این مسئله بر نمی‌آیند که «چرا در درون و بیرون خانواده زنان نسبت به مردان فرودستاند و نه برعکس». بنابراین اگر بخواهیم نسبت زنان به مردان را نیز مانند نسبت کارگران به سرمایه بشناسیم باید تحلیل مارکسیستی سرمایه‌داری را با تحلیل فمینیستی مردسالاری همراه کنیم.

تبیین ماتریالیستی هارتمن از سرمایه‌داری همان رویکرد پذیرفته‌شده مارکسیسم سستی است، پس در این جا فقط لازم است بر تبیین ماتریالیستی او از مردسالاری تکیه کنیم. هارتمن مردسالاری را این‌گونه تعریف می‌کرد: «مجموعه روابط اجتماعی میان مردان که مبنایی مادی دارد و، به‌رغم شکل سلسله‌مراتبی آن، به تثبیت یا خلق وابستگی و اتحاد میان مردان منجر می‌شود که در نتیجه آن توانایی اعمال سلطه بر زنان را پیدا می‌کنند.» بستر این مبنای مادی به مهار نیروی کار زنان به دست مردان تکیه دارد و ابزار آن محدود کردن زنان از دسترسی به منابع مهم اقتصادی و بازداشتن آنان از هرگونه کنترل بر میل جنسی خود و به‌ویژه بر قابلیت باروری خود است. کنترل مردان بر نیروی کار زنان در هر جامعه و هر زمان فرق می‌کند. در میان سفیدپوستان کشورهای سرمایه‌داری غربی این کنترل عمدتاً از راه نهاد ازدواج با جنس مخالف و تک‌همسری، زایش و پرورش فرزند توسط زنان، کار خانگی زنان، وابستگی اقتصادی زنان به مردان و دولت و نهادهای بی‌شماری که بر پیوند مردانه استوارند اعمال می‌شود. همه این عناصر روشن می‌کنند که چرا مردان مهار زنان را به دست دارند و نه برعکس. پس با ارزیابی هارتمن می‌چل که مردسالاری را ایدئولوژی می‌دانست راه را اشتباه رفته بود. عملکرد مردسالاری بیش‌تر در قلمرو مادی است نه روان‌شناختی. مهار مردانه شکل‌های کاملاً ملموسی به خود می‌گیرد. این مهار مثلاً به این شکل ظاهر می‌شود که زن نیاز دارد با جلب رضایت همسر یا معشوق او را نزد

خود و فرزندان‌ش نگه دارد، یا رضایت رییس خود را جلب کند تا او را اخراج نکند. هرچند در حال حاضر در کشورهای سرمایه‌داری غرب میان سرمایه و مردسالاری شراکتی قوی وجود دارد این شراکت به‌سادگی حاصل نشده است زیرا منافعی که مردان در زنان می‌جویند همواره همان منافع موردانتظار سرمایه‌داری نیست. برای مثال، در قرن نوزدهم بخش اعظم مردان (هر یک مردسالاری در چهاردیواری کوچک پرولتاریایی خویش) خواستار آن بودند که همسرشان در خانه و فقط در خدمت ایشان باشد. تنها شمار اندکی از مردان (سرمایه‌داران) می‌خواستند که تمام زنان (البته به استثنای همسر خودشان) به بازار کار مزدی وارد شوند. شراکت میان مردسالاری و سرمایه‌داری تنها در صورتی می‌توانست تحقق یابد که راهی پیدا می‌شد تا همهٔ مردان قادر باشند با زنان به دلخواه خود رفتار کنند.

در تحلیل مارکسیستی پیش‌بینی می‌شود که مردسالاری «در برابر نیاز سرمایه‌داری به تبدیل‌کردن همگان به پرولتاریا رنگ خواهد باخت» اما تحلیل فمینیستی پیش‌بینی می‌کند که سرمایه‌داری و مردسالاری بر سر مسئلهٔ زن به نوعی سازش دست خواهند یافت. هارتمن به پشتوانهٔ شواهد تاریخی بانگ برآورد که دست‌کم در این مورد حق با تحلیل فمینیستی است. سرمایه‌داری اگرچه در ابتدا بر نیروی کار زنان و کودکان نیز مانند نیروی کار مردان حساب می‌کرد در نهایت در برابر خواست مردان برای بازگشت زنان و کودکان به خانه سر تسلیم فرود آورد. مردان کارگر به دو دلیل اغلب مخالف کار کردن زنان بودند. دلیل نخست آن بود که زنان چون حاضر بودند با مزد کم‌تری کار کنند «رقیبی ارزان» برای مردان به شمار می‌آمدند. و دلیل دوم آن بود که چون هیچ‌کس، نه حتی هیچ زنی، نمی‌تواند به دو ارباب خدمت کند زندگی خانوادگی مرد کارگر هنگامی که زن او می‌بایست برای امرار معاش کار کند لطمه می‌دید. مردان کارگر شاید می‌توانستند مشکل اول را با پافشاری بر پرداخت مزد مساوی به مردان و زنان و کودکان حل کنند اما به جای آن در پی تحمیل «دستمزد خانواده» مکفی برآمدند که بتوان با آن زن و کودکان را در خانه نگه داشت. سرمایه‌داران این واقعیت را دریافته بودند که زنان خانه‌دار، نسبت به همسران مزدبگیر، کارگران سالم‌تری تولید و نگهداری می‌کنند و کودکان درس‌خوانده نسبت به کودکان بی‌سواد کارگران بهتری از آب در می‌آیند و همچنین دریافته بودند که بعد از

این نیز همواره می‌توان زنان و کودکان را واداشت با دریافت مزد کم‌تر به بازار کار بازگردند، بنابراین به پرداخت دستمزد خانواده به مردان کارگر رضایت دادند.

دستمزد خانواده چندین دهه مهمترین دلیل مردسالاری برای دور نگه داشتن زنان و کودکان از بازار کار بود. اما این دلیل امروزه دیگر به اندازه گذشته اهمیت ندارد. نیروی سرمایه‌داری در امریکا هر روز شمار بیش‌تری از زنان را روانه بازار کار می‌کند چون خانواده‌ها درمی‌یابند که برای «زندگی مرفه» به دو درآمد نیاز دارند. اما این پیشروی زنان در بازار کار اقتدار مردان بر زنان را از میان نبرده است. مردسالاری از راه تقسیم کار جنسی منزلت فرودست زنان را در محیط کار و در خانه همچنان حفظ می‌کند. در بازار کاری که به دو بخش مشاغل پُر درآمد مردانه و مشاغل کم‌درآمد زنانه تقسیم شده است نسبت درآمد مردان به زنان ۱ دلار در برابر ۶۴ سنت است.^۱ در چهاردیواری خانه، زنان کارگر (و نه مردان کارگر) تنش‌ها و فشارهای کار مضاعف را بر دوش خود احساس می‌کنند. بررسی‌ها یکی پس از دیگری نشان می‌دهد که همسران زنان شاغل نیز در خانه کاری بیش از همسران زنان خانه‌دار انجام نمی‌دهند.^۲ هارتمن با تأمل بر تقسیم کار جنسی کنونی که برای زنان حاصلی جز دستمزد کم و کار زیاد ندارد نتیجه گرفت که علاقه مردان به مهار زنان دست‌کم به اندازه تمایل سرمایه‌داری به مهار کارگران شدید است.^۳ او تأکید داشت که سرمایه‌داری و

1. Bureau of Labor Statistics, March 1982, cited in "Paying Women What They're Worth," *QQ Report from the Center for Philosophy and Public Policy* 3, no.2, Spring.

2. Bergmann, Barbara. 1986. *The Economic Emergence of Women*. New York: Basic Books.

۳. هارتمن مثالی نیز از نحوه سازش مردسالاری با سرمایه‌داری ارائه می‌داد. «دستمزد خانواده نشانه سازگارشدن سرمایه‌داری با مردسالاری است، در حالی که تغییر منزلت کودکان از سازگارشدن مردسالاری با سرمایه‌داری حکایت می‌کند. کودکان نیز مانند زنان از کار مزدی کنار گذاشته شدند. با کاهش توانایی کودکان در کسب درآمد، رابطه عرفی آنان با والدین‌شان دستخوش تغییر شد. در آغاز عصر صنعت در امریکا برآوردن نیازهای فرزند و تأمین خوشبختی او از وظایف ضروری و حتی اصلی پدر به شمار می‌آمد؛ پدران در کسب حضانت فرزند از نظر حقوقی اولویت داشتند. با کاهش سهم کودکان در افزایش درآمد خانواده، به مرور برآوردن نیازهای فرزند و تأمین خوشبختی او از وظایف ضروری مادر شناخته شد و مادران به اولویت حقوقی در کسب حضانت فرزند دست یافتند. در این‌جا مردسالاری خود را با نقش اقتصادی

مردسالاری دو سر یک هیولا نیستند بلکه دو هیولای متفاوت‌اند که باید با هر یک از آن‌ها با سلاحی جداگانه جنگید.

نقدهایی بر نظریه‌های دوسیستمی

منتقدان به دلایل گوناگون به نظریه‌پردازان دوسیستمی ایراد گرفته‌اند که در این میان ماهیت اعتراض‌ها به نظریاتی که عنصر ایدئولوژیک دارند اندکی متفاوت است. از دید آیریس یانگ با تلقی ایدئولوژیک از مردسالاری سلطه مردان بر زنان پدیده‌ای جهان‌شمول تصور می‌شود که در طول زمان تغییری به آن راه نیافته است. به نظر یانگ این تلقی دو ایراد دارد. نخست آن‌که می‌تواند بذر نومی‌دی در دل زنان بشناسد و حتی «در بررسی ساختارهای مردسالاری که در نهان با هم فرقی ندارند جبهه‌گیری‌های شدید فرهنگی و قومی و نژادی و طبقاتی به وجود آورد.» ایراد دوم آن است که تلقی ایدئولوژیک می‌تواند به این احساس کاذب منتهی شود که چون مردسالاری در اصل تصویری «ذهنی» است به اندازه واقعیت‌های عملی زیستن در سایه سرمایه‌داری زنان را سرکوب نمی‌کند. «نظریه مردسالاری فقط صورت ستم بر زنان را فراهم می‌کند اما نظریه مارکسیسم سنتی از محتویات و وجوه خاص و نیروهای متحول‌ساز آن خبر می‌دهد. بنابراین چنین نسخه‌ای از نظریه دوسیستمی توان رویارویی با مارکسیسم سنتی را ندارد زیرا در برابر تسلط نظری مارکسیسم بر مناسبات اجتماعی که مبنای مادی دارند تسلیم می‌شود.» پس به نظر یانگ نظریه‌های دوسیستمی که تحلیل ایدئولوژیک مردسالاری را با تحلیل ماتریالیستی سرمایه‌داری مخلوط می‌کنند در نهایت به نظریه‌ای تک‌سیستمی یعنی همان مارکسیسم تقلیل می‌یابند که سرمایه‌داری را علت اصلی ستم بر زنان می‌داند.^۱

تغییر یافته کودکان سازگار کرد: فرزندان تا زمانی که درآمدا بودند به مردان تعلق داشتند و هنگامی که از بهره‌دهی افتادند به زنان بخشیده شدند.»

۱. البته نظر یانگ ظاهراً بیش‌تر جدل با جایگاه حقوقی زنان است تا با روان‌کاوی و فمینیسم. در جایگاه حقوقی زنان است که می‌چل می‌گفت تولیدمثل و میل جنسی و تربیت کودک به‌رغم آن‌که هر یک «بخشی مستقل» با «واقعیت‌های خاص خود» به شمار می‌آیند یک به یک «در نهایت... به عامل اقتصادی بستگی دارند.» او در روان‌کاوی و فمینیسم چنین امتیازی به

آن دسته از نظریه‌های دوسیستمی که از هر دو نظام مردسالاری و سرمایه‌داری تحلیلی ماتریالیستی به دست می‌دهند مشکل دسته اول را نداشتند اما به نظر یانگ خالی از ایراد نیستند. این گروه از نظریه‌پردازان به منظور اثبات ضرورت خانواده برای مردسالاری به مدل سپهرهای جداگانه متوسل می‌شوند. در این مدل، سپهر خانه و خانواده جایی است که در آن یک نوع تولید - معمولاً تولید زنان - روی می‌دهد و سپهر بیرون از خانه و خانواده جایی است که در آن نوع دیگری از تولید - معمولاً تولید مردان - اتفاق می‌افتد. پس مردسالاری در سپهر اول و سرمایه‌داری در سپهر دوم شکل می‌گیرد.^۱

به ادعای یانگ مدل سپهرهای جداگانه سرمایه‌داری و مردسالاری با مشکلات متعددی همراه است. نخست آن‌که مسئولیت ایجاد شکاف میان خانواده و اقتصاد عمدتاً متوجه سرمایه‌داری است. از آن‌جا که مقوله‌های «درون» و «بیرون» خانواده با سرمایه‌داری به‌وجود آمد هوداران نظریه دوسیستمی به دام این اشتباه افتاده‌اند که مردسالاری در درون خانواده و سرمایه‌داری در بیرون از خانواده شکل می‌گیرد. برای خانواده «درون» معنایی نداشت تا زمانی که سرمایه‌داری «بیرون» از خانواده را آفرید. مشکل دوم این مدل آن است که پذیرفتن تفکیکی چنین سرنوشت‌ساز برای ایدئولوژی سوداگر را نمی‌توان عملی مترقی دانست. فلسفه لیبرالی با مرزبندی محکم میان سپهرهای خصوصی و عمومی شرایط سیاسی موجود را حفظ می‌کند. این مرزبندی مانع از درک وجوه تشابه و تضاد میان زندگی اعضای خانواده و زندگی اعضای طبقه کارگر، یعنی ژرفاندیشی آرمانی‌گرانه‌ای می‌شود که رشد آگاهی انقلابی را تسهیل می‌کند. سومین ایراد آن است که مدل سپهرهای جداگانه نمی‌تواند ماهیت ستم بر زنان در بیرون از خانواده را مشخص کند. به گفته یانگ اگر زنان کارگر فقط به دلیل کارگر بودن یا فقط به دلیل زن بودن ستم‌نشینند بلکه به این سبب مورد ستم واقع

سرمایه‌داری نداد. از فحوای کلام او چنین استنباط می‌شود که عوامل اقتصادی هر چقدر مهم باشند در نهایت به عوامل ایدئولوژیک بستگی دارند. گویا تاریخ با ضربه‌انگ اودیپی می‌رقصد.

1. Petchesky, Rosalind. 1979. "Dissolving the Hyphen: A Report on Marxist-Feminist Groups 1-5." In *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, ed. Zillah Eisenstein. New York: Monthly Review Press.

شوند که هم زن و هم کارگردند، از نظریه دوسیستمی مطلقاً کاری ساخته نیست. ستم بر زنان کارگر ستمی منحصر به فرد است. این ستم را نمی توان صرفاً با افزودن تحلیل ستم‌پدیدی زنان به تحلیل ستم‌پدیدی کارگران تبیین کرد.^۱

یانگ به منظور جبران ضعف‌هایی که به گمان او در نظریه دوسیستمی وجود داشت نظریه دیگری با عنوان سیستم‌های وحدت‌یافته را طرح‌ریزی کرد. هدف او این بود که مفهوم تفکیک جنسیتی را از حاشیه مارکسیسم به مرکز آن مستقل سازد. به استدلال یانگ اگر مارکسیسم ستمی فاقد مفهومی چنین بنیادین یعنی تحلیل جنسیتی است پس فمینیست‌های سوسیالیست نباید وقت خود را به پر کردن شکاف‌های آن با تأملات پراکنده فمینیستی بگذرانند، و به جای آن باید مارکسیسم ستمی را با یک «ماتریالیسم تاریخی کاملاً فمینیستی» جایگزین سازند. یانگ معتقد بود مارکسیسمی که به جنسیت افراد تحت ستم توجهی نداشته باشد به کار فمینیست‌ها نمی‌آید و آن‌چه فمینیست‌ها نیاز دارند مارکسیسمی است که توجه به جنسیت افراد تحت ستم در عمق آن تنیده شده باشد. پرسشی که اکنون به آن می‌پردازیم این است که آیا یانگ در ارائه چنین نظریه جنسیت‌مداری موفق بوده است یا خیر.

نظریه سیستم‌های وحدت‌یافته

مفهوم وحدت‌بخش تقسیم‌کار جنسیتی

چنان‌که اشاره کردم در مارکسیسم ستمی طبقه مقوله محوری تحلیل است. به نظر یانگ هواداران نظریه دوسیستمی به درستی مدعی شده‌اند که چون طبقه مقوله‌ای کورجنسیتی است برای تحلیل یا حتی شناسایی ستم ویژه‌ای که بر زنان می‌رود

۱. نظریه دوسیستمی چنان با قضیه سرکوب زنان در «سپهر زنانه» (خانواده) سرگرم است که سرکوب زنان در «سپهر مردانه» (محیط کار) را صرفاً بازتاب سرکوب سپهر اول می‌داند. یانگ می‌گفت چنین رویکردی با تأکید بیش از اندازه بر این‌که ساز و کار محیط کار معلول ساز و کار خانواده است، ستم ویژه‌ای را که زنان بیرون از خانواده متحمل می‌شوند کم‌رنگ می‌کند. نسبت‌دادن چنین اهمیتی به خانواده به معنای نادیده‌گرفتن این واقعیت است که سرکوب جنسی/جنسیتی در محیط کار در راستایی غیرشخصی صورت می‌پذیرد حال آن‌که عملکرد سرکوب جنسی/جنسیتی در خانواده بیش‌تر در راستایی شخصی است.

مناسب نیست. بنابراین او معتقد بود فمینیست‌هایی که می‌خواهند از خطاهای نگاه دوسیستمی به مردسالاری سرمایه‌دار پرهیز کنند باید مقولهٔ مجزوری تازه‌ای برای نظریهٔ مارکسیستی دست و پا کنند. به پیشنهاد یانگ مقولهٔ جنسیت‌مدار «تقسیم کار» این قابلیت را دارد که با متحول کردن نظریهٔ فمینیسم مارکسیستی از آن نظریه‌ای سوسیالیست فمینیستی پدید آورد که در آن دیدگاه‌های فمینیسم مارکسیست و رادیکال و روان‌کاوانه در قالبی یگانه گرد آیند.

بنا بر نظریهٔ یانگ تحلیل مبتنی بر تقسیم کار نسبت به تحلیل‌های مبتنی بر طبقه این مزیت را دارد که بهتر به موارد خاص می‌پردازد. در تحلیل طبقاتی، نظام تولید به صورتی یکپارچه مورد توجه قرار می‌گیرد و بر ابزار و مناسبات تولید در کلی‌ترین شکل آن‌ها تکیه می‌شود در حالی که تحلیل مبتنی بر تقسیم کار به تک‌تک افرادی توجه می‌کند که در جامعه به فعالیت‌های تولیدی می‌پردازند. به بیان دیگر، تحلیل طبقاتی مستلزم بحثی به شدت انتزاعی دربارهٔ نقش‌های بورژوازی و پرولتاریاست، حال آن‌که تحلیل مبتنی بر تقسیم کار به بحث‌هایی مفصل و ملموس می‌پردازد مثلاً در این باب که چه کسانی دستور می‌دهند و چه کسانی فرمان می‌برند، کارهای خلاق به چه کسانی واگذار می‌شود و کارهای بدون خلاقیت به چه کسانی؛ نوبت‌کاری مطلوب از آن کیست و نوبت‌های نامطلوب به چه کسانی می‌رسد، و چه کسانی بیش‌تر و چه کسانی کم‌تر مزد می‌گیرند. بنابراین روشن است که تحلیل مبتنی بر تقسیم کار بهتر می‌تواند تبیین کند که چرا معمولاً زنان‌اند که فرمان می‌برند، کارهای بدون خلاقیت را انجام می‌دهند، در نوبت‌های نامطلوب کار می‌کنند و کم‌تر مزد می‌گیرند، در حالی که معمولاً مردان‌اند که دستور می‌دهند، کارهای خلاق به آنان واگذار می‌شود، در نوبت‌های مطلوب کار می‌کنند و بیش‌تر مزد می‌گیرند.

اما حتی اگر تحلیل مبتنی بر تقسیم کار مسائلی را (در باب جنسیت و نژاد و قومیت) مطرح سازد که از عهدهٔ تحلیل‌های خشک طبقاتی بر نمی‌آید نمی‌توان حکم کرد که سرمایه‌داری و مردسالاری با هم پیوند قطعی دارند. این تحلیل فقط حکم می‌کند که تحلیل طبقاتی مارکسیستی را می‌توان با تحلیل فمینیستی مبتنی بر تقسیم کار تکمیل کرد (و هواداران نظریهٔ دوسیستمی از پیروی این حکم خشنود خواهند شد). با این حال، یانگ که در صدد یافتن سیستمی یگانه بود پافشاری داشت که

تحلیل مبتنی بر تقسیم کار جایگزین تحلیل طبقاتی است نه مکمل آن. ما به نظریه‌ای مارکسیستی برای تبیین سرمایه‌داری کورجنسیتی و نظریه‌ای دیگر - «رادیکال» یا «روان‌کاوانه» برای تفسیر مردسالاری جنسیت‌مدار نیازی نداریم. در عوض به نظریه‌ای - سوسیالیست‌فمینیستی - نیاز داریم که بتواند سرمایه‌داری جنسیت‌مدار را به ما بشناساند. سرمایه‌داری در ذات و بنیان خود نظامی مردسالار بوده و هست و خواهد بود. یانگ می‌گفت «نظر من این است که به‌حاشیه‌راندن زنان و واداشتن ما به ایفای نقش نیروی کار ثانویه و ویژگی ذاتی و بنیادین سرمایه‌داری است.»^۱

پیشنهاد یانگ بحث‌برانگیز بود و از نظریه سنتی مارکسیسم مبنی بر این‌که کارگران اعم از زن و مرد را می‌توان با هم جابه‌جا کرد بسیار فاصله داشت.^۲ از دید یانگ سرمایه‌داری به‌خوبی از جنسیت کارگران (و به گمان من از نژاد و قومیت کارگران) باخبر است. از آنجایی که پایین نگه داشتن دستمزدها و پاسخگویی به تقاضاهای پیش‌بینی‌نشده بازار برای افزایش کالا و خدمات به ذخیره‌انبوهی از کارگران بیکار نیاز دارد، سرمایه‌داری برای تعیین کسانی که نیروی کار شاغل اولیه آن را تشکیل می‌دهند و کسانی که نیروی کار غیرشاغل ثانویه آن به حساب می‌آیند از هر دو نوع معیار پنهان و آشکار برخوردار است. به دلایل گوناگون، و مهم‌ترین آن‌ها تقسیم کار تثبیت‌شده جنسی، با معیارهای سرمایه‌داری مردان ماده خام نیروی کار «اصلی» و زنان ماده خام نیروی کار «ثانوی» شناخته شدند. و چون در خانه به وجود زنان نیازی بود که به مردان نبود (یعنی مردسالاری چنین نتیجه‌گیری می‌کرد) مردان راحت‌تر از زنان می‌توانستند بیرون از خانه کار کنند.

با این فرض که نظر یانگ درست باشد باید از او پرسید که اگر مردسالاری مقدم بر سرمایه‌داری است پس چرا نباید فکر کنیم ذات و بنیان آن نیز، چنان‌که هواداران نظریه دوسیستمی معتقدند، مجزا از سرمایه‌داری است. یانگ به این پرسش پاسخی

1. Young, Iris. 1981. "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory." In *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, ed., Lydia Sargent. Boston: South End Press.
2. Hartmann, Heidi. 1979. "Capitalism, Patriarchy and Job Segregation by Sex." In *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, ed., Zilla Eisenstein. New York: Monthly Review Press.

طولانی داشت. او به ما یادآوری می‌کرد که ساختار طبقاتی یعنی پدیده‌ای که مشخص‌کننده سرمایه‌داری است همراه با آن به وجود نیامد. برای مثال، در دوران فئودالی ساخت‌های طبقاتی مانند نظام رعیتی و نظام اربابی وجود داشت که جایگاه شخص را در ساختار اجتماعی دیکته می‌کرد. با رشد نظام داد و ستد آزاد این ساخت‌های طبقاتی کهن از هم گسست و ساخت‌های تازه‌ای جای آن‌ها را گرفت. بنابراین اگرچه طبقات کارگر و سوداگر از مفاهیم خاص نظام سرمایه‌داری به شمار می‌آیند مفهوم طبقه میراثی است که از قراردادهای پیش از سرمایه‌داری بر جای مانده است. با وجود این یانگ معتقد بود که پدیدهٔ جامعهٔ طبقاتی درست به همین دلیل که مقدم بر سرمایه‌داری است نمی‌تواند مستقل از آن باشد. جامعهٔ طبقاتی فرایند تدریجی دگرذیسی تاریخی را از سر می‌گذراند و شکلی که به خود می‌گیرد به نظام اقتصادی حاکم بستگی دارد. به همین سیاق، مردسالاری یا سلطهٔ مردانه نیز اگرچه پیش از دوران سرمایه‌داری وجود داشت اکنون فرایند تدریجی دگرذیسی تاریخی را از سر می‌گذراند و شکلی که به خود می‌گیرد باز هم به نظام اقتصادی حاکم بستگی دارد.

در شکل کنونی نظام سرمایه‌داری، زنان حضور مردسالاری را در نابرابری دستمزدها برای کاری مشابه با مردان، آزارجنسی در محیط کار، کار خانگی بی‌جیره و مواجب، و ساز و کار ویرانگر شکاف میان خصوصی و عمومی لمس می‌کنند. نسل‌های پیشین زنان نیز حضور مردسالاری را لمس می‌کردند اما تجربهٔ ایشان بسته به ساز و کار نظام اقتصادی حاکم متفاوت بود. یانگ استدلال می‌کرد که در مورد جامعهٔ طبقاتی نباید مردسالاری را فقط به این دلیل که زودتر به وجود آمده است نظامی جدا از سرمایه‌داری در نظر گرفت. واقعیت این است که ساختارهای طبقه و جنسیت چنان در هم تنیده شده‌اند که هیچ یک در عمل بر دیگری تقدم ندارد. مناسبات جنسیتی نظام‌های فئودالی با آرایش‌های طبقاتی خاص آن نظام همراه بود و روابط اجتماعی طبقاتی و جنسیتی در طول زمان با هم رشد کردند و به صورت‌هایی (مثلاً خانوادهٔ هسته‌ای سرمایه‌داری) درآمدند که امروز می‌شناسیم. ادعای استقلال مناسبات جنسیتی از مناسبات طبقاتی به معنای نادیده گرفتن روند تاریخ است.

با نگاهی به صورت‌بندی نظام مردسالاری سرمایه‌دار یا سرمایه‌داری مردسالار کنونی، ارزش پافشاری یانگ را بر این‌که سرمایه‌داری و مردسالاری دوقلوهای سیامی به شمار می‌آیند درمی‌یابیم. یانگ در مقاله خود با عنوان «فراستوی پیوند نامبارک: نقدی بر نظریهٔ دوسیستمی» تحلیلی تاریخی از تقسیم کار جنسیتی به‌دست داد. او در این تحلیل سیر نزولی منزلت نسبی زنان را از عصر اقتصاد پیش‌سرمایه‌داری تا دوران اقتصاد سرمایه‌داری پی گرفت.

به گفتهٔ یانگ، در دوران پیش‌سرمایه‌داری زناشویی «شراکتی اقتصادی» بود، و زنان انتظار نداشتند شوهرشان آنان را تأمین کند. زنان عموماً اختیار دارایی خود را در دست داشتند، دوشادوش شوهر خود به فعالیت‌های درآمدزای خانگی می‌پرداختند و حتی هم‌تراز با همسران خود در گروه‌های صنفی مشارکت می‌کردند. اما ظهور سرمایه‌داری شراکت اقتصادی میان زن و شوهر را از میان برد. هنگامی که فشارهای سرمایه‌داری با تحمیل جدایی میان محل کار و خانه، مردان را به صورت نیروی کار اصلی از خانه‌ها بیرون کشید و زنان را به صورت نیروی کار ثانوی در خانه‌ها محصور کرد سیاست تازه‌ای برای زنان و مردان رقم زده شد. زنان به همان ارتش ذخیرهٔ کار بدل شدند که پیش از این به آن اشاره کرده‌ام. به این ترتیب، هرگاه صنایع جدیدی مانند کارخانه‌های نساجی انگلستان تأسیس می‌شد برای تأمین نیازهای اولیه به نیروی انسانی معمولاً زنان را فرامی‌خواندند؛ و هرگاه مردان باید به جبهه‌های جنگ اعزام می‌شدند زنان به‌سرعت به استخدام کارخانه‌ها درمی‌آمدند تا البته به محض بازگشت «سربازان میهن» بار دیگر به بخش‌های بسته‌بندی تبعید شوند. یانگ با ذکر مثال‌هایی از این دست می‌کوشید نظر خود را در این باب که «به‌حاشیه‌راندن زنان» در ذات سرمایه‌داری است تقویت کند. علاوه بر این، یانگ با توسل به بررسی‌های ایستر بوزروپ^۱ نشان می‌داد که چگونه سیر تحول اقتصاد کشورهای جهان سوم به سوی سرمایه‌داری، زنان این کشورها را به‌سرعت از نیروی اصلی کار به نیروی ثانوی منتقل می‌کند. یانگ تحلیل خود را چنان متقاعدکننده می‌یافت که از خوانندگان خود

1. Boserup, Esther. 1970. *Women's Role in Economic Development*. London: George Allen and Unwin.

درخواست می‌کرد اگر می‌توانند یک جامعه سرمایه‌داری پیشرفته را نشان بدهند که کار زنان در آن به شکلی بارز به حاشیه رانده نشده باشد. یانگ می‌گفت فقط اگر چنین نمونه‌ای یافته شود حق داریم به حاشیه‌راندن کار زنان را مقوله‌ای جنبی و غیرحیاتی برای سرمایه‌داری در نظر بگیریم.

مفهوم وحدت‌بخش از خودبیگانگی

آیسون جاگر نیز مانند یانگ نظریه سیستم‌های وحدت‌یافته را دنبال می‌کند و همچون او به جای طبقه مقوله محوری تازه‌ای برای تحلیل مارکسیستی پیش می‌کشد. جاگر در کتاب سیاست فمینیستی و طبیعت انسان «از خودبیگانگی» را مفهومی معرفی کرد که می‌تواند چارچوب نظری توانمندی برای ما فراهم آورد به گونه‌ای که دیدگاه‌های اصلی اندیشه‌های فمینیستی مارکسیست و رادیکال و روان‌کاوانه و حتی لیبرال در آن گرد آیند.

فمینیست‌های معاصر در مخالفت با سرکوب زنان متفق‌القول‌اند اما درباره شیوه نبرد با این سرکوب اتفاق نظر ندارند و حتی تصور آنان از ستمی که در جامعه کنونی ما بر زنان می‌رود با هم فرق دارد. فمینیست‌های لیبرال... معتقدند زنان چون تحت تبعیض ناعادلانه قرار دارند سرکوب می‌شوند؛ مارکسیست‌های ستمی معتقدند زنان به دلیل طرد از عرصه عمومی تولید ستم می‌بینند؛ فمینیست‌های رادیکال ستم بر زنان را عمدتاً در کنترل جهان‌شمول مردان بر قابلیت‌های جنسی و باروری زنان می‌دانند؛ در حالی که فمینیست‌های سوسیالیست و ویژگی ستم بر زنان را با روایت تازه‌ای از نظریه مارکسیستی از خودبیگانگی بیان می‌کنند.^۱

جاگر تحلیل خود را با یادآوری این نکته آغاز کرد که برای مارکس کار عالی‌ترین فعالیت انسان‌ساز است که ما را با محصولات ذهنی و جسمی خود، با طبیعت، و با

1. Jaggar, Alison M. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld.

مردمان دیگر پیوند می‌دهد. اما در نظام‌های سرمایه‌داری کار به فعالیتی انسانیت‌زدا بدل می‌شود. سازمان‌دهی کار به گونه‌ای است که ما را با همه چیز و همه کس حتی با خودمان غریبه می‌سازد. جاگر این را هم به ما یادآور می‌شد که به تأکید مارکسیست‌های سنتی، انسان باید مستقیماً در مناسبات تولید سرمایه‌داری مشارکت داشته باشد تا بتوان او را به‌راستی بیگانه با خود به حساب آورد. به گفته جاگر با این تعبیر تخصصی از مفهوم ازخودبیگانگی ما ناچاریم بر خلاف مکاشفات شخصی خویش نتیجه‌گیری کنیم که اولاً زنان غیرشاغل دچار بیگانگی با خود نمی‌شوند و ثانیاً احساس ازخودبیگانگی در زنان شاغل دقیقاً مشابه مردان شاغل است. اما جاگر می‌گفت اگر به جای ظاهر اندیشهٔ مارکس به روح آن توجه کنیم تعبیر دیگری از ازخودبیگانگی به دست می‌آید که بنا بر آن همگی زنان هر یک به شیوه‌ای خاص جنسیت خود از تمامی فرایندها و مردمانی که برای تحقق کمال انسانی خویش به آن‌ها نیاز دارند جدا می‌افتند.

جاگر بحث خود دربارهٔ ازخودبیگانگی زن و چندپارگی و تقسیم‌شدگی او را در سه بخش با عنوان‌های میل جنسی، مادریّت و قابلیت فکری سازمان داد. به همان گونه که کارگران مزدی با محصول کار خویش بیگانه یا از آن جدا می‌شوند، زن نیز با محصول کار خویش یعنی با بدن خویش بیگانه می‌شود. هر زنی ممکن است بگوید برای خاطر خود رژیم می‌گیرد یا ورزش می‌کند یا لباس می‌پوشد اما در واقع جسم خویش را برای مردان آرایش و پیرایش می‌کند. این زن در این‌که بدن او را کجا، چگونه، چه وقت یا چه کسی مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد تقریباً هیچ اختیاری ندارد زیرا این بدن می‌تواند از راه‌های گوناگون از او ربوده شود، از یک‌سو با تجاوزجنسی و از سوی دیگر با «ایستادن به کنجی در تماشای همهٔ دخترانی که در گذرند» به همین ترتیب، درست مشابه کارگر مزدبر که رفته‌رفته با خود بیگانه می‌شود یعنی بدن خود را شیء یا ماشینی محض احساس می‌کند که نیروی کار را از آن بیرون می‌کشند، زن نیز رفته‌رفته با خود بیگانه می‌شود. همچنان‌که او به سختی روی بدن خود کار می‌کند - با باریک‌کردن ابرو و اصلاح موی زیر بغل، کوچک‌کردن باسن و بزرگ‌کردن سینه، لاک‌زدن به ناخن و پوشیدن کمرست - پیکر او برای مردان و برای خودش به شیء بدل می‌شود. و سرانجام، همان‌طور که هر کارگر مزدبر برای

دریافت «بالاترین دستمزد» با کارگران دیگر رقابت می‌کنند، زن نیز بر سر جلب «نظر مرد» یعنی برای جلب تأیید و پسند مردان با زنان دیگر در رقابت است. به نظر جاگر اگر میان زنان هم‌جنس خواه دوستی‌های عمیق یافته می‌شود به این دلیل است که این زنان در جلب توجه مردان با هم رقابت ندارند.

مادریت نیز مانند میل جنسی برای زنان تجربه‌ای بیگانه‌ساز است. جاگر مدعی بود که زن با محصول کار تولیدمثلی خویش بیگانه می‌شود چون کسی دیگر جز خود او تصمیم می‌گیرد که او باید چند بچه بزاید. در جوامعی که از کارکردگان نیز به اندازه کار بزرگسالان بهره می‌گیرند زنان تحت فشارند که تا آن‌جا که توانایی جسمی دارند بچه بزایند. در جوامع دیگر که فرزندان بار مالی به حساب می‌آیند زنان جرئت نمی‌کنند هر چند بچه که می‌خواهند بزایند. زنان بسیاری برای عقیم‌شدن یا سقط‌جنین ناخواسته تحت فشار قرار گرفته‌اند.

به گفته جاگر، زنان با فرایند کار تولیدمثلی خود نیز بیگانه می‌شوند. پزشکان ماما با پیشرفته‌ترین ابزارهای فنی موجود مدیریت زایمان زنان را در اختیار می‌گیرند؛ بدتر از این، به دلایل بی‌اهمیت یا حتی بدون دلیل، ماماها گاه با سزارین‌های غیر ضروری یا بیهوش کردن زن بر خلاف میل او، مهار کامل فرایند زایمان را به دست می‌گیرند. در آینده، با پیدایش فناوری‌های تازه باروری، زنان احتمالاً بیش از این با محصول و فرایند زایش بیگانه خواهند شد. باروری آزمایشگاهی امکان روش موسوم به میانجی‌گری کامل را فراهم می‌کند، یعنی می‌توان یک یا چند تخمک زن را با عمل جراحی بیرون آورد، در آزمایشگاه با اسپرم همسر او بارور کرد و سپس برای کشت جنین به رحم زن دیگری منتقل ساخت. به همین شیوه، تلقیح مصنوعی به وسیله اهداکننده امکان روش موسوم به میانجی‌گری جزئی را فراهم می‌کند، یعنی زنی مطابق قرارداد می‌پذیرد که کودکی را که با او پیوند ژنتیکی دارد در رحم خود رشد دهد تا، پس از زایمان، پدر ژنتیکی کودک و همسر او کودک را بزرگ کنند. شاید بگویند که تصمیم زن به عقد قرارداد با یک مادر میانجی یا ایفای نقش مادر میانجی آزادی عمل زن را در انتخاب نشان می‌دهد اما کاملاً ممکن است که تصمیم زن چندان هم به اختیار او نباشد، دست‌کم به همان اندازه که بعضی عقیم‌کردن‌ها و سقط‌جنین‌ها

و بارداری‌های ناخواسته و اجباری به اختیار او نبوده است.^۱ بچه‌داری نیز مانند زایمان هنگامی که مهار آن از دست زنان بیرون رود و در اختیار اصحاب تخصص (اغلب مردان) قرار گیرد تجربه‌ای بیگانه‌ساز می‌شود. از دید جاگر فشار بر مادران بسیار شدید است زیرا انتظار می‌رود که تقریباً بی‌هیچ کمکی هر آن‌چه را متخصصان فرمان می‌دهند به مرحله عمل درآورند. هر مادری در انزوای چهاردیواری خانه خود روزهایی بس طولانی و شب‌هایی از آن هم طولانی‌تر را صرف می‌کند تا فرزندان خود را نه چنان‌که خود می‌داند بلکه به شیوه متخصصان بزرگ کند. جاگر با پژوهاک کلمات آدرین ریچ در زاده زن (فصل سوم را ببینید) شرح می‌داد که راه و رسم بچه‌داری امروزی در نهایت به بیگانگی یا کینه‌ورزی مادر نسبت به فرزندان خود منتهی می‌شود.

وابستگی شدید متقابل مادر و کودک به مادر این جرئت را می‌دهد که کودک را در درجه اول مرجع نیازهای خویش به عشق و معنا و منزلت اجتماعی بپندارد. او به کودک همچون محصول کار خویش می‌نگرد؛ محصولی که قاعداً باید زندگی او را بهبود بخشد اما غالباً در برابر او قد علم می‌کند؛ محصولی بسیار عالی که البته جامعه ارزشی برای آن قائل نیست. مناسبات اجتماعی مادری کنونی به‌هیچ‌وجه به او امکان نمی‌دهد که کودک را شخصیتی مستقل ببیند، یعنی عضوی از اجتماعی بزرگ‌تر که مادر و کودک هر دو به آن تعلق دارند.

یکی از آزاردهنده‌ترین جلوه‌های بیگانگی مادر با فرزندان خویش آن است که در برابر ناتوانی او از درک شخصیت مستقل فرزندان، فرزندان نیز به همان اندازه از درک شخصیت مستقل مادر ناتوان‌اند. این حرف جاگر اشاره‌ای غیرمستقیم به دوروتی دینرستین و دیگر فمینیست‌های روان‌کاو بود که در فصل پنجم به آنان اشاره شد و همگی شرح می‌دادند که چگونه فرزندان به‌مرور از مادر خود روی‌گردان می‌شوند

۱. هرچند جاگر به روش باروری آزمایشگاهی اشاره خاصی نکرد گمان می‌کنم نکاتی که در این جا طرح می‌شود با تحلیل او همخوانی داشته باشد.

چون برای مادر فردیتی قائل نیستند و او را شیئی می‌دانند که به سبب کوتاهی یا زیاده‌روی در رسیدگی به ایشان گناهکار است. شرایط مادری کنونی علاوه بر جدا کردن مادران از فرزندان حائلی نیز میان مادران و پدران ایجاد می‌کند. چه بسیار جدل‌ها که با «قانون‌گذاری» برای خانوار توسط پدری پر توجع و اجرای مفاد این قانون توسط مادری بی‌میل آغاز می‌شود. این قانون چنان سختگیرانه است که معیارهای حاکم بر مادر «شایسته» مانع از رشد روابط دوستانه میان زنان می‌شود چون مادران در تولید و تربیت فرزند بی‌عیب و نقص با یکدیگر مسابقه می‌گذارند؛ و این فرزند بی‌عیب و نقص لابد دختر یا پسری است مؤدب، با استعداد، خوش‌بینیه و بلندپرواز که تمامی جوایز کلاس‌های درس را به خود اختصاص می‌دهد و تصویر او زینت‌بخش صفحات کتاب سال مدرسه است.

و سرانجام این‌که به گفته جاگر بسیاری از زنان نه تنها از میل جنسی خود و از محصول و فرایند مادریت جدا می‌افتند بلکه با قابلیت‌های فکری خویش نیز بیگانه می‌شوند. زن چنان نامطمئن از خود بار می‌آید که در حضور دیگران از بیان نظرات خویش طفره می‌رود، چون می‌ترسد افکار او ارزش بیان نداشته باشند؛ و در راهروهای مقدس محیط‌های دانشگاهی که به شتاب بالا و پایین می‌رود مدام در این هراس است که مبادا تصور شود متظاهر به دانشوری است نه دانشور واقعی. به گمان جاگر از آن‌جا که مردان قواعد اندیشه و گفتمان را بنا نهاده‌اند زنان هرگز خود را راحت احساس نمی‌کنند.

به همان اندازه که یانگ تقسیم کار جنسی را برای حیات سرمایه‌داری ضروری می‌داند، جاگر نیز معتقد بود «بهره‌گیری از چارچوب نظری از خودبیگانگی مشخص می‌کند که ستم کنونی بر زنان پدیده‌ای منحصر به شکل سلطه مردانه در سرمایه‌داری است.» در سایه نظام سرمایه‌داری سرکوب زنان به شکل بیگانگی او با همه چیز و همه کس رخ می‌نماید به‌ویژه بیگانگی با «خود» او که می‌توانست سرچشمه یکپارچگی او باشد.^۱ به نظر جاگر، شناخت درست ستم بر زنان از

۱. آن فورمن گفته است که زنانگی به خودی خود بیگانه‌ساز است و با همین استدلال مردانگی نیز بیگانه‌ساز است. زنانِ زنانه و مردانِ مردانه مجازند که تنها بعضی از وجوه شخصیت خود را

نخستین گام‌های ضروری در حذف این ستم است. اما شناخت این ستم یا آگاه‌شدن به آن، اگرچه برای آزادی زنان ضروری است، کافی به نظر نمی‌رسد. ستم می‌تواند به دریافت‌های ذهنی زنان شکل نادرستی بدهد اما تأثیر آن فقط بر ذهن نیست بلکه به نهادهای اجتماعی و ساختارهای فرهنگی نیز رخنه می‌کند. تا زمانی که نتوان جلوه‌های بیرونی آن را محو کرد تنها نتیجه‌ای که از ارتقای آگاهی حاصل می‌شود افزایش شدید درد و رنج زن از وقوف بر ازخودبیگانگی خویش است.

نقدهایی بر نظریه سیستم‌های وحدت یافته

کاترین مکینان بر دو اساس به کوشش‌هایی که برای ایجاد فمینیسم تلفیقی سوسیالیستی صورت می‌گیرد ایراد وارد کرده است. نخست آن‌که این‌گونه برهم‌نهادها فقط مسائل اصلی فمینیستی مانند تولیدمثل و میل جنسی و تربیت کودک را در دل «تحلیلی مارکسیستی که در اساس تحولی نیافته است» جای می‌دهند. دوم آن‌که این‌گونه برهم‌نهادها همگی «مسئله زن» را به «مسئله کارگر» فرومی‌کاهند.^۱ اما هیچ یک از این ایرادها به یانگ و جاگر وارد نیست. یانگ نه تنها با بهره‌گیری از تحلیل تقسیم کار به جای تحلیل طبقاتی تحلیل مارکسیستی را متحول ساخت بلکه پافشاری داشت که به‌حاشیه‌راندن زنان در سرمایه‌داری مهم‌ترین پدیده‌ای است که فمینیسم سوسیالیستی باید به بررسی آن بپردازد. این حرف در مورد جاگر نیز صادق است؛ تأکید او بر مفهوم ازخودبیگانگی بود و می‌گفت ستم بر زنان را باید به جای طبقه بر حسب ازخودبیگانگی تحلیل کرد. بنابراین اگر ایرادی به نظریه سیستم‌های وحدت یافته یانگ و جاگر وارد باشد شاید به این علت است که هر روشی که بخواهد مارکسیستی تلقی شود باید تحلیل طبقاتی را در اولویت بداند، یا شاید به این علت است که این نظریه‌ها به زنان اجازه

رشد دهند و در نتیجه به کاریکاتوری از خود بدل می‌شوند. بدتر از این، هر چه زنان زنانه‌تر و مردان مردانه‌تر شوند مشترکات ایشان با هم کم‌تر می‌شود. با کوشش مردان برای حفظ اقتدار خود بر زنان و کوشش زنان برای فرار از ستم مردسالاری هر گونه هم‌نوایی میان مرد و زن مسکوت می‌ماند.

1. MacKinnon, Catharine. 1982. "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, no. 3.

پرسش و پاسخ دربارهٔ مسائل پیش‌پافتادهٔ تولیدمثل و میل جنسی و تربیت کودک را نمی‌دهند.

محدودیت‌های مفهوم وحدت‌بخش تقسیم‌کار جنسیتی

یانگ در دفاع از جایگزینی تحلیل طبقاتی با تحلیل تقسیم‌کار جنسیتی با حرارت استدلال می‌کرد که تقسیم‌کار افزون بر آن‌که «نسبت به تحلیل طبقاتی مقوله‌ای ملموس‌تر و گسترده‌تر است» به همان اندازهٔ مقولهٔ طبقه در آثار خود مارکس نیز ظاهر می‌شود. اگر حرف یانگ درست باشد، به نظر می‌رسد اثربخش‌ترین راه برای سرنگونی مردسالاری سرمایه‌دار این است که زنان از نیروی کار ثانوی به نیروی کار اصلی منتقل شوند. البته یانگ چنین پیشنهادی نکرد، اما اگر مثلاً به جنبش هم‌ارزی (فصل دوم) به صورت کاربایهٔ عمل نگاه کنیم که هدف آن نه‌تنها رسیدن به برابری اقتصادی و اجتماعی زنان با مردان بلکه درهم‌شکستن دیوارهای مردسالاری سرمایه‌دار است، شاید راهبردی که از نظریهٔ یانگ برمی‌آید چندان هم نامعقول نباشد.

فمینیست‌های سوسیالیست در جنبش هم‌ارزی مشارکت می‌کنند زیرا به دنبال راه‌هایی می‌گردند تا سلسله‌مراتب رسوای دستمزدها را که برای برخی مردم درآمد‌های هفت‌رقمی و برای بعضی دیگر نانی بخور و نمیر فراهم می‌کند در هم بشکنند. توجیهی که عموماً برای وضع موجود ارائه می‌شود آن است که بالاترین حقوق بازار پاداش افرادی است که باارزش‌ترین کارها را انجام می‌دهند. اما از دید فمینیست‌های سوسیالیست شواهد عینی نشان نمی‌دهند که بازار به افرادی پاداش دهد که بیش از همه استحقاق دارند؛ و از این گذشته معلوم نیست که کار یک فرد این اندازه بیش‌تر از کار هر فرد دیگری بیزد. پس جنبش هم‌ارزی فرصتی است برای یکتواخت‌کردن سلسله‌مراتب دستمزدها از راه اثبات این نکته که مشاغل خاص زنان نیز مستلزم همان اندازه دانش و مهارت و کوشش فکری و مسئولیت‌پذیری است که اغلب مشاغل خاص مردان ایجاب می‌کنند. همچنین فرصتی است برای اثبات این نکته که ارزش نسبی کار هر شخص نباید بر حق دست‌یابی او به درآمد مکفی برای زندگی آبرومندانه تأثیر بگذارد. بنابراین از دیدگاه فمینیست‌های سوسیالیست یکی

از فواید جنبش هم‌ارزی به زنان کارگر می‌رسد که از دستمزدی هم‌تراز با مردان کارگر برخوردار می‌شوند؛ اما فایده مهم‌تر آن است که بازار کار دوگانه‌ای که در آن دستمزد برخی افراد (بیش‌تر زنان و اقلیت‌ها) نصف دستمزد برخی دیگر (عمدتاً مردان سفیدپوست) است به بازاری وحدت‌یافته تحول می‌یابد که به همه تقریباً دستمزدی برابر می‌دهد. پس جنبش هم‌ارزی یک راهبرد ویژه برای خارج کردن کار زنان از حاشیه است که هم‌زمان ساختارهای طبقاتی و ساختارهای جنسیتی را تضعیف می‌کند.

با فرض صحت نظریهٔ یانگ مبنی بر این‌که انتقال زنان از حاشیه به مرکز بازار کار به نحو تدریجی یا حتی نابودی مردسالاری سرمایه‌دار می‌انجامد، باید پرسید که آیا پس از محو مردسالاری سرمایه‌دار شاهد بهبود چشمگیری در جایگاه حقوقی زنان خواهیم بود. نظر یانگ این بود که اگر وضعیت زنان در دوران پیش از سرمایه‌داری بهتر بوده است شاید در دوران پس از سرمایه‌داری نیز بهتر باشد. اما آیا تاریخ، به‌ویژه تاریخ عقاید، ثابت می‌کند که در دوران پیش از سرمایه‌داری زنان از هر دو نظر روان‌شناختی و اقتصادی با مردان برابر بوده‌اند؟ و حتی اگر تاریخ چنین چیزی را اثبات کند آیا نمی‌شود ستم مردسالاری سرمایه‌دار را با چیزی بهتر از ستم مردسالاری سوسیالیستی جایگزین کرد که فقط اندکی کم‌تر است و بدون تغییر بنیادین جایگاه حقوقی زنان فقط آن را اصلاح می‌کند؟ اگر مردسالاری پای ثابت همهٔ عبارات ترکیبی است که در پی هم می‌آیند - یعنی مردسالاری پیش از سرمایه‌داری، مردسالاری سرمایه‌داری، مردسالاری پس از سرمایه‌داری - آیا دست‌کم این و سوسه به ذهن راه نمی‌یابد که گذشته از همهٔ حرف و حدیث‌ها شاید مردسالاری پدیده‌ای ابدی و جهان‌شمول باشد مگر آن‌که طبیعت مردان و زنان تغییر کند؟

و سرانجام این‌که یانگ مدعی بود تحلیل تقسیم کار بر اساس جنسیت می‌تواند علاوه بر مسائل مربوط به نقش زنان در تولیدمثل و تربیت کودک به مسائل مرتبط با میل جنسی زنان نیز بپردازد. از دید یانگ مبارزه علیه بدرفتاری با زنان در عمل به معنای مبارزهٔ هم‌زمان با سرمایه‌داری و مردسالاری است. برای مثال، آزار جنسی در محیط کار مانع از آن می‌شود که زنان از یاد ببرند که در سایهٔ مردسالاری سرمایه‌داری می‌توان از بدن زنان بهره‌کشی کرد و آن را «نماد لذت و تجمل و آسایش» جلوه داد. در

واقع یکی از نمونه‌های اخیر آزار جنسی مربوط به زنان کارگر معادن ذغال‌سنگ بود که به محض حضور در صحنه کار زیر ذره‌بین نگاه‌های مردانه قرار گرفتند. با وجود تنش چشمگیر میان زنان و مردان معدنچی اوضاع قابل تحمل بود تا زمانی که خط‌نوشته‌های سخیفی درباره خصوصیات جسمی زنان روی دیوارهای معدن نقش بست. این توهین و اهانت‌های مشابه عزت‌نفس زنان معدنچی را روز به روز بیش‌تر جریحه‌دار می‌کرد و نرم‌نرمک زندگی شخصی و حرفه‌ای ایشان را از هم می‌پاشید. در نهایت زنان از کارفرماهای خود به دلیل آزار جنسی شکایت کردند و پیروز شدند. این زنان می‌گفتند که در نتیجه پیروزی خود علاوه بر محیط کار در خانه نیز احساس توانمندی می‌کردند یعنی در مطالبه حقوق خود و بیان نیازهای خود به توانایی تازه‌ای دست یافته بودند. در برابر این‌گونه اعتماد به نفس زنان از مردسالاری کاری ساخته نیست.^۱

یانگ البته هشدار می‌داد که در همه مبارزاتی که علیه بدرفتاری جنسی صورت می‌گیرد (اشاره او به اعلام موارد تجاوز و راه‌پیمایی‌های مربوط به برنامه «بازپس‌گیری شب» بود) به سرمایه‌داری نیز به اندازه مردسالاری حمله نمی‌شود، اما معلوم نیست چرا نیاز به این هشدار را احساس می‌کرد. اگر مردسالاری سرمایه‌دار نظامی یک‌پارچه است پس پیروزی زنان در قلمرو «عمومی» بر قلمرو «خصوصی» نیز پرتوافکن خواهد شد و برعکس. زنی که در حرکت «بازپس‌گیری شب» مشارکت می‌جوید درمی‌یابد که تنها نیست. مجهز شدن به احساس خودگستری به چنین زنی قدرت می‌دهد تا در برابر فشارهایی - غالباً با انگ صریح سرمایه‌داری - که می‌خواهند او را به شیء یا کالا تقلیل دهند ایستادگی کند.

اما حتی اگر مثال‌هایی که یانگ خود به دست می‌داد تحلیل او را تضعیف نکنند هنوز این احتمال وجود دارد که برخی مبارزات علیه بدرفتاری جنسی فقط به محو ساختار مردسالاری بینجامد، و هنوز احتمال دارد که پیوند میان سوسیالیسم و فمینیسم در این نقاط تلاقی ذوب شود و بار دیگر فمینیست‌های مارکسیست را از

1. Lanc, Raymond M. 1981. "A Man's World: An Update on Sexual Harassment." *The Village Voice*, December 16.

خواهران رادیکال و روان‌کاو خود جدا سازد. البته به نظر می‌رسد این پیوند در حال حاضر برقرار است.

محدودیت‌های مفهوم وحدت‌بخش از خودبیگانگی

تحلیل از خودبیگانگی جاگر نیز مانند تحلیل تقسیم‌کار یانگ بسیار وسوسه‌کننده بود. با خوانش جاگر از مارکس، گوهر مفهوم از خودبیگانگی این بود که «چیزها یا افرادی که در واقعیت با یکدیگر پیوند دیالکتیکی دارند رفته‌رفته بیگانه با هم، جدا از هم یا مخالف یکدیگر به نظر می‌رسند.» جاگر با این درک از بیگانگی به شیوه‌ای اثربخش عملاً تمامی روابط سرکوبگر یا دارای ویژگی سلطه و تسلیم را هدف حمله خود قرار داد. جاگر افزون بر ارائه پیشنهادها مشخص برای تحول اجتماعی به سود زنان در حوزه‌های آزادی باروری و دستمزدها و استقلال سازمانی، طرحی کلی ترسیم کرد که چگونه ارزش‌های سوسیالیست فمینیستی «برابری، همکاری، مشارکت، تعهد سیاسی، رهایی از بند کلیشه‌های جنسی، و رهایی از انحصارطلبی شخصی» را در زندگی روزمره خود ادغام کنیم. این فهرست ارزش‌ها در تضاد با همان حس از خودبیگانگی است که بسیاری از زنان امروزه با آن دست به‌گریبان‌اند.

تنها نکته مهمی که علیه تحلیل جاگر عنوان شده همان است که خود او مطرح کرد؛ یعنی این‌که معلوم نیست همه زنان به‌راستی موضع یکسانی داشته باشند. جاگر اذعان داشت که توجه جدی فمینیست‌های سوسیالیست به «پیامدهای معرفت‌شناختی» تفاوت‌ها و مشابهت‌های زنان تازه آغاز شده است. او از این حرکت تازه نه تنها هراسی نداشت بلکه استقبال می‌کرد. به اعتقاد او کنار آمدن با تفاوت‌های نژادی و قومی و فردی سبب می‌شود که انواع بسیاری از زنان بتوانند در پدید آوردن «جلوه نظام‌مندی از واقعیت، خالی از تحریفی که منافع مردان را برتر از منافع زنان می‌نشانند» مشارکت کنند.

از آن‌جا که بسیاری از زنان مایل یا حتی قادر به مشارکت در این فرایند نبوده‌اند معلوم است که زنان هنوز در چنگال جلوه نظام‌مندی از واقعیت تحریف‌شده که منافع مردان را برتر از منافع زنان می‌نشانند اسیرند. اما به ادعای جاگر این خبر بد که «زنان مبارزه را تازه آغاز کرده‌اند» در حقیقت خبر خوبی است. موضع زنان حقیقتی

جزمی نیست که چند دانشور فمینیست بر سنگ نبشته باشند تا همه زنان آن را بپرستند؛ این موضع منشوری است خوش‌نقش از حقایق بی‌شماری که، با ورود زنان بیش‌تر و متفاوت‌تر به عرصهٔ اندیشه و کار با یکدیگر، هر دم شکل‌های تازه و تازه‌تری به خود می‌گیرد.^۱ بنابراین چالش فراروی زنان سوسیالیست آن است که بر تجربهٔ تمامی زنان تکیه کنند و هرگز به دام این وسوسه نیفتند که تجربیات یک گروه از زنان - مثلاً ستم‌دیده‌ترین زنان - را سرمشق و الگوی معنای زن‌بودن بدانند.

نتیجه‌گیری

امروزه فمینیست‌های سوسیالیست فقط به این اکتفا نمی‌کنند که سرمایه‌داری و مردسالاری را، با بهره‌گیری از یک یا دو مفهوم، با هم تلفیق کنند. این نظریه‌پردازان، چنان‌که آلیسون جاگر و آیریس یانگ نمونه‌ای از آنان به دست می‌دهند، می‌کوشند افزون بر نگرش مارکسیستی نگرش‌های رادیکال و روان‌کاوانه را نیز زیر چتر مفهومی واحد گرد آورند. اگر این تلاش به ثمر نشیند نظریه‌ای فمینیستی پدید خواهد آمد که در سایهٔ آن تفاوت‌های موجود میان بسیاری از جریان‌های کنونی فمینیسم رنگ می‌بازند. با چنین رویدادی ندای فمینیست‌هایی همچون کلارا زتکین و نانسی چودورو و مری دیلی، با چنان پیشینه‌های تاریخی و فلسفی دور از هم، با یکدیگر هماهنگ می‌شود و ناساز به گوش نخواهد رسید. چنین نظریهٔ فراگیری بی‌تردید قابلیت‌های بس عظیم دارد. اقتدار را در نظر آورید که از همبستگی خواهرانه میان

۱. جاگر نظریهٔ موضع فمینیستی ساندرا هاردینگ را این‌گونه تفسیر می‌کرد: «اما هاردینگ می‌گوید تفاوت میان تجربیات زنان تماماً سرچشمهٔ ضعف و جدایی شمرده شود. او مدعی است که اگر ما شیوهٔ بهره‌گیری از این تفاوت‌ها را یاد بگیریم می‌توانند به سرچشمهٔ سیاست‌ورزی و دانش فمینیستی بدل شوند. عقیده او این است که نظریهٔ فمینیستی نباید فقط بازتاب تجربهٔ یک گروه زنان فرضاً ستم‌دیده‌ترین آنان باشد؛ برای مثال، نظریهٔ فمینیستی نباید فقط بر تجربهٔ زنان هم‌جنس خواه بهودی رنگین‌پوست معلول استوار شود. ستم بر زنان مدام شکل عوض می‌کند و این شکل‌ها را نمی‌توان رده‌بندی کرد. پس ما نباید موضع زنان را همان موضع زنان معلول با زنان هم‌جنس خواه یا زنان رنگین‌پوست یا مستعمره‌نشین یا مهاجر بدانیم. برای هر یک از این گروه‌های زنان برخی جنبه‌های واقعیت ممکن است به‌وضوح دیده شوند و برخی دیگر کم‌رنگ باشند. بازنمایی حقیقت از موضع زنان باید به مجموعهٔ رنگارنگ تجربیات زنان تکیه کند.»

۳۱۱ فمینیسم سوسیالیستی

مادر قادر مطلق، محفل آمازون‌های سلحشور و اجتماع مشتهای گره‌کرده زنان کارگر پدید می‌آید.

البته تردیدی نیست که دشواری‌های هم‌نواسازی چنین اندیشه‌های ناهمخوانی را نباید از نظر دور داشت. هرگونه نظریه وحدت‌آفرین – حتی نظریه‌ای که بر موضعی بسیار انعطاف‌پذیر استوار باشد – با خطر حذف یا دست‌کم رنگ‌باختن تفاوت‌های میان زنان روبه‌رو خواهد بود. رویارویی با این خطر جرئت بسیار می‌خواهد چون هیچ فمینیستی مایل نیست وحدت را به بهای ازدست‌رفتن کثرت به‌دست آورد. با این همه، چنین خطری ارزش به‌جان‌خریدن را دارد.

فصل هفتم

فمینیسم اگزستانسیالیستی

اندکی پیش از مرگ سیمون دوبووار، مارگارت سیمونز و جسیکا بنجامین مصاحبه‌ای با او برای نشریه مطالعات فمینیستی ترتیب دادند و در مقدمه خود بر متن مصاحبه شرحی در اهمیت اثر مهم نظری دوبووار جنس دوم^۱ نگاشتند.

تحلیل دوبووار از ستم بر زنان در جنس دوم با انتقادات بسیار روبه‌رو شده است: به سبب آرمان‌گرایی آن - تأکید دوبووار بر اسطوره‌ها و انگاره‌ها و ارائه‌ندادن راهبردهای عملی برای آزادی‌بخشی؛ و به سبب نگاه قومیت‌گرا و مردمحور آن - گرایش دوبووار به تعمیم تجربه زنان بورژوازی اروپایی و تأکید بر بی‌ثمری تاریخی زنان که از این تعمیم ناشی می‌شود. با این همه هنوز منبع نظری‌ای وجود ندارد که به اندازه این کتاب زنان را وادارد موقعیت خود را در مقام زن در قلمروهایی چنین گوناگون - از ادبیات و مذهب و سیاست و کار و آموزش گرفته تا مادریّت و میل جنسی - تجزیه و تحلیل کنند و بی‌رحمانه در آن چون و چرا ورزند. نظریه‌پردازان معاصر هنوز به‌کند

1. Beauvoir, Simon de. 1974. *The Second Sex*, ed. and trans., H. M. Parshley. New York: Vintage Books.

نقل قول‌های سیمون دوبووار از همین کتاب است که به فارسی نیز ترجمه شده است (جنس دوم). ترجمه فاسم صنعوی، تهران: توس، ۱۳۶۰.

و کاو در زمینه‌هایی می‌پردازند که در جنس دوم مطرح شده است. بنابراین در بطن هر گفت‌وگوی فمینیستی می‌توان ردّ نوعی گفت‌وگو یا سیمون دوبووار را پی گرفت. و گفت‌وگو با او می‌تواند راهی باشد که جایگاه خویش را در گذشته و حال و آینده فمینیستی خود بیابیم.

جنس دوم در کم‌تر از سی سال به یکی از متن‌های کلاسیک اندیشه فمینیستی بدل شد. بنابراین ورود به عرصه اندیشه فمینیستی بدون بررسی این اثر، که بسیاری از فمینیست‌ها شناخت خود از نشانه‌های دیگر بودن زن را به آن مدیون‌اند، کامل نخواهد بود.

از آن‌جا که تردیدهایی درباره ارتباط دقیق جنس دوم نوشته سیمون دوبووار با هستی و نیستی^۲ نوشته ژان پل سارتر وجود داشته است، شاید اشاره‌ای به این حرف و حدیث‌ها بی‌فایده نباشد. نخستین و بزرگ‌ترین اشتباه آن است که گمان می‌رود جنس دوم نسخه بدل هستی و نیستی است که برای موقعیت ویژه زن نوشته شده است، و آن‌چه به این گمان دامن می‌زند تصور غلط رایجی است که سارتر را دلداد و آموزگار همیشگی دوبووار می‌داند حال آن‌که سارتر در عمل هیچ یک نبود. هرچند سارتر و دوبووار سال‌ها دلبسته هم بودند در اواخر دهه چهل میلادی رابطه جسمی آن دو آشکارا پایان یافته بود. از سوی دیگر، اگرچه سارتر مدتی معلم دوبووار بود، در زمانی که هر دو به نویسندگانی سرشناس بدل شده بودند، دوبووار نه تنها شاگرد سارتر به حساب نمی‌آمد بلکه بیش‌تر هم‌فکر و گه‌گاه آموزگار او بود.^۳

با این همه، حتی اگر تأکید بیش از اندازه بر سهم فلسفه سارتر در فلسفه دوبووار گمراه‌کننده باشد بی‌مناسبت نیست که شیوه بهره‌گیری دوبووار از مقولات فلسفی اگزیستانسیالیسم در جنس دوم را نشان بدهیم. دوبووار گاه همان واژگان سارتر را

1. Simons Margaret and Jessica Benjamin. 1979. "Simon de Beauvoir: An Interview." *Feminist Studies* 5, no.2, Summer.

۲. نقل قول‌های سارتر در این بخش. مگر در موارد اشاره‌شده، از کتاب زیر است:
Sartre, Jean-Paul. 1956. *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library.

3. Keefe, Terry. 1983. *Simone de Beauvoir*. Totowa, N.J.: Barnes & Noble.

بدون تغییر معنایی به کار برده اما در مواردی در معانی آن‌ها دخل و تصرف کرده است تا با مقاصد فلسفی و فمینیستی او همخوان شوند. آشنایی با فلسفه سارتر هرچند ضروری نیست به ما کمک می‌کند که به اصالت اندیشهٔ دو بووار پهن ببریم.

هستی و نیستی سارتر: زمینه‌ای برای جنس دوم

برجستگی سارتر در این است که مجموعهٔ عقایدی را که از هگل و هوسرل و هایدگر ریشه می‌گرفت به فلسفه‌ای همه‌پسند بدل کرد. در میان این عقاید توصیف هگل که روان را «روحي از خودبیگانه» معرفی می‌کرد برای سارتر از همه مهم‌تر بود. در فلسفهٔ هگل خودآگاهی بر قلمروی تقسیم‌شده حکم‌روایی می‌کند. در یک‌سو خودِ تعالی‌جو (یا خودِ ناظر) و در سوی دیگر خودِ درون‌مانا (یا خودِ منظر) قرار دارد.^۱ سارتر برای تفکیک ناظر از منظر، هستی را به دو بخش تقسیم کرد: هستی در خود^۲ و هستی برای خود^۳. «هستی درخود» وجود مادی و ثابتی است که میان انسان و حیوان و جماد و نبات مشترک است، در حالی که «هستی برای خود» به وجود پویا و آگاهی اشاره دارد که فقط انسان‌ها در آن با هم اشتراک دارند.

تفکیک میان هستی درخود و هستی برای خود برای تحلیل شخصیت آدمی سودمند است به‌ویژه اگر هستی درخود را با بدن انسان یکی بگیریم. بدن وجودی ثابت و عینی دارد چون می‌توان آن را دید، شنید، لمس کرد، بو کرد یا چشید؛ بدن همان چیزی است که ادراک می‌شود. در عوض، ادراک‌کننده – یعنی موجودی که عمل دیدن و شنیدن و لمس کردن و بو کردن و چشیدن را انجام می‌دهد – خود چیزی قابل ادراک نیست اما به نظر سارتر این چیز هم نوعی هستی دارد: «هستی برای خود». برای فهم معنای این «هستی برای خود» فردی را مجسم کنید که در لحظه‌ای نسبت به حضور انگشتان دست خود آگاه می‌شود. «من» او با انگشتانش یکی می‌شود زیرا هر چه باشد این انگشتان متعلق به اوست نه به فردی دیگر. اما «من» او از انگشتانش متمایز نیز هست زیرا او در عین حال چیزی بیش از انگشتان

1. Hegel, G.W.F. 1967. *The Phenomenology of Mind*, tran. J.B. Baillic. New York: Harper & Row.

2. en-soi

3. pour-soir

خود یا غیر از انگشتان خود است. به عقیده سارتر، آنچه «من» آدمی - یعنی آگاهی یا نفس آدمی - را از جسم او جدا می‌کند، به گونه‌ای ناسازه، هیچ است (یعنی نه - چیزی یا نیستی).

سارتر به این دو صورت نخستین هستی صورت سومی نیز افزود؛ هستی برای دیگران. البته سارتر گاه این حالت هستی را *Mil-scin* یعنی نوعی «هستی-با-جمع» توصیف می‌کرد، اما بیش‌تر مواقع از آن تصور منفی «تعارضی ابدی» را به دست می‌داد چون هر «برای خودی» می‌خواهد برای بازیابی هستی خود مستقیماً یا غیرمستقیم دیگری را به شیئی بدل سازد.^۱ مناسبات اجتماعی در ذات خود متعارض‌اند زیرا هر «هستی برای خود» تنها در صورتی خویشتن را به صورت فاعل یا «خود» تثبیت می‌کند که به هستی‌های دیگر به صورت مفعول یا «دیگر» بنگرد. به این ترتیب، فرایند شناسایی خود متضمن تسلط یافتن بر هستی‌های دیگر است. «در همان حال که من می‌کوشم خود را از گریبان دیگری رها کنم، دیگری در تلاش برای رهایی خود از گریبان من است؛ من می‌خواهم دیگری را اسیر خود سازم و دیگری می‌خواهد مرا اسیر کند.... شرح رفتارهای محسوس را باید در چشم‌انداز تعارض دید.» هر خودی با این قصد که همه هستی‌های دیگر را در مقام «دیگری» تثبیت کند به تعیین و تجویز نقش‌هایی می‌پردازد که دیگری باید با آن‌ها منطبق شود. از این گذشته، هر فاعلی خود را آزاد و تعالی‌جو می‌پندارد و «دیگری» را اسیر و درون‌مانا می‌بیند.

اما آزادی هر چند وجه متمیزه نفس آدمی است نه برکت که لعنت است. آزادی نفرینی بیش نیست زیرا شخص تا زمانی که آگاه باشد از گزینش و تصریح‌گریزی ندارد. در زندگی پاسخی نیست، هر چه هست پرسش است. بدتر از آن، چیزی به نام «طبیعت انسانی» یا گوهری مشترک میان همه انسان‌ها وجود ندارد که تعیین‌کننده هر شخص چه باید باشد. تنها چیزی که وجود دارد «شرایط انسانی» است که همه ما آدمیان، بالسویه و بی‌هیچ معنای خاص خود، به آن افکنده شده‌ایم. به گفته سارتر

1. Sartre, Jean-Paul. 1947. *Existentialism*, trans., Bernard Frechtman. New York: Philosophical Library.

وجود بر ذات مقدم است. به بیان دیگر، ما فقط ارگانسیم‌های زنده بدون شکل ایم تا زمانی که از راه عمل آگاهانه - یعنی از راه گزینش و تصمیم‌گیری - برای خود هویت‌های جداگانه و ذاتی می‌آفرینیم.

سارتر تصور خود از آزادی را، که با تصور لیبرالی یا مارکسیستی بسیار متفاوت است، با تصویری که از نیستی داشت بسیار نزدیک می‌دید. او بر این اصرار می‌ورزید که چون هیچ چیز ما را به عمل به‌خصوصی وادار نمی‌کند از آزادی مطلق برخورداریم. آینده ما کاملاً باز است و هیچ یک از فضا‌های خالی را برای ما پر نکرده‌اند. اما وقتی شروع به پر کردن این فضا‌های خالی می‌کنیم به جای پیدا کردن خود بیش‌تر به احساس گم‌گشتگی دچار می‌شویم. با هر امکانی که برای خود برمی‌گزینیم تمامی امکان‌های دیگر را از بین می‌بریم. ما آینده را به بهای گذشته خود به دست می‌آوریم و این بهایی است که بر روان‌های ما سنگینی می‌کند. اگر بگوییم سنگینی هیچ یک از این بارهای روانی - دلهره و تشویش و تهوع - را که سارتر شرح می‌داد احساس نمی‌کنیم او ما را به «بی‌صدافتی» متهم می‌کند یعنی حالتی از هستی که از جنس خود فریبی، شعور کاذب یا توهم است.

سارتر چندین نوع شعور کاذب را بررسی کرد که از آن میان شاخص‌ترین نمونه غرق‌شدن در نقشی است که فرد نزد خود خیال می‌کند جز آن انتخاب دیگری ندارد. پیشخدمت رستوران یکی از مثال‌های مورد علاقه سارتر برای نمایش غایت این نقش‌بازی بود. هر کسی که یک بار به یکی از رستوران‌های چهارستاره فرانسوی رفته باشد احتمالاً شخصیتی را که سارتر در ذهن داشت دیده است. رفتار این پیشخدمت ناب فرانسوی به‌شدت تصنعی است. فهرست سفارش نوشیدنی را با ژست و ادای لازم تقدیم می‌کند؛ اگر مشتری در سفارش غذا ترتیب نادرستی انتخاب کند پوزخند می‌زند؛ و اگر سوپ کمی ولرم به دست مشتری برسد زیاده از حد دلواپسی نشان می‌دهد. علت چنین رفتاری در ذات شغل پیشخدمت نیست بلکه بیش‌تر این است که فرو رفتن در این نقش به او کمک می‌کند از ابهام‌ها و عدم قطعیت‌های وجود آدمی بپرهیزد. چنان‌که دیدیم، هستی‌های آگاه یعنی «هستی‌های برای خود» فاقد گوهر یا معنی‌اند. این هستی‌ها باید خود را از راه فرایندهای به‌هم‌وابسته تصمیم‌گیری و اقدام تعیین کنند. در مقابل، هر هستی ناآگاه یعنی «هستی درخود» مانند تنه کوه سنگی

همان است که هست. قاعداً هستی‌های آگاه در آرزوی حالت امن و آسوده‌ هستی‌های ناآگاه‌اند. پرسش‌هایی که هر هستی آگاه را عذاب می‌دهد و امکان‌هایی که او را مسحور می‌کند به گفته سارتر همان آزادی دهشتناک اوست که دست از سرش برنمی‌دارد و در عوض به او فرمان بودن یا نبودن می‌دهد. پس هدف «شعور کاذب» گریز از این آزادی ناخوشایند است. پیشخدمت از این‌که در نقش خود تغییری بدهد تن می‌زند و به جای آن تظاهر می‌کند که تنها همان نوع پیشخدمتی وجود دارد که او می‌تواند باشد.

حالت دیگری از شعور کاذب زمانی پیش می‌آید که تظاهر می‌کنیم شبیه به شیء هستیم، فقط جسم‌ایم، یعنی شیئی در جهان که اتفاقاتی را که بر آن می‌گذرد نظاره می‌کنیم، اتفاقاتی که می‌پنداریم هیچ ربطی به ما ندارند. مثال سارتر در این زمینه حالت زن جوانی است که با مردی بیرون می‌رود که به بدن او نظر دارد. زن هیجان‌زده از این‌که «این مرد به من توجه دارد...عجب جذابیتم دارم» برای دوام هیجان چنین موقعیتی این فکر را پس می‌زند که سرانجام باید تصمیمی (شاید درباره هم‌بستری با مرد) بگیرد. هر بار که مرد مثلاً با گفتن جمله «چقدر به نظرم جذاب می‌آیی» قصد پیشروی می‌کند زن می‌کوشد معنای جنسی این عبارت را «خلع سلاح کند». او به‌خوبی موقعیت را در کنترل دارد اما ناگهان مرد دست او را می‌گیرد. اکنون گویا لحظه تصمیم‌گیری است. اگر دست خود را در دست او باقی بگذارد به معنای «درگیر شدن» در مغازه است؛ اگر دست خود را عقب بکشد لحظاتی را که تاکنون خوش گذشته‌اند خراب کرده است. اما در این‌جا شعورکاذب به داد او می‌رسد. زن دست خود را در دست مرد رها می‌کند اما «توجه نمی‌کند که آن را رها کرده است.» او رسیدن به این حالت ناآگاهی و فراموشی شادکامانه و شیء‌بودن را با درگیر کردن مرد در گفت‌وگویی فکری و معنوی تحقق می‌بخشد و از این راه موفق می‌شود روح خود را از جسم خود جدا سازد. به گفته سارتر، «دست زن با حالتی خنثی در دستان گرم مرد آرام می‌گیرد- بدون رضایت یا مقاومت- همچون شیء». زن با قطع ارتباط خود با دستش این واقعیت را از خود می‌پوشاند که فاعلی آزاد است نه مفعولی بی‌اختیار. زندگی توأم با بی‌صدافتی دو مشکل دارد. نخستین مشکل آن است که با تمام کوششی که فاعل آگاه برای کنار آمدن با شعورکاذب به خرج می‌دهد زندگی با

خودفریبی کامل از نظر هستی‌شناختی در نهایت ناممکن است. هستی برای خود یا فاعل آگاه نمی‌تواند هستی‌درخود یا مفعول ناآگاه باشد. تنها مرگ، پایان‌بخش همه امکان‌ها، می‌تواند هستی‌های آگاه را یک بار و برای همیشه از آزادی خلاصی بخشد. مشکل دوم آن است که خودفریبی به‌رغم هر عذر و بهانه‌ای که بیاوریم در هر حال دلهره‌ای اخلاقی است. کم‌ترین خاصیت آزادی برعهده‌گرفتن مسئولیت اعمال خویش است و درک این واقعیت که به‌رغم همه محدودیت‌ها همیشه راه برای نوعی انتخاب باز است.

سارتر با پیروان فروید سر سازگاری نداشت چون با معرفی مقوله ناخودآگاه راه را برای گریز افراد از مسئولیت‌های خود باز می‌کردند و این می‌توانست به نابودی اخلاق بینجامد. به نظر او تصمیم‌ها و اعمال و حتی احساسات ما آگاهانه است. ما با عواطف خود ترفندها می‌آفرینیم. وقتی زندگی بر ما سخت می‌گیرد آگاهانه به خشم می‌آییم یا به افسردگی فرو می‌رویم. و سپس این اوج و فرودهای احساسی را عذر و بهانه بی‌میلی و ناتوانی خویش برای سازگاری با زندگی قرار می‌دهیم. سارتر می‌گفت اگر افراد مبتلا به جنون ادواری یا وسواس‌های فکری و عملی نمی‌توانند رنج‌های خود را توجیه کنند به این دلیل است که این توجیحات را در ذهن خود پس می‌زنند. در جایی که فروید از آرزوهای پنهان که ناآگاهانه پس زده شده‌اند سخن می‌گفت، سارتر از فریب سخن به میان می‌آورد یعنی امتناع مردم از پذیرش چیزی که خود می‌دانند در اصل علت یا توجیه اعمال آنان است.^۱

از میان همه مقولات سارتر شاید «هستی‌برای‌دیگران» مناسب‌ترین مقوله برای تحلیل فمینیستی باشد. بنا بر نظریه سارتر خمیرمایه اصلی گونه‌های مختلف روابط انسانی دو تعارض است میان آگاهی‌های رقیب، یعنی میان خود و دیگران. یکی از این دو خمیرمایه اصلی، عشق است یا ماهیتی آزارخواه و دیگری بی‌تفاوتی و تمنا و نفرت یا ماهیتی آزارگر.

ما انسان‌ها اغلب افرادی ساده‌لوح‌ایم که در ابتدا از عشق و هم‌نواایی خود با

1. Sartre, Jean-Paul. 1948. *The Emotions: Outlines of a Theory*. New York: Philosophical Library.

دیگری تصور باشکوهی داریم. معتقدیم طلب عشق به معنای کوشش ما برای یکی شدن با دیگری است؛ شبیه به کوشش عارف مسیحی برای یکی شدن با خدا، و البته بدون دست شستن از هویت یگانه خویش. ما وحدت عرفانی را حالتی بسیار پر رمز و راز می‌دانیم. عارف، هم‌زمان، خود است و خدا. و البته همین حالت پر رمز و راز است که ما نیز آرزو داریم برای خود بیافرینیم. در سطح جسمانی چنین وحدتی بدون استغراق به این معنی است که مثلاً دلدادۀ من می‌تواند هم‌زمان با زیستن در جسم خود در جسم من یزید. دلدادۀ من می‌تواند چنان جسم مرا بشناسد که جدایی میان ما را یک‌سره محو کند بی آن‌که هیچ یک از ما از خاصیت دیگری خود محروم شویم. به همین سیاق، در سطح روانی چنین وحدتی بدون استغراق به این معنی است که دلدادۀ من می‌تواند حالات روانی مرا بفهمد، مرا بشناسد و من باشد در عین حال که هویت مرا از من نمی‌رباید و هویت خود را نیز گم نمی‌کند.

به گفته سارتر، چنین وحدتی بدون استغراق رؤیایی ناممکن است. ما در جهانی بسیار غیر عرفانی به سر می‌بریم. امکان هیچ گونه هم‌نوایی یا وحدت میان «خود» و «دیگری» وجود ندارد؛ نیاز «خود» به کمال آزادی مطلق تر از آن است که شریکی بجوید. کوشش ما در طلب عشق، یا وحدت بدون استغراق، همواره به انحصار طلبی دوسویه یا شیء‌سازی دوسویه تنزل خواهد یافت. خسته از مبارزه در راه حفظ فاعلیت و آزادی خویش اما هنوز در طلب رابطه‌ای با دیگری (اگرچه رابطه‌ای خودویرانگر باشد) ممکن است به آزارخواهی روی بیاوریم؛ یعنی دورنمایی از گم‌گشتگی فاعلیت ما در فاعلیت «دیگری» که اکنون او را فرامی‌خوانیم تا با ما همچون شیء رفتار کند.

آزارخواهی در نظر سارتر تغییر شکلی عشق نیست بلکه پیامد ذاتی آن است. ما امیدواریم که از راه درد و تحقیر فاعلیت خود را محو کنیم و در عمل به همان شیئی بدل شویم که «دیگری» یعنی شکنجه‌گر در ذهن خود از ما تصویر می‌کند. گویی رنج ما شهادت می‌دهد که در این میان گزینش دیگری نداشته‌ایم؛ اما به اظهار سارتر این توهمی بیش نیست زیرا ما برای آزارخواه بودن باید تصمیم بگیریم که از خود دریافتی شیء‌گونه داشته باشیم. به این ترتیب، آزارخواهی راهی برای گریز از فاعلیت فراهم

نمی‌کند. هر چه بیش‌تر در فروکاستن خویش به اشیاء محض بکوشیم بیش‌تر بر فاعلیتی که در تکاپوی این فروکاستن است آگاه می‌شویم.

هنگامی که کوشش ما برای وجود در مقام دلدادگی یا دلدادگی ناکام (آزارخواه) به شکست می‌انجامد ممکن است به سوی بی‌تفاوتی/تمنا یا آزادگری/نفرت یعنی قیام علیه آزادی «دیگری» رانده شویم. قیام خود را به آرامی با بی‌تفاوتی آغاز می‌کنیم یعنی با حالتی که سارتر آن را «نابینایی» یا به رسمیت نشناختن فاعلیت دیگران نامید. در این نابینایی کوششی نمی‌کنیم که دیگران را جز شیء چیز دیگری تصور کنیم، «من به ندرت متوجه دیگران می‌شوم؛ چنان عمل می‌کنم که گویی در جهان تنها هستم.» این من‌گرایی برای «خود» سازنده است زیرا به ما امکان می‌دهد این واقعیت را نادیده بگیریم که دیگران ما را تعیین می‌کنند و شکل می‌دهند، دیگرانی که ما با چنان تبختری در میان آنان راه می‌رویم که گویی تنها فاعل جهان‌ایم. هنگامی که نسبت به دیگران بی‌تفاوت باشیم تظاهر می‌کنیم که وجود ندارند و نمی‌توانند ما را تعیین یا رده‌بندی کنند. با این همه، چیزی که باید اتفاق بیفتد حتی اگر ما خود را به بی‌خبری بزینم اتفاق می‌افتد. دیگرانی وجود دارند که ما در چشم آنان شیء جلوه می‌کنیم. پس چیزی که از پذیرفتن آن خودداری می‌کنیم می‌تواند هر لحظه همچون آواری بر سر ما خراب شود. «دیگری» هر لحظه ممکن است با نگاهی انسانی متوجه ما شود و ما این نگاه را دریافت کنیم. به گفته سارتر، «جرقه‌های کوتاه و هراسناک روشننگری» می‌تواند پرده بی‌تفاوتی ما را از هم برداند و ما را وادارد که فاعلیت و آزادی «دیگری» را تشخیص دهیم.

اگر چنین نگاهی را دریافت کنیم کوشش ما برای بی‌تفاوتی ناکام می‌ماند و در عوض احساس تمنا - و مشخصاً تمنای جنسی - به ما دست می‌دهد. احساس تمنای جنسی به «دیگری» به این معنی است که دیگری را به صورت جسم محض یا شیء مطلق طلب می‌کنیم. اما همین که جسمیت محض بدن محبوب خود را تصاحب کردیم درمی‌یابیم که آن‌چه تمنا داشتیم جسمیت «دیگری» نبود.

شکی نیست که می‌توانم دیگری را به چنگ آورم، گریبان او را بگیرم، او را بر زمین بزنم. اگر قدرت داشته باشم می‌توانم او را به انجام هر کاری و گفتن هر

حرفی وادار کنم. اما همه چیز چنان روی می‌دهد که گویی می‌خواستم گریبان مردی را بگیرم که فرار می‌کند و فقط بالاپوش خود را در دستان من باقی می‌گذارد. چیزی که من تصاحب کرده‌ام بالاپوش است یعنی پوسته بیرونی. من هرگز در این جهان نمی‌توانم چیزی بیش از یک بدن، بیش از شیئی روانی، به چنگ آورم.

سرخورده از محصول هم‌آغوشی با «دیگری»، ممکن است به امید آن‌که چیز بیش‌تری از او بیرون بکشیم به تحقیر و خشونت (آزارگری) روی بیاوریم. آزارگری کوششی است که به خرج می‌دهیم تا «دیگری» را به شیء، به جسمیت محض، به پلشتی فروکاهیم. اما همین که گمان می‌بریم بر دیگری فایز آمده‌ایم، همین که به نظر می‌رسد آگاهی دیگری آماده تسلیم‌شدن به خواست‌های بدن آزاردیده اوست، دیگری می‌تواند در چشمان ما خیره شود و از تسلیم‌شدن به اراده ما سر باز زند. سارتر تأکید داشت که با تثبیت دوباره فاعلیت «دیگری» این نگاه مانند همه نگاه‌ها تکاپوی ما برای آزارگری را ناکام خواهد گذاشت.

هنگامی که حتی با آزارگری نتوانیم تهدید «دیگری» را برطرف کنیم تنها راهی که باقی می‌ماند نفرت است یعنی آرزوی مرگ «دیگری»؛ و این آرزو را برای خود چنین توجیه می‌کنیم که می‌خواهیم موجودی را از میان برداریم که به ما همچون شیء می‌نگرد و از این راه آزادی ما را تهدید می‌کند. اگر احساس کنیم که در آگاهی دیگری مضحک یا پلید یا زبون جلوه کرده‌ایم شاید آرزو کنیم که با نابودی آن آگاهی، احساس شرمندگی را از خود برانیم. سارتر خاطر نشان می‌کرد که نفرت از یک «دیگری» در حقیقت به معنای نفرت از همه «دیگری‌ها» است. اگر نمی‌خواهیم «هستی برای دیگران» باشیم چاره‌ای نداریم جز این‌که تمامی دیگران را از میان برداریم. اما نفرت نیز جان‌کاه است چون حتی اگر تمامی دیگران محو شوند خاطره نگاه آنان تا ابد در آگاهی ما باقی خواهد ماند و اثر خود را بر هر نظری که بخواهیم درباره خود پدید آوریم بر جای خواهد گذاشت. پس حتی آخرین امکان ما نیز کفایت نمی‌کند. «نفرت به ما قدرت خروج از این دایره را نمی‌دهد و صرفاً بیانگر آخرین تلاش ما، تلاشی از سر نو میدی است. پس از این ناکامی

هستی برای خود گریزی ندارد جز این که به درون دایره بازگردد و خود را به بازی بی نهایت آن وانهد.»

سیمون دوبووار: اگزیستانسیالیسم برای زنان

دوبووار با این ادعا که مرد از ابتدا خویشتن را «خود» و زن را «دیگری» نامیده است پای بندی خود را به مدعیات اخلاقی و هستی شناختی اگزیستانسیالیسم نشان داد.^۱ به نظر دوروتی کافمن مکال، برنهادۀ سارتری «مرد در مقام خود، زن در مقام دیگری» که دوبووار در جنس دوم مطرح کرد محصول اندیشۀ خود او است.^۲ اگر «دیگری» تهدیدی برای «خود» است پس زن تهدیدی است برای مرد؛ و اگر مرد می خواهد آزاد بماند باید زن را به انقیاد خود درآورد. به یقین زن تنها «دیگری» ای نیست که ستم را می شناسد، سیاهان به خوبی می دانند ستم سفیدپوستان چه معنایی دارد و تهی دستان به خوبی از ستم اغنیا باخبرند. با وجود این کافمن تأکید داشت که ستم مردان بر زنان به دو دلیل در نوع خود یگانه است: «اولاً به خلاف ستم های نژادی و طبقاتی ستم بر زنان از واقعیت های محتمل تاریخ نیست یعنی رویدادی در زمان که هر از گاه با آن مقابله شده یا شکل آن وارونه شده باشد؛ زنان همواره نسبت به مردان فرودست بوده اند. ثانیاً در زنان این نگرش خصمانه که مرد را اصل و زن را فرع می پندارد نهادینه شده است.»

سرنوشت و تاریخ زنان

راه خوبی برای سنجش «اصالت» توصیفی که دوبووار از ستم بر زنان به دست می دهد آن است که ببینیم به نظر او چگونه زنان به «دیگری» بدل شدند و چگونه با

۱. «برای وجود حاضر هیچ توجهی نیست مگر گشرش آن به آینده ای که تا بی نهایت گشوده است. هر بار که تعالی جو به درون مانایی بازگردد هستی به درون هستی درخود یعنی به زندگی ددمشانه تسلیم در برابر شرایط موجود نزول می کند و آزادی به تقید و تصادف تنزل می یابد... هر فردی که دغدغۀ توجیه وجود خود را دارد احساس می کند که وجود او متضمن نیازی نامحدود به فرارفتن از خود و دست زدن به گزینش آزادانه است.»

2. Kaufmann McCall, Dorothy. 1979. "Simone de Beauvoir, The Second Sex, and Jean-Paul Sartre." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5, no. 2.

مردان تفاوت پیدا کردند و از آنان جدا افتادند و حتی فرودست مردان شدند. دوبووار تحلیل خود را در سه فصل نخست جنس دوم که به ترتیب «داده‌های زیست‌شناسی»، «نگرش روان‌کاوی» و «نگرش ماتریالیسم تاریخی» نامیده بود با بررسی داده‌های موجود آغاز کرد. زیست‌شناسان و روان‌کاوان (پیرو فروید) و مارکسیست‌ها دربارهٔ علل و اسباب موقعیت زنان حرف‌های بسیار مهمی دارند اما به نظر دوبووار هیچ‌کدام به حقیقت این مسئله راه نمی‌برند که چرا زنان و نه مردان «دیگری» به شمار می‌آیند.

به‌زعم دوبووار، جامعه حقایقی را که زیست‌شناسی به دست می‌دهد به گونه‌ای تعبیر و تفسیر می‌کند که با اهداف آن جور دربیاید. از نظر زیست‌شناسی تفاوت اصلی میان مردانه و زنانه در نقش‌های تولیدمثلی زن و مرد ریشه دارد.

اسپریم، که حیات مرد از طریق آن در وجودی دیگر متعالی می‌شود، در یک لحظه از بدن مرد جدا و با او غریبه می‌شود به گونه‌ای که هویت فردی مرد در همان لحظهٔ رهایی اسپریم دست‌نخورده به او بازمی‌گردد. برعکس، تخمک زمانی از بدن زن جدا می‌شود که در کمال پختگی از فولیکول بیرون می‌زند و به درون تخمراه می‌افتد؛ اما اگر با سلولی از بیرون بارور شود بار دیگر به واسطهٔ نشو و نما در زهدان به بدن زن متصل می‌شود. زن که با این کار به حریم او تجاوز شده سپس با خود بیگانه می‌شود - یعنی کمابیش به فردی جز خود بدل می‌شود.

این «حقایق» تولیدمثلی برای دوبووار گویای آن بود که چرا برای زنان به‌ویژه اگر بچه‌دار شوند دشوارتر است که «خود» شوند و «خود» بمانند؛ اما این گمان را در او به وجود نیاورد که قابلیت زنان برای خودشدن کم‌تر از مردان است. حرف اصلی او این بود که شاید این حقایق زیستی و روانی دربارهٔ زنان - از جمله نقش اصلی زن در باروری نسبت به نقش فرعی مرد، ضعف جسمی زن نسبت به توان جسمی مرد، و نقش منفعل زن در آمیزش جنسی نسبت به نقش فعال مرد - واقعیت داشته باشند اما مهم این است که ما در مقام موجودات اجتماعی چه ارزشی برای این حقایق قائل شویم.

اسارت جنس زن در بند تکثیر نوع انسان و محدودیت‌های قوای گوناگون او بی‌نهایت اهمیت دارد؛ بدن زن یکی از عناصر اصلی موقعیت او در جهان است اما برای تعیین هویت او کفایت نمی‌کند؛ تحقق هر موجود زنده واقعی فقط از راه فعالیت‌های فرد آگاه و در آغوش جامعه ممکن می‌شود. پرستشی که رویاروی ما قرار دارد، یعنی علت دیگر بودن زن، در زیست‌شناسی پاسخی نمی‌یابد.

به بیان دیگر، معنای زن از بدن او فراتر می‌رود. او را نباید فقط به هستی‌درخود فروکاست چون او هستی برای خود نیز هست. بنابراین برای یافتن پاسخ به این پرسش که چرا جامعه زن را برای نقش «دیگری» برگزیده است باید علل و اسبابی فراتر از آن‌چه طبیعت و ریخت‌شناسی زن ارائه می‌دهند، جست‌وجو کنیم.

دوبووار از زیست‌شناسی به روان‌شناسی به‌ویژه روان‌کاوی روی آورد تا توجیه بهتری برای دیگر بودن زن بیابد اما نتیجه کار برای او مأیوس‌کننده بود. به اعتقاد دوبووار نظر همه پیروان سنتی فروید درباره زن در اصل یکی است: زن موجودی است درگیر جدال میان دو گرایش «مردوار» و «زنانه» خود که اولی با برانگیختگی کلیتوریس و دومی با برانگیختگی واژنی بروز می‌یابد. برای پیروزی در این نبرد و تبدیل شدن به انسانی بهنجار، زن باید بر گرایش «مردوار» خود غلبه کند یعنی باید عشق خود را از زن به مرد متوجه سازد. از نظر دوبووار طرح این نظریه جسورانه که شکل کنونی امور در نهایت به میل جنسی برمی‌گردد نشانه نبوغ فروید بود با این حال او این نظریه را ساده‌انگارانه می‌پنداشت و رد می‌کرد.

نیازی نیست میل جنسی را داده‌ای تأویل‌ناپذیر در نظر بگیریم زیرا در موجودات «طلب هستی» اصیل‌تری هست که میل جنسی تنها یکی از جنبه‌های آن است. روان‌کاوان بر این باورند که مهم‌ترین حقیقت انسان ارتباط او با بدن خود و با بدن هم‌گروهان خود است؛ اما انسان به‌گوهر جهان طبیعی که او را احاطه کرده و با کار و بازی و انواع «تخیلات پویا» در صدد کشف آن است علاقه‌ای ازلی دارد. انسان این آرزو را در سر می‌پروراند که به شکلی ملموس با کلیت جهانی که از همه راه‌های ممکن در ذهن مجسم

می‌کند یکی شود. کاویدن و عمل آوردن زمین یا حفر یک چاه نیز به اندازه هم‌آغوشی و آمیزش جنسی فعالیت‌هایی اصیل به شمار می‌آیند و کسانی که در این جا چیزی بیش‌تر از نمادهای جنسی نمی‌بینند خود را فریب می‌دهند.

به بیان دیگر، تمدن را نمی‌توان صرفاً محصول خیزش‌های جنسی سرکوفته یا اوج‌گرفته دانست. تمدن و روابط میان زنان و مردان نیز پیچیده‌تر از این است.

دوبووار به‌ویژه جای توضیح علت دیگربودن زنان را در تعبیر فروید خالی می‌دید و معتقد بود نظریه عقده‌اختگی فروید از عهده توجیه روان‌شناختی موقعیت فرودست و حقیر زنان در جامعه برنمی‌آید. او افسوس می‌خورد که پیروان فروید منزلت حقیر زن در جامعه را گریزناپذیر می‌دانند صرفاً به این دلیل که زن فاقد اندامی است که نماد برتری و اقتدار محسوب می‌شود. دوبووار در آن زمان موضعی را اتخاذ کرد که چندین دهه پس از او موضع اصلی جنبش زنان در امریکا شد، یعنی از پذیرش این حکم که زنان صرفاً به علت فقدان قضیب در موقعیت شهروندان درجه دوم قرار می‌گیرند خودداری کرد. به‌زعم او، غبطه‌قضیب که می‌گویند در زنان وجود دارد به این معنا نیست که زنان می‌خواهند قضیب داشته باشند بلکه به معنای حسرت ایشان به امتیازهای مادی و روانی‌ای است که جامعه به مردان داده است. به گمان دوبووار امتیازهای مردان را نباید به شکل خاص اندام مردانه نسبت داد؛ «اعتبار قضیب» بیش‌تر «با حکم‌روایی پدر» توجیه می‌شود. بنابراین زنان نه به دلیل فقدان قضیب بلکه به دلیل فقدان قدرت «دیگری» می‌شوند.

سرانجام دوبووار به بررسی توضیح مارکس درباره علت دیگربودن زن پرداخت و آن را نیز کمابیش به اندازه توضیح فروید مایوس‌کننده یافت. مارکس معتقد بود علت ستمدیدگی زنان شکل تحمیلی زندگی ایشان در جامعه طبقاتی است که توده‌های زنان و مردان را تحت ستم یک طبقه کوچک حاکم قرار می‌دهد. برای مارکسیست‌ها شرایط مادی زندگی در نهایت واقعیت‌های بنیادین تاریخ بشر به شمار می‌آیند. ریشه ستم در سازمان اجتماعی است که یک طبقه (صاحبان ابزار تولید) دسترنج طبقه‌ای دیگر (کسانی که باید برای زنده‌ماندن کار کنند) را استثمار می‌کند؛ و تا زمانی که سرمایه‌داری سرنگون نشود و ابزار تولید به مالکیت همگانی درنیابند هیچ ستمی

اعم از طبقاتی، ملی، نژادی یا جنسی را نمی‌توان از جامعه ریشه‌کن کرد. اما از دید دویووار حتی اگر سوسیالیسم جای سرمایه‌داری را بگیرد روابط میان زن و مرد به خودی خود تغییری نخواهد کرد و در جامعه سوسیالیستی نیز احتمال دارد زنان مانند جامعه سرمایه‌داری همچنان «دیگری» باقی بمانند. انگلس در اشتباه بود که سرچشمه خواست قدرت را در انسان نهاد مالکیت خصوصی می‌دانست و اشتباه می‌کرد که ستم بر زنان را به آغاز سرمایه‌داری نسبت می‌داد. به نظر دویووار، «آرزوی سلطه بر دیگری با آگاهی انسان سرشته بود و گرنه اختراع ابزار برنجی نمی‌توانست علتی برای ستم بر زنان باشد.» گویی نحوه استدلال انگلس نمی‌توانست دویووار را متقاعد کند که ستم بر زنان پیامد ناگزیر مالکیت خصوصی است.

دویووار ناخشنود از تفسیرهای زیست‌شناختی و روان‌شناختی و اقتصادی درباره ستم‌دگی زنان، به جست‌وجوی توجیهی معرفت‌شناختی بر مبنای هستی‌زن برآمد. او به زن نگریست و «خودی» را دید که مرد آن را «دیگری» معنا کرده است. به دنبال دلایل انتساب این معنا، دویووار با خود اندیشید که همین که خویشتن را «فاعل و هستی آزاد» بیندازیم تصور «دیگری» سر بر می‌کشد. از آن پس رابطه با «دیگری» به نمایشی غم‌انگیز بدل می‌شود و وجود «دیگری» یک تهدید یا خطر است. مردان به دلایل گوناگون، که اغلب به فراغت ایشان از تعهدات سنگین تولیدمثل مربوط می‌شود، وقت و نیروی آن را داشتند تا آب و باد و مه و خورشید و فلک را برای خلق ابزار تازه، اکتشاف و اختراع، و ساختن آینده به کار گیرند. مردان که خود را فاعلی توانا، مثلاً برای جان‌فشانی در نبرد، تصور می‌کردند زن را مفعولی که فقط توانایی جان‌بخشیدن دارد پنداشتند. «آنچه انسان را بر حیوان برتری می‌دهد جان‌بخشیدن نیست بلکه جان را به خطر انداختن است؛ به همین سبب است که بشر برتری را نصیب جنسی دانسته که می‌کشد نه جنسی که می‌زاید.» این تفاوت بهانه‌ای شد تا مردان قاطعانه زنان را به قلمرو دیگربودگی، قلمرو درون‌مانایی، قلمرو بدن، تبعید کنند.

افسانه‌پردازی درباره زنان

با پیشرفت تمدن مردان کشف کردند که یکی از بهترین راه‌های مهار زن افسانه‌پردازی

دربارهٔ اوست-افسانه‌هایی برای توجیه امور توجیه‌نشدنی، ساده‌سازی مفاهیم پیچیده و معقول جلوه‌دادن امور نامعقول. دویووار ضمن تجزیه و تحلیل این افسانه‌ها بر دو نکته انگشت گذاشت. نخست این‌که آن‌چه مردان از زنان طلب می‌کنند چیزهایی است که خود ندارند، و دیگر این‌که زن موجودی دمدمی مزاج است که هستی او به اندازهٔ طبیعت ناپایدار است.

دویووار در فصلی از کتاب خود به نوشته‌های پنج مرد نویسنده دربارهٔ زنان پرداخت تا نشان دهد هر یک از ایشان چگونه بر حسب تصاویر ذهنی خویش الگویی آرمانی از زن پرداخته‌اند. «مونترلان در زن آرمانی خود تنها جنبهٔ حیوانی می‌جوید، لارنس احلیل پرست از او می‌خواهد تجسم کلی جنس زن باشد، کلودل او را خواهر روحی خود می‌نامد، برتون شاعر او را که ریشه در طبیعت دارد می‌ستاید و به زن/کودک امید می‌بندد، استاندال محبوبهٔ خویش را هوشمند و فرهیخته و آزاده در روح و رفتار یعنی هم‌ارز خود می‌خواهد.»

وجه مشترک این آرای بسیار متفاوت آن است که همگی زن آرمانی را به فراموش کردن، انکار یا کمابیش نفی خود تشویق می‌کنند. برای مونترلان زن آرمانی سبب‌ساز احساس سرزندگی در مرد خویش است. زن آرمانی دی‌اچ لارنس از خواست‌های خود درمی‌گذرد تا مرد او بتواند آن‌چه می‌خواهد بشود. برای پل کلودل او نه تنها خادم خدا بلکه خادم مرد است. محبوبهٔ آرمانی آندره برتون بارگناهی سنگین را به دوش می‌کشد و اگر عشق او به اندازهٔ کافی عمیق باشد می‌تواند مرد خود را به رستگاری برساند وگرنه او را با خود به حضيض ذلت خواهد برد. و زن آرمانی استاندال مشتاقانه از جسم و جان خود مایه می‌گذارد تا محبوب خویش را از ذلت و حبس و مرگ برهاند. به نظر دویووار مشکلی که این الگوهای زن آرمانی ایجاد می‌کنند آن است که کمابیش در تمامی آن‌ها گویی زن وظیفه دارد خود را برای مرد فدا کند.^۱

افزون بر این بت‌سازی و چهره‌نگاری آرمانی از زن فداکار، افسانه‌پردازی‌های مرد

۱. دویووار مونترلان و لارنس را مخصوصاً برای نقد برگزید. به خلاف کلودل و برتون و استاندال که معتقد بودند زن آرمانی نه از روی الزام بلکه با میل خود و آزادانه خود را برای مرد فدا می‌کند، این دو نویسنده اعتقاد داشتند که از خودگذشتگی زنان کمابیش وظیفه‌ای مقدس است.

دربارهٔ زن احساس دوگانهٔ مهر و کین او را نسبت به طبیعت زن برملا می‌کند. دوبووار با کلماتی که الهام‌بخش دوروتی دینرستین (فمینیست روان‌کاو) و سوزان گریفین (رادیکال‌فمینیست) شد به توصیف شگردهایی پرداخت که مردان برای پیوند دادن طبیعت و زنان به کار می‌گیرند. زن، همچون طبیعت، برای مردان هم یادآور زندگی و هم یادآور مرگ است. زن هم‌زمان فرشتهٔ معصوم و اهریمن بدسرسخت است. چون شکلی طبیعی بدن زن به مرد یادآوری می‌کند که در معرض بیماری و زوال و مرگ و نیستی است، او شادی و لذت را در شکل مصنوعی بدن زن می‌جوید. زر و زیور و عطر و آرایش ابزاری است که «بدویت حیوانی» زن («بوی» او) را از مرد که در پی فرار از جسمیت و میرایی است پنهان می‌دارد.

اگر زن می‌توانست این تصویر «آزمائی» خود را به سخره بگیرد موقعیت او تا این اندازه اسفبار نمی‌بود. اما زن قادر به این کار نیست چون مرد قدرت مهار او را دارد تا بدون توجه به بهایی که زن باید بپردازد برای مقاصد خویش از او بهره بگیرد. دوبووار عبارتی را از بالزاک نقل می‌کرد که به گمان او جمع‌بندی رفتار با زنان است: «به غرغر و آه و نالهٔ او توجهی نکنید؛ طبیعت او را برای ما خلق کرده و برای حمل همهٔ بارها اعم از فرزند و اندوه و ضربه و دردهایی که از مرد می‌بیند. خود را به سخت‌گیری متهم نکنید. در میثاق‌های اساسی تمامی ملل متمدن جهان قوانینی که سرنوشت زن را تحت شعار برجستهٔ مرگ بر ضعیف قرار می‌دهد مردان نوشته‌اند.» سرانجام و بدتر از همه آن است که بسیاری از زنان این افسانه را به منزله معنای درست زنانگی با تمام وجود پذیرا می‌شوند.

زندگی امروز زن

دوبووار به خلاف سارتر ساز و کارهای بنیادینی را که «خود» یا فاعل برای مهار «دیگری» یا مفعول از آن‌ها بهره می‌جوید نقش‌های اجتماعی می‌دانست. به‌زعم او داستان غم‌انگیز زن در پذیرش دیگر بودن خود «راز سر به مهر» زنانگی است که از راه تربیت دردناک زنان برای نقش‌های منفعل یا زنانه از نسلی به نسل دیگر تداوم می‌یابد. او — در مقام دختری بورژوا و فرانسوی که در دوران میان دو جنگ جهانیگیر پرورش یافته بود — به اتکای تجربهٔ خویش تأکید می‌کرد که دختر بچه‌ها از ابتدا به

تفاوت اندام خود با پسر بچه‌ها پی می‌برند. عروسک‌هایی که در دوران کودکی برای بازی دریافت می‌کنند نشانه «نقش فرمایشی و بی‌رحمانه‌ای» است که روزی باید به نمایندگی از سوی نوع بشر عهده‌دار شوند. با رسیدن دوران بلوغ و برآمدن پستان‌ها و شروع عادت ماهانه مجبور می‌شوند دیگر بودن خود را همچون چیزی شرم‌آور و حقیر بپذیرند و ملکه ذهن خود سازند. دیگر بودنی که، به زعم دبووار، در نهادهای ازدواج و مادری تحکیم می‌شود.

از دید دبووار نقش همسری مانع از دست‌یابی زن به آزادی می‌شود. او البته انکار نمی‌کند که زن و مرد می‌توانند عمیقاً به یکدیگر عشق بورزند ولی معتقد بود ازدواج تبادل آزادانه احساس را به وظایف به‌شدت تحکیم‌شده اجباری و حقوقی تبدیل می‌کند و خودجوشی رابطه زوج عاشق را از میان می‌برد. بدتر از این، ازدواج زنان را برده می‌سازد. زن (به‌ویژه زن بورژوا) از ازدواج نصیبی نمی‌برد جز «زندگی میانه‌حال و بدون شور و هیجان، تکرار بی‌نهایت روزهای بی‌هدف، و عمری که به آرامی بی‌هیچ چون و چرا تا زمان مرگ سپری می‌شود.» زنان برای رسیدن به «خوش‌بختی» از آزادی خویش دست می‌شویند. و به زعم دبووار این بهایی بسیار سنگین است زیرا نوع رضایت و آرامش و امنیتی که ازدواج به زن عرضه می‌دارد روح او را از قابلیت تعالی‌جویی تهی می‌سازد.

زن هنگامی که درب خانه تازه را پشت سر خود می‌بندد خالی از حسرت نیست؛ در دوران دوشیزگی دشت و دمن و کوه و جنگل خانه او بود و اکنون به فضایی بسته محدود شده است. طبیعت برای او به ابعاد یک گلدان شمعدانی تقلیل یافته و دیوارها افق را قطع کرده‌اند. اما او در صدد غلبه بر این محدودیت برمی‌آید. مکان‌های دیگر و زمان‌های باستانی را با گردآوری عتیقه و اشیاء تزئینی ارزان یا گران‌قیمت به خانه می‌آورد. او شوهری دارد که برایش نمود جامعه بشری است و کودکی که تمامی آینده را به شکلی قابل حمل در اختیار او می‌گذارد.

نقش همسر مانع از رشد هویت زن می‌شود اما به نظر دبووار نقش مادری از آن

هم بدتر است.^۱ او می‌پذیرفت که پرورش نهال وجود یک کودک تا بزرگسالی می‌تواند فعالیتی سازنده به حساب آید اما زایش را فقط کارکردی طبیعی می‌دانست و با صراحت ذاتی خویش پافشاری داشت که بارداری زنان را با خود بیگانه می‌کند و سبب می‌شود به دشواری بتوانند مسیر سرنوشت خود را رقم بزنند. دوبروار که شاهد بود حتی زمانی که به میل خود بچه‌دار شده‌اند روزگار سختی دارند، مانند شولامیت فایرستون رادیکال‌فمینیست، باور نمی‌کرد بارداری چنان‌که می‌گویند عملی لذت‌بخش باشد. و مانند فایرستون از این‌که رابطهٔ مادر و کودک به‌سادگی شکل طبیعی خود را از دست می‌دهد احساس نگرانی می‌کرد. در ابتدا شاید به نظر برسد که کودک مادر را از منزلت منفعل خود می‌رهاند زیرا مادر «همان چیزی را که مرد در زن جست‌وجو می‌کند در کودک خود می‌یابد: یک «دیگری»، یا معجونی از طبیعت و اندیشه، که می‌تواند هم قربانی و هم مکمل باشد.» اما کودک با گذشت زمان به حکمرانی پرتوقع بدل می‌شود - نوپا، نوجوان، جوان، و فاعلی آگاه که با نگاه به مادر می‌تواند او را به شیء یا ماشینی برای پختن و شستن و تیمارداری و به‌ویژه برای از خودگذشتگی بدل کند. مادر نیز که به شیئی تقلیل یافته است چنان‌که انتظار می‌رود در صدد برمی‌آید به کودک خود همچون شیئی بنگرد که می‌تواند برای جبران احساس عمیق ناکامی خود از او بهره‌گیرد.

با این اوصاف، آشکار است که دوبروار «همسری» و «مادری» را نقش‌های زنانه‌ای می‌دانست که راه زن برای دست‌یابی به آزادی را سد می‌کنند. پس گمان می‌کنیم که زنان با ایفای نقش زن شاغل یا متخصص، یعنی زنی که خوش‌بختی او به خشنودی یک مرد خاص یا فرزندان او بستگی ندارد می‌توانند از دام زنانگی رهایی یابند. اما واقعیت این است که امکانات زن شاغل نیز برای فرار از قفس زنانگی چندان بیش‌تر نیست. از جهاتی وضعیت زن شاغل به مراتب از همسر و مادر خانه‌نشین بدتر

۱. بر کسی پوشیده نیست که مادریت برای دوبروار جذابیتی نداشت. این نقل‌قول به‌خوبی نظر او را در این باب نشان می‌دهد: «مادریت به صورت کنونی همچنان که برخی فمینیست‌ها می‌گویند به‌راستی زنان امروز را به برده بدل می‌سازد. و به گمان من مادریت خطرناک‌ترین دامی است که بر سر راه تمامی زنانی که می‌خواهند آزاد و مستقل باشند، زندگی خود را اداره کنند، استقلال اندیشه داشته باشند و به شیوهٔ خود زندگی کنند گنرده شده است.»

است چون از او انتظار می‌رود همیشه و همه جا زن باشد و زنانه رفتار کند. به بیان دیگر، از زن شاغل انتظار می‌رود وظایف شغلی خود را به «وظایفی» که از زنانگی او برمی‌آید بیفزاید، و البته منظور از زنانگی نوع معینی از جذابیت ظاهری است. در نتیجه او به تعارضی درونی میان علایق حرفه‌ای و علایق زنانه خود دچار می‌شود. زن شاغل اگر علاقه به پیشرفت حرفه‌ای را در خود پرورش دهد به این احساس تأسف گرفتار خواهد شد که از تجسم زنانگی یعنی زن آراسته و خوش لباس با ناخن‌های بلند مانیکور شده دور می‌شود، و اگر به ظاهر خود توجه نشان بدهد احساس می‌کند از شاغل (که به خلاف او لازم نیست متصف به خودشیفتگی باشد) عقب می‌ماند.

همسران و مادران و زنان شاغل به‌زعم دوبووار به دلایل گوناگون به ایفای نقش‌های زنانه خود تن می‌دهند. گاه زنان نه از روی میل بلکه فقط به منظور امرار معاش یا حفظ تعادل روانی خود زیر بار این نقش‌ها می‌روند. البته تمامی زنان به نوعی درگیر ایفای نقش‌های زنانه‌اند اما سه نوع زن این نقش‌ها را به اوج می‌رسانند. به گفته دوبووار این سه نوع زن عبارتند از «روسپی» و «خودشیفته» و «عارف».

تحلیل دوبووار از زنان روسپی تحلیلی پیچیده بود. از یک‌سو روسپی نمونه کامل دیگری بودن و شیء‌شدگی و استثمارشدگی زن است. و از سوی دیگر روسپی خود مانند مردی که خدمات او را خریداری می‌کند استثمارگر است. به‌زعم دوبووار، زن روسپی خود را فقط در برابر پول عرضه نمی‌کند بلکه در برابر احترام و ارزشی عرضه می‌کند که مرد برای دیگری بودن او قائل می‌شود.

دوبووار در ادامه تعبیر بحث‌انگیز خود از روسپیگری می‌گفت روسپیان در مقایسه با همسران و معشوقه‌ها از تسلیم بدن خود به رؤیاهای مردان چیزی به دست می‌آورند که همانا «ثروت و شهرت» است. دوبووار با خوانندگان خود موافق بود که زنان خیابانی معمولی بدن خود را می‌فروشند چون معمولاً چیز دیگری برای فروش ندارند اما پافشاری داشت که «روسپی بلندپایه»^۱ که علاوه بر بدن تمامی شخصیت خود را سرمایه خود می‌داند معمولاً در هر رابطه‌ای دست بالا را دارد.^۲ نیاز مردان به

۱. برابرنهاده (hetaria) (به نقل از قاسم صنعوی در ترجمه جنس دوم. تهران: توس، ۱۳۶۰). -م.
 ۲. دبدگاه دوبووار درباره زنان روسپی استثنایی که اخلاقیات جنسی جامعه را به چالش

او حتی بیش تر از نیاز او به مردان است. نکته مورد نظر دو بووار ظاهراً این بود که هر چند روسپی بلند پایه نیز همانند همسر و مادر نمی تواند از دیگر بودن فرار کند دست کم قادر است دیگر بودن خود را به سود خویش به کار گیرد. (گرچه نظر دو بووار را نمی پسندم اما با همه مقاومت خود در برابر پذیرش آن به یاد می آورم که زمانی یکی از همکاران سابق من، زنی زیبا و هوشمند از اهالی جهان سوم، دل بسیاری از همکاران مرد ما را برده بود. او یک بار به من گفت «حالا که می خواهید من دیگری باشم حرفی نیست من برای آنان دیگری خواهم بود اما باید بهای آن را پردازند.» و چنین نیز شد چون او به روش خود هم مردانگی و هم هوشمندی آنان را دست می انداخت و تحقیر می کرد.)

نقش زن خود شیفته نقش زنانه ای است که حتی از روسپیگری بفرنج تر است. به

می کشند از بررسی هایی سرچشمه می گرفت که درباره جامعه باستانی یونان به ویژه روسپیان بلند پایه آن در دست بود. در این بررسی ها آتن مهد روسپیگری ترسیم می شد که در آن روسپیان به سه طبقه تقسیم می شدند. کم ارج ترین طبقه فاحشگان بودند که بدن ایشان پیش از بهره گیری و اراسی می شد. طبقه بعدی بازیگران بودند که مشتریان را علاوه بر بدن خود با موسیقی نیز سرگرم می کردند. و بالاترین رده به روسپیان بلند پایه اختصاص داشت. این طبقه از زنان که دانش و هوشمندی را نیز به جذابیت ظاهر خود می افزودند از همسران و مادران محترم آتنی که عمدتاً بی سواد و محدود به امور خانگی بودند ارج و قرب بیش تری داشتند. در واقع، برخی از این روسپیان بلند پایه به واسطه رفیقان مرد خود به ثروت و قدرت چشمگیری در عرصه عمومی دست می یافتند در حالی که همسران و مادران همین مردان از هر گونه قدرت اقتصادی و سیاسی واقعی بی نصیب بودند. ن.ک.:

Durant, Will. 1939. *The Life of Greece*. New York: Simon & Schuster.

با وجود این، به نظر برخی از پژوهشگران دوران باستان نمی توان بقیین داشت که این روسپیان بلند پایه نیکبخت ترین زنان بودند. برای مثال، سارا پومروی اشاره دارد که هر چند روسپیان بلند پایه به دنیای روشنفکری آتن راه داشتند و هر چند آزاد بودند که با هر که دوست دارند همنشین باشند اما زندگی ایشان نیز کمبودهای معینی داشت. «مواردی در دست است که برخی از این روسپیان کوشیدند به همسری محترم بدل شوند و موردی در دست نیست که همسری آتنی در پی زندگی مشابه روسپیان بوده باشد، همین نشان می دهد که این مسئله که در آتن باستان رجحان با کد امیک از دو نقش محبوبه یا همسر بوده است نیاز به بازنگری دارد.»
 خلاصه بهایی که روسپیان بلند پایه برای آزادی جنسی و انگیزش فکری می پرداختند گذشته از منزلت در درون جامعه آتن بخشی از آسایش خانگی خود بود که شاید چندان ارزشی نداشت اما بی اهمیت هم نبود. از نظر دو بووار البته این بها در برابر امتیاز حضور فعال در عرصه اجتماع و دست یابی به زندگی مستقل از مردان بهای چندان سنگینی نبود.

ادعای دوبووار خودشیفتگی پیامد دیگر بودن زن است. زن فاعلی ناکام است چون اجازه ندارد در معنادادن به خود نقشی ایفا کند و نقش‌های زنانه او ارضاکننده نیستند. «زن که نمی‌تواند در قالب طرح‌ها و اهداف به خویشتن تحقق ببخشد ناگزیر واقعیت وجود خود را در حالتی شخص خویش می‌جوید... او به خود اهمیت فراوان می‌دهد چون به هیچ چیز بااهمیتی دسترسی ندارد.»

پس زن به شیء و مفعول خود بدل می‌شود. او با اعتقاد به مفعولیت خویش - اعتقادی که همه افراد پیرامون او تأیید می‌کنند - مسحور تصویر خود، چهره و بدن و لباس‌های خود، و حتی اسیر جادوی آن‌ها می‌شود. احساس توأمانِ فاعل بودن و مفعول بودن توهمی بیش نیست زیرا ترکیب هستی برای خود و هستی در خود ناممکن است، با این حال فرد خودشیفته دقیقاً با همین حس ثنویت متعالی معنا می‌یابد. دوبووار از خانمی با نام مژروسکی به منزله نمونه‌ی اعلائی خودشیفتگی نقل می‌کرد که می‌گفت «من عاشق خودم هستم، من خدای خودم هستم.» بخش اعظم این شیفتگی به مفعولیت خویشتن از آن‌جا نشئت می‌گیرد که زن در تکاپوی تحکیم شخصیتی واحد برای خود، مفعولیت خویش را دوبار می‌سازد. خودشیفتگی در آغاز برای زن مفید است زیرا زن بالغ «با پرستش خود می‌تواند به شهامت لازم برای رویارویی با آینده‌ی پراشوب دست یابد» اما در پایان او را در چنبره‌ی نیاز به جلب خوش آمد مردان و «حکم‌روایی بلامنازع افکار عمومی» اسیر می‌کند. ارزشی که زن خودشیفته برای خود قائل می‌شود ناشی از کنش‌های برخاسته از زنانگی خود او نیست بلکه از واکنش جامعه نسبت به زنانگی او سرچشمه می‌گیرد.

شاید بغرنج‌ترین نقش زنانه متعلق به زن عارف است که می‌کوشد مفعول والاّیی برای فاعلی والاّ باشد. به نوشته دوبووار زن عارف خدا را با مرد و مرد را با خدا اشتباه می‌گیرد. او از موجودات الهی چنان سخن می‌گوید که گویی از انبای بشرند و از مردان چنان سخن می‌گوید که گویی از خدایان‌اند. دوبووار می‌گفت آن‌چه زنان عارف در عشق الهی می‌جویند «در وهله‌ی نخست همان چیزی است که زن عاشق در مرد می‌جوید: یعنی تجلیل خودشیفتگی خود؛ این نگاه مقتدر که به دقت و عاشقانه به او دوخته شده معجزه‌ای از سوی خداوند است.» زن عارف در پی آن نیست که از طریق خدا به عرش برسد، بلکه خواهان تصاحبی والاّ توسط خدایی است که هیچ زن دیگری در پیشگاه او

وجود ندارد. آنچه زن عارف از خدا انتظار دارد به عرش رساندن مفعولیت اوست. دویووار در تأملی دوباره بر توصیف‌های خود از همسر، مادر، زن شاغل، روسپی، خودشیفته و عارف به این نتیجه رسید که وجه تأسفبار تمامی این نقش‌ها در آن است که هیچ یک در اصل ساخته خود زن نیست. زن بی‌بهره از قدرت سازندگی، به دنیای مردانه جامعه سازنده پیشکش شده تا آن را تأیید کند. به گفته دویووار، زن را مرد و ساختارها و نهادهای او ساخته و پرداخته کرده‌اند. اما از آنجا که زن نیز مانند مرد فاقد گوهری ازلی است نیازی ندارد همان چیزی که مرد از او ساخته است باقی بماند. زن می‌تواند فاعل باشد، در فعالیت‌های مثبت و سازنده جامعه درگیر شود و نقش‌های همسر و مادر و شاغل و روسپی و خودشیفته و عارف را کنار بگذارد یا از نو بسازد. زن می‌تواند وجود خود را بیافریند زیرا چیزی به نام گوهر ازلی زنانگی که هویتی حاضر و آماده برای او تجویز کند وجود ندارد. آنچه زنان را از آفرینش وجود خود بازمی‌دارد جامعه یا مردسالاری است که به‌زعم دویووار به پایان راه خود نزدیک می‌شود: «به‌یقین تاکنون امکانات و قابلیت‌های زن سرکوب‌شده و جامعه بشری از آن‌ها محروم مانده و اکنون زمان آن فرارسیده است که به او اجازه داده شود بخت خود را به سود خود و به سود همگان بیازماید.» زن مانند مرد فاعل است نه مفعول؛ حالت هستی‌درخود در زن بیش‌تر از مرد نیست. او نیز مانند مرد هستی‌برای‌خود است و زمان آن فرارسیده که مردان این حقیقت را بپذیرند.

البته زن برای فرار از آنچه دویووار بارها با واژه درون‌مانایی بیان کرد، یعنی فرار از محدودیت‌ها و توصیف‌ها و نقش‌هایی که جامعه و معیارهای برازندگی و مردان بر او تحمیل کرده‌اند، دشواری‌های فراوانی را پیش رو دارد. با این حال، اگر زن بخواهد جنس دوم یا «دیگری» نباشد باید بر فشارهای موقعیت غلبه کند؛ او نیز باید مانند مرد باورهای خود و راه و روش خود را داشته باشد. به گفته دویووار، زنان برای رسیدن به تعالی جویی می‌توانند از سه راهبرد بهره بگیرند.

راهبرد نخست آن است که کار کنند. دویووار البته قبول داشت که کار در دنیای سرمایه‌داری استثمار و سرکوب‌گرانه است و می‌پذیرفت که زنان شاغل به احتمال زیاد باید در خانه هم کار کنند اما این جنبه‌های منفی را چندان مهم نمی‌دانست. او با

کلماتی یادآورِ هریت تیلور، تأکید می‌کرد که اگر کار می‌تواند برای مردان شاق و یکنواخت باشد زنان نیز باید این تجربه را در شرایطی مشابه از سبز بگذرانند، یعنی در محیط کار و نه در خانه. به اعتقاد دوبووار شغل زن هر چقدر پست و بی‌ارزش باشد فرصت‌هایی برای او فراهم می‌آورد. زن با کار کردن توان «تعالی جویی خود را بازمی‌یابد» و همچون فردی که فعالانه مسیر سرنوشت خویش را رقم می‌زند «منزلت فاعلی خود را به شکلی علنی و محسوس تصریح می‌کند»^۱

راهبرد دوم برای زنان پیوستن به جرگه روشن‌اندیشان است و طلایه‌داری ایجاد تحول در منزلت زنان. هر چه باشد، فعالیت فکری از فردی سر می‌زند که می‌اندیشد و می‌نگرد و معنا می‌سازد نه از فردی بی‌عمل که موضوع اندیشه و نگاه و معنا قرار می‌گیرد. دوبووار زنان را به مطالعهٔ سرگذشت زنان نویسنده‌ای مانند امیلی برونته و ویرجینیا وولف و کاترین منسفیلد تشویق می‌کرد که با جدی‌گرفتن کار نویسندگی خویش موفق شده‌اند ژرفنای مرگ و زندگی و اندوه را بکاوند.

و سرانجام راهبرد سوم برای زنان آن است که برای ایجاد جامعهٔ سوسیالیستی گام بردارند. دوبووار مانند سارتر امید داشت که تعارض فاعل/مفعول و خود/دیگری میان انسان‌ها به طور کلی و به‌ویژه میان زنان و مردان پایان پذیرد. سارتر در هستی و نیستی پانوشتی به نتیجه‌گیری خود افزود به این مضمون که همه جلوه‌های عشق – یعنی پیروزی بر تقابل دوگانهٔ فاعل/مفعول – ناگزیر به ورطهٔ آزارخواهی یا آزارگری می‌افتد. البته او می‌گفت که «در ملاحظات خود امکان‌رهایی و رستگاری را کاملاً منتفی نمی‌داند اما این امکان فقط پس از تحولی بنیادین می‌تواند تحقق یابد که در این جا نمی‌توان به آن پرداخت.» تحول بنیادینی که سارتر در نظر داشت انقلاب مارکسیستی است. جدال انسان با «دیگری» که در هستی و نیستی برخاسته از ضرورتی روانی بود و از ماهیت ذاتی خودآگاهی سرچشمه می‌گرفت، در اثر دیگر سارتر یعنی نقد خرد دیالکتیکی به جدالی میان کارگر و سرمایه‌دار بدل شد که به جای ضرورت روانی منبعث از ضرورت اقتصادی بود. تا زمانی که تمامی مردم خوراک و پوشاک و

1. Beauvoir, Simone de. 1965. *The Prime of Life*. trans. Peter Green. Harmondsworth, England: Penguin Books.

سرپناه مناسب نداشته باشند حتی فکر غلبه بر موانع روانی‌ای که آنان را از هم جدا می‌سازد نمی‌تواند به ذهن‌شان خطور کند.

دوبووار نیز مانند سارتر یکی از عوامل مهم برای آزادی زنان را استقلال اقتصادی می‌داند که در بررسی خود دربارهٔ موقعیت زن مستقل بر آن تأکید داشت. دوبووار به خوانندگان خود خاطر نشان می‌کرد که هرچند ما می‌توانیم خود را از نو بسازیم اما نوع هستی‌ای که برای ما در نظر گرفته شده است همواره کوشش‌های ما را برای رسیدن به شکل دلخواه خود محدود می‌سازد. همان‌گونه که قطعه سنگ مرمری که در دسترس مجسمه‌ساز است خلاقیت او را محدود می‌کند آزادی ما را نیز جامعه محدود می‌کند. اگر بخواهیم همهٔ آن چیزی بشویم که قابلیت آن را داریم ابتدا باید فضای جامعه را برای این طرح مهیا سازیم.

نقد فمینیسم اگزستانسیالیستی

نقدی جامعه‌گرایانه

جین الشتاین در نقد خود بر جنس دوم سه نکته را متذکر شد. نخست آن‌که درک مطالب کتاب برای اکثریت زنان بسیار دشوار است. «درون‌مانایی» و «تعالی‌جویی»، «گوهر» و «وجود»، «هستی‌برای‌خود» و «هستی‌درخود» مستقیماً از تجربیات زندگی زن مایه نمی‌گیرند و در واقع مفاهیمی انتزاعی‌اند که فیلسوف در برج عاج خود به آن‌ها اندیشیده است. به گفتهٔ الشتاین، واژه‌های تخصصی دوبووار به احتمال زیاد بیش از آن‌که زنان به‌ویژه زنان کم‌تر تحصیل‌کرده را در مورد جنس دوم بودن خود متقاعد سازد ایشان را با «مرعوب» کردن به موافقت با او وامی‌دارد.^۱

دومین نکتهٔ مهم در نقد الشتاین به اعتراض او نسبت به تلقی دوبووار از بدن زن مربوط می‌شد. پیکر زن در جنس دوم اغلب جلوه‌ای منفی دارد و مفلوک، بی‌اهمیت، کثیف، شرم‌آور، مزاحم و ذاتاً بیگانه تلقی می‌شود. به نظر الشتاین ریشهٔ بدگمانی بارز دوبووار نسبت به پیکر زن از یک‌سو در انزجاری است که وجودگرایان نسبت به

1. Elstain, Jean Bethke. 1981. *Public Man, Private Women*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

جسمیت و فناپذیری بدن انسان دارند و از سوی دیگر ناشی از دغدغه‌ای فمینیستی دربارهٔ تعهداتی است که پیکر زنانه به زن تحمیل می‌کند - تعهداتی که از هر دو جنبهٔ کمیت و کیفیت به مراتب سنگین‌تر از تعهداتی است که پیکر مردانه به مرد تحمیل می‌کند. بدن از معضلات فلسفهٔ اصالت وجود به شمار می‌آید زیرا شیئی صلب و گریزناپذیر است که آزادی هر فاعل آگاه را محدود می‌سازد. دوبروار در خاطرات خود نبردی را که با جسم خود، با خیزش‌های جنسی سرکوب‌شده، کوشش برای سرکردن با بی‌خوابی، و وحشت رویارویی با واقعیت بی‌رحم سالخوردگی داشته است شرح می‌دهد. از آن‌جا که فروپاشی آرام بدن نشانه‌ای بر نزدیک‌شدن مرگ یعنی پایان آگاهی و آزادی و فاعلیت است وجودگرایی مانند دوبروار چندان علاقه ندارند از بدن که برای ایشان تجلی نیروی نیستی است تمجید کنند.

بدگمانی عمومی دوبروار نسبت به بدن، به نظر الشتاین، به ترس و بدگمانی ویژه‌ای نسبت به پیکر زنانه بدل شد. از دید دوبروار زن فقط به بهای طرد قابلیت‌های باروری خویش می‌تواند به فردیت یا هویت شخصی دست یابد - بهایی که مردان برای دست‌یابی به فردیت خویش ناگزیر به پرداختن آن نیستند. مرد پس از آمیزش جنسی همان موجودیتی را دارد که پیش از آمیزش داشت. اما اگر آمیزش جنسی به باروری منجر شود زن به شخصی دیگر بدل می‌شود یا حتی دیگر شخص نیست. «زن باردار در اسارت طبیعت است، زن باردار یعنی گیاه و حیوان، یعنی انبوهی از ذرات پروتئین، یعنی ماشین جوجه‌کشی، یعنی تخمک؛ او کودکانی را که به نهال استوار پیکر خود می‌بالند می‌ترساند و جوانان را به پوزخند وامی‌دارد چون انسانی است آگاه و آزاد که به ابزار زندگی دادن بدل شده است.»

الشتاین با تأکید بر این عبارت و عبارت‌های تلخ مشابه آن در جنس دوم ادعا می‌کرد که هراس بارز دوبروار از کالبد و به‌ویژه از کالبد زنانه سبب حملهٔ او به نهادهای ازدواج و مادریت شد که از نظر او شیوه‌های زیستی سراسر ستم‌بار بود که زنان باید از آن‌ها دوری کنند. این حمله طبعاً به مذاق زنی که تازه قابلیت‌های نهفته در درون خود را احساس می‌کند خوش نمی‌آید؛ به یقین این تلقی خوشایند زنی نیست که کالبد را علاوه بر مرگ با زندگی نیز عجین می‌بیند و بارداری و زایمان و شیردادن به بچه از نظر او تجربه‌هایی ارزشمند است. روی هم‌رفته از دید الشتاین زنی که ذهن

را برتر از کالبد نمی‌داند و به این باور نرسیده که «هستی درخود» حالت ناقصی از هستی است از تلقی روشنفکرانهٔ دوبوواری نسبت به کالبد بیزاری می‌جوید.

و سرانجام این‌که الشتاین به دوبوواری به دلیل پذیرش و حتی تحسین معیارهای عمدتاً مردانه خرده می‌گرفت. او تأکید داشت که همهٔ گلا به‌های دوبوواری دربارهٔ بدن و شخصیت زن به نوعی ترجمان ارزش والایی است که او برای بدن و شخصیت مرد قائل می‌شود. از نظر دوبوواری مرد شخصیتی فعال و زنده و مسلط و تعالی‌جو دارد. بی‌ارزش‌شمردن بدن زن برخاسته از تصویری است که بدن مرد را تا حد الگویی آرمانی ارتقا می‌دهد. نزدیکی زن با طبیعت تأسفبار است چون ساختن فرهنگ که به دست مردان انجام می‌شود تحسین‌برانگیز است. بنابراین در نسخه‌ای که دوبوواری برای رفع ستم از زنان پیشنهاد می‌کرد زنان از همان راه‌هایی به آزادی می‌رسند که مردان از دیرباز برای رسیدن به آزادی طی کرده‌اند. از دید الشتاین دوبوواری در تشخیص وضعیت زنان و نسخه‌ای که برای بهبود آن تجویز می‌کرد سخت در اشتباه بود. درخواست از زنان برای دست‌شستن از هویت زنانهٔ خود، بدون در نظر گرفتن پیامدهایی که از فروختن پیوند خواهرانه به بهای دست‌یابی به برادری جهانی نوع بشر حاصل می‌شود، عملی غیرمسئولانه است.^۱

نقدی فلسفی

ژنویو لوید در اثر خود *انسان خردمند*^۲، که به ساخت جنسیت در فلسفهٔ غرب می‌پردازد، استدلال می‌کند که مقولات فلسفی دوبوواری با نیازهای بنیادین فمینیستی

۱. تحلیل جالبی از «تزلزل زبانی» دوبوواری دربارهٔ واژه‌های برادری و خواهری را در منبع زیر بخوانید:

Kuykendall, Eleanor. 1989. "Linguistic Ambivalence in Simone de Beauvoir's Feminist Jeffner Allen. Bloomington: Theory." In *The Thinking Muse*, eds. Iris Young and Indiana University Press.

2. Lloyd, Geneveive. 1984. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

(ن.ک.: لوید، ژنویو. *عقل مذکر: مردانگی و زنانگی در فلسفهٔ غرب*، ترجمهٔ محبوبه مهاجر، تهران: نشر نی، ۱۳۸۱).

در تضاد است. به گفته لوید، تعالی جویی بنا به تعریف خود آرمانی مردانه است. فمینیست‌ها با پذیرش ماهیت رهایی‌بخش تعالی جویی گرفتار ناسازهای فلسفی می‌شوند. ریشه این ناسازه در تقابلی است که به گفته سارتر و دوبووار میان ناظر و منظر یعنی میان خود و دیگری وجود دارد. فرد یا ناظر و عاملی تعالی جو است و نا تحت نظاره قرار دارد و درون‌مانا و منفعل است. هیچ حالت بینابینی وجود ندارد. معنای این حرف برای زن آن است که او باید با خودداری از درگیر شدن در توطئه «دیگر بودن» از درون‌مانایی به تعالی جویی بجهد. اما به گمان لوید در این میان زنان با مشکلی منحصر به فرد مواجه‌اند. حتی اگر درون‌مانایی یا «ملکوت زندگی» قلمرو طبیعی زنان نباشد در هر حال قلمروی است که مردان آفریده‌اند تا زنان را در آن زندانی کنند و از این رو فضایی است که بسیاری از زنان در حال حاضر در آن به سر می‌برند. به همین قیاس، حتی اگر زنان در طبیعت خویش بیش از مردان هستی‌درخود نباشند باز هم به همان اندازه مردان با هستی‌درخود پیوند دارند. بنابراین «تعالی جویی در اصل خود به معنای فرارفتن از مقوله زنانه است.» به گفته لوید، هر زنی با تلاش در راستای تعالی جویی با خویشتن بیگانه می‌شود: «تعالی جویی مردانه... با آنچه باید تعالی جویی زنانه باشد متفاوت است. این عمل به معنای برگزشتن از حصار حوزه‌ای است که برای مرد دست‌نخورده باقی می‌ماند، یعنی حوزه‌ای که از نظر او قلمرو جزئیت و احساس‌های صرفاً طبیعی است. اما برای زن چنین قلمروی وجود ندارد که او بتواند آن را ترک کند و در عین حال برای او دست‌نخورده بماند.» با این اوصاف تعجبی نداشت که لوید به فلسفه دوبووار که گویی زنان را به تخریب خویشتن فرامی‌خواند خرده می‌گرفت.

نتیجه‌گیری

انتقادهایی را که به دوبووار وارد شده است البته باید جدی گرفت اما به آن‌ها نیز باید با دیدی موشکافانه و انتقادی نگریست. مناظره‌ای که میان دوبووار و منتقدان او جریان دارد از یک‌سو جدلی بارز است بر سر این‌که کدام دیدگاه برای زنان رهایی‌بخش‌تر است؛ این‌که زنان را صرفاً محصول یک ساختار پیچیده فرهنگی بدانیم یا این‌که زن را در اصل بروز شکل زنانه‌ای از هستی بپنداریم که نماینده بهترین

خصوصیات انسان است. این مناظره از سوی دیگر همان پریشی است که تاکنون بارها شنیده‌ایم: آیا پیکر زن او را تحت ستم نگه می‌دارد یا آزاد می‌سازد؟

به‌رغم قوت خرده‌گیری‌های الشتاین و لویید، سخنان بسیاری نیز در دفاع از فمینیسم عمیق و بارز دوبووار می‌توان گفت و گفته شده است. حرفی نیست که دوبووار واژگانی فلسفی به کار گرفت و در این هم حرفی نیست که کتاب او حجیم (نزدیک به هزار صفحه) و شیوه نگارش او نفس‌گیر بود. اما این واقعیت که او از پایگاه طبقاتی خاص خود یعنی در مقام زن فرهیخته بورژوازی فرانسوی سخن گفت به این معنا نیست که سخنان او در حلقه‌های وسیع زنان بازتابی نداشته است. انتشار جنس دوم غوغایی به پا کرد. دوبووار از واکنش برخی دوستان به‌ظاهر روشن‌اندیش خود - مثلاً آلبر کامو، نویسنده انگزستانسالیسیست - که کتاب را بی‌فایده و توهینی به مردانگی تلقی می‌کردند جا خورد.^۱ واکنش سرد حزب کمونیست نیز که جنس دوم را در زمره گلایه‌های زنانه برای منحرف‌ساختن اذهان از مبارزه اصیل طبقاتی شمرد برای او دلسردکننده بود. اما نباید تردید کرد که او هوادارانی نیز داشت؛ کتاب او در هفته اول انتشار بیست و دو هزار نسخه فروخت. اما به نقل از یکی از زندگی‌نامه‌نویسان او چیزی که دوبووار را بیش از همه خوشنود ساخت سیل نامه‌های سپاس‌گزاری زنان از طبقات مختلف اجتماعی بود که پس از خواندن جنس دوم بهبودی در زندگی خود مشاهده کرده بودند. پس هر چقدر هم که نثر دوبووار برای بعضی خوانندگان او دشوار بوده است حتماً پیامی رهایی‌بخش از آن دریافت می‌کردند.

دوبووار متهم است به این‌که نگاهی خصمانه به کالبد، به‌ویژه کالبد زنانه، داشت و شواهد فراوانی در جنس دوم و بسیاری از رمان‌های او وجود دارد که بر این ادعا صحنه می‌گذارد. دوبووار وقتی می‌اندیشید که زنان در درون خود «عنصری دشمن‌خو» دارند یعنی «موجودی که شیره جان آنان را می‌مکد» کلامش آکنده از احساس هراس و ضعف و بی‌زاری می‌شد. با وجود این، به‌رغم نفرت او نسبت به کالبد زن و ارزش‌والایی که به ذهن می‌داد، اصالتی که او برای تقابل ذهن/بدن قائل

1. Whitmarsh, Anne. 1981. *Simone de Beauvoir and the Limits of Commitment*. Cambridge: Cambridge University Press.

می‌شد هرگز به پای سارتر نمی‌رسید. نگرش او به عواطف که معمولاً کالبد را تداعی می‌کنند هیچ‌گاه به اندازه سارتر منفی نبود. در حقیقت، دوبوووار به سارتر هشدار می‌داد که نگرش او نسبت به کالبد و عواطف بیش از اندازه انعطاف‌ناپذیر است: «من به سارتر خرده می‌گرفتم که بدن خود را تنها توده‌ای عضلات بر هم فشرده می‌داند و آن را از دنیای عواطف خود بریده است. او می‌گفت اگر به اشک یا خشم یا دریازدگی تسلیم شوید به معنای ضعف است. من اما مدعی بودم که شکم و مجاری اشک، و حتی سر، در معرض نیروهای مقاومت‌ناپذیر موقعیت قرار دارند.»

این واقعیت که دوبوووار خود و دیگران را مجاز می‌دانست که گاه و بی‌گاه در برابر بدن و عواطف خویش تسلیم شوند البته نشانه تمایل دوبوووار به تجدیدنظر در نگرش خود به کالبد به‌طور کلی و به‌ویژه پیکر زنانه نیست. دوبوووار در سال‌های پایانی عمر آشکارا تصدیق کرد که «این خواسته خوبی است که زن نباید مثلاً به دلیل عادت ماهانه احساس خواری کند؛ یا این که نباید احساس کند به دلیل آبستنی اسباب مضحکه شده است؛ خوب است که زن بتواند به بدن خود و خصوصیات جنسی زنانه خود بی‌الد.» اما به‌رغم این تصدیق مهم، دوبوووار همچنان از تمجید تام و تمام کالبد زنانه خودداری ورزید؛ و هنگامی که از سیمونز و بنجامین شنید که بسیاری از فمینیست‌های امریکایی نیز مانند بسیاری از فمینیست‌های فرانسوی کالبد زن را محور فمینیسم خود قرار می‌دهند پاسخ داد که با برتر شمردن نوعی هستی خاص زنانه مخالف است.

هیچ دلیلی وجود ندارد که به ورطه خودشیفتگی افسارگسیخته بیفتیم و بر پایه این داده‌های طبیعی نظامی بنا کنیم که لابد فرهنگ و زندگی زنان می‌شود. من فکر نمی‌کنم که زنان باید داشته‌های طبیعی خود را پس بزنند. زن کاملاً حق دارد به زن بودن خود بی‌الد، همان‌گونه که مرد نیز به جنس خود می‌بالد. از هر چه بگذریم، مرد حق دارد به طبیعت خود بی‌الد اما به این شرط که دیگران را از همین حق محروم نکند. هر فردی خواه زن یا مرد می‌تواند از بدن خود خشنود باشد. اما نباید این بدن را به مرکز جهان تبدیل کند.

از دید دوبوووار هنگامی که بدن زن را نقطه اتکای رهایی او قرار می‌دهیم در واقع

واقعیتی زیست‌شناختی را با واقعیتی اجتماعی اشتباه گرفته‌ایم. پیکر زن - هر چقدر باشکوه - نباید حالت مشخص و محدودی از هستی را برای زن تجویز یا اجبار کند. در درون چارچوبی که هر موجود انسانی را مقید می‌سازد هر زنی می‌تواند به هستی خویش شکل دهد.

این نکته آخر را - یعنی این‌که موقعیت‌ها هر چه باشند باز برای هر زنی امکان آن هست که مسیر سرنوشت خویش را رقم بزند - باید به خوبی درک کرد. دویووار موقعیت‌های حقوقی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی که زن را تحت فشار و محرومیت قرار می‌دهند تشخیص داد؛ و این را نیز تشخیص داد که زن چگونه خود را وامی‌نهد تا این موقعیت‌ها بر او فشار بیاورند و دست و پای او را ببندند. اما این همدستی صرفاً همدستی نیست زیرا زن علاوه بر زیستن در درون این دایره دسیسه با مردان، فراتر از آن نیز زندگی می‌کند. زن هم زیر سایه مردسالاری و هم فارغ از آن ساخته می‌شود. به قول کارول آشر، «افراد برای گریز از فشار یا تحمیلی هر مقداری از آن تصمیم می‌گیرند و طبعاً گاه اتخاذ تصمیمی مثبت و سازنده امکان‌پذیر نیست. اما در هر حال تصمیم گرفته می‌شود و مسئولیت آن با فرد است.»^۱ پس وقتی دویووار از زنان می‌خواهد از محدوده درون‌مانای خویش فراتر روند انتظار ندارد هستی خود را نفی کنند بلکه می‌خواهد موانعی را که بر سر راه پیشرفت ایشان به سوی خویشتنی مستقل وجود دارد از میان بردارند. برخی از این موانع به یقین عظیم‌تر از آن است که فرد بتواند به‌تنهایی از آن‌ها برگردد، اما برخی را می‌توان با گام‌های کوچک و بزرگی که برای توانمندسازی زنان برداشته می‌شود پشت سر گذاشت. دلیلی وجود ندارد که وضع همیشه همین گونه که امروز هست باقی بماند. هیچ‌کس و هیچ چیز نمی‌تواند زنان را برای ابد عقب نگه دارد.

1. Ascher, Carol. 1981. *Simone de Beauvoir: A Life of Freedom*. Boston: Beacon Press.

فصل هشتم

فمینیسم پسامدرن

در میان تمامی گونه‌های اندیشه فمینیستی - لیبرال، مارکسیست، رادیکال، روان‌کاوانه، سوسیالیست و اگزیستانسیالیست - رابطه فمینیسم پسامدرن با فمینیسم از همه ناآرام‌تر است. فمینیست‌های پسامدرن نگران‌اند که مبدا فمینیسم نیز چون خود را نظریه‌ای تبیین‌گر وانمود می‌کند به این دام بیفتد که توضیحی یگانه و قطعی برای ستمدیدگی زن ارائه دهد یا در صدد برآید گام‌های قطعی، که همه زنان باید برای رسیدن به آزادی حقیقی بردارند، تجویز کند. فمینیست‌های پسامدرن چون فرضیه‌های سنتی درباره حقیقت و واقعیت را رد می‌کنند با وسواس می‌کوشند در نوشته‌های خود از بازگویی هر گونه شواهد عینی که تفکر احلیل‌کلام‌مدار را تقویت کند خودداری ورزند زیرا معتقدند این تفکر بر مدار کلمه‌ای مطلق (لوگوس) انتظام یافته که شکلی «مردانه» دارد (یعنی همان احلیل). این سیکسو آشکارا اظهار داشته است که واژه‌هایی مانند فمینیست و هم‌جنس‌خواه را باید زائده‌هایی بر اندیشه احلیل‌کلام‌مدار به حساب آورد زیرا به جای آن‌که به معنای «یکی از چند گزینه آزاد جنسی یا فضایی برای همبستگی با زنان باشند بر انحراف از هنجارها دلالت می‌کنند»^۱ زنان که در پی آزادی‌اند بهتر است از این‌گونه واژه‌ها

۱. برگرفته از مقاله زیر:

که با القای وحدت راه را بر تفاوت و تکثر می‌بندند دوری گزینند. خودداری فمینیست‌های پسامدرن از بنا نهادن یک نظریهٔ تبیین‌گر واحد می‌تواند تهدیدی برای یکپارچگی جنبش فمینیستی به شمار آید و فمینیست‌ها را که می‌کوشند با تبیین علت ستم بر زنان برای آن راه‌حلی بیابند در نظریه‌پردازی‌های خود با دشواری‌هایی روبه‌رو کند، اما همین خودداری به آتش چندگونگی و فراوانی و تفاوت آرای فمینیستی دامن می‌زند. آرای بسیار متفاوت فمینیست‌های پسامدرنی همچون سیکسو، ایریگاری و کریستوا به هر زنی امکان می‌دهد که در میان نوشته‌های ایشان خویشتن خویش را بیابد.

برخی تأثیرات عمده بر اندیشهٔ فمینیستی پسامدرن

فمینیسم پسامدرن تا چندی پیش «فمینیسم فرانسوی» نامیده می‌شد. از آن‌جا که بسیاری از صاحب‌نظران این عرصه ملیت فرانسوی داشتند یا زنان ساکن فرانسه (به‌ویژه پاریس) بودند اندیشه‌ورزان دنیای انگلیسی‌زبان به همگی آنان برجسب «فرانسوی» می‌زدند.^۱ اصطلاح فمینیسم پسامدرن زمانی میان مخاطبان امریکایی اعتبار یافت که پی بردند وجه مشترک نویسندگانی مانند سیکسو و ایریگاری و کریستوا نه «فرانسوی بودن» بلکه دیدگاه فلسفی ایشان است یعنی همان دیدگاهی که فیلسوفان پسامدرنی نظیر ژاک دریدا و ژاک لاکان دارند. سیکسو و ایریگاری و کریستوا نیز همانند دریدا ساخت‌شکن به شمار می‌آیند، به این معنی که از برملا ساختن

۱. شایان ذکر است که مدیران برنامه‌های مطالعات زنان در فرانسه از درک محدود دانشگاهیان امریکایی از مفهوم فمینیست فرانسوی و فمینیست پسامدرن گلایه دارند. آلن وی‌بنو در بررسی کتاب کلر دوشان با عنوان فمینیسم در فرانسه: از مه ۶۸ تا عصر میتران (Routledge, 1986) نوشت «برای آن‌که مزهٔ این کزباوری‌ها را کاملاً بچشید لازم است بدانید که جنبش فمینیستی فرانسوی از موضوعات درسی برخی دانشگاه‌های امریکایی است (البته فوراً اطمینان می‌دهم که شما نتوانید آن را تشخیص دهید...) و این کتاب بخت آن را دارد که هر کتابخانه‌ای در امریکا آن را بخرد؛ این را نیز باید بدانید که برخی از هموطنان ما (کریستوا، دریدا و...) در این محافل دانشگاهی خدایی می‌کنند...» البته معلوم نیست لحن این بررسی (که انجمن مطالعات فمینیستی و چند مرکز مشابه منتشر کرده‌اند و الیور کوی‌کندال توجه مرا به آن جلب کرد) میان دانشگاهیان فرانسوی موافقان زیادی داشته باشد. با این حال انتقادهای وی‌بنو سلیقه‌ورزی نیست و بررسی دقیق می‌طلبد.

«تناقض‌های درونی نظام‌های فکری به‌ظاهر منسجم» با هدف جمله به «پنداشت‌های معمول دربارهٔ نویسندگی و هویت و خویشتن» لذت می‌برند؛^۱ و همانند لاکان به بازخوانیِ کاربردهای نظری و عملیِ روان‌کاوی سنتی فروید بسیار علاقه‌مندند.

اما اشتراک دیدگاه فلسفی این سه فمینیست با دریدا و لاکان به این معنی نیست که این سه تن از سرسپردگان دریدا و لاکان به شمار می‌آیند یا از نظر سیاست‌ورزی با یکی از این دو اشتراک نظر دارند.^۲ در واقع اختلاف‌نظر سیاسی دریدا و لاکان با این فمینیست‌ها و با فمینیست‌های پسامدرن دیگری که شهرت کم‌تری دارند بسیار زیاد است. برخی فمینیست‌های پسامدرن صرفاً به این منظور می‌نویسند که نظریه را همچون شکلی هنری چرخش دهند و هدف برخی دیگر عمدتاً برانگیختن زنان به تغییر شیوه‌های هستی و عمل خود در دنیای واقعی است.

گفتنی است که مخاطبان امریکایی هنوز دیدگاه کمابیش نادرستی دربارهٔ فمینیسم پسامدرن دارند زیرا نخستین برگردان‌های نوشته‌های فمینیستی پسامدرن اندک‌شمار و گزیده بود. سازمانی به نام روان‌کاوی و سیاست که وابستگی نزدیکی با آلن سیکسو دارد سالیان سال مرجع صدور نوشته‌هایی بود که مخاطبان انگلیسی‌زبان آن‌ها را متون «فمینیستی پسامدرن» می‌دانستند. اگر نویسنده‌ای با رویکرد این سازمان به نشانه‌شناسی و روان‌کاوی موافق نبود یا بیش از اندازه «فمینیست» به نظر می‌رسید (یعنی بیش از اندازه دغدغهٔ شرایط واقعی زنان را داشت) معمولاً آثار او منتشر نمی‌شد.^۳ هم‌اکنون نیز اگرچه نویسندگانی با دیدگاه‌های فلسفی و حساسیت‌های سیاسی متفاوت نسبت به مواضع سازمان نامبرده وجود دارند این مشکل هنوز به قوت خود باقی است. اطلاق برچسبی واحد (فمینیسم پسامدرن) به اندیشمندانی که تصویری بیرونی آنان را به هم‌گره زده است تفاوت‌های موجود میان ایشان را محو نمی‌کند؛ واقعیتِ درونی فمینیسم پسامدرن این است که هر یک از

1. Sturrock, John. 1979. "Introduction." In *Structuralism and Since: From Levi-Strauss to Derrida*. ed. John Sturrock. New York: Oxford University Press.

۲. از میان این سه زن شاید بتوان اتهام سرسپردگی را تا حدودی به کریستوا نسبت داد که معمولاً در قالبی لاکانی می‌نویسد، هرچند که نوشته‌های او با لاکان تفاوت‌های چشمگیر دارد.

3. Steward, Daniele. 1980. "The Women's Movement in France." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6, no. 2, Winter.

اندیشمندان این عرصه خود را صاحب هویت نظری مستقلی می‌دانند و بنابراین تصور بیرونی نمی‌تواند حق مطلب را نسبت به واقعیت درونی ادا کند. با این همه، حتی اگر هر گونه تعمیم ماهوی درباره فمینیست‌های پسامدرن همراه‌کننده باشد، بررسی نحوه ارتباط نوشته‌های ایشان با جریان‌های فکری ساخت‌شکن و روان‌کاوانه و اگزستانسیالیست بی‌فایده نیست. بنابراین، یکی از کارهای ما این است که ببینیم دست‌کم این سه فمینیست پسامدرن (یعنی سیکسو، ایریگاری و کریستوا) چه جنبه‌هایی از آرای دریدا و لاکان و دوبووار را پذیرفته یا رد کرده‌اند تا هر یک به شیوه خود درباره زنان چیزهایی را بگویند که پیش از این گفته نشده است.

فمینیسم پسامدرن و فمینیسم اگزستانسیالیستی

بسیاری از ریشه‌های فمینیسم پسامدرن در کار سیمون دوبووار یافت می‌شود که اگر به خاطر داشته باشیم پرسش اساسی نظریه فمینیستی را با این عبارت مطرح کرد که چرا زن جنس دوم است؟ پرسشی که با واژگان پسامدرن به این صورت درمی‌آید که چرا زن «دیگری» است؟ چرا زن وابسته به زمین و اسیر درون‌مانایی و جبر باقی می‌ماند و پرواز مرد را به قلمرو تعالی و آزادی نظاره می‌کند؟ صرف‌نظر از این‌که پاسخ‌های دوبووار خوشایند ما باشد یا نباشد در هر حال خواننده جنس دوم نمی‌تواند کتاب را بدون این نتیجه‌گیری به پایان ببرد که «دوم» یا «دیگری» بودن بهترین شیوه هستی نیست.

فمینیست‌های پسامدرن تعریف دوبووار از «دیگربودن» را می‌گیرند و آن را وارونه می‌سازند. به این ترتیب، زن هنوز «دیگری» است اما به جای آن‌که این وضعیت را حالتی بدانییم که باید از آن به در آمد و فراتر رفت، فمینیست‌های پسامدرن مزیت‌هایی برای آن برمی‌شمارند. وضعیت «دیگربودن» به زنان امکان می‌دهد که از جایگاهی بیرونی به نقد هنجارها و ارزش‌ها و رفتارهایی پردازند که فرهنگ مسلط (مردسالاری) در صدد تحمیل آن بر همگان است از جمله بر کسانی که پیرامون آن زندگی می‌کنند و در این مورد، بر زنان. بنابراین «دیگربودن» با همه ستم و تحقیری که تداعی می‌کند وضعیتی ستم‌بار و حقیر نیست بلکه حالتی از

هستی و اندیشه و گفتار است که راه را برای بی‌پردگی، تکثیر، تنوع و تفاوت باز می‌کند.

فمینیسم پسامدرن و ساخت‌شکنی

تأکید بر وجه مثبت دیگر بودن - یعنی وجه مثبت حالت حذف‌شدگی، رانده‌شدگی، بی‌اعتباری، محرومیت، طردشدگی، ناخواستگی، ره‌اشدگی، به‌جاشیه رانده‌شدگی - بن‌مایه اصلی ساخت‌شکنی است. رویکرد ساخت‌شکنانه به همه چیز نگرشی انتقادی دارد؛ و این نگرش انتقادی گذشته از نظریه‌های خاص یا بی‌عدالتی‌های اجتماعی، ساختارهای زیربنایی آن‌ها و زبانی را که بستر اندیشیدن به آن‌هاست و همچنین نظام‌هایی را که به حراست از آن‌ها می‌پردازند در بر می‌گیرد. ساخت‌شکنی ضد ذات‌باوری است یعنی نه تنها جست‌وجوی تعاریف جهان‌شمول را بی‌فایده می‌داند بلکه عملاً به چون و چرا در مرزهای سنتی میان تقابل‌هایی همچون عقل/احساس، زیبا/زشت، خود/دیگری و آموزه‌هایی همچون هنر و علم و روان‌شناسی و زیست‌شناسی می‌پردازد.

فرد ساخت‌شکن چنان ضدیت مطلقی با ذات‌باوری دارد که در دو فرضیه‌ای که کمابیش مورد پذیرش همگان است تردید می‌ورزد؛ یکی تصور وجود چیزی موسوم به هویت خود یعنی خویشتنی که دارای وحدت ذاتی در طول زمان و مکان است، و فرضیه دیگر تصور وجود چیزی موسوم به حقیقت یعنی رابطه‌ای ذاتی میان زبان و واقعیت. چون و چرا در فرضیه نخست با استناد به این نظر است که خویشتن از بنیاد به دو وجه خودآگاه و ناخودآگاه تقسیم شده است. و چون و چرا در فرضیه دوم با استناد به این نظر است که زبان و واقعیت مقولاتی قابل تغییر و دستخوش تغییرند که در جریانی هراکلیتی یکدیگر را گم می‌کنند. کلمات را نمی‌توان اشیاء یا پاره‌های واقعیت دانست. واقعیت در عمل زبان را می‌فریبد، و زبان از تسلیم شدن به جبر واقعیت و محدودیت‌های آن تن می‌زند. روشن است که این نظریات به لحاظ فلسفی پایه‌ای محکم و تثبیت‌شده ندارند.

این تصور که «هویت خود» و «حقیقت» وجود خارجی ندارند و نظم زندگی ما و زبان ما ساختاری تحمیل‌شده و غیرماهوی است توجه نویسنده‌گان و صاحب‌نظرانی

مانند سیکسو و ایریگاری و کریستوا را به خود جلب کرد. اما این تنها نظری نبود که در ساخت‌شکنی جلب نظر می‌کرد. چند تن از کاربران ساخت‌شکنی از جمله ژاک دریدا و ژاک لاکان به نحوه حذف مقوله «زنانه» از زبان توجه نشان داده‌اند؛ البته لاکان و دریدا اظهارنظرهای ناخوشایندی نیز درباره میل جنسی زنان داشته‌اند اما فمینیست‌های پسامدرن از روش متفاوت ایشان در بازنمایی مقوله حذف‌شده «زنانه» به خوبی بهره‌برداری کرده‌اند.

ژاک لاکان

لاکان بر مبنای استدلال کلود لوی-استروس که انتظام هر جامعه را در مجموعه‌ای از نشانه‌ها و آیین‌ها و نقش‌های وابسته به هم می‌دید این مجموعه را «نظم نمادین» نامید.^۱ کودک برای آن‌که توانایی عملکرد درست در جامعه را پیدا کند باید نظم نمادین را از طریق زبان ملکه ذهن خود سازد؛ و هر چه بیش‌تر به قواعد زبانی جامعه تن دهد این قواعد بیش‌تر در ضمیر ناآگاه او حک می‌شوند. به بیان دیگر، نظم نمادین انتظام جامعه را از راه انتظام یکایک افراد صورت می‌دهد. مادام که افراد با زبان نظم نمادین سخن بگویند و نقش‌های جنسی و نقش‌های طبقاتی آن را درونی‌سازی کنند جامعه به شکلی کمابیش ثابت خود را باز تولید می‌کند.^۲

از آن‌جا که لاکان تأکید داشت ما ناآگاهانه نظم نمادین را می‌پذیریم و درونی‌سازی می‌کنیم تعجبی ندارد که برای او نظم نمادین در واقع همان جامعه باشد یعنی نظام مناسباتی که پیش از ما وجود دارد و ما باید خود را با آن سازگار کنیم. لاکان با بازخوانی نظریه فروید برای سازگار کردن آن با اهداف خود، اعلام کرد که ضمیر ناخودآگاه ساختاری شبیه به زبان یا در واقع شبیه به نظم نمادین دارد. لاکان می‌گفت ما برای سازگار شدن با این نظم باید مراحل چندی را از سر بگذرانیم و آرام‌آرام به «قانون پدر» تسلیم شویم.

1. Lacan, Jacques. 1977. *Écrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. New York: W. W. Norton.

2. Duchen, Claire. 1986. *Feminism in France: From May '68 to Mitterrand*. London: Routledge & Kegan Paul.

در مرحله نخست یا پیش‌اودیپی - که مرحله انگارین نام دارد و نقیض نظم نمادین است - کودک در بی‌خبری کامل از مرزهای خود خویش به سر می‌برد و هیچ درکی از این ندارد که بدن او از کجا آغاز می‌شود و بدن مادرش در کجا پایان می‌پذیرد.^۱ در مرحله دوم یا آینه‌ای (که هنوز بخشی از مرحله انگارین است) کودک وجود خود را تشخیص می‌دهد. هنگامی که در آغوش یک بزرگسال در برابر آینه قرار می‌گیرد در آغاز تصویر خود را هم با وجود واقعی خود و هم با تصویر بزرگسالی که او را در آغوش دارد اشتباه می‌کند. اما رفته‌رفته درمی‌یابد که آن چه در آینه می‌بیند شخصی واقعی نیست بلکه تصویری از اوست. مرحله آینه‌ای برای لاکان بسیار مهم است زیرا به ما می‌آموزد که کودک برای یگانه‌شدن باید ابتدا دو تا شود. خود فقط در صورتی می‌تواند وجود واقعی خویش را درک کند که ابتدا آن را به شکل تصویری آینه‌ای از خود ببیند. لاکان معتقد بود که این نخستین مرحله خودسازی سرمشقی برای تمامی مناسبات بعدی است. خود همواره از طریق بازتاب‌های خود در دیگری خویشتن را می‌یابد.

مرحله سوم یا اودیپی دوران فاصله‌گرفتن روزافزون کودک از مادر است. کودک دیگر خود و مادر را یگانه نمی‌بیند و در عوض مادر را «دیگری» می‌پندارد - یعنی همان کسی که کودک باید خواسته‌های خود را به او منتقل سازد، و بنابراین همان کسی است که به دلیل محدودیت‌های زبانی کودک هرگز نمی‌تواند این خواسته‌ها را به‌راستی برآورده کند. در طول مرحله اودیپی پیوند تضعیف‌شده مادر و کودک با ورود پدر گسسته می‌شود.^۲ کودک با هراس از اختگی نمادین (از دست دادن احلیل که دال بر همه کامروایی‌هاست) پیوند خود را با مادر می‌گسلد و در عوض یک رسانه یعنی زبان را دریافت می‌کند، رسانه‌ای که به مدد آن می‌تواند پیوندی را با

۱. در این‌جا نویسنده از ضمیر مذکر استفاده می‌کند و در پانویس تذکر می‌دهد که این کار به ناسی از خود لاکان است که اغلب از ضمیر مذکر بهره می‌گیرد. -م.

۲. بنا بر نظر لاکان، وحدت آغازین مادر و کودک استعاره‌ای است برای حقیقت یا هم‌شکلی میان کلمه و شیء. به لحاظ آرماتی، مادر و کودک، و کلمه و شیء می‌توانند در این وحدت باقی بمانند؛ اما جامعه تاب چنین وحدتی را ندارد. ورود پدر که نماینده قدرت اجتماعی (با نماد احلیل) است به عقده اختگی می‌انجامد و در نتیجه نه تنها مادر و کودک بلکه کلمه و شیء نیز باید از هم بگسلند.

مادر (منبع ازلی و بازنا یافتنی کامروایی کامل) برقرار نگه دارد. فرایند گسستن از مادر برای پسران و دختران متفاوت است. در مرحلهٔ اودیپی، نوزاد پسر از همانندسازی با مادر خود و حالت خاموش و غیربارز زهدان تن می‌زند و در عوض با پدرش که اندامی مشابه او دارد و بیانگر نظم نمادین یعنی کلمه است همانندسازی می‌کند. پسر بچه با همانندسازی با پدر خویش نه تنها به حالت فاعلیت و فردیت وارد می‌شود بلکه نظم مسلط یعنی نقش‌هایی را که جامعه بر آن‌ها ارزش نهاده است درونی‌سازی می‌کند. روی هم رفته پسر بچه بار دیگر زاده می‌شود و تولد او این بار در دنیای زبان است.

دختران به دلیل شکل اندام خود نمی‌توانند در این نمایش جنسی روانی کاملاً با پدر خود همانندسازی کنند. در نتیجه، پذیرش و درونی‌سازی نظم نمادین در دخترها به‌طور کامل صورت نمی‌گیرد. از این نکته می‌توانیم یکی دو نتیجه بگیریم. از یک سو می‌توان نتیجه گرفت که زنان از نظم نمادین حذف می‌شوند و به حاشیهٔ آن محدود می‌مانند، یا به بیان دیگر در برهوت سرماها می‌شوند. ظاهراً نظر فروید نیز همین بود که مدعی می‌شد دختران چون عقده‌اختگی را شبیه به پسران از سر نمی‌گذرانند حس اخلاقی در ایشان رشد نمی‌کند. از سوی دیگر می‌توان نتیجه گرفت که نظم نمادین زنان را سرکوفته می‌کند چون به خلاف میل خود به ورود به آن مجبور می‌شوند. از آن‌جا که زنان کم‌تر می‌توانند «قانون پدر» را ملکه ذهن خود سازند این قانون باید از بیرون بر آنان تحمیل شود. زنانگی دستخوش خفقان و خاموشی و بازداشت می‌شود زیرا تنها کلماتی که به زنان می‌دهند کلمات مردانه است. و این خسرانی عمیق به شمار می‌آید چون تنها زبانی که زنان می‌توانند با آن بیندیشند و سخن بگویند زبانی است که نمی‌تواند آن‌چه را احساس می‌کنند بیان کند.

لاکان نیز مانند فروید برای تعیین جایگاه زنان در چارچوب نظری خود با دشواری روبه‌رو بود. زنان نمی‌توانند کاملاً بر عقدهٔ اودیپ خود پیروز شوند پس مادینه در درون نظم نمادین وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد.^۱ به این ترتیب لاکان زنان را بیرون‌ماندگان ابدی می‌داند که طبعاً فرضیهٔ ناخوشایندی است و

1. Lacan, Jacques. 1982. "The Meaning of the Phallus." In *Feminine Sexuality*, eds. J. Mitchell and J. Rose. New York: W.W. Norton.

حتی می‌تواند ضد فمینیستی قلمداد شود.^۱ با این همه، لاکان به این نیز اندیشید که اگر بخواهیم به کاری ناممکن - یعنی شناخت زنان - دست بزنیم ناگزیریم از چند و چون لذت جنسی زنانه (jouissance)^۲ آغاز کنیم که قابل شناخت نیست زیرا با زبان احلیلی پدران به بیان در نمی‌آید. اما تا زمانی که عقده اودیپ حکم فرمایی می‌کند (یعنی افراد همچنان به اقتدار جامعه تسلیم می‌شوند) تنها می‌توان به شناختی سطحی از jouissance دست یافت. پس لذت جنسی زنانه که در بطن نظم نمادین به کلی سرکوب شده است موجودیتی بالقوه دارد و اگر می‌شد آن را به اندیشه و بیان درآورد نظم نمادین درهم می‌شکست و از هم می‌پاشید.

ژاک دریدا

دریدا در تلاش برای خلاصی از یکتا گونگی ملال آور اندیشه در نظم نمادین، بدیل آن را در تکرار و تفاوتی یافت که در مقوله زنانه وجود دارد. فمینیست‌های پسا مدرن به رغم خرده‌گیری از دریدا که با دیدگاهی تعمداً مردانه تصویری رمانتیک و رمزآلود از زن به دست می‌دهد عموماً نقد او را بر نظم نمادین برای بعضی مقاصد خویش سودمند یافته‌اند.^۳

دریدا بر سه جنبه نظم نمادین خرده گرفت: (۱) کلام‌مداری یعنی برتر شمردن گفتار که کم‌تر از نوشتار به تفسیر تن می‌دهد؛ (۲) احلیل‌مداری یعنی برتر شمردن احلیل که متضمن محرکی یگانه به سوی هدفی واحد و به ظاهر دست‌یافتنی است؛ و (۳) دوگرایی یعنی شیوه‌ای که همه چیز را بر حسب تقابلهای دوگانه توضیح

۱. در زمینه نسبت «فمینیسم» به نظریات لاکان و دریدا حرف و حدیث بسیار است. در بیش‌تر موارد منتقدان نسبت به اعتبار مدعیات ابن دو نظریه‌پرداز تردید نشان داده‌اند.

۲. این واژه از اصطلاحات خاص لاکان است که در متون انگلیسی‌زبان معمولاً ترجمه نمی‌شود. برای آشنایی بیش‌تر با معنای این واژه ن. ک.: فرهنگ اصطلاحات و نام‌ها در نجوم عراقی، صالح‌پور و موسوی، زن و ادبیات، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۲. م.

۳. توجه به این نکته را مدیون النور کوی‌کندال هستم؛ او بخش‌هایی از این دو کتاب دریدا را به من یادآوری کرد که از دیدی فمینیستی ناخوشایند جلوه می‌کنند:

Derrida, Jacques. 1978. *Spurs: Nietzsche's Styles*, trans. Barbara Harlow. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques. 1987. *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan Bass. Chicago: Chicago University Press.

می‌دهد. دریدا ریشهٔ این گرایش‌ها را جست‌وجوی فلسفه سنتی در پی معنا می‌داند که از دید او کاری مهم‌بل بود چون معنا وجود ندارد. به گفتهٔ دریدا زبان برای ما معنا یا گوهری بیرون از خود برای اشیاء و مفاهیم و اشخاص فراهم نمی‌کند. زبان معنا را، یا تنها معنایی را که می‌توان به آن استناد جست، می‌آفریند. از آن‌جا که هستی‌ای (حضور) قابل درک وجود ندارد نیستی‌ای (غیابی) هم‌که در تضاد با آن قرار گیرد وجود ندارد. اگر می‌توانستیم اندیشه را از بند این تقابل دوگانه، یعنی هستی در برابر نیستی، برهانیم اجباری نداشتیم تقریباً تمامی اندیشه‌های خود را در تقابل با یکدیگر ببینیم (زن در برابر مرد، طبیعت در برابر فرهنگ، گفتار در برابر نوشتار). در عوض، خود را آزاد می‌یافتیم تا به اندیشه‌های نوین و متفاوتی بیندیشیم.

پس هدف دریدا رها ساختن تفکر از فرضیهٔ یکتاگونگی بود، یعنی از این‌که حقیقت یا گوهری واحد و یگانه یا نوعی «مدلول متعالی» در خود و برای خود وجود دارد که معنایی برای آن متصور است. از آن‌جا که تنها زبانی که دریدا در اختیار داشت همین زبان کلام‌مدار و احلیل‌مدار و ثنویت‌گرا بود که اندیشه‌های او را مقید می‌کرد در نهایت به پیروزی انقلابی که رؤیای آن را در سر می‌پروراند امیدی نداشت. با وجود این معتقد بود که تفسیرهای سنتی متون (از نظر دریدا هر آن‌چه با زبان انتقال می‌یابد متن است) دیگر تفسیرهای این متون را سرکوب می‌کنند و ما با پرده‌برداری از این سرکوب می‌توانیم در برابر نظم نمادین مقاومت ورزیم.^۱ بهره‌گیری دریدا از *différance*— یعنی شکاف‌گریزناپذیر و معناآفرین میان موضوع ادراک و ادراک ما از آن— در بسیاری از فمینیست‌های پسامدرن این جرئت را به وجود آورده است که از این پدیده به سود نظریات خویش بهره بگیرند. چنان‌که خواهیم دید صرف نظر از تفاوت‌های سبک و محتوا که فمینیست‌های پسامدرن را از یکدیگر متمایز می‌کند جملگی معتقدند زن («دیگری»، «زنانه») در شکافی که پیوسته راه را بر وحدت میان زبان و واقعیت می‌بندد خاموش و بدون موضوعیت رها شده است.

1. Derrida, Jacques. 1978. *Writing and Difference*, trans. Alan Bass. New York: Methuen.

فمینیسم پسامدرن: سه دیدگاه

ساخت‌شکنان دست‌کم در یک مورد اتفاق نظر دارند که همانا نقد ساختارهای مسلط تمامیت‌خواهی مانند زبان و دانش، و تمجید آن‌ها از دیگر بودن است که آن همه ذهن سیمون دوبووار را در جنس‌دوم به خود مشغول کرده بود. فمینیست‌های پسامدرن نیز می‌کوشند نظم مسلط به‌ویژه وجوه مردسالارانه آن را به نقد بکشند و به مقوله زنانه (زن یا «دیگری») ارزش ببخشند. فمینیست‌های پسامدرن نیز مانند لاکان و دریدا اذعان دارند که چون و چرا کردن در نظم نمادین کاری به‌غایت دشوار است زیرا تنها کلماتی که برای این کار در دسترس داریم همان کلماتی است که این نظم پدید آورده است. به بیان دیگر، این خطر وجود دارد که فمینیست‌های پسامدرن، با پافشاری بر این‌که همه چیز متکثر و چندگونه و متفاوت است در موضع تحکیم نوعی متفاوتی قرار بگیرند یا مدعی وجود نوعی حقیقت معیار شوند. برای پرهیز از همین خطر است که برخی فمینیست‌های پسامدرن هر گونه برچسبی را که به «ایسم» ختم می‌شود، از جمله فمینیسم را، رد می‌کنند. هراس ایشان از این بابت است که برچسب‌ها همواره «انگیزه‌ای احلیل‌کلام‌مدارانه برای تثبیت و تنظیم و توجیه جهان مفهومی ما» با خود حمل می‌کنند.^۱ با وجود این، «فمینیست» نامیدن سیکسو و کریستوا و حتی ایریگاری، که حساسیت کم‌تری به برچسب «فمینیست» نشان می‌دهد، به‌رغم انکارهای گاه و بی‌گاه ایشان چندان دشوار نیست. نوشته‌های هر سه نویسنده عمیقاً فمینیستی است به این معنا که به زنان بنیادی‌ترین آزادی را عرضه می‌دارد. آزادی از اندیشهٔ سرکوب‌گر. شاید با قطعیت بتوان گفت که مسئله در این‌جا درکی است که از واژهٔ فمینیست داریم؛ اما حتی اگر اکنون زمان مناسبی برای تصمیم‌گیری نهایی در مورد مفهوم فمینیسم نباشد شاید وقت توجه به این واقعیت باشد که معانی فمینیسم همواره دستخوش تغییرند.

1. Moi, Toril. 1985. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. New York: Methuen.

این سیکسو

این سیکسو در اصل رمان‌نویسی در حال تجربه‌گری با شیوه‌های ادبی است. او مفهوم *différance* را که از ابداعات ژاک دریدا است^۱ در نوشتار به کار می‌گیرد و شیوه نگارش زنانه (*l'écriture féminine*) را در تضاد با شیوه نگارش مردانه (*littérature*) قرار می‌دهد. با نگاهی روان‌کاوانه، شیوه نوشتار مردانه در شکل اندام تناسلی و شور جنسی مرد ریشه دارد که در تحلیل تجسم می‌یابد. به دلایل گوناگون فرهنگی و اجتماعی نوشتار مردانه را نسبت به نوشتار زنانه برتر شمرده‌اند. به بیان آن‌روزالیند جونز، مرد (سفیدپوست، اروپایی، و از طبقه حاکم) مدعی شده است که «من یگانه مرکز و اختیاردار جهانم. مابقی جهان که من آن را دیگر می‌نامم تنها در نسبت با من یعنی مرد یا پدر که دارندهٔ تحلیل است معنا می‌یابد.»^۲

سیکسو به شیوه نگارش و اندیشهٔ مردانه معترض شده است زیرا بنیان آن بر تقابل‌های دوگانه است. بشر (مرد) با قراردادن مفاهیم و واژه‌ها در قالب زوج‌های متشکل از قطب‌های مخالف که همواره یکی بر دیگری برتری دارد چندپارگی نالازمی در واقعیت پدید آورده است. سیکسو در مقاله‌ای با عنوان «راه‌های خروج» برخی از این تقابل‌های دوارزشی را برمی‌شمارد:

فعالیت / انفعال

خورشید / ماه

فرهنگ / طبیعت

روز / شب

اندیشه همواره از راه تقابل کار کرده است.

گفتار / نوشتار

۱. دریدا این واژه را از آمیختن دو واژهٔ *differ* (تفاوت‌داشتن) و *deffer* (به تأخیر یا تعویق انداختن) ساخته است. زبان به‌زعم دریدا بازی بی‌پایان تفاوت‌هایی است که از دال‌ها نشئت می‌گیرند و این دال‌ها خود محصول همان تفاوت‌ها هستند. در واژهٔ برساختهٔ دریدا معنای تأخیر و تعویق در این زنجیرهٔ دال و مدلول گنجانده می‌شود. م.

2. Jones, Ann Rosalind. 1981. "Writing the Body: Toward an Understanding of *l'écriture Feminine*." *Feminist Studies* 7, no. 1, Summer.

کلام / نوشته

والا / پست

از راه تقابل‌های دوگانهٔ سلسله‌مراتبی.^۱

از نظر سیکسو تمامی این تقابل‌های دوارزشی از تقابل دوارزشی بنیادین یعنی مرد/زن الهام می‌گیرند که در آن مرد با همه چیزهای فعال و فرهنگی و نورانی و والا یا عموماً مثبت ربط می‌یابد و زن تداعی‌گر تمامی چیزهایی است که منفعل و طبیعی و تاریک و پست یا عموماً منفی تلقی می‌شوند. از این گذشته، در تقابل مرد/زن واژهٔ نخست واژه‌ای است که دومی از آن مشتق یا منحرف می‌شود. مرد «خویش» و زن نسبت به او «دیگری» است. به این ترتیب، زن در دنیای مرد با قواعد او زندگی می‌کند. او برای مرد یا «دیگری» است یا به اندیشه در نمی‌آید. پس از آن‌که اندیشیدن مرد به زن پایان یابد «چیزی که از او باقی می‌ماند نااندیشدنی یا نااندیشیده است».

سیکسو زنان را به مبارزه می‌طلبد تا با نگاشتن مقولات نااندیشدنی/ نااندیشیده، وجود خود را بیرون از دنیایی که مردان از ایشان ساخته‌اند به تحریر درآورند. نوع نگارشی که سیکسو متعلق به زنان می‌دانست – نشانه‌گذاری، نوشتن و خط زدن، خرچنگ‌قورباغه نوشتن، یادداشت‌های سردستی – بیان تلویحی حرکتی است که رودخانهٔ هراکلیت را به ذهن متبادر می‌سازد که مدام در حال تغییر است. در عوض، نوع نگارشی که برای سیکسو تداعی مردانه داشت متشکل از حجم انبوه حکمت بشری است. این اندیشه‌ها به دلیل مَهر تأییدی که بر آن‌ها خورده است امکان هیچ‌گونه حرکت یا تغییری را ندارند. پس از دید سیکسو نگارش زنانه فقط شیوهٔ تازه‌ای برای نوشتار نیست بلکه «در اصل همان امکان دگرگونی است، فضایی است که می‌تواند سکوی پرش اندیشه‌های براندازانه یا جنبشی مبارک برای دگرگونی معیارهای اجتماعی و فرهنگی باشد».^۲

1. Cixous, Hélène and Catherine Clement. 1986. "Sorties." In *The Newly Born Women*, trans. Betsy Wing. Minneapolis: University of Minnesota Press.

2. Cixous, Hélène. 1981. "The Laugh of the Medusa." In *New French Feminism*, eds. Elaine Marks and Isabelle de Courtivron. New York: Schocken Books.

زنان با پدید آوردن شیوه نگارشی که مقید به ضوابط کنونی حاکم بر زبان نباشد می‌توانند شیوه اندیشیدن و نوشتن مغرب‌زمین، و به همراه آن جایگاه زنان در این جهان، را دگرگون سازند. اما سیکسو به زنان هشدار می‌داد که هر کوششی برای «ازهم‌گسیختن و نابودکردن» نظم نمادین (یعنی زبان) کاری مخاطره‌آمیز است. تلاش برای نوشتن وجود ناموجود یا «پیش‌بینی آن‌چه از پیش نمی‌توان دید»، گذشته از هر چیز، ممکن است از حد توان و طاقت زن نویسنده بیرون باشد.

سیکسو زمانی که نوشتار زنان و نوشتار مردان را برای یافتن تفاوت‌های بیش‌تر می‌کاوید از یک‌سو به پیوندهای بسیار میان میل جنسی مرد و نوشتار مردانه برخورد و از سوی دیگر نوشتار زنانه را با میل جنسی زن در پیوند بسیار یافت. میل جنسی مرد که به گفته سیکسو بر مدار «تخم اعظم» می‌چرخد به سبب شکل نیش‌دار و یکتاگونگی آن به غایت کسالت‌آور است. نوشتار مردانه نیز، که سیکسو معمولاً آن را احلیل مدار می‌نامد، همانند میل جنسی مرد به غایت کسالت‌آور است. مردان با «دلالت‌گر جیبی کوچک» خود - یعنی سه گانه قضیب و احلیل و قلم - همان مطالب قدیمی را می‌نگارند.^۱ مردان در هراس از چندگونگی و بی‌نظمی موجود در بیرون از نظم نمادین خود همواره با جوهر سیاه می‌نویسند و اندیشه‌های خود را به دقت در قالبی جای می‌دهند که ساختاری با مرزهای معین و به شدت تحمیل شده دارد. در عوض، میل جنسی زن به نظر سیکسو به هیچ وجه کسل‌کننده نیست.

هنوز مانده که زنان تقریباً همه چیز را درباره زنانگی بنویسند: درباره میل جنسی خود یعنی از پیچیدگی سیال و بی‌انتهای آن؛ درباره شهوت زایی خود یعنی از خیزش‌های ناگهانی در مناطق معین کوچک و بزرگ بدن خویش؛ نه درباره سرنوشت که از هیجان این یا آن انگیزه، از سفرها، گذرها، به‌زحمت راه‌رفتن‌ها، بیداری‌های ناگهانی و تدریجی، کشف حوزه‌ای که زمانی بزدل بود و به‌زودی پیشتاز می‌شود.

1. Marks, Elaine and Isabelle de Courtivron. 1986. "Introduction III." In *New French Feminism*, eds., Elaine Marks and Isabelle de Courtivron. New York: Schocken Books.

نوشتار زنانه نیز مانند میل جنسی زن بی‌پرده و چندگونه، متنوع و آهنگین، سرشار از لذات و شاید مهم‌تر از همه سرشار از امکانات است. «نوشتار زن می‌تواند همچنان ادامه یابد بدون قلمی کردن یا طرحی به روی کاغذ آوردن... او می‌گذارد زبان دیگر سخن بگوید - زبان هزاران زبان که نه حصار می‌شناسند و نه مرگ را... زبان او دربرگیرنده نیست، حمل‌کننده است؛ زبان او بازنمی‌دارد بلکه ممکن می‌سازد.» به گفته سیکسو، زن هنگامی که می‌نویسد «با جوهر سپید» می‌نویسد و کلمات را آزادانه جاری می‌سازد تا به هر جا که او می‌خواهد بروند.

نوشته‌های سیکسو از احساس خوش‌بینی و شعفی برخوردارند که نه در نوشته‌های دریدا که کلام‌مداری را گریزناپذیر می‌داند دیده می‌شود و نه در نوشته‌های لاکان که سلطه همیشه‌گی احلیل را باور دارد. سیکسو معتقد است که ما می‌توانیم از نظام مفاهیم دوارزشی که در آن محصور شده‌ایم بگریزیم و به قابلیت زنان برای هدایت این شورش ایمان دارد. به گفته سیکسو، اگر زن پیکر خویش را «با هزار و یک آستانه نظم آن» بکاود «زبان تک‌صدایی کهن مادر را با چندین و چند گفتار به نوسان در خواهد آورد.» سیکسو تلویحاً می‌گفت که نهاد (id) سرچشمه تمامی امیال است. «سائق‌های دهانی، معقدی، کلامی - همگی از نقاط قوت ما است و در میان آن‌ها یکی هم سائق تولیدمثل است - همانند میل به نوشتن: میل به زیستن خود از درون، میل به پیکری آماسیده، میل به زبان، میل به خون.» از دید سیکسو راه‌گریز از مفاهیم محدودکننده اندیشه سنتی غرب عقل نیست بلکه میل و تمناست.

لوس ایریگاری

اگرچه ایریگاری در این‌که میل جنسی زنانه و پیکر زن سرچشمه نوشتار زنانه‌اند با سیکسو هم عقیده است، اما این دو با یکدیگر تفاوت‌های اساسی دارند. ایریگاری به خلاف سیکسو در درجه اول روان‌کاوی است که می‌خواهد مقوله زنانه را از قید و بند اندیشه فلسفی مردان و از جمله اندیشه دریدا و لاکان رها سازد.^۱

۱. ایریگاری علاوه بر دریدا از لاکان هم انتقاد می‌کند. به سال ۱۹۷۴ او در کتاب خود *Speculum*

به یاد داریم که برای لاکان مرحله «انگارین» قلمرو پیش‌اودیسی همانندسازی‌های بصری و پیش‌زبانی است که در آن کودک خود را با تصویرش در آینه اشتباه می‌گیرد و سپس رفته‌رفته درمی‌یابد که تصویر او خوبستن واقعی او نیست. کودک با این دریافت به نظم نمادین وارد می‌شود و آماده است که جایگاه «من» را در زبان اختیار کند - یعنی برای خود فاعلینی جدا از فاعل‌ها یا «من»‌های دیگر قائل شود. ایریگاری نیز همانند لاکان به این تضاد میان مراحل انگارین و نمادین علاقه‌مندی نشان می‌دهد. اما میان درک او از انگارین و درک لاکان تفاوت‌های چندی دیده می‌شود که شاید مهم‌ترین آن‌ها تفاوتی است که از دید ایریگاری میان انگارین مردانه و انگارین زنانه وجود دارد.^۱

لاکان «انگارین» را نوعی زندان می‌داند زیرا خوبستن در چنگال تصاویر موهوم اسیر است. پسرها پس از اتمام موفقیت‌آمیز مرحله اودیسی از چنگال انگارین خلاصی می‌یابند و به نظم نمادین وارد می‌شوند - یعنی به قلمرو زبان و خودبودن. اما دخترها چون مرحله اودیسی را هرگز به‌طور کامل به پایان نمی‌برند از دام انگارین رها نمی‌شوند. ایریگاری به جای نگاهی سراپا نفی و انکار به این به‌دام‌افتادگی، این نظر را طرح کرد که شاید در انگارین امکان‌های بکری برای زنان نهفته باشد. آنچه ما درباره انگارین می‌دانیم و آنچه درباره زن و از جمله میل جنسی زن می‌دانیم از دیدگاهی مردانه به ما گفته شده است. تنها زنی که ما می‌شناسیم «زن مردانه»، زنی احلیلی، یا زن از نگاه مرد است. نظر ایریگاری این بود که ممکن است بتوان هم به انگارین و هم به زن از چشم‌انداز دیگری نگریست. او می‌گفت شاید «زنی زنانه» یا غیراحلیلی وجود داشته باشد و حتی راهی باشد که زن بتواند بی‌نیاز از هرگونه واسطه‌گری مردان به خودبودن و زبان دست یابد.^۲

لاکان را به مبارزه طلبید و به همین دلیل از مقامی که در دانشگاه نسان پاریس داشت اخراج شد. برای درک تفاوت ایریگاری و لاکان ن.ک.:

Irigaray, Luce. 1985. *Speculum of the Other Woman*, trans., Gillian C. Gill. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

1. Irigaray, Luce. 1985. *This Sex Which Is Not One*, trans. Catherine Porter. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

۲. به نظر کلر دوشان، ایریگاری معتقد است پیش از آن‌که تصور «زنی زنانه» یا غیراحلیلی حتی به

منظور از اندیشیدن به «زن زنانه» البته تعیین حدود برای آن نیست. از دید ایریگاری هر اظهارنظری که با قطعیت دربارهٔ مشخصات زنانه واقعی یا حقیقی حکم کند در عمل همان زنانه «احلیلی» را بازآفرینی خواهد کرد: «این ادعا که زنانه را می‌توان در قالبی مفهومی به بیان درآورد نشانهٔ اسارت دوباره در نظام بازنمایی‌های «مردانه» است که زنان را به دام نظام یا معنایی می‌اندازد که در خدمت عاطفه خودانگیختهٔ فاعل (مردانه) است.» چیزی که راه را بر بیرون‌رفتن اندیشه‌های زنان از مرحلهٔ انگارین می‌بندد مفهوم همانی است، نتیجهٔ آرمانی‌گرانهٔ خودشیفتگی و بی‌همتایی مردانه.

ایریگاری به قصد توصیف ماهیت و کارکرد تصور یکی بودن در فلسفه و روان‌کاوی غربی از واژهٔ *speculum* (ابزاری با خاصیت آینهٔ محدب که اغلب در پزشکی برای آزمایش واژن به کار می‌رود) بهره گرفت. به اظهار توریل موی «در آینه‌نگری نه تنها الفاکنندهٔ تصویری آینه‌ای از نفوذ *speculum* بصری در واژن» بلکه «الفاکنندهٔ ضرورت مفروض دانستن سوژه‌ای است که قابلیت بازتابانند هستی خویش را دارد.» گفتمان مردانه به دلیل «در آینه‌نگری» خودشیفته‌وار فلسفی – که تجلی آن تصویر قرون وسطایی خدا به صورت اندیشهٔ اندیشه‌ورز است – هرگز قادر نبوده زن یا زنانه را به صورت چیزی غیر از بازتاب مرد یا مردانه درک کند. بنابراین اندیشیدن به «زن زنانه» در ساختارهای اندیشهٔ مردسالاری کاری ناممکن است. مردان هنگامی که به زنان نگاه می‌کنند زنان را نمی‌بینند بلکه بازتاب‌ها یا تصاویر مردان را می‌بینند.

ایریگاری هنگامی که فلسفه و روان‌کاوی مغرب‌زمین را بررسی می‌کرد در آرای طیف‌گوناگون اندیشمندان این خطه از افلاطون و دکارت و هگل و نیچه تا فروید و لاکان، همه جا به این همانی برمی‌خورد. تحلیلی که از همانی در نظریهٔ فروید به دست داد به‌ویژه از آن رو اهمیت داشت که از آن برای نقد نظریهٔ میل جنسی زنانهٔ فروید سود جست. فروید به زنانه بودن دختر بچه نگاه مثبتی نداشت و آن را نقطهٔ ضعفی برای دختر می‌دانست؛ یعنی به دختر بچه همچون «کوچک‌مردی» بدون قضیب نگاه

می‌کرد. او با سرکوب تصور تفاوت، زنانه بودن را نشانه کمبود دانست. زن بازتاب مرد است؛ یعنی همان مرد است مگر به لحاظ میل جنسی. میل جنسی زن چون قرینه آینه‌ای میل جنسی مرد نیست معنای فقدان یا کمبود را دارد. زن هرگاه بازتاب مرد نباشد وجود ندارد و به گمان ایریگاری وجود نخواهد داشت مگر آن‌که عقده اودیپ نابود شود و «زن زنانه» از فشار سرکوبگر آن خلاصی یابد.

ایریگاری با درک این واقعیت که فرهنگ غرب علاقه‌ای به کنارگذاشتن آرای فروید، و به تبع او آرای لاکان، درباره نحوه شکل‌گیری «خود» (یعنی «خود» مردانه) ندارد سه راهبرد پیشنهاد کرد با این هدف که به زنان این توانایی را بدهد تا خود را چیزی «هرز» یا «مازاد» در حواشی تنگ دست‌پروده ایدئولوژی‌های حاکم احساس نکنند. نخستین راهبرد آن است که زنان باید به ماهیت زبان توجه نشان دهند. ایریگاری به‌رغم دلواپسی از این‌که کلمات ما آشکارا «مردانه» اند به شدت با کوشش برای خلق صدایی خالی از جنسیت مخالف است. تلاش برای «بی‌طرفی» گذشته از آن‌که فایده‌ای ندارد (چون به‌راستی هیچ‌کس درباره چیزی بی‌طرف نیست) بهانه‌تراشی برای کاربرد صدایی منفعل است که میان فاعل و مفعول فاصله می‌اندازد و هویت گوینده را از خواننده یا شنونده پنهان می‌دارد. ایریگاری با پافشاری بر این واقعیت که زنان با شخصیت انتزاعی نمی‌توانند به آزادی برسند خاطر نشان می‌ساخت که «در زبان علم، من یا شما یا ما حضور ندارد.»^۱ علم «فاعلیت» را قدهن می‌کند و اغلب به این دلیل که می‌خواهد هویت عوامل خود را پوشیده نگاه دارد. ایریگاری از بی‌میلی علم - و همچنین بی‌میلی فلسفه و روان‌کاوی - در عهده‌دار شدن مسئولیت گفتار و کردار خود عمیقاً متأسف است. از همین رو، زنان را تشویق می‌کند که به‌هم ببینند تا شهادت سخن گفتن با صدای فاعل را بیابند و به هر قیمتی از امنیت کاذب صدای مفعول که فرجامی جز بی‌اعتباری ندارد دوری گیرند.

راهبرد دومی که ایریگاری برای آزادی بخشیدن به زنان مطرح کرد به میل جنسی زنانه مربوط می‌شود. ایریگاری نیز مانند سیکسو سخت تحت تأثیر چندگونگی

1. Irigaray, Luce. 1987. "Is the Subject of Science Sexed?" trans. Carol Mastrangelo Bove, *Hyapatia* 2, no. 3, Fall.

نهفته در اندام جنسی زن بود. به نظر او سرآغاز این چندگونگی همان شکل پیکر زن است. «...پس می‌گویند که زن اندام جنسی ندارد؟ برعکس او دست‌کم دو اندام جنسی دارد اما یک به یک قابل تشخیص نیستند. در واقع اندام جنسی او به‌بیمار بیش از این است. میل جنسی او همواره دست‌کم دو برابر می‌شود و حتی از این هم فزاینده‌تر می‌رود: متکثر است.»^۱

ایریگاری کارکرد متکثر و دایره‌وار و بی‌هدف انرژی جنسی در واژن یا کلیتوریس زنان را در تضاد با کارکرد منفرد و خطی و غایت‌گرای انرژی جنسی در مردان می‌داند؛ و افزون بر آن می‌گفت محمل بیان این کارکردها به میل جنسی محدود نمی‌شود بلکه دامنهٔ بروز آن‌ها تمامی اشکال بیان انسانی از جمله ساختارهای اجتماعی را دربر می‌گیرد. پس مردسالاری جلوه‌ای از کارکرد انرژی جنسی مردانه است و تا زمانی که «زن زنانه» سرکوب شده از بند رها نشده باشد اختیار نظم موجود را در دست خواهد داشت. یکی از راه‌هایی که زنان بالغ می‌توانند این توان بالقوه - این قدرت - را به فعل درآورند به کار بستن هم‌جنس‌خواهی و خودانگیزی است چون زنان از راه کشف سرزمین چندوجهی و ناشناختهٔ پیکر زنانه می‌توانند یاد بگیرند با چنان کلماتی سخن بگویند و چنان اندیشه‌هایی را بیندیشند که احلیل را از میدان به در کند. سومین راهبردی که به نظر ایریگاری زنان می‌توانند در مبارزه علیه مردسالاری به کار گیرند تقلید ریشخندگونهٔ شکلک‌هایی است که مردان بر زنان تحمیل کرده‌اند. اگر زنان فقط در چشم مردان، یعنی فقط به صورت تصویر، وجود دارند پس بهتر است این تصاویر را بگیرند و با بزرگ‌نمایی به مردان بازگردانند: «ایریگاری از راه پذیرش چیزی که در هر حال تقلیدی حتمی و اجتناب‌ناپذیر است، دو برابر آن چیز را به خودش بازمی‌گرداند و به این ترتیب انگل‌گرایی را به توان دو می‌رساند... تقلید کردنِ تقلیدِ تحمیل‌شده بر زنان، آینه‌انگاری زیرکانهٔ ایریگاری (ادابازی او تصویر آینه‌ای ادابازی همهٔ زنان است) به قصد بی‌اثر کردنِ اثرات گفتمان احلیل‌مدار از راه زیاده‌روی در آن‌هاست.»^۲

۱. ایریگاری، *The Sex Which Is Not One*، همان.

۲. توریل موی، همان.

ایرینگری اذعان داشت که تقلید یقیناً بدون مخاطره نیست. میان تقلید معنای مردسالارانه زن به‌منظور بی‌اثر کردن آن، و تن‌دادن صرف به تحقق این معنا مرز روشنی وجود ندارد. زن اگر در تقلید این نقش زیاده‌روی کند ممکن است به درون آن کشیده شود. با این حال، و به‌رغم این مخاطرات، هیچ زنی نباید فرصت بیرون‌جستن از تصویر مردانه به سوی تصویری زنانه را از کف بپند.

در سراسر آثار ایرینگری تنش دیده می‌شود میان اعتقاد او به این‌که ما باید سرانجام به فرایند برجسب‌زنی و دسته‌بندی پایان دهیم و اعتقاد دیگر او به این‌که ما چاره‌ای جز درگیر شدن در این فرایند نداریم.^۱

دیگر بودن «زن» حد و حصری ندارد. معلوم است که چرا می‌گویند شوخ‌طبع، درک‌ناشدنی، مضطرب، دمدمی مزاج است... تازه اگر از زبان او بگذریم، که در آن «زن» به هر سویی پر می‌کشد و «مرد» را عاجز از رسیدن به انسجام هر گونه معنا باقی می‌گذارد. کلمات زن متناقض است، کمابیش دیوانه‌وار از دیدگاه آدم‌های عاقل، ناشنیدنی برای هر شنونده‌ای که گوش‌ی ساده‌پذیر و مملو از کدهای کاملاً حساب‌شده دارد.^۲

ایرینگری که نمی‌خواهد حتی به نظریه خودش تسلیم شود گذشته از آن‌که در برابر تحلیل‌مداری مقاومت می‌ورزد از نوعی زندگی سخن می‌گوید که مفاهیم تحلیل‌مدارانه‌ای که می‌خواهند تفاوت‌های این زندگی را در قالب کسالت‌بارِ یکی‌بودن فشرده سازند هرگز نمی‌توانند آن را یکسره منجمد یا سنگ کنند.

ژولیا کریستوا

کریستوا از چندین جنبه با سیکسو و ایرینگری متفاوت است. سیکسو و ایرینگری «زنانه» را با زنان طبیعی و «مردانه» را با مردان طبیعی همانندسازی می‌کنند اما کریستوا هر گونه همانندسازی از این دست را رد می‌کند. به‌زعم او، اگر کودک هنگام ورود به نظم

۱. ایرینگری در مصاحبه‌ای اظهار کرد که جز گفتن مردانه چیزی وجود ندارد. وقتی مصاحبه‌گر گفت «من نمی‌فهمم که گفتن مردانه چیست؟» ایرینگری پاسخ داد که «البته که نمی‌فهمید، چون چیز دیگری نیست.»
۲. ایرینگری، همان.

نمادین حق انتخاب داشته باشد که با مادر یا پدر همانندسازی کند و اگر میزان مردانگی یا زنانگی کودک وابسته به میزان این همانندسازی باشد پس کودکان هر دو جنس (پسر و دختر) از بخت یکسانی در این زمینه برخوردارند. پسرها می‌توانند شبیه مادر خود شوند و دخترها شبیه پدر خود. از این گذشته، پسرها می‌توانند حالت «زنانه» داشته باشند و با حالتی زنانه بنویسند و دخترها نیز می‌توانند حالتی «مردانه» داشته باشند و همان‌گونه بنویسند. به گفته کریستوا، فروریختن زبان به درون زیست‌شناسی و پافشاری بر این‌که زنان صرفاً به دلیل پیکر خویش شیوه نگارشی متفاوت با مردان دارند به این معنی است که مردان و زنان را بار دیگر به درون قفس مردسالاری بپندازیم. بسیاری از مردان به‌ویژه آنان که با میل جنسی طبیعی خود و ابراز وجود کلامی خود رابطه‌ای متزلزل دارند از قابلیت نوشتن به شیوه‌ای «زنانه» برخوردارند. تفاوت دیگری که کریستوا با سیکسو و ایریگاری دارد پیروی شدید او از این عقیده است که حتی اگر زنانه بتواند به بیان درآید نباید این کار را کرد. کریستوا مدعی بود که زنانی این چنین وجود ندارند.^۱ ریشه مفاهیمی مانند «زن» و «زنانه» در متأزیم است یعنی فلسفه‌ای معتقد به اصالت ذات که ساخت‌شکنان در پی برملا ساختن ماهیت آن‌اند. مفهوم زن فقط از نظر سیاسی امکان می‌یابد نه از نظر فلسفی. کریستوا این موضع را در مصاحبه‌ای با نشریه روان‌کاوی و سیاست به روشنی بیان کرد.

اعتقاد به این‌که «فردی زن است» تقریباً همان‌قدر نامعقول و تاریک‌اندیشانه است که معتقد باشیم «فردی مرد است». می‌گویم «تقریباً» چون هنوز بسیاری اهداف وجود دارد که زنان باید به آن‌ها برسند: آزادی سقط‌جنین و کنترل باروری، مهدهای کودک، برابری شغلی و غیره. بنابراین ما باید عبارت «ما زن‌انیم» را فقط به صورت تبلیغ یا شعار برای بیان خواسته‌های خود به کار ببریم. اما اگر بخواهیم عمیق‌تر نگاه کنیم زن نمی‌تواند «باشد»؛ این چیزی نیست که اصولاً در مقوله بودن بگنجد.^۲

1. Kristeva, Julia. 1974. *About Chinese Women*, trans. Anita Barrows. New York: Urizen Books.

۲. نقل از مصاحبه کریستوا با نشریه *Tel Quel*، برگرفته از کتاب *New French Feminisms* مارکز و کورتوران، همان.

همین واقعیت که اگر عمیق‌تر نگاه کنیم زن نمی‌تواند «باشد» - که همواره در حال شدن است و هرگز نیست - او را با دیگر گروه‌هایی که از جریان حاکم طرد شده‌اند یعنی با هم‌جنس‌خواهان، یهودیان، اقلیت‌های نژادی و قومی و سایر «تاجورهای» رده‌بندی‌نشده متحد می‌سازد. کریستوا بیش از سیکسو و اپریگاری انقلاب اجتماعی را به انقلاب شاعرانه (بوطیقای) پیوند می‌داد و تأکید داشت که «تجربیات تاریخی و سیاسی قرن بیستم اثبات کرده است که هیچ یک از این دو بدون دیگری دگرگون نمی‌شود.»^۱ چیزی که ذهن کریستوا را به خود مشغول می‌کرد این نظریه است که سربلای کردن بعضی گروه‌ها - مثلاً یهودیان در آلمان در دوران رایش سوم - در احساس «تحقیرشدگی» یا انزجار نامعقولی ریشه دارد که به تجربیات پیش‌اودیپی کودک با بدن خود و بدن مادرش (مدفوع، خون، خلط) بازمی‌گردد. این انزجار در اصل به معنای طرد «زنانه» نیست. کودک که حیاتش به مادر وابسته است هیچ درکی از تفاوت جنسی ندارد. تنها با عقده اختگی است که این احساس و به همراه آن پیوند «زن» با «تحقیرشده» به میان می‌آید.^۲ بنابراین مشکل بنیادین جامعه مسئله تحقیرشدگی است که «زنانه» فقط یکی از ویژگی‌های آن است.

خواست کریستوا این بود که جامعه با تحقیرشدگان (با آن‌چه فرهنگ به حاشیه رانده یا سرکوب کرده است) آشتی کند. گفتمان‌های به حاشیه‌رانده شده موجود در جنون و مقولات گنگ و مادرانه و جنسی باید نیروی انقلابی خود را در درون زبان تخلیه کنند. کریستوا با بهره‌گیری از چارچوب نظری لاکان مفهوم «نشانه‌ای»^۳ یا مرحله پیش‌اودیپی را در برابر مفهوم «نمادین» یا مرحله پساودیپی قرار داد.^۴ از دید او اندیشهٔ احلیل‌کلام‌مدار بر بنیان سرکوب امر نشانه‌ای و بنابراین بر سرکوب پیکر

1. Kristeva, Julia. 1984. *Revolution in Poetic Languages*, trans. Leon Roudiez. New York: Columbia University Press.

2. Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horrors*, trans. Leon Roudiez. New York: Columbia University Press.

3. semiotic « برای اطلاع پیش‌تر درباره این ابداع کریستوا نک: پین، مایکل. لکان، دریده، کریستوا، ترجمه پیام بزدانجو. تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰-م.

4. Kristeva, Julia. 1982. *Desire in Language*, trans. Leon Roudiez. New York: Columbia University Press.

مادرانه پیش‌اودیپی که هنوز هویت جنسی ندارد استوار شده است. زمانِ خاص این فضای مادرانه بسیار با زمانی که خاص نظم نمادین است فرق دارد. زمان در نظم نمادین زمانی تاریخی است یعنی خطی یا متوالی که هدفی را نشانه می‌رود، حال آن‌که در امر نشانه‌ای زمان مدور (تکرارشونده) و عظیم (ابدی) است.^۱ بنابراین نوشتاری خطی و معقول یا عینی که صرف و نحوی عادی دارد سرکوب می‌شود اما گونه‌ای از نوشتار که برجستگی آن ضرباهنگ و صدا و رنگ است و اجازة گستردگی‌های قواعد زبانی در آن وجود دارد در اساس سرکوب نشده باقی می‌ماند چون برای همه چیزهایی که انزجار یا وحشت ما را برمی‌انگیزند جا دارد. کریستوا معتقد بود شخص آزاد کسی است که از توانایی درک اهمیت «بازی نشانه‌ای و نمادین» - یعنی نوسان مداوم میان بی‌نظمی و نظم - برخوردار باشد.

نقد فمینیسم پسامدرن

خوانندگان آثار سیکسو و ایریگاری و کریستوا گلابه می‌کنند که این فمینیست‌های پسامدرن آشکارا از مبهم‌گویی خود لذت می‌برند و شفافیت در سخن را یکی از هفت گناه کبیره نظم احلیل کلام‌مدار می‌دانند. البته باید اذعان کرد که این گلابه چندان هم بی‌وجه نیست چون تمیز میان «احلیل کلام‌مداری» و «کلام‌مداری»، میان تفاوت (difference) و تعویق (differance)، میان چندگونگی و تکثر، و میان نشانه‌ای و نمادین بسیار دشوار است. اما چیزی که شاید به‌جا نباشد سمت و سوی است که این گلابه‌ها اغلب به آن هدایت می‌شوند یعنی رد فمینیسم پسامدرن به این بهانه که «فمینیسمی برای دانشگاهیان» است.

برای برخی منتقدان مردود شمردن فمینیسم پسامدرن بر اساس رویکردی شتاب‌زده و کلیشه‌ای است که دانشگاهیان را مردمانی برج‌عاج‌نشین و جدای از دنیای واقعی می‌انگارد، همچون «ذهن»‌هایی ساکن قلمرو عقاید و فارغ از پیکرهای خون‌بار و عرق‌ریز و گریان. اما برای برخی دیگر این مردودشماری به معنای بیان آرزوی

1. Kristeva, Julia. 1981. "Women's Time," trans. Alice Jardine and Harry Blake. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, no. 1.

برکنار ماندن از نخبه‌گرایی است، یعنی شیوه تفکری که جز گروهی کوچک و ممتاز تمامی افراد دیگر را از ورود به بحث بازمی‌دارد. این منتقدان فمینیست‌های پسامدرن را اپیکوری‌های امروزمی‌دانند که از پیکار انقلابی واقعی - راه‌پیمایی‌ها، بایکوت و اعتراض - دست می‌کشند و در گلزار لذات روشنفکرانه جا خوش می‌کنند. فمینیست‌های پسامدرن در حلقه‌دوستان و در میان کسانی که با چشم‌انداز فلسفی ایشان اشتراک نظر دارند «آرا و زبان را به چنان شیوه خاصی به کار می‌گیرند که کس دیگری نمی‌تواند به فحوای کلام آنان پی ببرد». اینان به‌ندرت حلقه آرامش‌بخش پیرامون خود را ترک می‌کنند و با گذشت زمان حرف‌هایی که برای گفتن دارند روز به روز بیش‌تر از مقولات مرتبط با اکثریت زنان فاصله می‌گیرد.

منتقدانی نیز هستند که از مبهم‌گویی متون فمینیست‌های پسامدرن نازاحتی خاصی ندارند. نگرانی این گروه درباره محتوای این متون است به‌ویژه درباره چیزی که به نظر آن‌ها نوعی اعتقاد به اصالت زیست‌شناسی انسان و موعظه درباره رستگاری زن از راه گوشت و خون واقعی اوست. برخی از این انتقادها شاید درست باشد اما بسیاری از آن‌ها ناشی از دشواری‌های مربوط به ترجمه متون است. در اغلب متن‌های فمینیسم پسامدرن دو تفکیک دیده می‌شود (۱) میان زنان طبیعی و زنان اجتماعی و (۲) میان «مادینه»، «زنانه» یا «دیگری» که در این تفکیک «مادینه» در اصل استعاره‌ای است برای «دیگری» در رابطه‌ای حاوی تفاوت (مانند سیستم آگاهی/ناآگاهی) نه تقابل.^۱ شکی نیست که این تفکیک گاه مبهم است، از جمله در برخی نوشته‌های سیکسو؛ اما غالباً این ابهام بیش‌تر به برداشت خوانندگان مربوط می‌شود.

منتقدان دیگری نیز به فمینیست‌های پسامدرن خرده می‌گیرند که برای مادینه بیش از نرینه، و برای زن بیش از مرد ارزش قائل می‌شوند. این خرده‌گیری از جهاتی آموزنده است چون بار دیگر به ما یادآوری می‌کند که فمینیست‌های پسامدرن به هیچ نظریه مشترکی اقرار نمی‌کنند. در واقع کریستوا به سیکسو و ابریگاری این انتقاد را وارد کرده است که می‌کوشند زبانی زنانه و جامعه‌ای مادینه بیرون از زبان مردانه و

1. Whitford, Margaret. 1986. "Luce Irigaray and the Female Imaginary: Speaking as a Woman." *Radical Philosophy* 43. Summer.

جامعه نرینه بیافرینند. از دید کریستوا، چنین حرکتی خطرناک است چون ارتباط و تبادل میان نشانه‌ای و نمادین را قطع می‌کند و چنین گسستی به مردسالاری فاشیستی یا به مادرسالاری فاشیستی می‌انجامد. در این جا سخن از اعتبار خوزه‌گیری کریستوا به سیکسو و ابریگاری نیست؛ بلکه بحث بر سر این است که فمینیست‌های پسامدرن نیز مانند بسیاری از فمینیست‌های دیگر در صددند رابطه و تمایز میان ستم بر زنان و ستم به مفهوم کلی را دریابند. آیا فمینیست‌ها باید در صدد آزادسازی زنان باشند یا برای آزادی تمامی مردمان ستم‌دیده بکوشند؟ آیا فمینیسم باید زیر چتر انسان‌باوری (اومانیسیم) قرار گیرد؟ آیا زنان باید با حرارت و غرور تمامی چیزهای زنانه را حفظ کنند، یا باید از مقولات «مرد» و «زن» فراتر روند و در پی جامعه‌ای متکثر باشند که بر مبنای جنسیت بنا نشده باشد؟ این پرسش‌ها، و چالش‌هایی که از آن‌ها برمی‌خیزد، فقط به فمینیست‌های پسامدرن تعلق ندارد.

و سرانجام یکی از آخرین انتقادهایی که علیه فمینیسم پسامدرن مطرح شده آن است که با فرضیات فلسفی خود ما را به هرج و مرج می‌کشاند. به قول این منتقدان، هرچند ممکن است از حمله فمینیست‌های پسامدرن به راه‌حل‌های وحدت‌بخش خشنود باشیم، معلوم نیست در هنگامه پراکندگی و چندگونگی و فراوانی مطلق بتوان شکلی از اجتماع، از جمله اجتماعی فمینیستی، را حفظ کرد.

تحقق جهانی که معانی آن مشروط و گذرا باشد، و در آن اندیشیدن به شیوه منطقی بی‌ارزش شمرده شود، همه تفاسیر معتبر باشند و ارزش‌ها زیر و رو شده اما چیزی جای آن‌ها را نگرفته باشد، ناممکن به نظر می‌رسد. یادآوری به ما که جهانی که در آن به سر می‌بریم و قواعدی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم طبیعی و بی‌گناه نیستند شاید حرف درستی باشد... اما بعید است بتواند به ما جهان تازه‌ای بدهد که از بطن جهان کنونی بتوان به آن دست یافت... ربا تصویری بدهد از این‌که / قالب‌های تازه مفاهیم چگونه پدید می‌آیند، ارزش‌ها و اولویت‌ها بر چه مبنایی انتخاب می‌شوند و مرزها چگونه شکل می‌گیرند: زیرا در آن جهان نیز همه این چیزها باید وجود داشته باشند، گیریم به شکلی دیگر.^۱

مسئله در این‌جا عمیقاً فلسفی و سیاسی و شخصی است. شاید یکایک ما خود باید تصمیم بگیریم که تفاوت را تهدید بدانیم یا فرصت. فمینیست‌های پسامدرن ممکن است «فراوانی» را به شیوه‌های درخشان خاص خود دست‌مایه کرده باشند. اما مسئله واقعی خلق اجتماع به ما نیز به اندازه آنان تعلق دارد. تفاوت، حتی اگر فمینیست‌های پسامدرن از یادآوری آن به ما دست بردارند، به خودی خود ناپدید نخواهد شد.

نتیجه‌گیری

فمینیسم پسامدرن به‌رغم تمامی انتقادهایی که به آن وارد شده است یکی از پرشورترین پیشرفت‌های اندیشه فمینیستی معاصر به شمار می‌آید. سیکسو و ایریگاری و کریستوا با وجود تفاوت‌های بارز در برنامه‌های کاری خود گرایش‌های مشترکی دارند مانند باور به امکانات نهفته در نیستی، غیاب، حاشیه‌نشینی، پرامون، و مقولات سرکوب‌شده. از این گذشته، میان آنان اشتراکاتی نیز در تمایل به اندیشیدن به شیوه‌ای غیردوتایی و غیرتقابل‌ی به نظر می‌رسد، نوعی از تفکر که شاید پیش از این وجود داشته است یعنی پیش از آن‌که به آدم ابوالبشر قدرت نام‌گذاری حیوانات و تعیین آغاز و پایان چیزها داده شود. «و خداوند تمامی حیوانات زمین و تمامی پرندگان هوا را از خاک شکل داد و آن‌ها را پیش چشم آدم ابوالبشر آورد تا ببیند بر آن‌ها چه نامی خواهد گذاشت — و نام هر موجود زنده همانی شد که آدم نامید.»^۱ ما می‌توانیم این وضعیت آغازین پیش از دخالت آدم را به هر صورتی تصور کنیم: به هیئت «صخره نراشیده» بدون افتراقِ تائوئیست‌ها^۲، «انگارین» لاکان، «تحقیرشدگی» کریستوا یا هر وضعیت نظام‌نایافته دیگر؛ نکته این است که در آغاز کلمه نبود بلکه صدها هزار صدا بود که می‌توانست به صدها هزار شیوه تعبیر شود.

از این‌که زنان با شکستن سکوت خود و با سخن گفتن و نوشتن بتوانند به غلبه بر تقابل‌های دوگانه و تحلیل‌مداری و کلام‌مداری کمکی بکنند چیزی نمی‌دانم. چیزی

۱. عهد عتیق، سفر پیدایش.

2. Lao-tzu. 1962. "The Tao-te-Ching." In *The Texts of Taoism*, ed. James Legge. New York: Dover.

که می‌دانم این است که آغاز به اندیشیدن در قالب مفاهیمی تازه می‌تواند به سود ما انسان‌ها باشد. ما در آرزوی دست‌یابی به وحدت مردمانی را که نامتعارف و منحرف و حاشیه‌نشین می‌خوانیم حذف و تبعید و با خود بیگانه کرده‌ایم و این سیاست حذفی به فقیر شدن جامعه انسانی منتهی شده است. به نظر می‌رسد اگر با جماعت رنگارنگ فمینیست‌های پسامدرن در تجلیل چندگونگی همراه شویم چیزی از دست ندهیم و بسا چیزها که به دست آوریم. زیرا حتی اگر همگی نتوانیم به تنی واحد بدل شویم دست‌کم شمار ما فراوان خواهد بود. شاید در گوناگونی نیز راهی برای رسیدن به وحدت وجود داشته باشد.

فصل نهم

نتیجه گیری: مواضع و تفاوت‌ها

هدف اصلی این کتاب صرفاً روشن ساختن برخی از چشم‌اندازهای اصلی اندیشهٔ فمینیستی بوده است؛ با این حال شاید خواننده منتظر نوعی نتیجه‌گیری باشد که دلالی را برای ترجیح یک دیدگاه بر دیدگاه دیگر ارائه دهد. من گمان نمی‌کنم بتوانم چنین دلالی را به خوانندگان عرضه کنم. دربارهٔ خودم اما این را می‌دانم که هم توصیف فمینیست‌های پسامدرن از جایگاهی که زنان هم‌اکنون دارند - در حواشی و پیرامون - و هم توصیف فمینیست‌های سوسیالیست از جایگاهی که زنان می‌توانند داشته باشند - در مرکز - مرا به سوی خود می‌کشد. بسیار مجذوب‌کننده است که بیرون‌گود باشیم، یعنی نظام موجود ما را فاسد نکرده باشد و بتوانیم آن‌چه را مردمان دیگر نمی‌بینند و احساس نمی‌کنند ببینیم و حس کنیم و اسیر قید و بندهای بازدارندهٔ سخت و نالازم نباشیم. اما به همان اندازه نیز جذاب است که درون‌گود باشیم، یعنی عضوی ارزشمند از یک گروه با رؤیایی مشترک، یا به قول ارسطو «یاران هم‌دل و یاوران هم‌قدم»^۱.

با بازخوانی فصل پایانی کتاب آلیسون جاگر، سیاست فمینیستی و طبیعت انسان، بار دیگر قانع شدم که او به‌راستی نشان داده است در مقام نظری به‌دشواری می‌توان از فمینیسم سوسیالیستی فراتر رفت. این نظریه تمامی خصوصیات مطلوب یک

۱. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس.

نظریه را دارد، یعنی عینی و بی‌طرف و برخوردار از توانایی تبیین و استناد است. معنای «عینیت» و «بی‌طرفی» برای جاگر با آنچه بسیاری از نظریه‌پردازان در ذهن دارند فرق داشت. تعریف سنتی عینیت که بنا بر آن شخص عینی‌گرا صرفاً بر مبنای واقعیات و بدون استناد به ارزش‌ها داوری می‌کند از نظر جاگر مردود بود، و تعریف سنتی «بی‌طرفی» را نیز که می‌گوید شخص بی‌طرف می‌تواند با سردی یکسان به استدلال‌های آتیلا و مادرترزا گوش بسپارد قبول نداشت. از دید جاگر فردی که به‌راستی بی‌طرف و عینی‌گرا باشد نه ارزش‌ها را از یاد می‌برد و نه ناتوان از موضع‌گیری است، بلکه چون سودی در حفظ وضعیت موجود ندارد می‌تواند جهان را به‌روشنی بشناسد و این شناخت را با صداقت منتقل سازد. افراد به‌راستی عینی‌گرا و بی‌طرف چون به دنبال برد و باخت نیستند به‌سادگی مکنونات ذهنی خود را عرضه می‌دارند، و روراست عمل می‌کنند و همه چیز را آن‌گونه که هست می‌گویند. به‌زعم جاگر، فمینیست‌های سوسیالیست را باید از افرادی دانست که این قابلیت‌ها را دارند یعنی دقیقاً به این دلیل که افکار و گفتار و کردار ایشان به‌واقع در بند وضعیت موجود نیست قادرند به‌روشنی بسیار ببینند و با صداقت بسیار نظر خود را منتقل سازند.

بنا بر ارزیابی جاگر، فمینیست‌های سوسیالیست به دلیل برخورداری از بی‌طرفی و عینیت دانشمندان و فیلسوفان بسیار خوبی از آب در می‌آیند. بسیاری از مباحثی که فمینیسم سوسیالیستی دربارهٔ زن در مقام زن طرح می‌کند بحث‌های نظری و مستلزم تحقیق و بررسی عملی در زندگی روزمرهٔ زنان واقعی است، اما به نظر جاگر این تحقیق و بررسی هم‌اکنون در جریان است و نتایج ابتدایی آن امیدبخش جلوه می‌کند. جاگر به مطالعات متعدد روان‌شناختی، روان‌کاوانه، جامعه‌شناختی، مردم‌شناختی و آموزشی اشاره داشت که هر یک از آن‌ها نشان می‌داد نحوهٔ رسیدن زنان به شناخت، نحوهٔ رسیدن زنان از کودکی به بزرگسالی، نحوهٔ استدلال زنان در مسائل اخلاقی، و نحوهٔ درک زنان از جهان با مردان متفاوت است.

فمینیست‌های سوسیالیست، با دلگرمی به این یافته‌ها، با موفقیت از آن‌ها در تلاش برای ارائهٔ توضیحی جامع یا نسبتاً کامل از ستم بر زنان بهره گرفته‌اند. نگرش فمینیسم سوسیالیستی بیش از هر چشم‌انداز فمینیستی دیگر بر بنیان تحلیل استوار

است و مشتاقانه می‌کوشد یکایک جنبه‌های ستم بر زنان را به صورت بخشی از کلی بزرگ و نظام‌یافته تبیین کند. از دید جاگر، فمینیسم مارکسیست بر مردسالاری چشم می‌بندد و فمینیسم رادیکال سرمایه‌داری را نادیده می‌گیرد؛ فمینیسم روان‌کاوانه به شکل‌گیری جنس و جنسیت در درون روان شخص توجه چندانی نشان نمی‌دهد؛ و فمینیسم وجودگرا نیز فقط می‌تواند نشان بدهد که چرا تفسیرهای مارکسیستی و رادیکال و روان‌کاوانه از تبیین علت دیگر بودن زن عاجزند. در عوض، فمینیسم سوسیالیستی تا زمانی که به توضیح کاملی از ماهیت و کارکرد ستم بر زنان دست نیافته باشد از پای نمی‌ایستد.

به یقین متناقض به نظر می‌رسد اما یکی از دلواپسی‌های من همین واقعیت است که فمینیسم سوسیالیستی به تبیین کامل ستم‌دگی زنان و فراهم آوردن موضعی که بتوانند با پای فشردن بر آن آزادی خود را عملی سازند چنین نزدیک باشد. همراه با فمینیست‌های پسامدرن گاه با خود می‌اندیشم که مبادا موضعی که زن اختیار می‌کند باز هم جلوه دیگری از تعابیر احمیلی یا کلامی از کار درآید. هرچقدر برای زنی ناگوار باشد که در برابر حقیقت یگانه مردسالاری به زانو درآید به مراتب ناگوارتر است که در درگاه حقیقت یگانه مادرسالاری او را فمینیستی واقعی به شمار نیاروند. اصلاً دلم نمی‌خواهد به «آگاهی کاذب» متهم شوم یا مرا «فمینیستی قلابی» بنامند و اطمینان دارم هیچ فمینیستی دوست ندارد به او بگویند که تبیین او از ستم بر زنان کوه‌فکرانه و مغشوش است.

پس اینک من ام در میان «وحدت» و «فراوانی» که از دو سو مرا به جانب خود می‌کشند، گویی بار دیگر وادار شده باشم درس «درآمدی بر فلسفه» را بگذرانم. اما حتی در همین حال که روی تخت شکنجه دراز کشیده‌ام می‌دانم که کسی قصد شکنجه دادن مرا ندارد. رنج من بیش‌تر از درون خودم نشئت می‌گیرد زیرا فمینیسم سوسیالیستی (دست‌کم به روایتی که جاگر پیش می‌نهد) با فمینیسم پسامدرن (دست‌کم به روایتی که کریستوا عرضه می‌کند) ناسازگار نیست.

آن‌چه امید به شکلی از هم‌گرایی پویا میان فمینیسم آنگلوامریکایی و فمینیسم اروپایی را در من زنده می‌کند توافق آشکار جاگر با کریستوا در این زمینه است که «شاید زمان آن فرارسیده که بر چندگونگی احساسات و دغدغه‌های ذهنی زنانه تأکید

کنیم؛ باشد که از تلاقی این تفاوت‌ها شکل اصلی و واقعی تفاوت میان دو جنس با مرزبندی دقیق‌تر و نفع‌طلبی کم‌تر و صداقت بیش‌تر رخ بنمایند.^۱ این دستورکار آشنای هر نظریه‌پرداز فمینیستی است که می‌خواهد به کشف یا خلق موضعی برای زنان نائل شود بدون آنکه تفاوت‌های میان زنان را به سود «زن جهان‌شمول» نابود کند. البته چنین کارپایه عملی نمی‌تواند چندان گسترش یابد مگر آنکه تفاوت‌های میان زنان به‌طور کامل کشف و بررسی شوند. بنابراین، بسیار ضروری است که علاوه بر زنان سفیدپوست طبقه متوسط، زنان رنگین‌پوست و زنان طبقه کارگر نیز از خود سخن بگویند و احساسات و افکار خویش را بیان کنند. نظریه فمینیستی هنگامی به بهترین وضعیت خود می‌رسد که بازتاب تجربه زندگی همه زنان باشد و در پر کردن شکاف میان ذهن و جسم، عقل و عاطفه، و اندیشه و احساس توفیق یابد.

از دید من، توجه به تفاوت درست همان چیزی است که می‌تواند مدد رسان زنان در دست‌یابی به وحدت باشد. به گفته اُدری لُرد که وجود خود او – سیاه‌پوست، هم‌جنس‌خواه، فمینیست، از ریخت‌افتاده به دلیل سرطان پستان – تجلی «تفاوت» است و شعر او صدایی علیه دوگرایی ذهن/جسم به شمار می‌آید، هرگاه احساس‌های خود را بشناسیم و بپذیریم و به کاوش در آن‌ها پردازیم این احساسات به «حرم‌ها و قلعه‌ها و بسترهای حاصلخیزی برای انقلابی‌ترین و بی‌پرواترین نظریات بدل می‌شوند، یعنی به مأمنی برای تفاوت که برای تحول چنان ضروری است و به مکانی برای یافتن مفهوم هر عمل بامعنا.»^۲ لُرد می‌گفت احساس‌ها به نظریات و نظریات به عمل منتهی می‌شوند.

زمانی ماهیت دگرجنس‌خواه سفیدپوست و طبقه متوسط خویش را مانع یا دیواری همیشگی می‌پنداشتم که مرا از زنان رنگین‌پوست، از زنان کارگر، از زنان مرفه، و از زنان هم‌جنس‌خواه جدا می‌کند. سپس دریافتم که تفاوت لازم نیست حتماً

1. Kristeva, Julia. 1981. "Women's Time." trans. Alice Jardine and Harry Blake. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, no.1, Summer.
2. Lorde, Audre. 1985. "Poetry Is Not a Luxury". In *The Future of Difference*, eds. Alice Jardine and Hester Eisenstein. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

به معنای جدایی باشد. پازل‌های خوش آب و رنگی را به خاطر می‌آورم که در کودکی با آن‌ها بازی می‌کردم و به یاد دارم که از کنار هم چیدن صدها قطعهٔ چوبی رنگارنگ برای درست کردن طرحی زیبا و به‌هم‌ریختن آن‌ها برای ساختن طرحی زیباتر چه لذتی می‌بردم. بزرگ‌تر که شدم دیگر با پازل‌هایم بازی نمی‌کردم. هرچه مفاهیم مطلق و یگانه خوبی و حقیقت و زیبایی را بیش‌تر می‌آموختم ناپایداری طرح‌های آن پازل‌ها روز به روز بیش‌تر مرا دلزده می‌کرد. اما امروز ناپایداری را عیب نمی‌دانم زیرا دیگر به دنبال یگانه معنای زندگی نیستم. در عوض می‌دانم که تحول و رشد برای زندگی ضروری است و می‌دانم که خصوصیت رهایی‌بخش اندیشهٔ فمینیستی در سرزندگی و خودداری آن از دست‌شستن از همین دگرگونی و رشد است.

هنگامی که صفحات این کتاب را مرور می‌کنم از رنگارنگی اندیشه‌هایی که زنان در ذهن پرورانده‌اند تا خود را از ستم برهانند بر خود می‌بالم و غرق در شادمانی می‌شوم. تردیدی نیست که برخی از این اندیشه‌ها زنان را به قهر کوچه‌های بن‌بست فروغلتانده اما اغلب آن‌ها زنان را دست‌کم چندگامی به آزادی نزدیک‌تر ساخته است. از آن‌جا که اندیشهٔ فمینیستی به شکل پازلی رنگارنگ است شاید تصور اولیه‌ای که به خواننده دست می‌دهد آشوب و سردرگمی، مجادله و مناقشه، چندپارگی و شکاف باشد. اما با نگاهی دقیق‌تر همواره می‌توان افق‌های تازه، ساختارهای تازه، و مناسبات تازه برای زندگی شخصی و سیاسی را مشاهده کرد که تمامی آن‌ها فردا با امروز تفاوت خواهند داشت. پس برای من باارزش‌ترین وجه اندیشهٔ فمینیستی آن است که آغاز دارد اما پایان ندارد، و چون پایانی از پیش تعیین‌شده ندارد به هر زنی امکان می‌دهد که اندیشه‌های خود را ببیند. گویی که رهایی زن در گرو حقیقتی یگانه نیست بلکه چندین و چند حقیقت دست به کار رهایی زنان‌اند.

واژه‌نامه

فارسی - انگلیسی

Alienation	ازخودبیگانگی	Idealism	آرمان‌گرایی
Autonomy	استقلال		آزادسازی شناخت‌مندان
Ethics	اصول اخلاقی	Cognitive liberation	
Embryo transfer	انتقال جنین	Wild	آزاده
Contraception	بارداری	Autonomy	آزادی عمل
Fertility	باروری	Sexual harrasment	آزار جنسی
In vitro fertilization	باروری آزمایشگاهی	Sadomasochism	آزارگری/آزارخواهی
Reproduction	بازتولید	Trauma	آسیب
Commodity fetichism	بت‌واره‌سازی کالا	False consciousness	آگاهی کاذب
Brooder	بچه‌ساز	Androgyny	آندروژنی
Sexual abuse	بدرفتاری جنسی	Feminine Mystique	آیین زنانه
Vice	بدی	Love object	أیژه محبوب
Egalitarianism	برابری خواهی	Phallicist	إحلیل‌پرست
Enslaving	بنده‌پروری	Phallus	إحلیل (نماد آلت نرینه)
Mit-sein	بودن-با	Phallic	إحلیلی
Dislocated	بی‌خانمان	Libertarian	اختیارگرا
Alienation	بی‌خویشی	Ethics	اخلاق
Bad faith	بی‌صدافتی	Moral	اخلاقی
Powerlessness	بی‌قدرنی	Surplus value	ارزش اضافی
Paternalism	پدرانه‌نگری	Use value	ارزش مصرف
Nursing	پرستاری	Erotica	ارونیکا

Reason	خردورزی	Nurturing	پرورش
Malaise	خمودگی	Nurturance	پرورندگی
Ego	خود	Nurturant	پرورنده
Autoeroticism	خودانگیزی	Mermaid	پری دریایی
Egoism	خودپرستی	Pre-Oedipal	پیش‌اودیبی
Autoeroticism	خوددوستی	Thanatica	ناناتیکا
Egoism	خودمحوری	Assault	تجاوز
Solipsism	خودمداری	Self-fulfillment	تحقق وجود
Temperance	خویشتن‌داری	Abject	تحقیر شده
Impulse	خیزش	Transcendent	تعالی جو
Spinster	دختر ترشیده	Dichotomy	تقسیم دوازشی
Specularization	درآینه‌نگری		نلقیح مصنوعی توسط اهداکننده
Immanent	درون‌مانا	Artificial insemination by donor	
Dystopia	دُستان	Empowerment	توانمندسازی
Heterosexuality	دگرجنس خواهی	Producer	تولیدکننده
Transsexual	دگرجنس شده	Reproduction	تولیدمثل
Dualism	دوگرایی	Reproducer	تولیدمثل‌کننده
Androgyny	دوجنسیتی بودن	Nausea	تهوع
Oral	دهانی	Normative dualists	ثبوت‌گرایان هنجارین
Otherness	دیگربودگی	Biosocial	جامعه‌زیستی
Object-relation	رابطه با اُبژه	Communitarianist	جامعه‌گرایانه
Vice	رذیلت	Carnality	جسمیت
Care	رعایت		جنش هم‌ارزی
Prostitution	روسبگیری	Comparative worth movement	
Femininity	زنانگی	Gender	جنسیت
Feminine	زنانه	Manic-depression	جنون ادواری
Womenhood	زینت	Fragmentation	چندپارگی
Womb, Uterus	زهدان	Multiplicity	چندگونگی
Echology	زیست‌بوم	Career	حرفه
Career	زیست‌راه	Inferiority	حقارت
Deconstruction	ساخت‌شکنی	Ex utero	خارج از رحم
Sphere	سپهر	Domestic	خانگی
Oppression	ستم	Household	خانوار

Ethnocentrism	قوم‌محوری	Wild	سرکش
Intuitiveness	فوه شهود	Oppression	سرکوب
Wage worker	کارگر مزدبهر	Supermacy	سروری
Women-battering	کتک زدن زنان	Rocky-road sex	سکین سنگلاخی
Pluralist	کثرت‌گرا	Cloning	شبه‌سازی
Stunted	کو نوله	Sharing	شراکت
Kidbinder	کودک‌یار	Bad faith	شعور کاذب
Mental demands	کوشش‌های فکری	Self-fulfillment	شکوفایی خود
Diversity	گون‌گونی	Pure lust	شهوت ناب
Pleasure	لذت	Objectification	شیء‌شدگی
Pleasure-with	لذت-با	Powerful	صاحب قدرت
Lusty	لذت‌طلب	Impotence	عجز
Lesbianism	لزبیتسیم (هم‌جنس‌خواهی زنانه)	Hag	عجوزه
Welfare liberalist	لیبرال رفاه‌جو	Sense of justice	عدالت‌خواهی
Maternalism	مادرانه‌نگری	Castration complex	عقده اختگی
Motherhood	مادريت	Masculinity complex	عقده نرينگی
Surrogate motherhood	مادريت ميانجی	Rationality	عقلانيت
Contracted motherhood	مادري فرارادای	Sterilization	عقيم‌سازی
Mothering	مادري کردن	Potted passions	عواطف قلبی
Female	مادينه	Plastic passions	عواطف کاذب
Exchange relations	مبادله	Penis envy	غبطه قضيب
Viriloid	مردوار	Courtesan	فاحشه
Tanatus	مرگ‌مايه	Powerless	فاقد قدرت
Egalitarianism	مساوات‌طلبی	Super-ego	فراخود
Good	مصلحت	Reproduction	فرزندآوری
Prudential	مصلحت‌جویانه	Subordination	فرودستی
Reciprocity	معامله به مثل	Virtue	فضيلت
Anal	مقعدی	Ethics of care	فضيلت‌شناسی رعایت
Solipsism	من‌گرایی	Ethics of justice	فضيلت‌شناسی عدالت
Standpoint	موضع	Omnipotent	قادر مطلق
Productive	مولد	Power-over	قدرت-بر
Offspring	مولود	Power-to	قدرت-برای
Eros	مهرمايه	Penis	قضيب (آلت نرينه)

Defamation	هتک حرمت	Surrogacy	میانجی‌گری
Being	هستی	Mediocrity	میان‌مایگی
Sameness	همانی	Temperance	میان‌روی
Identification	هم‌اندسازی	Sexuality	میل جنسی
Homosexuality	هم‌جنس‌خواهی	Dual-system theory	نظریه دو سیستمی
Compassion, Empathy	هم‌دردی		نظریه سیستم‌های وحدت‌یافته
Symbiosis	هم‌زیستی	Unified-systems theory	
Identification	هم‌ان‌پنداری	Altruism	نوع دوستی
Assimilation	همگون‌سازی	Id	نهاد
Co-mother	هم‌مادر	Empowering	نیروبخش
Sharing	همیاری	Binding	وابسته‌ساز
Passion	هیجان عاطفی	Existance	وجود
Minotaur	هیولا	Unitary	وحدت‌آفرین
Cooperative	یاری‌رسان	Unifying	وحدت‌بخش
Suppurtiveness	یاری‌گری	Fixation	وسواس

واژه‌نامه

انگلیسی - فارسی

Abject	تحقیر شده	Co-mother	هم‌مادر
Alienation	از خود بیگانگی، بی‌خوابی	Cognitive liberation	آزادسازی شناخت‌مندان
Altruism	نوع‌دوستی	Commodity fetishism	بت‌واره‌سازی کالا
Anal	مقعدی	Communitarianist	جامعه‌گرایانه
Androgyny	آندروژنی، دوجنسیتی بودن	Comparative worth movement	جنبش هم‌ارزی
Artificial insemination by donor	تلقیح مصنوعی توسط اهداکننده	Compassion, Empathy	هم‌دردی
Assault	تجاوز	Contraception	بارداری
Assimilation	همگون‌سازی	Contracted motherhood	مادری قراردادی
Autoeroticism	خودانگیزی، خوددوستی	Cooperative	باری‌رسان
Autonomy	آزادی عمل، استقلال	Courtesan	فاحشه
Bad faith	بی‌صدافتی، شعور کاذب	Deconstruction	ساخت‌شکنی
Being	هستی	Defamation	هتک حرمت
Binding	وابسته‌ساز	Dichotomy	تقسیم دوازشی
Biosocial	جامعه‌زیستی	Dislocated	بی‌خانمان
Brooder	بچه‌ساز	Diversity	گوناگونی
Care	رعایت	Domestic	خانگی
Career	حرفه، زیست‌راه	Dual-system theory	نظریه دوسبندی
Carnality	جسمیت	Dualism	دوگرایی
Castration complex	عقده اختگی		
Cloning	شبیه‌سازی		

Dystopia	دژستان	Idealism	آرمان‌گرایی
Echology	زیست‌بوم	Identification	همانندسازی، همان‌بنداری
Egalitarianism	برابری‌خواهی، مساوات‌طلبی	Immanent	درون‌مانا
Ego	خود	Impotence	عجز
Egoism	خودپرستی، خودمحوری	Impulse	خیزش
Embryo transfer	انتقال جنین	In vitro fertilization	باروری آزمایشگاهی
Empowering	نیروبخش	Inferiority	حقارت
Empowerment	نوانمندسازی	Intuitiveness	قوه شهود
Enslaving	بنده‌پروری	Kidbinder	کودک‌یار
Eros	مهرمایه	Lesbianism	لزبیانیسم (هم‌جنس‌خواهی زنانه)
Erotica	ارونیکا	Libertarian	اختیارگرا
Ethics	اخلاق، اصول اخلاقی	Love object	أبژه محبوب
Ethics of care	فضیلت‌شناسی رعایت	Lusty	لذت‌طلب
Ethics of justice	فضیلت‌شناسی عدالت	Malaise	خمودگی
Ethnocentrism	قوم‌محوری	Manic-depression	جنون ادواری
Ex utero	خارج از رحم	Masculinity complex	عقدۀ نرینگی
Exchange relations	مبادله، داد و ستد	Maternalism	مادرانه‌نگری
Existance	وجود	Mediocrity	میان‌مایگی
False consciousness	آگاهی کاذب	Mental demands	کوشش‌های فکری
Female	مادینه	Mermaid	بری دریایی
Feminine	زنانه	Minotaur	هیولا
Feminine Mystique	آیین زنانه	Mit-sein	بودن-با
Femininity	زنانگی	Moral	اخلاقی
Fertility	باروری	Motherhood	مادریت
Fixation	وسواس	Mothering	مادری کردن
Fragmentation	چندپارگی	Multiplicity	چندگونگی
Gender	جنسیت	Nausea	تهوع
Good	مصلحت	Normative dualists	ثنویت‌گرایان هنجارین
Hag	عجوزه	Nursing	پرستاری
Heterosexuality	دگرجنس‌خواهی	Nurturance	پرورندگی
Homosexuality	هم‌جنس‌خواهی	Nurturant	پرورنده
Household	خانوار	Nurturing	پرورش
Id	نهاد	Object-relation	رابطه با أبژه

Objectification	شیء‌شدگی	Reproduction	تولیدمثل، فرزندآوری، بازتولید
Offspring	مولود	Rocky-road sex	سکس سنگلاخی
Omnipotent	قادر مطلق	Sadomasochism	آزارگری/آزارخواهی
Oppression	ستم، سرکوب	Sameness	همانی
Oral	دهانی	Self-fulfillment	تحقق وجود، شکوفایی خود
Otherness	دیگربودگی	Sense of justice	عدالت‌خواهی
Passion	هیجان عاطفی	Sexual abuse	بدرفتاری جنسی
Paternalism	پدرانه‌نگری	Sexual harrasment	آزار جنسی
Penis	قضیب (آلت نرینه)	Sexuality	میل جنسی
Penis envy	غبطه قضیب	Sharing	شراکت، همیاری
Phallic	یحلیلی	Solipsism	خودمداری، من‌گرایی
Phallicist	یحلیل‌پرست	Specularization	درآینه‌نگری
Phallus	یحلیل (نماد آلت نرینه)	Sphere	سپهر
Plastic passions	عواطف کاذب	Spinster	دختر ترشیده
Pleasure	لذت	Standpoint	موضع
Pleasure-with	لذت-با	Sterilization	عقیم‌سازی
Pluralist	کثرت‌گرا	Stunted	کوتوله
Potted passions	عواطف قلبی	Subordination	فرودستی
Power-over	قدرت-بر	Super-ego	فراخود
Power-to	قدرت-برای	Supermacy	سروری
Powerful	صاحب قدرت	Supportiveness	یاری‌گری
Powerless	فاقد قدرت، ناتوان	Surplus value	ارزش اضافی
Powerlessness	بی‌قدرتی	Surrogacy	میانجی‌گری
Pre-Oedipal	پیش‌اودیبی	Surrogate motherhood	مادریت میانجی
Producer	تولیدکننده	Symbiosis	هم‌زیستی
Productive	مولد	Tanatus	مرگ‌مایه
Prostitution	روسپیگری	Temperance	خویشتن‌داری، میانه‌روی
Prudential	مصلحت‌جویانه	Thanatica	ناناتیکا
Pure lust	شهوت ناب	Transcendent	تعالی‌جو
Rationality	عقلانیت	Transsexual	دگرجنس‌شده
Reason	خردورزی	Trauma	آسیب
Reciprocity	معامله به مثل		
Reproducer	تولیدمثل‌کننده		

Unified-systems theory	نظریه سیستم‌های وحدت یافته	Virtue	فضیلت، خوبی
Unifying	وحدت بخش	Wage worker	کارگر مزدبر
Unitary	وحدت آفرین	Welfare liberalist	لیبرال رفاه‌جو
Use value	ارزش مصرف	Wild	آزاده، سرکش
Vice	رذیلت، بدی	Womb, Uterus	زهدان
Viriloid	مردوار	Women battering	کتک‌زدن زنان
		Womenhood	زنیت

کتاب‌شناسی گزیده

فمینیسم لیبرال

ریشه‌های فمینیسم لیبرال

- Bentham, Jeremy. *The Principles of Morals and Legislation*. New York: Hafner, 1965.
- Berlin, Isaiah. *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Butler, Melissa A. "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy." *American Political Science Review* 72(1), 1978, pp. 135-150.
- Dworkin, Ronald. "Liberalism." In Stuart Hampshire, ed. *Public and Private Morality*, pp. 113-143. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- . *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977.
- Gutmann, Amy. *Liberal Equality*. New York: Cambridge University Press, 1980.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. New York: E. P. Dutton, 1950.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. H. J. Paton. New York: Harper Torchbooks, 1958.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. C. Fraser. New York: Dover, 1959.
- . *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett. New York: Cambridge University Press, 1960.
- MacLean, Douglas, and Claudia Mills, eds. *Liberalism Reconsidered*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government*. New York: E. P. Dutton, 1910.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- Sandel, Michael. *Liberalism and Its Critics*. New York: New York University Press, 1984.

- _____. *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- Strauss, Leo. *Liberalism: Ancient and Modern*. New York: Basic Books, 1968.
- تاریخچهٔ پیدایش اندیشه فمینیسم لیبرال
- Berg, Barbara. *The Remembered Gate: Origins of American Feminism*. New York: Oxford University Press, 1979.
- Bird, Caroline, and Sara Welles Briller. *Born Female: The High Cost of Keeping Women Down*. New York: Pocket Books, 1969.
- Brockett, L. P. *Woman: Her Rights, Wrongs, Privileges, and Responsibilities*. Freeport, N.Y.: Books for Libraries Press, 1970.
- DuBois, Ellen Carol, ed. *Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony: Correspondence, Writings, Speeches*. New York: Schocken Books, 1981.
- Friedan, Betty. "Betty Friedan Critiques Feminism and Calls for New Directions." *New York Times Magazine*, July 5, 1981, pp. 13-15, 32-33, 35.
- _____. *The Feminine Mystique*. New York: Dell, 1974.
- _____. "Feminism Takes a New Turn." *New York Times Magazine*, November 18, 1979, pp. 40, 92, 94, 96, 98, 100, 102, 106.
- _____. "How to Get the Women's Movement Moving Again." *New York Times Magazine*, November 3, 1985, pp. 26, 28, 66-67, 84-85, 89, 98, 106, 108.
- _____. *The Second Stage*. New York: Summit Books, 1981.
- Fuller, Margaret. *Woman in the Nineteenth Century*. New York: W. W. Norton, 1971.
- Gilman, Charlotte Perkins. *Women and Economics*. New York: Harper & Row, 1966.
- Godwin, William. *Memoirs of Mary Wollstonecraft*, ed. W. Clark Durant. New York: Gordon Press, 1972.
- Grimké, Sarah. *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman*. New York: Burt Franklin, 1970.
- Kanowitz, Lee. *Women and the Law: The Unfinished Revolution*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1969.
- Korsmeyer, Carolyn W. "Reasons and Morals in the Early Feminist Movement: Mary Wollstonecraft." *The Philosophical Forum* 5(1-2), Fall-Winter 1973-1974, pp. 97-111.
- Krouse, Richard W. "Mill and Marx on Marriage, Divorce and the Family." *Social Concept* 1(2), September 1983, pp. 36-75.
- _____. "Patriarchal Liberalism and Beyond: From John Stuart Mill to Harriet Taylor." In Jean Bethke Elshtain, ed. *The Family in Political Thought*, pp. 145-172. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.
- Mill, Harriet Taylor. "Enfranchisement of Women." In John Stuart Mill and Harriet

- Taylor Mill. *Essays on Sex Equality*, ed. Alice S. Rossi, pp. 89-122. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Mill, John Stuart. "The Subjection of Women." In John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill, *Essays on Sex Equality*, ed. Alice S. Rossi, pp. 123-242. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Richards, Janet Radcliffe. *The Skeptical Feminist*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Rossi, Alice. "Equality Between the Sexes: An Immodest Proposal." *Daedalus* 93(2), 1964, pp. 607-652.
- Rossi, Alice, ed. *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir*. New York: Columbia University Press, 1973.
- "Seneca Falls Declaration of Sentiments and Resolutions (1848)." In *Feminism: The Essential Historical Writings*, ed. Miriam Schneir, pp. 76-82. New York: Random House, 1972.
- Showalter, Elaine. *Women's Liberation and Literature*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971.
- Stanton, Anthony Gage. *History of Woman Suffrage*. New York: Arno Press, 1969.
- Steinem, Gloria. "Now That It's Reagan." Ms., January 1981, pp. 28-33.
- _____. *Outrageous Acts and Everyday Rebellions*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1983.
- Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman*, ed. Carol H. Poston. New York: W. W. Norton, 1975.
- Wright, Frances. *Life, Letters and Lectures, 1834/44*. New York: Arno Press, 1972.

نقد فمینیسم لیبرال

- Bolotin, Susan. "Voices from the Post-Feminist Generation." *New York Times Magazine*, October 17, 1982, p. 28.
- Brennan, Teresa, and Carole Pateman. "Mere Auxiliaries to the Commonwealth: Women and the Origins of Liberalism." *Political Studies* 27(2), June 1979, pp. 183-200.
- Clark, Lorene M.G. "Women and Locke: Who Owns the Apples in the Garden of Eden?" In Lorene M.G. Clark and Lydia Lange, eds. *The Sexism of Social and Political Theory*, pp. 16-40. Toronto: University of Toronto Press, 1979.
- Dowling, Colett. *The Cinderella Syndrome: Women's Hidden Fear of Independence*. New York: Summit Books, 1981.
- Eisenstein, Zillah. *Feminism and Sexual Equality: Crisis in Liberal America*. New York: Monthly Review Press, 1984.
- _____. *The Radical Future of Liberal Feminism*. Boston: Northeastern University Press, 1986.
- _____. "The Sexual Politics of the New Right: Understanding the 'Crisis of

- Liberalism' for the 1980s." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7(3), 1982, pp. 567-88.
- Elshtain, Jean Bethke. "Feminism, Family, and Community." *Dissent* 29(1), Fall 1982, pp. 441-449. (See also the continuing debate with Barbara Ehrenreich in *Dissent* 30[1], Winter 1983, pp. 103-109.)
- _____. *Public Man, Private Woman*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981.
- Evans, Sara. "The Origins of the Women's Liberation Movement." *Radical America* 9(2), 1975, pp. 3-4.
- _____. "The Politics of Liberal Feminism." *Social Science Quarterly* 64(4), 1983, pp. 880-897.
- Ferguson, Kathy E. "Liberalism and Oppression: Emma Goldman and the Anarchist Feminist Alternative." In Michael C.G. McGrath, ed. *Liberalism and the Modern Polity*, pp. 93-118. New York: Marcel Dekker, 1978.
- _____. *Self, Society and Womankind: The Dialectic of Liberation*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1980.
- Flammang, Janet Angela. "Feminist Theory: The Question of Power." *Current Perspectives on Social Theory* 4, 1983, pp. 37-83.
- _____. "The Political Consciousness of American Women: A Critical Analysis of Liberal Feminism in America." Ph.D. diss., University of California, Los Angeles, 1980.
- Gibson, Mary. "Rationality." *Philosophy and Public Affairs* 6(3), Spring 1977, pp. 193-225.
- Haack, Susan. "On the Moral Relevance of Sex." *Philosophy* 49, 1974, pp. 90-95.
- Hewlett, Sylvia Ann. *A Lesser Life: The Myth of Women's Liberation in America*. New York: William Morrow, 1986.
- Jaggar, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983, pp. 27-50.
- _____. "On Sexual Equality." In Jane English, ed. *Sex Equality*, pp. 93-107. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1977.
- Kirp, David L. *Gender Justice*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Lakoff, Sanford A. *Equality in Political Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964, pp. 129-143.
- Leo, John. "Are Women 'Male Clones'?" *Time*, August 18, 1986, p. 63.
- McElroy, Wendy. "The True Mothers of Feminism." *Reason* 15(3), 1983, pp. 39-42.
- McPherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Martin, Jane Roland. *Reclaiming a Conversation: The Ideal of the Educated Woman*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985.
- Nicholson, Linda J. *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*. New York: Columbia University Press, 1980.

- Okin, Susan Moller. *Women in Western Political Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.
- Pateman, Carole. *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- Ring, Jennifer. "Mill's 'The Subjection of Women': The Methodological Limits of Liberal Feminism." *Review of Politics* 47(1), January 1985, pp. 27-44.
- Sabrosky, Judith A. *From Rationality to Liberation*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979.
- Scheman, Naomi. "Individualism and the Objects of Psychology." In Sandra Harding and Merrill B. Hintikka, eds. *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*, pp. 225-244. Dordrecht, The Netherlands: D. Reidel, 1983.
- Shreve, Anita, and John Clemans. "The New Wave of Women Politicians." *New York Times Magazine*, October 19, 1980, p. 28.
- Spelman, Elizabeth. "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views." *Feminist Studies* 9(3), Fall 1983, pp. 559-583.
- Trebilcot, Joyce. "Two Forms of Androgynism." In Mary Vetterling-Braggin, ed. "Femininity," "Masculinity," and "Androgyny," pp. 161-170. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1982.
- Wendell, Susan. "A (Qualified) Defense of Liberal Feminism." *Hypatia* 2(2), Summer 1987, pp. 65-94.
- Willis, Ellen. "The Conservatism of Ms." In Redstockings, ed. *Feminist Revolution*, pp. 170-171. New York: Random House, 1975.
- Wolff, Robert Paul. *The Poverty of Liberalism*. Boston: Beacon Press, 1969.
- _____. "There's Nobody Here But Us Persons." In Carol Gould and Marx Wartofsky, eds. *Women and Philosophy*. New York: G. P. Putnam, 1976.
- Wood, Ellen Meiksins. *Mind and Politics: An Approach to the Meaning of Liberal and Socialist Individualism*. Berkeley: University of California Press, 1972.

فمینیسم مارکسیستی

برخی مفاهیم و نظریه‌های مارکسیستی

- Acton, Henry B. *What Marx Really Said*. London: MacDonal, 1967.
- Braverman, Harry. *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York: Monthly Review Press, 1974.
- Buchanan, Allen. *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*. Totowa, N.J.: Littlefield, Adams, 1972.
- Heilbroner, Robert. *Marxism: For and Against*. New York: W. W. Norton, 1980.
- Lenin, Vladimir Ilich. *The Emancipation of Women: From the Writings of V. L. Lenin*. New York: International Press, 1975.

- Mandel, Ernest. *An Introduction to Marxist Economic Theory*. New York: Pathfinder Publishers, 1934.
- Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*. New York: Vintage Books, 1973.
- _____. *Early Writings*, trans. and ed. T. B. Bottomore. New York: McGraw-Hill, 1963.
- _____. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. New York: Vintage Books, 1973.
- _____. *Poverty of Philosophy*. New York: International Publishers, 1963.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. *The German Ideology*. New York: International Publishers, 1970.
- _____. "The Manifesto of the Communist Party." In *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, pp. 331-362. New York: W. W. Norton, 1972.
- Schmitt, Richard. *Introduction to Marx and Engels*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1987.
- Slaughter, Cliff. *Marx and Marxism: An Introduction*. New York: Longman, 1985.
- Wood, Allen W. *Karl Marx*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

فردریش انگلس

- Engels, Friedrich. *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. New York: International Publishers, 1972.
- Flax, Jane. "Do Feminists Need Marxism?" *Building Feminist Theory: Essays from "Quest," A Feminist Quarterly*, pp. 174-185. New York: Longman, 1981.
- Lane, Ann J. "Woman in Society: A Critique of Friedrich Engels." In Bernice A. Carroll, ed. *Liberating Women's History*, pp. 4-26. Champaign: University of Illinois Press, 1976.

فمینیسم مارکسیستی معاصر

- Amott, Teresa, and Julie Matthaci. "Comparable Worth, Incomparable Pay." *Radical America* 18(5), September-October 1984, pp. 21-28.
- Barrett, Michèle. *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*. London: Verso, 1980.
- Bebel, August. *Woman Under Socialism*. New York: Schocken Books, 1971.
- Beechey, Veronica. "Some Notes on Female Wage Labour in Capitalist Production." *Capital and Class*, Autumn 1977, pp. 45-66.
- Benston, Margaret. "The Political Economy of Women's Liberation." *Monthly Review* 21(4), September 1969, pp. 13-27.
- Boserup, Esther. *Women's Role in Economic Development*. London: George Allen and Unwin, 1970.

- Brenner, Johanna, and Nancy Holmstrom. "Women's Self-Organization: Theory and Strategy." *Monthly Review* 34(11), April 1983, pp. 34-52.
- Bridenthal, Renate. "The Dialectics of Production and Reproduction in History." *Radical America* 10(2), March-April 1976, pp. 3-11.
- Chao, Paul. *Woman Under Communism: Family in Russia and China*. Bayside, N.Y.: General Hall, 1977.
- Coulson, Margaret, Branka Magas, and Hilary Wainwright. "The Housewife and Her Labour Under Capitalism: A Critique." *New Left Review* 89, January-February 1975, pp. 59-71.
- Cowan, Ruth Schwartz. "The 'Industrial Revolution' in the Home: Household Technology and Social Change in the Twentieth Century." *Technology and Culture* 17(1). 1976. pp. 1-23.
- Dalla Costa, Mariarosa. "A General Strike." In Wendy Edmond and Suzie Fleming, eds. *All Work and No Pay*, pp. 125-127. London: Power of Women Collective and Falling Wall Press, 1975.
- Dalla Costa, Mariarosa, and Selma James. *The Power of Women and the Subversion of the Community*. Bristol, England: Falling Wall Press, 1972.
- Davin, Delia. *Woman-Work: Women and the Party in Revolutionary China*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Davis, Angela. "The Black Woman's Role in the Community of Slaves." *Black Scholar* 3(4), December 1971, pp. 2-15.
- _____. *Women, Race, and Class*. New York: Random House, 1981.
- Delphy, Christine. *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, trans. and ed. Diana Leonard. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.
- Donald, M. "Bolshevik Activity Amongst the Working Women of Petrograd in 1917." *International Review of Social History* 27(2), 1982, pp. 129-160.
- Dunayevskaya, Raya. *Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1982.
- Edmonson, Linda Harriet. *Feminism in Russia, 1900-17*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1984.
- Feldberg, Roslyn L. "Comparable Worth: Toward Theory and Practice in the United States." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10(2), Winter 1984, pp. 311-328.
- Fox, Bonnie, ed. *Hidden in the Household: Women's Domestic Labour Under Capitalism*. Toronto: Women's Educational Press, 1980.
- Gardiner, Susan. "Women's Domestic Labour." *New Left Review* 89, January-February 1975, pp. 47-58.
- Garson, Barbara. *All the Livelong Day: The Meaning and Demeaning of Routine Work*. New York: Penguin Books, 1975.
- Gerstein, Ira. "Domestic Work and Capitalism." *Radical America* 7(4-5), July-October 1973, pp. 101-128. (Special double issue: Women's Labor.)

- Glazer-Malbin, Nona. "Housework." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1(4), 1976, pp. 905-922.
- Goldman, Emma. *The Traffic in Women and Other Essays on Feminism*. Albion, Calif: Times Change Press, 1970.
- Gordon, David M., Richard Edwards, and Michael Reich. *Segmented Work, Divided Workers*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- Guettel, Charnic. *Marxism and Feminism*. Toronto: Women's Educational Press, 1974.
- Holmstrom, Nancy. "Women's Work, the Family and Capitalism." *Science and Society* 45(2), Summer 1982, pp. 186-211.
- Holt, Alix. "Marxism and Women's Oppression: Bolshevik Theory and Practice in the 1920s." In Tova Yedlin, ed. *Women in Eastern Europe and the Soviet Union*, pp. 87-114. New York: Free Press, 1974.
- Holt, Alix, ed. *Selected Writings of Alexandra Kollontai*. Westport, Conn.: L. Hill, 1977.
- Humphries, Jane. "The Working Class Family, Women's Liberation and Class Struggle: The Case of Nineteenth Century British History." *Review of Radical Political Economics* 9(3), Fall 1977, pp. 25-41.
- Kuhn, Annette, and Ann Marie Wolpe, eds. *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Landes, Joan B. "Women, Labor and Family Life: A Theoretical Perspective." *Science and Society* 41(1), Spring 1977, pp. 386-409.
- Lopate, Carol. "Pay for Housework." *Social Policy* 5(3), September-October 1974, pp. 27-31.
- MacKinnon, Catharine A. "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7(3), Spring 1982, pp. 515-544.
- Malos, Ellen, ed. *The Politics of Housework*. London: Allison & Busby, 1980.
- Menon, Usha. "Women and Household Labor." *Social Scientists* 10(7), 1982, pp. 30-42.
- Meulenbelt, Anja. "On the Political Economy of Domestic Labor." *Quest: A Feminist Quarterly* 4(2), Winter 1978, pp. 18-31.
- Molynieux, Maxine. "Beyond the Domestic Labour Debate." *New Left Review* 116, July-August 1979, pp. 3-27.
- Mullaney, Marie Marmo. *Revolutionary Women: Gender and the Socialist Revolutionary Role*. New York: Praeger, 1983.
- Quick, Paddy. "The Class Nature of Women's Oppression." *Review of Radical Political Economics* 9(3), Winter 1977, pp. 42-53.
- Rapp, Rayna. "Gender and Class: An Archaeology of Knowledge Concerning the Origin of the State." *Dialectical Anthropology* 2(4), December 1977, pp. 309-316.
- Reed, Evelyn. *Problems of Woman's Liberation*. New York: Pathfinder Press, 1970.
- Rosenthal, Bernice Glatzer. "Love on the Tractor; Women in the Russian Revolution and After." In Renate Bridenthal and Claudia Koonz, eds. *Becoming Visible:*

- Women in European History*, pp. 422-444. Boston: Houghton Mifflin, 1977.
- Rowbotham, Sheila. *Woman's Consciousness, Man's World*. Baltimore, Md.: Penguin Books, 1973.
- Sacks, Karen. "Engels Revisited: Women, the Organization of Production and Private Property." In Rayna R. Reiter, ed. *Toward an Anthropology of Women*, pp. 211-234. New York: Monthly Review Press, 1975.
- Saffioti, Heleieth I.B. *Women in Class Society*, trans. Michael Vale. New York: Monthly Review Press, 1978.
- Schwartz, Nancy L. "Distinction Between Public and Private Life: Marx on the *Zoon Politikon*." *Political Theory* 7(2), May 1979, pp. 245-266.
- Secombe, Wally. "The Housewife and Her Labor Under Capitalism." *New Left Review* 83, January-February 1973, pp. 3-24.
- Sites, Richard. *The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism, and Bolshevism, 1860-1930*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978.
- Thorne, Barrie, and Marilyn Yalom, eds. *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*. New York: Longman, 1982.
- Young, Kate, Carol Wolkowitz, and Roslyn McCullagh, eds. *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective*. London: CSE Books, 1981.
- Zaretsky, Eli. "Capitalism, the Family, and Personal Life." *Socialist Revolution* 3(1-2), January-April 1973, pp. 69-125.
- . "Socialism and Feminism III: Socialist Politics and the Family." *Socialist Revolution* 4(1), January-March 1974, pp. 83-98.

نقد فمینیسم مارکسیستی

- Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981, pp. 256-284.
- Jaggar, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983, pp. 51-82.
- Sargent, Lydia, ed. *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston: South End Press, 1981.
- Wolf, Margery. *Revolution Postponed: Women in Contemporary China*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1985.

فمینیسم رادیکال و مباحث تولیدمثل و مادری

باروی: لعنت یا نعمت

- Atwood, Margaret. *The Handmaid's Tale*. New York: Fawcett Crest Books, 1985.
- Arditti, Rita, Renate Duelli Klein, and Shelley Minden, eds. *Test-Tube Women: What*

- Future for Motherhood?* London: Pandora Press, 1984.
- Al-Iibri, Azizah. *Research in Philosophy and Technology*, ed. Paul T. Durbin. London: JAL Press, 1984, vol. 7.
- Corea, Genea. *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial insemination to Artificial Wombs*. New York: Harper & Row, 1985.
- Donchin, Anne. "The Future of Mothering: Reproductive Technology and Feminist Theory." *Hypatia* 1(2), Fall 1986. pp. 130-138.
- Dworkin, Andrea. *Right-wing Women*. New York: Coward-McCann, 1983.
- Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam Books, 1970.
- O'Brien, Mary. *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Piracy, Marge. *Woman on the Edge of Time*. New York: Fawcett Crest Books, 1976.

مادری کردن: دوستش بداریم یا رهاش کنیم؟

- Allen, Jeffner. "Motherhood: The Annihilation of Women." In Marilyn Pearsall, ed. *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*, pp. 91-101. Belmont, Calif: Wadsworth, 1986.
- Alpert, Jane. "Mother Right: A New Feminist Theory." *Ms.*, August 1973. Cahill, Susan, ed. *Motherhood*. New York: Avon Books, 1982.
- Chesler, Phyllis. *Sacred Bond: The Legacy of Baby M*. New York: Times Books, 1988.
- Ferguson, Ann. "Motherhood and Sexuality: Some Feminist Questions." *Hypatia* 1(2), Fall 1986, pp. 3-22.
- Lázaro, Reyes. "Feminism and Motherhood: O'Brien vs. Beauvoir." *Hypatia* 1(2), Fall 1986, pp. 87-102.
- Mellown, Mary Ruth. "An Incomplete Picture: The Debate About Surrogate Motherhood." *Harvard Women's Law journal* 8, Spring 1985, pp. 231-246.
- Oakley, Ann. *Woman's Work: The Housewife, Past and Present*. New York: Pantheon Books, 1974.
- Rich, Adrienne. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: W. W. Norton, 1976.
- Rossi, Alice S. "A Biosocial Perspective on Parenting." *Daedalus* 106(2), Spring 1977, pp. 1-32.
- Trebilcot, Joyce, ed. *Mothering: Essays in Feminist Theory*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1984.

فمینیسم رادیکال و مباحث جنسیت و میل جنسی

جنس زیست‌شناختی و جنسیت مردسالارانه

- Christ, Carol P. *Diving Deep and Surfacing: Women Writers on Spiritual Quest*. Boston: Beacon Press, 1980.

- _____. "Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological, and Political Reflections." In Carol Christ and Judith Plaskow, eds. *Womanspirit Rising*, pp. 273-287. New York: Harper & Row, 1979.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.
- _____. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press, 1978.
- _____. *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*. Boston: Beacon Press, 1984.
- _____. "The Qualitative Leap Beyond Patriarchal Religion." *Quest* 1(4), Spring 1975, pp. 20-40.
- French, Marilyn. *Beyond Power: On Women, Men and Morals*. New York: Summit Books, 1985.
- Giovanni, Nikki. *My House*. New York: William Morrow, 1972.
- Grahn, Judy. *The Work of a Common Woman*. New York: St. Martin's Press, 1979.
- Hartsock, Nancy. "Staying Alive." *Quest* 3(3), Winter 1976-1977, pp. 111-122.
- Ketchum, Sara Ann. "Female Culture, Womanculture, and Conceptual Change: Toward a Philosophy of Women's Studies." *Social Theory and Practice* 6(2), Summer 1980, pp. 151-162.
- Mariechild, Diane. *Mother Wit: A Feminist Guide to Psychic Development*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1986.
- Millett, Kate. *Sexual Politics*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *On the Genealogy of Morals*. Trans. Walter Kaufmann and R. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1969.
- Plaskow, Judith. "On Carol Christ on Margaret Atwood: Some Theological Reflections." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2(2), 1976, pp. 331-339.
- Raymond, Janice. "Beyond Male Morality." In Judith Plaskow and Joan Romero, eds. *Women and Religion*, pp. 115-125. Missoula, Mont.: Scholars' Press, 1974.
- _____. *A Passion for Friends*. Boston: Beacon Press, 1986.
- Rich, Adrienne. *The Fact of a Doorframe: Poems Selected and New, 1950-1984*. New York: W. W. Norton, 1984.
- _____. "On Women and Honor: Some Notes on Lying." In Adrienne Rich. *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose, 1966-1978*, pp. 185-194. New York: W. W. Norton, 1979.
- Spender, Dale. *Man Made Language*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Spretnak, Charlene, ed. *The Politics of Women's Spirituality*. New York: Anchor Books, 1982.
- Vetterling-Braggin, Mary, ed. "Femininity," "Masculinity," and "Androgyny." Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1982.
- Wakoski, Diane. *The Motorcycle Betrayal Poems*. New York: Simon & Schuster, 1971.

Withorn, Ann. "Helping Ourselves: The Limits and Potential of Self-Help." *Radical America* 14(3), May-June 1980, pp. 25-39.

میل جنسی از دیدگاه فمینیستی

Ahrens, Lois. "Battered Women's Refuges: Feminist Cooperatives vs. Social Service Institutions." *Radical America* 14(3), May-June 1980. pp. 41-47.

Barry, Kathleen. *Female Sexual Slavery*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1979.

Boston Women's Health Book Collective. *Our Bodies, Ourselves*. New York: Simon & Schuster, 1973.

Brownmiller, Susan. *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Simon & Schuster, 1975.

Bunch, Charlotte, and Nancy Myron, eds. *Class and Feminism: A Collection of Essays from THE FURIES*. Baltimore, Md.: Diana Press, 1974.

Clark, Lorenne, and Debra Lewis. *Rape: The Price of Coercive Sexuality*. Toronto: Women's Educational Press, 1977.

Coveney, Lal, Margaret Jackson, Sheila Jeffreys, Leslie Kay, and Pat Mahoney, eds. *The Sexuality Papers: Male Sexuality and the Social Control of Women*. London: Hutchinson, 1984.

Dworkin, Andrea. *Our Blood: Prophecies and Discourses on Sexual Politics*. New York: G. P. Putnam, 1981.

_____. *Right-wing Women*. New York: Coward-McCann, 1983.

_____. *Woman Hating: A Radical Look at Sexuality*. New York: E. P. Dutton, 1974.

Ferguson, Ann. "The Feminist Sexuality Debates." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10(1) 1984, pp. 106-135.

Frankfort, Ellen. *Vaginal Politics*. New York: Bantam Books, 1973.

Frye, Marilyn. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1983.

Gordon, Linda. *Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America*. New York: Penguin Books, 1977.

Ketchum, Sara Ann, and Christine Pierce. "Separatism and Sexual Relationships." In Sharon Bishop and Marjorie Weinzweig, eds. *Philosophy and Women*, pp. 163-171. Belmont, Calif: Wadsworth, 1979.

Koedt, Anne, Ellen Levine, and Anita Rapone, eds. *Radical Feminism*. New York: Quadrangle Books, 1973.

Linden, Robin Ruth, Darlene R. Pagano, Diana F.H. Russell, and Susan Leigh Star, eds. *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis*. East Palo Alto, Calif.: Frog in the Well Press, 1982.

Martin, Del. *Battered Wives*. New York: Pocket Books, 1976. *Off Our Backs* 12(6),

- June 1982. reporting on Barnard College's Ninth Scholar and the Feminist Conference: Towards a Politics of Sexuality.
- Parker, Kathy, and Lisa Leghorn. *Woman's Worth: Sexual Economics and The World of Women*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981. *Radical Philosophy*, special issue: "Women, Gender, and Philosophy." no. 34. Summer 1983.
- Raymond, Janice. *The Transsexual Empire*. Boston: Beacon Press, 1979.
- Redstockings, ed. *Feminist Revolution*. New York: Random House, 1978.
- Rubin, Gayle. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex." In Rayna R. Reiter, ed. *Toward an Anthropology of Women*, pp. 157-210. New York: Monthly Review Press, 1975.
- Rubin, Gayle, Deirdre English, and Amber Hollibaugh. "Talking Sex." *Socialist Review* 11(4), 1981, pp. 43-62.
- Russ, Joanna. *Magic Mommas, Trembling Sisters, Puritans and Pervers*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1985.
- Shafer, Carolyn M., and Marilyn Frye. "Rape and Respect." In Marilyn Pearsall, ed. *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*, pp. 188-196. Belmont, Calif.: Wadsworth, 1986.
- Schechter, Susan. *Women and Male Violence*. Boston: South End Press, 1982.
- Schulman, Alix Kates. "Sex and Power: Sexual Bases of Radical Feminism." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5(4), 1980, pp. 590-604.
- Snitow, Ann, Christine Stansell, and Sharon Thompson, eds. *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*. New York: Monthly Review Press, 1983.
- Vance, Carole S., ed. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Vida, Ginny, ed. *Our Right to Love*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1978.
- Willis, Ellen. "Towards a Feminist Sexual Revolution." *Social Text* 2(3), Fall 1982, pp. 3-21.

هرزه‌نگاری به‌منزله عارضه و نماد میل جنسی زن که در مهار مرد است

- Blakely, Mary Kay. "Is One Woman's Sexuality Another Woman's Pornography?" *Ms.*, April 1985, pp. 37-47.
- Dworkin, Andrea. "Pornography's 'Exquisite Volunteers.'" *Ms.*, March 1981, pp. 65-66, 94-96.
- _____. *Pornography: Men Possessing Women*. New York: Perigee Books, 1981.
- English, Dierdre. "The Politics of Porn: Can Feminists Walk the Line?" *Mother Jones*, April 1980, pp. 20-23, 44-50.
- Griffin, Susan. *Pornography and Silence*. New York: Harper & Row, 1981.
- _____. *Rape: The Power of Consciousness*. San Francisco: Harper & Row, 1979.
- Hunter, Nan D., and Sylvia A. Law. Brief Amici Curiae of Feminist Anti-Censorship Task Force et al. to U.S. Court of Appeals for the Seventh Circuit. *American*

- Booksellers Association, Inc. et al. v. William H. Hudnut III et al.* (April 18, 1985). Lederer, Laura, ed. *Take Back the Night: Women on Pornography*. New York: William Morrow, 1980.
- Linz, Daniel, Charles W. Turner, Bradford W. Hesse, and Steven D. Penrod. "Bases of Liability for Injuries Produced by Media Portrayals of Violent Pornography." In Neil M. Malamuth and Edward Donnerstein, eds. *Pornography and Sexual Aggression*, pp. 277-282. New York: Academic Press, 1984.
- MacKinnon, Catharine A. "Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8(4), 1983, pp. 635-658.
- _____. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and the Law*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977.
- _____. "Pornography, Civil Rights, and Speech." *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review* 20(1), Winter 1985, pp. 39-41.
- McCarthy, Sarah J. "Pornography, Rape, and the Cult of Macho." *The Humanist* 40(5), September-October 1980, pp. 11-20.
- Minneapolis, Minn. Code of Ordinances, Appendix I; Title 7, Ch. 139, sl, amending s139.10, adding (gg) *Pornography* and (1) *Special Findings on Pornography*. 1983.
- Soble, Alan. *Pornography: Marxism, Feminism, and the Future of Sexuality*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1986.
- Tong, Rosemarie. "Feminism, Pornography and Censorship." *Social Theory and Practice* 8(1), Spring 1982, pp. 1-17.
- U.S. Commission on Obscenity and Pornography. *Report of the Commission on Obscenity and Pornography*. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1970.

هم‌جنس‌خواهی زنان به‌منزله‌الگوی میل جنسی زنانه که در مهار زن است

- Atkinson, Ti-Grace. *Amazon Odyssey*. New York: Links, 1974.
- _____. "Lesbianism and Feminism." In Phyllis Birkby, Bertha Harris, Jill Johnston, Esther Newton, and Jane O'Wyatt, eds. *Amazon Expedition: A Lesbian-Feminist Anthology*. Washington, N.J.: Times Change Press, 1973.
- _____. "Radical Feminism: A Declaration of War." In Marilyn Pearsall, ed. *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*, pp. 124-127. Belmont, Calif.: Wadsworth, 1986.
- Beck, Evelyn Torton, ed. *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology*. Watertown, Mass.: Persephone Press, 1982.
- Bulkin, Elly, Minnie Bruce Pratt, and Barbara Smith. *Yours in Struggle*. New York: Long Haul Press, 1984.
- Califia, Pat. "Feminism and Sadoomasochism." *Co-evolution Quarterly*, no. 33, Spring 1981.

- _____. *Sapphistry: The Book of Lesbian Sexuality*. Tallahassee, Fla.: Naiad Press, 1983.
- Goodman, Gerre, George Lakey, Judy Lashof, and Erika Thorne. *No Turning Back: Lesbian and Gay Liberation for the '80s*. Philadelphia: New Society Publishers, 1983.
- Grier, Barbara, and Colette Reid, eds. *The Lavender Herring: Lesbian Essays from "The Ladder"*. Baltimore, Md.: Diana Press, 1976.
- Johnston, Jill. *Lesbian Nation: The Feminist Solution*. New York: Simon & Schuster, 1974.
- Myron, Nancy, and Charlotte Bunch, eds. *Lesbianism and the Women's Movement*. Baltimore, Md.: Diana Press, 1975.
- Rich, Adrienne. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence." *Signs: journal of Women in Culture and Society* 5(4), Summer 1980, pp. 631-690.
- Rule, Jane. *Lesbian Images*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1982.
- Samois. *Coming to Power: Writings and Graphics on Lesbian S/M*. Palo Alto, Calif.: Up Press, 1981.

نقد فمینیسم رادیکال

- Cocks, Joan. "Wordless Emotions: Some Critical Reflections on Radical Feminism," *Politics and Society* 13(1), 1984, pp. 27-58.
- Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981, pp. 204-228.
- Jaggard, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983, pp. 249-302.
- Lorde, Audre. "An Open Letter to Mary Daly." In Cherríe Moraga and Gloria Anzaldúa, eds. *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color*, pp. 97-97. Watertown, Mass.: Persephone Press, 1981.

فمینیسم روان‌کاوانه

ریشه‌های فمینیسم روان‌کاوانه

- Bernstein, Anne E., and Gloria Marmar Warma. *An Introduction to Contemporary Psychoanalysis*. New York: J. Aronson, 1981.
- Cohen, Ira H. *Ideology and Unconscious: Reich, Freud, and Marx*. New York: New York University Press, 1982.
- Erdelyi, Matthew Hugh. *Psychoanalysis: Freud's Cognitive Psychology*. New York: W. H. Freeman, 1984.
- Erikson, Erik. *Childhood and Society*. New York: W. W. Norton, 1963.
- _____. *Identity: Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton, 1968.

- Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. New York: W. W. Norton, 1962.
- _____. *Dora: An Analysis of a Case of Hysteria*, ed. Philip Rieff: New York: Collier Books, 1963.
- _____. "Femininity." In Sigmund Freud. *The Complete Introductory Lectures on Psychoanalysis*, trans. and ed. James Strachey, pp. 576-599. New York: W. W. Norton, 1966.
- _____. "On Narcissism: An Introduction." In Sigmund Freud. *General Psychological Theory*, ed. Philip Rieff: pp. 56-82. New York: Collier Books, 1963.
- _____. "The Passing of the Oedipus Complex." In Sigmund Freud. *Sexuality and the Psychology of Love*, ed. Philip Rieff: pp. 176-182. New York: Collier Books, 1968.
- _____. "The Sexual Aberrations." In *The Basic Writings of Sigmund Freud*, ed. A. A. Brill, pp. 135-172. New York: Modern Library, 1938, vol. 7.
- _____. "Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes." In Sigmund Freud. *Sexuality and the Psychology of Love*. New York: Collier Books, 1968.
- _____. *Totem and Taboo*. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. and ed. James Strachey, pp. 1-161. New York: W. W. Norton, 1966, vol. 13.
- Hall, Calvin Springer. *A Primer of Freudian Psychology*. New York: New American Library, 1954.
- Izenberg, Gerald N. *The Existential Critique of Freud: The Crisis of Autonomy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1976.
- Jones, Ernest. *The Life and Work of Sigmund Freud*. New York: Basic Books, 1961.
- Laplanche, Jean. *The Language of Psychoanalysis*. New York: W. W. Norton, 1973.
- Lichtman, Richard. *The Production of Desire: The Integration of Psychoanalysis into Marxist Theory*. New York: Free Press, 1982.
- Mannoni, Maud. *The Child, His "Illness" and the Others*. New York: Pantheon Books, 1970.
- Reppen, Joseph, ed. *Beyond Freud: A Study of Modern Psychoanalytic Theorists*. Hillsdale, N.J.: Analytic Press, 1985.
- Roazen, Paul. *Freud: Political and Social Thought*. New York: Alfred A. Knopf, 1968.
- Voloshinov, V. N. *Freudianism: A Marxist Critique*. New York: Academic Press, 1976.

نقدهای معیار فمینیستی بر نظریه فروید

- Adler, Alfred. *Understanding Human Nature*. New York: Greenberg, 1927.
- De Beauvoir, Simone. *The Second Sex*, trans. and ed. H. M. Parshley. New York: Vintage Books, 1974, pp. 48-58.
- Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam Books, 1970, pp. 41-71.

Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. New York: Dell, 1974, pp. 95-116.
Millet, Kate. *Sexual Politics*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970. pp. 176-203.

به کار بستن روان‌کاوی برای مقاصد فمینیستی

- Chesler, Phyllis. "Patient and Patriarch: Women in the Psychotherapeutic Relationship." In Vivian Gornick and Barbara K. Moran, eds. *Woman in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness*, pp. 251-275. New York: Basic Books, 1971.
- _____. *Women and Madness*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1972.
- Chodorow, Nancy. "Family Structure and Feminine Personality." In Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, eds. *Women, Culture, and Society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974.
- _____. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Deutsch, Helene. *The Psychology of Women: A Psychoanalytic Interpretation*, vol. 1. New York: Grune & Stratten, 1944.
- Dinnerstein, Dorothy. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. New York: Harper Colophon Books, 1977.
- Eisenstein, Hester. *Contemporary Feminist Thought*. Boston: G. K. Hall, 1983. Engel, Stephanie. "Femininity as Tragedy: Re-examining the 'New Narcissism'." *Socialist Review* 10(5), September-October 1980, pp. 77-104.
- Ferguson, Ann. "Motherhood and Sexuality: Some Feminist Questions." *Hypatia* 1(2), Fall 1986, pp. 3-22.
- Gallop, Jane. *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982.
- Garrison, Dee. "Karen Horney and Feminism." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6(4), 1981, pp. 672-691.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- Horner, Matina. "Femininity and Successful Achievement—A Basic Inconsistency." In J. Bardwick, E. Douvan, M. Horner, and D. Gutmann, eds. *Feminine Personality and Conflict*. Belmont, Calif.: Brooks-Cole, 1970.
- Horney, Karen. *Feminine Psychology*. New York: W. W. Norton, 1973.
- _____. *Neurosis and Human Growth*. New York: W. W. Norton, 1950.
- Janeway, Elizabeth. *Man's World, Woman's Place*. New York: Dell, 1971.
- Kahn, Arnold S., and Paula J. Jean. "Integration and Elimination or Separation and Redefinition: The Future of the Psychology of Women." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8(4), 1983, pp. 659-671.
- Kerber, Linda K., Catherine G. Greeno, Eleanor E. Maccoby, Zella Luria, Carol B. Stack, and Carol Gilligan. "On *In a Different Voice*: An Interdisciplinary Forum."

- Signs: Journal of Women in Culture and Society* 11(2). Winter 1986, pp. 304-333.
- Klein, Viola. *The Feminine Character*. London: Routledge & Kegan Paul, 1971.
- Kotman, Sarah. *The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985.
- Kohlberg, Lawrence. "FROM IS TO OUGHT: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development." In T. Mischel, ed. *Cognitive Development and Epistemology*, pp. 151-233. New York: Academic Press, 1971.
- Lorber, Judith, Rose Laub Coser, Alice Rossi, and Nancy Chodorow. "On *The Reproduction of Mothering*: A Methodological Debate." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6(3), Spring 1981, pp. 482-514.
- Miller, Jean Baker, ed. *Psychoanalysis and Women*. Baltimore, Md.: Penguin Books, 1978.
- Mitchell, Juliet. *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Vintage Books, 1974.
- Ortner, Sherry B. "Oedipal Father, Mother's Brother, and the Penis: A Review of Juliet Mitchell's *Psychoanalysis and Feminism*." *Feminist Studies* 2(2-3), 1975, pp. 167-182.
- Person, Ethel Spector. "Sexuality as the Mainstay of Identity: Psychoanalytic Perspectives." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5(4), 1980, pp. 605-630.
- Raymond, Janice. "Female Friendship: Contra Chodorow and Dinnerstein." *Hypatia* 1(2), Fall 1986, pp. 24-36.
- Ross, Cheryl Lynn, and Mary Ellen Ross. "Mothers, Infants, and the Psychoanalytic Study of Ritual." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 9(1), 1983, pp. 26-39.
- Thompson, Clara. *Interpersonal Psychoanalysis: The Selected Papers of Clara Thompson*, ed. M. P. Green. New York: Basic Books, 1964.
- Van Herik, Judith. *Freud on Femininity and Faith*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Webster, Brenda S. "Helene Deutsch: A New Look." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10(3), 1985, pp. 553-571.
- Weinstein, Naomi. "Psychology Constructs the Female." In Vivian Gornick and Barbara K. Moran, eds. *Woman in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness*, pp. 133-146. New York: Basic Books, 1971.
- Williams, Juanita. *Psychology of Women: Behavior in a Biosocial Context*. New York: W. W. Norton, 1977.

فمینیسم سوسیالیستی

- Bartky, Sandra L. "On Psychological Oppression." In Sharon Bishop and Marjorie Weinzwieg, eds., pp. 33-41. *Philosophy and Women*. Belmont, Calif: Wadsworth, 1979.

- _____. "Narcissism, Femininity and Alienation." *Social Theory and Practice* 8(2) Summer 1982, pp. 127-144.
- Berch, Bettina. *The Endless Day: The Political Economy of Women and Work*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.
- Caulfield, Mina Davis. "Imperialism, the Family, and Cultures of Resistance." *Socialist Revolution* 20(4), October 1974, pp. 67-85.
- _____. "Universal Sex Oppression?—A Critique from Marxist Anthropology." *Catalyst*, nos. 10-11, Summer 1977, pp. 60-77.
- Delphy, Christine. *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, trans. and ed. Diana Leonard. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.
- Easton, Barbara. "Socialism and Feminism I: Toward a Unified Movement." *Socialist Revolution* 4(1), January-March 1974, pp. 59-67.
- Ehrenreich, Barbara. "Life Without Father: Reconsidering Socialist-Feminist Theory." *Socialist Review* 14(1), January-February 1984, pp. 48-57.
- _____. "What Is Socialist Feminism?" *Win*, June 3, 1976, pp. 4-7.
- Ehrenreich, Barbara, Berkeley-Oakland Women's Union, Michelle Russell, and Barbara Dudley. "The National Conference on Socialist Feminism." *Socialist Revolution* 5(4), October-December 1975, pp. 85-116.
- Ehrenreich, Barbara, and Deirdre English. *For Her Own Good: 150 Years of the Experts' Advice to Women*. New York: Anchor Books, 1979.
- _____. "Microbes and the Manufacture of Housework." *Socialist Revolution* 5(4), October-December 1975, pp. 5-40.
- Eisenstein, Zillah, ed. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press, 1979.
- Ferguson, Ann. "The Che-Lumumba School: Creating a Revolutionary Family-Community." *Quest* 5(3), February-March 1980.
- _____. "Women as a New Revolutionary Class." In Pat Walker, ed. *Between Labor and Capital*, pp. 279-309. Boston: South End Press, 1979.
- Ferguson, Ann, Ilene Philipson, Irene Diamond, Lee Quinby, Carole S. Vance, and Ann Barr Snitow. "The Feminist Sexuality Debates (Forum): Viewpoint." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7(1) 1981, pp. 158-199.
- Foreman, Ann. *Femininity as Alienation: Women and the Family in Marxism and Psychoanalysis*. London: Pluto Press, 1977.
- Haber, Barbara. "Is Personal Life Still a Political Issue?" *Feminist Studies* 5(3), Fall 1979, pp. 417-430.
- Hartmann, Heidi. "Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex." *Signs: Journal of Women in Society and Culture* 1(3), part 2, 1976, pp. 773-776.
- _____. "The Family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6(3), 1981, pp. 366-394.
- _____. "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More

- Progressive Union." In Lydia Sargent, ed. *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, pp. 1-41. Boston: South End Press, 1981.
- Hartmann, Heidi, and Ann R. Markusen. "Contemporary Marxist Theory and Practice: A Feminist Critique." *Review of Radical Political Economics* 12(2), Summer 1980, pp. 87-93.
- Hartsock, Nancy. *Money, Sex, and Power*. Boston: Northeastern University Press, 1985.
- Jaggar, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman & Allenheld, 1983, pp. 123-163.
- Martin, Gloria. *Socialist Feminism: The First Decade, 1966-1976*. Seattle: Freedom Socialist Publications, 1978.
- Mitchell, Juliet. *Woman's Estate*. New York: Pantheon Books, 1971.
- . "Women: The Longest Revolution." *New Left Review* 40, November-December 1966, pp. 11-37.
- Nakano, Evelyn, and Glenn and Roslyn L. Feldberg. "Clerical Work: The Female Occupation." In Jo Freeman, ed. *Women: A Feminist Perspective*, 2nd ed., pp. 316-336. Palo Alto, Calif.: Mayfield, 1979.
- Nicholson, Linda J. *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*. New York: Columbia University Press, 1986.
- . "The Personal Is Political": An Analysis in Retrospect." *Social Theory and Practice* 7(1), Spring 1981, pp. 85-98.
- Nussbaum, Karen. "Women Clerical Workers." *Socialist Review* 10(1), January-February 1980, pp. 151-159.
- Padgug, Robert A. "Sexual Matters: On Conceptualizing Sexuality in History." *Radical History Review* 20, Spring-Summer 1979, pp. 3-23.
- Page, Margaret. "Socialist Feminism—A Political Alternative." *m/f* 2, 1978.
- Petchesky, Rosalind Pollack. "Reproductive Freedom: Beyond 'A Woman's Right to Choose'." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5(4), Summer 1980, pp. 661-685.
- Phelps, Linda. "Death in the Spectacle: Female Sexual Alienation." *Liberation*, May 1971.
- . "Patriarchy and Capitalism." *Quest* 2(2) Fall 1975, pp. 35-48.
- Phillips, Anne. *Hidden Hands: Women and Economic Policies*. London: Pluto Press, 1983.
- Rapp, Rayna, Ellen Ross, and Renate Bridenthal. "Examining Family History." *Feminist Studies* 5(1), Spring 1979, pp. 174-200.
- . "Family and Class in Contemporary America: Notes Toward an Understanding of Ideology." *Science and Society* 42(3), Fall 1978, pp. 278-300.
- Rowbotham, Sheila, Lynne Segal, and Hilary Wainwright. *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism*. London: Merlin Press, 1979.

- Rubin, Gayle. "The Traffic In Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex." In Rayna R. Reiter, ed. *Toward an Anthropology of Women*, pp. 157-210. New York: Monthly Review Press, 1975.
- Sargent, Lydia, ed. *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston: South End Press, 1981.
- Sennett, Richard. *The Fall of Public Man*. New York: Alfred A. Knopf, 1977.
- Trimberger, Ellen Kay. "Women in the Old and New Left: The Evolution of a Politics of Personal Life." *Feminist Studies* 5(3), Fall 1979, pp. 432-450. (See also the response by Peggy Dennis in the same issue, pp. 451-461.)
- Vogel, Lise. "The Earthly Family." *Radical America* 7(4-5), July-October 1973, pp. 9-50.
- _____. *Marxism and the Oppression of Women: Towards a Unitary Theory*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1983.
- Weinbaum, Batya. *The Curious Courtship of Women's Liberation and Socialism*. Boston: South End Press, 1978.
- Weinbaum, Batya, and Amy Bridges. "The Other Side of the Paycheck: Monopoly Capital and the Structure of Conscriptation." *Monthly Review* 28(3), July-August 1976, pp. 88-103.
- Working Papers on Socialism and Feminism*. Chicago: New American Movement, n.d.
- _____. "Socialist Feminism and the Limits of Dual Systems Theory." *Socialist Review* 10(2-3), March-June 1980, pp. 169-188.

فمینیسم اگزستانسیالیستی

هستی و نیستی سارتر: زمینه‌ای برای جنس دوم

- Aron, Raymond. *Marxism and the Existentialists*. New York: Harper & Row, 1969.
- Caws, Peter. *Sartre*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Chiodi, Pietro. *Sartre and Marxism*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1976.
- Grene, Marjorie. *Dreadful Freedom: A Critique of Existentialism*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- _____. *Sartre*. New York: New Viewpoints, 1973.
- Kaufmann, Walter Arnold, ed. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York: New American Library, 1975.
- Novack, George, ed. *Existentialism vs. Marxism: Conflicting Views on Humanism*. New York: Dell, 1966.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956.
- _____. *The Emotions: Outline of a Theory*. New York: Philosophical Library, 1948.

_____. *Existentialism*, trans. Bernard Frechtman. New York: Philosophical Library, 1947.

سیمون دوبوووار: اگزیستانسیالیسم برای زنان

Ascher, Carol. *Simone de Beauvoir: A Life of Freedom*. Boston: Beacon Press, 1981.

De Beauvoir, Simone. *Adieux: A Farewell to Sartre*. New York: Pantheon Books, 1984.

_____. *The Ethics of Ambiguity*. New York: Citadel Press, 1967.

_____. *Memoirs of a Daifful Daughter*, trans. James Kirkup. Harmondsworth, England: Penguin Books, 1963.

_____. *The Prime of Life*, trans. Peter Green. Harmondsworth, England: Penguin Books, 1965.

_____. *The Second Sex*, trans. and ed. H. M. Parshley. New York: Vintage Books, 1974.

Jardine, Alice. "Interview with Simone de Beauvoir." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5(2), 1979, pp. 224-236.

Keefe, Terry. *Simone de Beauvoir*. Totowa, N.J.: Barnes & Noble, 1983. Kuykendall, Eleanor H. "Linguistic Ambivalence in Simone de Beauvoir's Feminist Theory." In Iris Young and Jeffner Allan, eds. *The Thinking Muse*, pp. 1-30. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

McCall, Dorothy Kaufmann. "Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, and Jean-Paul Sartre." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5(2), 1979-1980, pp. 209-223.

Schwarzer, Alice. *After the Second Sex*. New York: Pantheon Books, 1984.

Simons, Margaret A., and Jessica Benjamin. "Simone de Beauvoir: An Interview." *Feminist Studies* 5(2), Summer 1979, pp. 330-345.

Whitmarsh, Anne. *Simone de Beauvoir and the Limits of Commitment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

نقد فمینیسم اگزیستانسیالیستی

Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981, pp. 306-308.

Lloyd, Genevieve. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

فمینیسم پسامدرن

برخی تأثیرات عمده بر اندیشه فمینیستی پسامدرن

Derrida, Jacques. *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan

- Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- _____. Spurs: Nietzsche's Styles, trans. Barbara Harlow. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- _____. *Writing and Difference*, trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. New York: W. W. Norton, 1977.
- _____. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. Jacques-Alain Miller and trans. Alan Sheridan. New York: W. W. Norton, 1978.

فمینیسم پسا مدرن: سه دیدگاه

- Brée, Germaine. *Women Writers in France*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1973.
- Burke, Carolyn Greenstein. "Report from Paris: Women's Writing and the Women's Movement." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 4(4), Summer 1978, pp. 843-854.
- Cixous, Hélène. "Castration or Decapitation?" *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7(1), 1981, pp. 41-55.
- _____. "The Laugh of the Medusa." In Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, eds. *New French Feminisms*, pp. 245-264. New York: Schocken Books, 1981.
- _____. "Sorties." In Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, eds. *New French Feminisms*, pp. 90-98. New York: Schocken Books, 1971.
- Clément, Catherine. *The Lives and Legends of Jacques Lacan*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Conley, Verena. "Missexual Mystery" [review of Cixous' and Clément's *La jeune née*]. *Diacritics* 7(2), Summer 1977, pp. 70-82.
- Diacritics: Special Issue*. "Textual Politics: Feminist Criticism." *Diacritics*, 5(4), Winter 1975.
- Duchen, Claire. *Feminism in France: From May '68 to Mitterrand*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Fauré, Christine. "Absent from History." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7(1), 1981, pp. 71-80.
- _____. "The Twilight of the Goddesses, or the Intellectual Crisis of French Feminism." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7(1), 1981, pp. 81-86.
- Gallop, Jane. *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982.
- _____. "The Ladies' Man." *Diacritics* 5(4), Winter 1976, pp. 28-34.
- Irigaray, Luce. "And the One Doesn't Stir Without the Other." *Signs: journal of Women in Culture and Society* 7(1), 1981, pp. 60-67.

- _____. *This Sex Which Is Not One*, trans. Catherine Porter. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985.
- _____. "When Our Lips Speak Together." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 6(1), 1980, pp. 4-28.
- Kristeva, Julia. *Desire in Language*, trans. Leon Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.
- _____. *Powers of Horror*, trans. Leon Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.
- _____. *Revolution in Poetic Languages*, trans. Leon Roudiez. New York: Columbia University Press, 1984.
- _____. "Women's Time." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7(1), 1981, pp. 13-35.
- Kuykendall, Eleanor H. "Toward an Ethic of Nurturance: Luce Irigaray on Mothering and Power." In Joyce Trebilcock, ed. *Mothering: Essays in Feminist Theory*, pp. 263-274. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1984.
- Marks, Elaine. "Review Essay: Women and Literature in France." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 3(4), Summer 1978, pp. 832-842.
- Marks, Elaine, and Isabelle de Courtivron. *New French Feminisms*. New York: Schocken Books, 1981. [Bio/bibliography and bibliography provide references to untranslated French titles not listed here.]
- Mitchell, Juliet, and Jacqueline Rose, eds. *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, trans. Jacqueline Rose. New York: W. W. Norton, 1982.
- Moi, Toril. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. New York: Methuen, 1985.
- Wittig, Monique. *Les guérillères*. New York: Viking, 1971.

نتیجه‌گیری: مواضع و تفاوت‌ها

- Cornwell, Anita. *Black Lesbian in White America*. Tallahassee, Fla.: Naiad Press, 1983.
- Gillespie, Marcia Ann. "The Myth of the Strong Black Woman." *Essence Magazine*, August 1982, pp. 58-60.
- Harding, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986.
- Hartsock, Nancy C.M. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism." In Sandra Harding, ed. *Feminism and Methodology*, pp. 157-180. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Herman, Alexis M. "Still ... Small Change for Black Women." *Ms.*, February 1979, pp. 96-98.
- Hood, Elizabeth F. "Black Women, White Women: Separate Paths to Liberation." *Black Scholar* 9(7), April 1978, pp. 45-56.

- Hooks, Bell. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press, 1981.
- . *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press, 1984.
- Hull, Gloria T., Patricia Dell Scott, and Barbara Smith, eds. *But Some of Us Are Brave*. Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1982.
- Jaggar, Alison. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983.
- Joseph, Gloria, and Jill Lewis. *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*. New York: Anchor, 1981.
- Lorde, Audre. *Chosen Poems, Old and New*. New York: W. W. Norton, 1981.
- . "Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving." In Alison M. Jaggar and Paula S. Rothenberg, eds. *Feminist Frameworks*, pp. 432-436. New York: McGraw-Hill, 1984.
- . *Sister Outsider*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1984.
- . *Zami: A New Spelling of My Name*. Watertown, Mass.: Persephone Press, 1982.
- Lugones, Maria, and Elizabeth V. Spelman. "Have We Got a Theory For You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for 'The Woman's Voice'." In Marilyn Pearsall, ed. *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*, pp. 19-32. Belmont, Calif.: Wadsworth, 1986.
- McCandless, Cathy. "Some Thoughts About Racism, Classism, and Separatism." In Joan Gibbs and Sara Bennett, eds. *Top Ranking*, pp. 105-115. New York: February Third Press, 1979.
- Moraga, Cherríe, and Gloria Azaldúa, eds. *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color*. Watertown, Mass.: Persephone Press, 1981.
- Morrison, Toni. *Beloved*. New York: Alfred A. Knopf, 1987.
- . "Cinderella's Stepsisters." *Mx.*, September 1979, pp. 41-42.
- . *Song of Solomon*. New York: Alfred A. Knopf, 1977.
- . *Sula*. New York: Knopf, 1974.
- . "What the Black Woman Thinks About Women's Lib." *New York Times Magazine*, August 22, 1971, p. 55.
- Omolade, Barbara. "Black Women and Feminism." In Hester Eisenstein and Alice Jardine, eds. *The Future of Difference*, pp. 247-257. Boston: G. K. Hall, 1980.
- Rich, Adrienne. "Disloyal to Civilization: Feminism, Racism, and Gynephobia." *Chrysalis: A Magazine for Women's Culture* 7, pp. 9-27.
- Russell, Michelle, and Mary Jane Lupton. "Black Women and the Market." *Women: A Journal of Liberation* 2(3), 1971, pp. 14-15.
- Shange, Ntozake. *A Daughter's Geography*. New York: St. Martin's Press, 1983.
- . *For Colored Girls Who Have Considered Suicide/When the Rainbow Is Unuf*. New York: Macmillan, 1975.
- . *Nappy Edges*. New York: St. Martin's Press, 1978.

- _____. *Sassafras*. San Lorenzo, Calif.: Shameless Hussy Press, 1977.
- Smith, Barbara. "Notes for Yet Another Paper on Black Feminism, or Will the Real Enemy Please Stand Up?" *Conditions: Five—The Black Women's Issue* 2(2), Autumn 1979, pp. 123-127.
- Spelman, Elizabeth. "Theories of Race and Gender: The Erasure of Black Women." *Quest* 5(4), 1980, pp. 36-62.
- Sleek, Norma, and Margaret Prescod-Roberts. *Black Women: Bringing It All Back Home*. Bristol, England: Falling Wall Press, 1980.
- Tate, Claudia, ed. *Black Women Writers at Work*. New York: Continuum, 1983.
- Walker, Alice. *The Color Purple*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.
- _____. *In Search of Our Mothers' Gardens*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1984.

۱۶. اگزیتانیالیسم / اگزیتانیالیست
 ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴ فمینیسم - ۳۱۳
 ۳۳۸، ۳۳۵، ۳۳۶
 الحیرری، عروسیه ۱۲۹
 الشائین، جین ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰
 ۳۳۷، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۱۹، ۲۴۴، ۱۱۴
 امریکا، ایالات متحده / امریکاییان /
 امریکایی‌ها ۵۸، ۶۳، ۷۵، ۱۰۱، ۱۰۸
 ۱۱۳، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۰
 ۲۶۶، ۲۸۲، ۲۹۲، ۳۲۶، ۳۲۲، ۳۴۶
 ۳۴۷ زنان - ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۳
 امریکای لاتین ۱۸۹
 امیل ۳۴، ۳۵
 انحراف جنسی ۲۵، ۲۲۸
 انسان‌باوری / اومانیزم ۳۶۹
 انسان خردمند ۳۳۹
 انسان‌مداری / انسان‌مداران ۵۳، ۵۴
 «انقیاد زنان»، مقاله ۱۶، ۳۹، ۴۵
 انگارین، مرحله ۳۵۱، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۷۰
 انگلستان ۲۹۹
 انگلس، فردریش ۱۷، ۹۶-۸۵، ۱۰۶، ۱۰۹
 ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۶، ۳۲۷
 انگلیسی، زبان ۳۴۶، ۳۴۷
 انگلیش، جین ۵۷
 اوردیپ، عقده ۲۲، ۲۳، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲
 ۷-۲۳۵، ۲۳۹، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۵۹
 ۴-۲۷۲، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۷، ۲۸۹
 ۳-۳۵۱، ۳۶۰، ۳۶۲ پیش - ۲۲، ۳۵۱
 ۳۶۷، ۳۶۶، ۳۶۰
 اونیل، تیپ / توماس ۱۷۸
- اختگی، عقده ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۴۱
 ۲۵۶، ۲۸۷، ۳۲۶، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۶۶
 اختیاریان ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۸ - جنسی
 ۱۹۷
 اخلاق / اخلاقیات ۲۹، ۳۰، ۳۵-۳۳، ۴۳
 ۱۸۳، ۱۸۴، ۷-۲۶۲ - سردگی ۱۷۳
 ۱۷۴، ۱۷۷ - سروری ۱۷۳ - فرومایه
 مردانه ۱۷۵ - والای زنانه ۱۷۵
 ادواردز، رابرت ۱۳۸
 ارتنر، شری ۲۲، ۲۳، ۲۷۶، ۲۷۷
 ارسطو ۳۷۳
 اروپا ۱۷۱ فمینیسم - ۳۷۵
 اروپای شرقی ۹۴، ۱۱۳
 اروتیکا / اروتیک ۷-۱۸۴، ۱۹۸، ۲۰۰
 اریکسون، اریک ۲۳۸، ۲۳۹
 ازخودبیگانگی / بی‌خوشی ۲-۸۰، ۱۱۲
 ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۹
 ازخودگذشتگی ۳۴، ۴۳، ۴۴
 «استیفای حقوق زنان» ۱۶، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۴۵
 اسکات، هیلدا ۹۲
 اسمیل، النور ۵۴
 اشمیت، ریچارد ۷۴، ۸۳
 اصالت وجود، فلسفه ۳۳۸
 «اعطای حق رأی به زنان»، مقاله ۳۹، ۴۰، ۴۵
 افریقا ۱۷۱، ۲۲۲
 افریقای جنوبی ۲۰۵
 افلاطون ۶۲، ۳۶۱
 اقتصاد ۳۳، ۲۳۴، ۲۵۶، ۲۹۴، ۲۹۹
 اکلی، آن ۳-۱۴۰
 اکین، سوزان ۴۲

بنستون، مارگاپیت ۶-۹۳، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۴
 بورژوا، طبقه / بورژوازی ۸۸، ۸۹، ۹۳، ۱۱۰

۲۹۶

بهره‌کنش اجتماعی ۱۸۸، ۱۸۷

بیرد، مری ۲۲۱

بیونتیک، بنیاد ۱۴۹

پارسونز، تالکوت ۱۶۷، ۱۶۰

پانچ، شارلوت ۲۰۶

پدر / پدریت / پدرسالاری ۸۷، ۱۳۱، ۱۳۲

زنتیکی ۱۳۱، ۱۳۲، ۵، ۱۵۲، ۳۰۲

پراگرسو، نشریه ۱۹۲

پرولتاریا، طبقه ۸۸، ۸۹، ۹۳، ۱۱۰، ۱۲۳

۲۸۰، ۲۹۱، ۲۹۶

پسامدرن ۱۶، ۶-۲۲، قمینسم - ۳۲۵، ۵

۳۶۷-۷۳، ۳۷۵

پست‌گیت، پروفور ۱۳۸، ۱۳۹

پلی‌بوی، مجله ۱۸۵، ۱۹۶

پوکا، ویلیام ۲۷۰، ۲۷۱

پیرسی، مارج ۳۰-۱۲۶، ۱۳۶، ۲۸۸، ۲۸۹

پیگمیز، مویونی ۲۲۲

پینا ۱۳۴

تامپسون، کلارا ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۳

تاناتیکا / تاناتیک ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۸

تبارشناسی / اخلاق ۱۷۳

تبعیض اقتصادی ۱۵۸

تبعیض جنسی ۷۰، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۲۷، ۱۶۲

۱۷۰، ۲۱۳

تبعیض سیاسی ۱۵۸

تبعیض طبقاتی ۱۰۶، ۱۲۷، ۱۶۲، ۱۷۰، ۲۱۳

ایسرگاری، لوس ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۵۰، ۳۵۵

۳۵۹-۷۰

پارت، میشل ۱۱۸

پاراداری ۳۲-۱۲۶، ۱۴۴، ۲۲۴، ۳۳۱ -

اجباری ۳۰۳ - طبیعی ۱۲۷ - قراردادی

۱۲۹-۵۴ - ناخواسته ۳۰۳

پارنارد، کنفرانس ۱۹۷

پاوروری ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۳

۱۳۶، ۴۱-۱۳۸، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵

۱۶۸، ۱۷۷، ۲۰۸، ۲۸۷، ۳۰۰، ۳۰۲

۳۲۴، ۳۲۸ - آزمایشگاهی ۲۲۴ -

طبیعی ۱۲۷ - مصنوعی ۱۲۹، ۱۳۱

۱۳۹

با صدای متفاوت ۲۶۹

بالزاک ۳۲۹

پانچ، شارلوت ۲۰۲

باندیج، مجله ۱۸۵

براون میلر، سوزان ۲۱۹، ۲۲۰

«برخی تأملات انتقادی دربارهٔ رادیکال

قمینسم»، مقاله ۲۱۳

برشت، برتولت ۱۸۸

برگمان، باربارا ۹۷، ۹۸

برنر، جوهانا ۱۱۸

بروتنه، امیلی ۳۳۶

برونر، هیل ۸۰

بستن پای دختران، رسم ۲۱، ۱۷۱، ۲۲۲

۲۸۱

بم، ساندرا ۵۹

بنجامین، جسیکا ۳۱۳، ۳۴۲

- ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲-۵۱، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۸-۶۰، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۹۷-۹، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۶۹، ۳۷۵، ۳۷۶ - اجتماعی ۵۹، ناپرسی ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۵۴ تقسیم کار - ۳۰۶ خشونت - ۱۱۳، ۱۱۸ رفتار - ۱۴۴ - زنانه ۲۲۷، ۲۴۰ زیست‌شناسی - ۱۵۸ ستم - ۲۱ سیاست - ۴۹ طبقه - ۱۲۱، ۱۲۲ عدالت - ۱۷، ۳۸، ۵۴ - مداری ۲۹۵، ۲۹۶ - مردسالاری ۱۵۸ نابرابری - ۴۰ هویت - ۲۳۴
- جنس دوم ۲۳، ۱۵-۳۱۳، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۸، ۳۵۵
- جوتز، روزالیند ۳۵۶
- جیمز، سلما ۷-۹۵، ۱۰۰، ۱۱۴، ۲۸۹
- «چرا زن نمی‌تواند بیش‌تر شبیه مرد باشد؟» مقاله ۶۱
- چودورو، نانسی ۲۳، ۲۴۲، ۲۴۹-۵۹، ۲۶۲، ۲۷۲، ۲۷۷، ۳۱۰
- چین، جمهوری خلق ۱۱۳، ۱۷۱، ۲۲۲، ۲۸۰، ۲۸۷
- حقیقت ۳۴۵، ۳۴۹، ۳۵۴، ۳۷۷
- حکایت دستیار ۱۲۶، ۱۳۷، ۱۵۲
- خانواده ۳۰، ۳۳، ۵۱-۴۷، ۶۰، ۸۵، ۸۶، ۹۱، ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۱۰۶-۱۰، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۸، ۲۳۵، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۷۲-۴، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۲، ۲۹۴، ۲۹۸ -
- تبعیض نژادی ۷۰، ۱۰۶، ۱۲۷، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۷۰
- تجاوز ۹۱، ۱۲۰، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۸۱، ۲۸۲، ۳۰۱، ۳۰۸
- تحول در طول زمان، نظریه ۷۴
- نخمنک زردها، مقاله ۱۳۸
- تراولتا، جان ۱۷۱
- تریپلکات، جویس ۱۶۴
- تقسیم کار: - در رابطه جنسی ۹۰
- تلقیح مصنوعی ۱۹، ۳۰۲
- توتسی، فیلم ۱۷۶
- توتم و تابو ۲۷۴
- تیلور، جان ۳۸، ۳۹
- تیلور، هریت ۳۲، ۵۰-۳۸، ۵۳، ۶۱، ۳۳۶
- تی‌یگ، شریل ۱۶۰
- ثنویت هنجارین / ثنویت‌گرایان هنجارین ۶۴-۶
- جاگر، آلیسون ۲۴، ۲۹، ۴۴-۸، ۹۰، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۳۹، ۲۰۸، ۲۱۲-۲۱۰، ۲۱۰-۵، ۳۰۹، ۳۱۰-۵، ۳۷۳
- جانستون، جیل ۲۰۶
- جایگاه حقوقی زنان ۲۳، ۲۵، ۲۸۵، ۲۸۷
- جفرسون ۱۷۷
- جمعیت، رشد ۱۶۳
- جمهوریت ۶۲
- جنبش آزادی‌بخش زنان ۱۰۱، ۱۲۹
- جنس / جنسیت، نظام ۱۹، ۲۰، ۵۲، ۵۳، ۶۰-۵۵، ۷۳، ۸۴، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۲۰

- دوستی‌های پهن‌نویز ۵-۲۸۳، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۳-۷
 دوپنج‌ها ۲۳۸
 دیالکتیک جنس ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴
 دیگرآزادی ۲۲۷
 دیلی، سری ۷۹-۱۶۷، ۲۱۸-۲۲۲، ۲۱۰-۲۸۱
 دینرستین، دوروتی ۲۲، ۲۳، ۱۶۵، ۲۲۳-۹، ۲۲۹-۶۲، ۳۰۳-۲۷۷، ۲۷۲
 دیونیسوس ۱۷۷
 ذات‌باوری ۲۲۰، ۲۲۱، ۳۴۹
 راننبرگ، پائولا ۱۱۹
 رادیکال / رادیکال‌ها ۲۱-۱۸، ۲۳، ۲۶، ۱۲۸، ۲۹۷
 فمینیسم - ۱۱۴، ۲۱-۱۱۹، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۰-۵۸، ۱۴۷، ۱۶۷، ۸۲-۱۷۹، ۱۸۴، ۱۹۷، ۲۰۲-۱۹۹، ۲۰۷-۲۰، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۷۵، ۳۴۵
 راسی، آلیس ۲۵۷، ۲۵۸
 راموس، کانی ۸-۱۲۶
 راموس، ماریا ۱۱۸
 راه‌های خروج، مقاله ۳۵۶
 رزنبرگ، روزالیند ۵۲
 روابط جنسی ۱۶۰، ۲۴۵، ۲۷۳ ~ مقعدی ۲۲۷ ~ دهانی ۲۲۷
 روان‌شناختی ۱۹، ۳۲۷ فمینیسم ~ ۱۱۴
 روان‌شناسی / روان‌شناسان ۵۸، ۵۹، ۶۸، ۱۷۴، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۳۵، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۲-۴، ۳۲۶، ۳۲۵، ۳۲۹
 بورژوا ۹۰ ~ پرولتاریا ۹۰ ~
 نک‌همسری ۹-۸۷ ~ خصوصی ۱۱۷ ~
 سستی ۱۰۹ ~ طبیعی ۱۲۴، ۱۲۵ ~
 فرودست ۱۱۶ ~ مدرن ۱۱۶ ~ مذهبی ۱۰۸
 ختنه دختران، رسم ۲۱، ۱۷۱، ۲۲۲، ۲۸۱، ۲۸۲
 خردورزی ۲۹، ۳۰، ۲۱۴
 خشونت جنسی ۱۹۳، ۱۹۴
 خودشیفتگی ۳۴، ۲۱۸، ۲۳۲
 خودمداری سیاسی ۸-۶۵
 دنورکین، آندریا ۸، ۱۳۶-۸، ۱۳۴، ۱۸۹-۹۷
 «داده‌های زیست‌شناختی»، مقاله ۳۲۴
 دالاکوستا، ماریارزا ۷-۹۵، ۱۰۰، ۱۱۴، ۲۸۹
 دانرستین، ادوارد ۱۸۷
 دراکولا، کنت ۱۳۸
 دریدا، ژاک ۵۰-۳۴۶، ۳۵۳-۶، ۳۵۹
 دست‌نوشته‌های فلسفی و اقتصادی ۱۱۱
 دکارت، رنه ۳۶۱
 دگرجنس خواهی / دگرجنس خواهان ۱۹، ۲۱، ۹۰، ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۵۷، ۱۸۰، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۲۴، ۲۵۹، ۲۷۶ ~
 سستی ۱۹۸
 دگرگردیسی بلوغ، مقاله ۲۲۹
 دموکراسی ۵۳، ۱۷۴
 دیووار، سیمون ۲۳، ۵-۳۱۳، ۴۳-۳۲۳، ۳۴۸، ۳۵۵
 دوجنینی، فرهنگ ۵۳، ۵۷، ۵۹، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۲۲۸

۳۳۰ بیماری‌های - ۱۷۱ تجاوز به - ۲۲
 تجربه جنسی - ۲۶۸ تسلیم جنسی -
 ۴۱ تحسیم کار - ۶۲۰۵ - ۸۸
 ۸۹ - جبری جنگانه ۲۳ جهان‌بینی -
 ۲۴ حق رأی - ۲۸۷ - ۲۱ -
 ۲۲ خشونت علیه - ۱۲۰ - ۱۸۰
 ۱۸۴-۷ - ۱۹۲ - خودشیفته ۵-۳۳۲
 ۳۴۲ - و دستمزد خانه‌داری ۹-۹۵
 ۱۰۷، ۱۰۵ - دگرجنس‌خواه ۲۰۲، ۲۰۶
 ۲۵۲، ۲۵۶ - دگرجنس‌خواه آزارگر ۱۹۹
 دنیای درون - ۲۳ رشد اخلاقی -
 ۲۶۲-۸ - رفتار جنسی - ۱۵۹ - روان
 رنجور ۳۳۰ روان‌شناسی - ۲۸۷ -
 روان‌نژند ۲۴۱ زنا با محارم و - ۲۲
 ۱۸۱، ۲۲۵، ۲۷۳-۵ - ستم بر - ۱۷، ۲۲
 ۲۴، ۲۵، ۶۱، ۷۳، ۸۵، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۴
 ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۶
 ۱۱۹-۲۱، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۵۸، ۱۵۹
 ۱۶۱-۴، ۲۲۲-۴، ۱۸۱، ۱۸۰
 ۸۵-۲۷۷، ۲۸۹، ۲۹۵، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۱۳
 ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۹، ۳۴۱-۳
 ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۶۹، ۳۷۴، ۳۷۵ - ستم
 جنسی بر - ۹۱، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۸
 - سردمزاج ۲۳۰، ۲۳۲ - سرکش ۱۷۲
 ۱۷۶، ۱۷۷ - و سرمایه‌داری ۸-۷۵
 سلطه بر - ۱۲-۲۱۰ سلطه جنسی بر -
 ۱۵۷، ۱۵۸ سوزاندن - جادوگر ۲۱
 طبیعت - ۶۲، ۶۳، ۷۵، ۲۲۵ - عاطفی
 ۳۴، ۳۵ عقب‌ماندگی - ۱۶ عقیم‌سازی
 - ۱۴۱ - ۲۲ غریزه صادری در -

روان‌کار/ روان‌کارانه/ روان‌کاوان ۱۶، ۲۱-۳
 ۲۵، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۸۱، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۷
 ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۵۶ فمینیسم - ۲۲۷
 ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۷۲، ۲۷۷، ۲۷۹-۲۹۶
 ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۲۹، ۳۴۵، ۳۷۵
 روان‌کاری و سیاست ۳۲۷، ۳۶۵
 روان‌کاری و فمینیسم ۲۳، ۲۵، ۲۸۸
 روباتام، شیلا ۲۲۱
 روزالدو، میشل ۲۱۱
 روسی/ روسپیگری/ روسپیان ۲۱، ۲۲
 ۹۱، ۱۲-۱۱۰، ۱۳۴-۶، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۸۱
 ۲۲۴، ۲۸۱، ۲۸۵، ۳۲۲، ۳۳۵
 روسو، ژان ژاک ۳۴، ۳۵
 رولند، رابین ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۳۹
 ریچ، آدرین ۱۳۲-۴، ۱۴۴-۸، ۲۰۶، ۲۵۹
 ۳۰۳
 ریگان ۱۷۷
 ریموند، جنیس ۲۵۹، ۲۶۰
 زاده زن ۱۴۴، ۲۵۹، ۳۰۳
 زارتسکی، الای ۱۷-۱۱۵
 زتکین، کلارا ۱۱۸، ۲۸۰، ۳۱۰
 زنان/ زنانگی: آزادی باروری - ۱۱۳ آزار
 جنسی - ۲۲، ۱۸۸ آموزش برابر - ۳۳
 ۳۵، ۴۰، ۴۹ - ۵۰ اسارت جنسی -
 ۲۲ - امریکایی ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۳
 بدرفتاری با - ۲۸۱ برابری - ۴۳ برابری
 اقتصادی - ۴۱، ۴۲ برابری جنسی -
 ۵۴ بلوغ جنسی - ۲۳، ۲۲۸-۲۳۶ -
 بورژوا ۳۳، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۸۸، ۸۹

۲۱۰، ۲۲۴، ۲۳۵، ۲۴۹، ۲۶۵، ۲۶۸ ~

مادینه ۱۸

ساخت‌های / ساخت‌شکنان ۳۵۰، ۳۵۱

۳۵۵

سارتر، ژان پل ۲۳-۲۴، ۲۲۹، ۲۳۶، ۲۴۰

۳۴۲

سازمان ملی زنان / WOW ۱۶، ۳۲، ۵۲، ۱۵۸

ساموآز، گروه ۱۹۸، ۱۹۹

سرمایه ۷۷

سرمایه‌داری / سرمایه‌داران، نظام ۲۴، ۶۹

۷۳، ۸۰-۴، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۷، ۱۰۲، ۹۹

۷-۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۳-۱۱۱، ۱۱۶، ۱۱۷

۶-۱۲۴، ۱۲۹، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۳۵

۲۵۴، ۲۸۱-۹۲، ۲۹۶، ۲۹۸-۳۰۱

۷-۳۰۴، ۳۱۰، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۵، ۳۷۵ ~

جنسیت‌مدار ۲۹۷ ~ جهانی ۱۷ ~ و

زنان ۷-۷۵ ~ صنعتی ۳۳، ۹۱، ۱۱۵ ~

کور جنسیتی ۲۹۷

سقط جنین ۱۹، ۲۱، ۹۱، ۹۷، ۱۰۰، ۱۲۰

۱۲۳، ۱۵۴، ۲۲۴، ۲۶۳، ۲۶۷-۷۰، ۳۰۲

سکس ۲۱، ۲۴، ۲۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۳۶

۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۶-۲۰۲، ۲۰۴، ۲۳۰

۲۳۴، ۲۴۶، ۲۸۵، ۲۸۶ ~ سالم ۲۰۱

۲۰۴ ~ ناسالم ۲۰۱

سنگا، آبشار ۱۵۹

سونی، رسم ۲۱، ۱۷۱، ۲۲۲، ۲۸۱

سوسیالیسم / سوسیالیست ۱۶، ۱۷، ۲۳-۶

۳۱، ۸۲، ۸۳، ۹۲، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۷۴

۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۸، ۳۰۵، ۳۲۷، ۳۳۶

سرودست ۲۴، ۸۵، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۲

۶۰-۱۵۸، ۱۸۲، ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۴۱

۲۵۴، ۲۷۱، ۲۷۸، ۲۹۰، ۲۹۲، ۳۲۶

قدرت ~ ۱۷۶ ~ کارگر ۷۳، ۸۲، ۷۵

۸۵، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۸، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۱

۲۷۶ کنکزدن ~ ۱۲۰، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۲۴

کمک به باروری ~ ۱۹ ~ کمونیست

۱۰۸ کنترل باروری ~ ۱۹، ۲۱، ۲۲ لذت

جنسی ~ ۸-۲۴۶، ۳۵۳ مادری کردن ~

۵۵-۲۴۹، ۲۵۹، ۲۶۱ ~ و مالکیت

خصوصی ۱۷ ~ محورانه ۲۱ ~ و

مذهب ۱۲۰ میل جنسی ~ ۱۹، ۴۱

۶-۲۳۴، ۳۰۴، ۳۵۰، ۳۵۸-۶۳، ۳۶۵ ~

واقعی ۲۳ نظم نمادین ~ ۳۵۲، ۳۵۳

هتک حرمت ~ ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۷ ~

هم‌جنس‌خواه ۱۰۹، ۱۰۴-۲۰۱، ۲۰۷، ۲۵۲

۲۵۶، ۳۰۲، ۳۷۶ ~ هم‌جنس‌خواه آزارگر

۱۹۸-۲۰۱

زنان علیه خشونت در هرزه‌نگاری و

رسانه‌ها، گروه ۱۸۴

زنان علیه هرزه‌نگاری، گروه ۱۸۴

زنان، مقاومت و انقلاب ۲۲۱

«زنان و براندازی جامعه»، مقاله ۹۵

زن / بوم‌شناسی ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳

۱۷۷، ۱۷۵

زن در لبه زمان ۱۲۶، ۱۳۶، ۲۸۸

زن‌سالاری ۲۸۸

زیست‌شناختی ۶۶، ۶۷، ۱۲۳، ۲۲۰، ۲۴۳

۳۳۴، ۳۳۷

زیست‌شناسی ۱۸، ۱۹، ۳-۶۱، ۶۸، ۲۰۹

گیلیاد، جمهوری	۱۵۲، ۱۳۷، ۱۳۶	فورمن، آن	۱۱۸، ۸۲، ۸۱
گیلیگان، کارول	۲۷۷، ۲۶۲-۷۲	قانون پدر	۳۵۰، ۳۵۲
لارنس، پی. ایچ.	۱۵۹	قومیت	۲۹۶، ۲۹۷
لاکان، زاگ	۳۴۶، ۳۵۹، ۶۲، ۵۵، ۱۳۷۵	کسارگر، طبقه/ کارگران	۸۰، ۹۲، ۹۳، ۹۵
	۳۷۰		۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳
لاکهارت، کمیسون	۱۸۶		۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۸۰، ۲۷۹، ۲۹۴، ۳۰۲
لیپت، کارول	۹۸	زنان ~	۷۳، ۸۲، ۷۵، ۸۵ مردان - ۸۱
لرد، آندرو	۳۷۶		۸۲
لرد، ادی	۲۲۲، ۲۰۰	کافمن مکال، دورونی	۳۲۳
لنین، ۱۱۸، ۲۸۰		کاکس، جوآن	۲۰-۲۱۳
لوی-استروس، کلود	۲۷۳، ۳۵۰	کامو، آلبر	۳۴۱
لوید، ژنوبو	۴۱-۳۳۹	کانت، امانوئل	۳۵، ۳۷، ۶۷
لیبرال/ لیبرالیسم/ لیبرال‌ها	۲۰-۱۶، ۲۳، ۳۰	کانی، لوسیته	۱۲۷، ۱۲۹
	۶۷، ۷۴، ۹۳، ۱۶۹، ۲۰۰، ۳۱۷ ~	کچام، سارا	۱۳۱
رفاه‌جو	۳۱، ۳۲، ۵۱، ۷۹ ~ سستی ۱۶ ~	کریستوا، ژولیا	۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۵
فرودست	۱۶ فمینیسم ~ ۲۹، ۳۱-۳		۷-۲۶۴، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۵
	۴۵، ۴۶-۵۲، ۷۱-۶۹، ۷۳، ۱۰۳، ۱۱۶	کشورهای جهان سوم	۱۱۳، ۱۵۰، ۲۹۹
	۱۲۰، ۱۸۲، ۱۹۱، ۱۹۳-۷، ۲۰۲، ۲۰۳	کلینوریس	۲-۲۳، ۳۲۵
	۲۲۱، ۲۸۷، ۳۰۰، ۳۴۵ ~ کلاسیک	کمونیست، حزب	۲۸۰، ۳۴۱
	۳۲، ۵۱، ۶۸ ~ مساوات‌طلب	کمونیسم	۴-۸۲، ۱۲۳
	۷۹	کودکان	۲۲، ۲۳، ۳۴، ۹۲، ۹۳، ۹۷، ۱۰۸
ماتو سه‌تونگ	۲۸۷		۷-۱۲۵، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۴-۷
ماتس، ژولی	۱۰۵		۲۲۸، ۲۵۳، ۲۵۶-۶۱، ۲۷۶، ۲۸۷، ۲۹۱
ماتابوی ست	۹-۱۲۷		۲۹۲، ۳۰۲
ماتریالیسم/ ماتریالیست	۸۴، ۹۱، ۲۰۸	کور جنسیتی	۲۷۹، ۲۸۱، ۲۹۵
	۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۴ - تاریخی	کوریا، جینا	۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۵۱، ۱۵۲
	۱۲۲، ۲۱۰، ۲۹۵	کوزینسکی، برژنی	۱۷۲
مادرتوزا	۳۷۴	کهلبرگ، لارنس	۷-۲۶۴، ۲۶۴-۷
مادرسالاری	۸۶، ۸۹، ۱۷۶، ۲۸۸، ۳۶۹، ۳۷۵	گریفین، سوزان	۳۲۹

- مادر/ مادریت ۶۲، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۲۵۰، ۳۰۲، ۳۱۳، ۳۳۸ ~ اجتماعی
 ۱۳۹، ۱۴۲ ~ افسانه‌های ۱۴۰، ۱۴۱ ~
 ژنتیکی ۳۰۲ ~ زیست‌شناختی ۱۴۴ ~
 طبیعی ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۵۱، ۲۰۸ ~
 مصنوعی ۱۳۴ ~ میانجی ۱۴۸، ۵۵
 مادینه ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۸۸، ۳۶۸ ~ طبیعی
 ۲۴۳ و وزن ~ ۲۳۱
 مارتین، جین رولاند ۳۶
 مارچیانو، لیندا ۱۹۵
 مارکس ۷۴، ۷۶، ۸۳، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۱۱۱،
 ۱۲۱، ۱۲۳، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۲۶
 مارکسیسم/ مارکسیست ۱۸-۱۶، ۲۳، ۲۵،
 ۹۵، ۱۰۳، ۱۲۴، ۱۲۸، ۲۲۰، ۲۸۸، ۲۹۱،
 ۳۰۵، ۳۱۷، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۳۶ ~
 از خودیگانگی ۳۰۰، ۳۰۱ ~ متنی ۹۹،
 ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۸۰، ۲۹۳، ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۰۱
 غیر ~ ۱۰۴، ۱۰۷، فمینیسم ~ ۷۳، ۷۵،
 ۸۰-۷۷، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۹، ۹۱، ۹۳،
 ۱۰۰-۹۷، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵-۱۱، ۱۱۳،
 ۱۱۴، ۱۱۶-۱۸، ۱۲۰، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۸۲،
 ۲۰۲، ۲۲۱، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۵،
 ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۶، ۳۴۵، ۳۷۵
 مالکیت خصوصی ۹۰-۸۷، ۱۱۶، ۱۲۸،
 ۲۸۸، ۳۲۷
 مبارزه طبقاتی ۸۲، ۸۳، ۱۲۱
 مبانی فلسفه/ اخلاق ۳۵
 محافظه‌کاران ۱۸، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۶، ۲۲۰
 محیط زیست ۲۰۹، ۲۱۰
 مذهب ۷۳، ۱۲۰
- مرحله آینده‌ای ۳۵۱، ۳۶۱-۲
 مرحله دوم ۲۸، ۳۰۱-۲
 مردان/ مردانگی: آزادی ~ ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶،
 ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۵، ۲۷۵ ~
 ۳۳ انقلاب جنسی ~ ۲۶۵، ۳۶۳
 ۲۲۸-۲۳، ۲۳۶ تجربه جنسی ~ ۲۴۰
 تقسیم کار ~ ۵-۶۲ ~ خردورز ۳۴۷
 رشد اخلاقی ~ ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶
 ۲۶۸ سلطه جنسی ~ ۲۱ طبیعت ~ ۶۲،
 ۶۳ ~ فرودست ۷۵، ۲۸۱، ۲۹۰، ۳۲۳
 ۳۲۴ ~ کارگر ۸۱، ۸۲، ۳۰۷، ۳۰۸ لذت
 جنسی ~ ۸-۲۴۶ ~ واقعی ۲۳ ~
 هم‌جنس‌خواه ۱۰۹
 مردسالاری، نظام/ مردسالاران ۱۸، ۲۰-۲،
 ۲۴، ۲۵، ۵۴، ۶۲، ۶۹، ۸۸، ۱۱۳، ۱۱۵،
 ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۰،
 ۸-۱۴۴، ۵-۱۵۲، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۲، ۷۲،
 ۸-۱۷۵، ۸-۲۰۲، ۱۴-۲۱۰، ۲۱۸، ۲۱۹،
 ۱۳-۲۲۱، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۷۰، ۲۷۱،
 ۷-۲۷۳، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۷، ۹۴،
 ۹-۲۹۶، ۸-۳۰۶، ۳۱۰، ۳۳۵، ۳۴۸،
 ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۹، ۳۷۵ اقتصاد ~
 ۲۸۴ ~ جنسیت‌مدار ۲۹۷ فروپاشی ~
 ۲۸۴
 مرد عمومی، زن خصوصی ۱۰۷
 مریم مقدس ۱۳۴، ۱۷۱
 مسیحیت ۱۶۸، ۱۷۴، ۲۲۲
 مطالعات فمینیستی ۳۱۳
 مکتبان، کاترین ۱۸۰، ۹۷-۱۸۹، ۲۸۱، ۳۰۵
 منفی‌د، کاترین ۳۳۶

- نظم نمادین ۳۵۰-۶۰، ۳۶۴-۷، ۳۶۹
 نقد خرد دیالکتیکی ۳۶۶
 «نگرش روان‌کاری»، مقاله ۳۶۶
 «نگرش ماتریالیسم تاریخی»، مقاله ۳۶۶
 نوفریدی‌ها، گروه ۳۶۱
 نیچه ۵-۱۷۳، ۳۶۱
 نیروی زنان در تاریخ ۲۲۱
 نیویورک تایمز ۵۱
- وجودگرا/ وجودگرایان ۲۴، ۳۲۷، ۳۳۸
 وگ، مجله ۱۶۰، ۱۹۸
 ولستون کرافت، مری ۱۶، ۲۸-۳۲، ۵۰، ۵۳، ۶۱
 وندل، سوزان ۳۱
 وود، آلن ۸۰
 وولف، ویرجینیا ۳۳۶
 ویکتوریا، عصر ۱۸۴، ۲۲۴، ۲۳۴
 ویلیامز، کالج ۱۵
 ویلیس، الن ۶۹، ۷۰
 ویلیس، نورمن ۱۰۴
- هارتمن، هایدی ۱۱۶، ۱۱۷، ۲۸۱، ۲۸۹-۹۲
 هارلکوئین، نشریه ۱۹۸
 هاروارد، دانشگاه ۵۶، ۲۶۲
 هایدگر ۳۱۵
 هرزه‌نگاری/ هرزه‌نگاران ۲۱، ۲۲، ۹۱، ۱۲۰، ۲۸۱-۹۰
 سانور - ۱۹۱-۴ ضد - ۱۸۴-۹۳
 ۱۹۷، ۱۹۸ ~ کودکان ۱۹۵
 هستی‌نیشی ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۳۶
 هستی/ هستی‌شناسی ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۳۸
- منشأ خانواده ۱۰۶، ۱۲۶
 منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت ۸۹، ۸۵
 موری گینز، آن جانین ۱۷۲
 موشر، دونالد ۱۸۷
 موی، توریل ۳۶۱
 مـبـجـل، جـولیت ۵-۲۳، ۷-۲۷۲، ۲۸۴، ۲۸۶-۹۰
 مید، مارگارت ۱۹
 میس، نشریه ۶۹، ۷۰، ۱۹۲
 میکل آنز ۱۳۴
 میلنت، کیت ۶۱-۱۵۸، ۱۶۷، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۸
 میل، جان استوارت ۱۶، ۳۲، ۲۸-۳۸، ۵۰، ۵۳، ۶۱
 میل جنسی ۱۹، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۷۱، ۱۷۷، ۱۷۹-۸۲، ۱۸۸، ۱۹۹-۲۰۲، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۲، ۲۴۳، ۲۷۲، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۰، ۳۰۲، ۳۰۴-۶، ۳۱۳، ۳۲۵ بلوغ - ۲۲۹ - بهنجار ۲۲۸، ۲۳۱ - زنان ۶-۲۳۴ - کودکی ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۳۶
 میلر، نورمن ۱۵۹
 میلر، هنری ۱۵۹
 مینکا، یسی ۵۴
 نرینگی، عقده ۲۳۱، ۲۴۱
 نسرینه ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۸۸، ۳۶۹ - طبیعی ۲۴۳ کلپتورس - ۲۳۱
 نژاد/ نژادپرستی ۲۱۳، ۲۹۶، ۲۹۷

هونای، کارن ۲۴۰-۳	۳۴۳، ۳۳۴-۶ ~ آگاه ۱۹-۳۱۷ ~ برای
هوسرل ۳۱۵	خود ۱۷-۳۱۵، ۳۳۷ ~ برای دیگران
هولتزن، الیزابت ۵۲	۳۱۶ ~ در خود ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۳۷-۴۰ ~
هولتستروم، نانسی ۹۹	ناآگاه ۳۱۹
هیستری، بیجاری ۲۳۷	هگل ۳۱۵، ۳۶۱
هیل بران، کارولین ۵۸	هم‌جنس‌خواهی / هم‌جنس‌خواهان ۱۹، ۲۱،
هیسانگ، آیریس ۲۸۴	۲۲، ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۵۷، ۱۶۷، ۱۷۱، ۲۰۰،
۳۰۵-۱۰	۲۰۲-۷، ۲۱۲، ۲۲۷، ۲۳۱، ۳۴۵، ۳۶۶،
یکتاگونگی، فرضیه ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۸	۳۷۶
یهودیت / یهودیان ۱۷۴، ۲۲۰، ۳۶۶	هندوها ۱۷۱، ۲۲۲

پیشکش به تبرستان

www.tabarestan.info

کوشش‌های فکری زنان در کم‌تر از دوست سال گذشته چشم‌اندازهای تازه‌ای به روی دانش بشر گشوده و پرسش‌های مهم بسیار به میان آورده است. اما تنوع و تضارب شگفت‌آور اندیشه‌ها خود به سدی در برابر درک چند و چون آن‌ها بدل شده است. ورود به این عرصهٔ پرمیاهو به قصد تدارک تحلیلی منجش‌گرانه از اندیشه‌هایی بس گوناگون - از نظریه‌های فراگیر و پر دامنهٔ لیبرال فمینیستی، تا ژرف‌اندیشی‌های خلاق و نگاه تندروانهٔ رادیکال فمینیست‌ها که بیان علم و اخلاق و سیاست و کیاست را به چون و چرا کشیده‌اند؛ از بحث‌های غامض روان‌کاوی، جدل‌های مارکسیستی و راهکارهای سوسیالیستی تا پیچیدگی‌های نوشتاری فمینیست‌های پسا مدرن - کاریست به‌غایت دشوار که نویسندهٔ فریختهٔ کتاب، با استادی تمام از عهدهٔ آن برآمده و حق این افهان کوشنده را در متنی معتبر و ماندگار ادا کرده است.

محصول کار او، از یک سو درآمدی جامع و مفید برای آشنایی با روند شکل‌گیری و رشد این اندیشه‌ها به دانشجویان و پژوهندگان این عرصه عرضه می‌کند، و از سوی دیگر نمونه‌ای برجسته به دست می‌دهد از تحلیل روشن انتقادی به ویژه از نقد فمینیستی؛ شورمند، موشکاف، پرمشگر، مشعوف، شکاک، واقع‌گرا، رؤیایی، دلواپس...



ISBN 978-964-185032-8



9 789641 850328