

محبوبہ پاک نیا / مرتضیٰ مردیہا

سیطرہ جنس



نشر نی

سِیْطَرَةُ
جَنَس

- سرشناسه: پاک‌نیا، محبوبه، ۱۳۴۳ -
- عنوان و نام پدیدآور: سیطرهٔ جنس / محبوبه پاک‌نیا، مرتضی مردیها.
- مشخصات نشر: تهران، نشر نی، ۱۳۸۸.
- مشخصات ظاهری: ۲۰۷ ص.
- شابک: 978-964-185-118-9
- وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
- یادداشت: کتابنامه.
- موضوع: فمینیسم؛ نقش جنسیت
- شناسه افزوده: مردیها، مرتضی، ۱۳۳۹ -
- رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۸ س ۹ پ ۲ / HQ ۱۲۱۶
- رده‌بندی دیویی: ۳۰۵/۴۲
- شماره کتابشناسی ملی: ۱۸۵۷۳۰۷

محبوبہ پاک نیا / مرتضیٰ مردیہا

سیطرہ جنس



نشر نبی



نشرنی

سیطرة جنس

محبوبه پاک‌نیا / مرتضیٰ مردیها

چاپ اول تهران، ۱۳۸۸

تعداد ۱۶۵۰ نسخه

قیمت ۳۶۰۰ تومان

لیتوگرافی باختر

چاپ غزال

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 ۹ ۱۱۸ ۱۸۵ ۹۶۴ ۹۷۸

www.nashreny.com

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	۷
فمینیسم و لیبرالیسم.....	۱۵
مبانی لیبرالیسم.....	۱۵
کار بست لیبرالیسم در فمینیسم.....	۲۵
طبیعت و حق.....	۴۲
لیبرالیسم رادیکال.....	۴۹
فمینیسم و رمانتیسم.....	۵۵
مبانی رمانتیسم.....	۵۵
کار بست رمانتیسم در فمینیسم.....	۶۴
طبیعت، تاریخ و هنر.....	۷۱
آنا رشیسم فمینیسم رمانتیک.....	۸۲
فمینیسم و اگزیستانسیالیسم.....	۹۳
مبانی اگزیستانسیالیسم.....	۹۳
کار بست اگزیستانسیالیسم در فمینیسم.....	۱۰۸
مرد آسمانی و زن زمینی.....	۱۱۳
رادیکالیزاسیون اگزیستانسیالیستی فمینیسم.....	۱۱۸

۱۲۷		فمینیسم رادیکال
۱۲۷		مکتب انتقادی و چپ نو
۱۳۸		کاربست نظریه انتقادی در فمینیسم
۱۴۹		بازتعریف سیاست
۱۵۸		عشق و خانواده
۱۶۴		خودبستگی زنانه
۱۶۹		نتیجه
۱۹۷		منابع
۲۰۳		نمایه

پیشگفتار

در عموم کتاب‌ها و مقالاتی که پیرامون موضوع فمینیسم نوشته می‌شود، این نکته مورد تأکید قرار می‌گیرد که فمینیسم یک عقیده یا یک مکتب مشخص و قابل تعریف نیست، و به سختی می‌توان هویت واحدی برای نظرگاه‌های متعددی که زیر این نام قرار می‌گیرند، ارائه کرد. گاه حتی گفته می‌شود که اختلاف آراء در میان صاحب‌نظران فمینیست به قدری زیاد است که در تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرند و بنابراین نمی‌توان آن‌ها را در یک مقوله جای داد؛ نیز بعضی از فمینیست‌ها از انتساب به چنین مکتبی پرهیز می‌کنند، چون نگران این هستند که به گرایش‌هایی از مکتب مذکور که تندروتر تلقی شده‌اند، منسوب شوند. غالباً با استناد به موارد اختلاف جدی، همچون برابرنگاری/ برترانگاری، طبیعی‌انگاری/ فرهنگی‌انگاری و نظایر این پیشنهاد می‌شود که از انواع فمینیسم نام برده شود.

نکته قابل توجه در اینجا این است که آنچه از تنوع یا آشفتگی که به فمینیسم نسبت داده می‌شود، به هیچ وجه اختصاصی به این مکتب خاص ندارد. شاید برجسته کردن دامنه اختلافات فکری و مواضع عملی فمینیست‌ها هم جلوه دیگری از نگاه انکارآمیز و بی‌باور نسبت به زنان باشد. چون، علی‌رغم تأکیدی که بر تعدد و تعارض ایده‌های مکتب فمینیسم می‌شود، به دشواری می‌توان ادعا کرد که در مورد سایر مکاتب سیاسی-اجتماعی چنین چیزی وجود ندارد. بسیاری از

کتاب‌ها که در مورد هریک از این مکاتب، همچون سوسیالیسم، لیبرالیسم و...، نوشته می‌شوند، پس از شرح اختلاف‌نظرها، مواضع متعارض، جداشدن‌ها و حتی تکفیرهای متقابل، به این نکته اشاره می‌کنند که نمی‌توان از یک لیبرالیسم یا یک سوسیالیسم که اصول مشخص و مشترکی دارد سخن گفت، بلکه لیبرالیسم‌ها و سوسیالیسم‌ها وجود دارد. در این مورد کافی است نقدهای متقابل مارکس، پرودون، باکونین، که هر یک سوسیالیسم دیگری را تخطئه می‌کرد، یا ردیه‌های متقابل لنین و کائوتسکی را مورد مطالعه قرار داد، یا به اختلاف آراء لیبرال‌های کینزی، همچون پوپر، و لیبرال‌های نئوکلاسیک، همچون هایک، توجه کنیم، تا به وضعیت طیف‌گونه افکار در عموم مکاتب پی ببریم.

آربلاستر در ابتدای کتاب خود، لیبرالیسم غرب، می‌نویسد: «در مورد لیبرالیسم، کوشش به منظور رسیدن به تعمیم وحدت‌بخشی که اشکال گوناگون این اعتقاد را زیر پوشش بگیرد، پیامدهای عجیب و غریبی داشته است.» (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۵) دیوید هلد کتاب خود، مدل‌های دموکراسی، را با این جمله آغاز می‌کند: «تاریخ اندیشه دموکراسی بغرنج و تاریخ دموکراسی‌ها گیج‌کننده است.» (هلد، ۱۳۶۹: ۱۳) گیکن در مقاله‌ای پیرامون سوسیالیسم می‌نویسد: «مسئله کلیدی در تعریف سوسیالیسم همانند ایدئولوژی‌های دیگر ارائه شباهت‌ها و تفاوت‌ها است، یعنی نشان دادن این که چه چیزی سوسیالیست‌ها را به هم پیوند می‌زند، بی‌آن که تفاوت‌های عظیمی که آن‌ها را از هم جدا می‌کند دست‌کم بگیریم.» (گیکن، ۱۳۷۵: ۱۳۰) درباره مکتب رمانتیسم گفته شده است: «در مقابل آشفستگی و تشتتی که در باب رمانتیسم و تعریف آن وجود داشته است برخی از منتقدان، در رأس آن‌ها آرتور لاجوی در مقاله خود تحت عنوان 'در باب تشخیص و تمایز رمانتیسم‌ها'، بر تفاوت و تمایز رمانتیسم‌های مختلف تأکید کرده‌اند.» (جعفری، ۱۳۷۸: ۲۴) درباره چندفرهنگ‌گرایی که در اواخر قرن بیستم به صورت یک مکتب فکری یا ایدئولوژی درآمده است و ظاهراً مدعای روشنی هم دارد، گفته شده است «تکثرگرایی فرهنگی اصطلاحی است که مشخص کردن مرزهایش کار آسانی نیست.» (پین، ۱۳۸۲: ۲۳۲) راجع به آنارشیسم هم وینسنت سخن مشابهی دارد:

«چنان‌که بیشتر مفسران عقیده دارند خود آنارشی به‌عنوان نهضتی ایدئولوژیکی تعریف دقیقش دشوار است. این ایدئولوژی مانند ایدئولوژی‌های دیگر طیف گسترده‌ای از ایده‌ها را دربرمی‌گیرد. بنابراین، نباید در آن به ساده‌انگاری پرداخت.» (وینسنت، ۱۳۷۸: ۱۶۶)

چنان‌که آشکار است، تفاوت تعاریف مکتب‌ها و ایدئولوژی‌ها موضوعی عام است و اختصاصی به فمینیسم ندارد. «نظریهٔ سیاسی فمینیسم معاصر به‌شدت متنوع است، هم در مقدمات هم در نتایج. این البته تا حدودی در مورد دیگر تئوری‌ها و مکتب‌ها هم صدق می‌کند.» (Kymlicka, 2002: 377) علت آن هم این است که آنچه در جهان وجود واقعی و ملموس دارد متفکران هستند نه مکاتب. پس از این‌که متفکران در گوشه و کنار بخش‌هایی از عقاید خود را مطرح کردند، دیگران به‌منظور تسهیل شناخت آنان دست به طبقه‌بندی می‌زنند و چند متفکر را در یک مقوله قرار می‌دهند و نام خاصی بر آن‌ها می‌گذارند. روشن است که در بسیاری موارد این متفکران اختلاف‌نظر دارند، قرار دادن آن‌ها تحت عنوان یک مکتب کاری دشوار و مورد اختلاف است. فراوان پیش می‌آید که متفکری را بعضی به یک مکتب و بعضی به مکتب دیگری منسوب می‌کنند، کما این‌که فراوان پیش می‌آید که متفکری، انتساب خود را به یک مکتب، که نزد عموم مشهور است، انکار می‌کند. سوزان جیمز دربارهٔ تعریف عام فمینیسم می‌گوید: «فمینیسم بر این باور استوار است که زنان در مقایسه با مردان، مورد ستم‌اند یا در وضعیت نامساعدی قرار دارند و ستمی که بر آن‌ها می‌رود ستمی نامشروع یا ناموجه است.» او ادامه می‌دهد که تفاسیر زیادی از زنان و ظلم وارد بر آن‌ها تحت این توصیف عام می‌گنجد تا جایی که نمی‌توان فمینیسم را یک اصل واحد فلسفی یا دربردارندهٔ یک طرح سیاسی مورد وفاق دانست. این نویسنده، ضمن تأکید بر این دامنهٔ اختلاف، چنین نتیجه می‌گیرد: «همان‌طور که دیدگاه‌های متفاوتی از آزادی داریم، فلسفه‌های فمینیستی متعددی نیز داریم که نه به‌دلیل دعاوی یا توصیه‌های خاصشان، بلکه برای اهتمامشان به یک موضوع مشترک به هم پیوند خورده‌اند.» (حسنی، ۱۳۸۲: ۸۱) همان‌طور که امکان تفکیک سوسیالیسم‌ها و لیبرالیسم‌ها،

سخن گفتن از عنوان کلی سوسیالیسم یا لیبرالیسم را منتفی نمی‌کند، تشخیص و تمایز فمینیسم‌ها هم سخن گفتن از یک مفهوم کلی چون فمینیسم را انکار نمی‌کند. برای این کافی است تا حدود بیشتری از ریزه‌کاری‌ها فاصله بگیریم، و خطوط اصلی‌تر یک مکتب را، که می‌تواند ایده‌های اصلی‌تر عموم متفکران منسوب به آن را در خود جای دهد، در نظر آوریم. بنابراین، به نظر می‌رسد بهتر است گستردگی دامنه اختلافات آراء فمینیستی و ویژگی فمینیسم تلقی نشود و یک مکتب فکری و اجتماعی، که اکثریت نظریه‌پردازان آن را زنان تشکیل می‌دهند، به گونه‌ای خاص، متفرق و دارای تعارضات شمرده نشود که حاصل آن این باشد که زنان حتی از تدوین یک مکتب فکری برای دفاع از حقوق خود هم ناتوان هستند.

می‌توانیم برای فمینیسم، همچون مکاتب دیگر، با توجه به هسته سخت آن تعریفی ساده در نظر بگیریم. اگر بتوانیم لیبرالیسم را، فارغ از پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های آن، به عنوان مکتبی که برابری حقوقی و آزادی فردی را اصل قرار می‌دهد، تعریف کنیم و سوسیالیسم را به عنوان مکتبی که عدالت اقتصادی و همبستگی اجتماعی را مهم تلقی می‌کند، فمینیسم را هم می‌توان مکتبی دانست که بر هویت انسانی و ارزش مستقل زنان تأکید می‌کند و در مورد آنان به توانایی و شایستگی‌ای دست‌کم هم‌ارز با مردان باور دارد. این تعریف ساده می‌تواند گرایش‌های متعدد فمینیسم را در خود جای دهد، اما مانع از این نیست که، برای دقت بیشتر، تقسیم‌بندی‌هایی متنوعی در این زمینه مطرح شود. چنین است که از فمینیسم موج اول و موج دوم، فمینیسم متفاوت‌انگار و متشابه‌انگار، فمینیسم لیبرال و رادیکال و... سخن گفته می‌شود و بسیاری از نکته‌ها و پیچیدگی‌ها، در قالب این گرایش‌ها، توضیح داده می‌شود.

یکی از مرسوم‌ترین تقسیم‌بندی‌ها که هر کدام از مکاتب سیاسی و اجتماعی می‌توانند بر اساس آن به دو گرایش تفکیک شوند، تقسیم به رادیکال و غیررادیکال است. یکی از تقسیم‌های رایج فمینیسم هم تقسیم به لیبرال و رادیکال است که به نظر می‌رسد منظور از لیبرال همان غیررادیکال باشد. در اینجا، اشاره‌ای به معنای این دو اصطلاح ضروری است. وجود تفسیرهای متفاوت از وضعیت نامساعد

زنان، همراه دیدگاه‌های مختلف در باب بهبود آن، به ظهور دست‌کم دو دیدگاه کلی انجامید: دیدگاه همزیستی برابر که معتقد است ستم‌دیدی زنان، معلول عدم مساوات سیاسی و اجتماعی در برابر مردان است و آن را می‌توان با اعطای حقوق سیاسی و اجتماعی مساوی به زنان برطرف کرد؛ دیدگاه جدایی‌طلبی که معتقد است عامل ستم‌دیدی زنان اساساً انقیاد جنسی آنان در برابر مردان است و فقط در جوامعی می‌توان بر آن غلبه کرد که یا منحصراً زن باشند، یا از مردان و نظام‌های ساخته آنان تا حد امکان دوری کنند. کسانی که به فمینیسمی علاقه‌مندند که بر تساوی زن و مرد تأکید دارد، ممکن است نویسندگان خاصی را فمینیست بخوانند، برای مثال، با معیار آن‌ها پولین دل‌بار مؤلف کتاب تساوی دو جنس (۱۶۷۳)، یا ماری ولستون‌کرافت مؤلف کتاب احقاق حقوق زن (۱۷۹۱) می‌توانند نمونه متفکر فمینیست باشند. برعکس، کسان دیگری که مردان را اصولاً یا اکثراً هدایت‌ناپذیر می‌دانند و فمینیسمی را ترجیح می‌دهند که در پی یک جامعه مجزای زنانه است بیشتر احتمال دارد طرح ماری استل یا مدینه فاضله شارلوت پرکینز گیلمن را برگزینند. بر اساس طرح ماری استل، زنان باید از جامعه مردان که مانع تحقق میل طبیعی آن‌ها به پیشرفت و تکمیل وجود آن‌ها است، کناره‌گیری کنند؛ مدینه فاضله‌ای که گیلمن آن را در رمان هرلند مطرح کرده است، نیز جامعه‌ای مختص زنان است. اگر بحث بر سر فمینیسم پیش از قرن بیستم باشد، می‌توان مورد اول را فمینیسم لیبرال و مورد دوم را رادیکال نامید.

تساوی‌طلبی حقوقی و تغییرخواهی بنیادی در قانون هم می‌تواند نماد دیگری از لیبرالیسم و رادیکالیسم باشد. بر اساس طرح تساوی، باید زنان از جنبه قانونی با مردان مساوی باشند، و بر اساس طرح تغییر، باید مفاهیم و مقولات قانونی مردانه تغییر کنند تا تجارب زنان را نیز شامل شوند. طرح تساوی، اصالت قانون را به‌طور کلی انکار نمی‌کند اما 'قانون با گرایش مردانه' یا 'عدالت از چشم مردان' را در ایجاد شرایطی برابر ناکافی می‌داند. اختلاف این دو طرح اصولاً در پاسخی است که به مبنای فلسفی حقوق لیبرال می‌دهند؛ بر اساس این مبنا، قانون، اصولاً، یک نهاد بی‌طرف، منطقی و منصف است، که از آزادی فردی دفاع کرده و با مردم

به طور یکسان برخورد می‌کند. طرح تساوی، از ارزش‌های حقوق لیبرال که به قانون نسبت داده شده است، دفاع می‌کند، اما بین ارزش‌های لیبرالی و رفتار قانونی فرق می‌گذارد و معتقد است که به رغم وجود این ارزش‌ها، با زنان مثل مردان رفتار نمی‌شود. در نتیجه، چنان‌که کینگ‌دام اشاره دارد، یا باید قانون این معیارها را در مورد زنان دقیق‌تر به کار بندد یا آن‌که ارزش‌های لیبرال طوری بازنگری شود که جنسیت را همچون مبدأ بی‌عدالتی اجتماعی به رسمیت بشناسد. در حالی که طرح تغییر آن مبنای بی‌طرفی قانون را قبول نداشته و اظهار می‌کند که در لایه‌های ناپیدا و در ساختار قانون‌گذاری منافع جنسیتی لحاظ شده است. از آنجا که چنین ایده‌ای جامعه مردساخته را بدون تغییرات بنیادین زن‌ستیز می‌انگارد، و برای برون‌رفت از مشکل تبعیض جنسیتی تغییرات ساختاری را پیشنهاد می‌کند، می‌تواند رادیکال خوانده شود.

گاه منظور از فمینیسم لیبرال، بیشتر فمینیسم قرن نوزدهم است و منظور از فمینیسم رادیکال، بیشتر فمینیسم قرن بیستم؛ گاه هم فمینیسم لیبرال را به ایده‌های مصالحه‌جو نسبت می‌دهند، و فمینیسم رادیکال را به ایده‌های منازعه‌جو، که روایتی از این در دهه هفتاد قرن بیستم شهرت یافت؛ اما شاید تعبیر دقیق‌تر این باشد که فمینیسم لیبرال را فمینیسمی بدانیم که از لیبرالیسم الهام گرفته است، بدون این‌که ضرورتاً همواره مصالحه‌جو و دارای درخواست‌های سطحی باشد، ولی در عین حال برای نیل به مقاصد خود، تغییرات در 'بنیادهای' جامعه را ضروری نمی‌بیند، و به دنبال ساختن عالم و آدمی از نو نیست، در حالی که فمینیسم رادیکال در برابر این قرار می‌گیرد.

برای درک دقیق‌تر این تقابل، می‌کوشیم پس از طرح اظهارات آغازین فمینیسم، که مشتمل بر دعاوی نرم و تقاضاهای حداقلی است، خروجی‌هایی را که این ایده از طریق آن‌ها به سمت نوعی رادیکالیسم گرایش یافته، جست‌وجو کنیم و مدعیات و دلایل هر یک را طرح و نقد کنیم. در این مسیر ابتدا به خود فمینیسم لیبرال و زمینه‌های آن برای رادیکالیسم می‌پردازیم، و پس از آن فمینیسم رمانتیک، اگزیستانسیالیست و رادیکال انتقادی را به عنوان مهم‌ترین اشکال

رادیکالیزه فمینیسم مورد بررسی قرار می‌دهیم. خط هادی در طول این مباحث این است که فمینیسم در هر دوره‌ای، از فلسفه سیاسی مطرح و مسلط عصر برای طراحی دعاوی خود استمداد کرده و الهام گرفته، و فراز و فرود آن نیز ناگزیر تابعی از فراز و فرود آن فلسفه‌ها بوده است؛ از آنجا که فمینیسم به ناگزیر با جریان مسلطِ روشنفکریِ تغییرخواه در آمیخته بوده، در ابتدا با خصائص و عقاید لیبرال و سپس با اوصاف ریشه‌گرایی و بنیادشکنی و ضدیت با نظم مستقر لیبرالی و نظریه‌پردازی علیه آن، همراه بوده است. نتیجه‌ای که از این پیوستگی می‌توان گرفت این است که بیشتر انتقادهایی که به آن مکاتب و این جریان ایراد شده است به فمینیسم‌های ملهم از آن‌ها هم وارد است.

فمینیسم و لیبرالیسم

مبانی لیبرالیسم

لیبرالیسم، چه به عنوان یک فلسفه و چه به عنوان یک ایدئولوژی مبارزاتی، ریشه در رنسانس، اصلاح دینی و انقلاب علمی داشت. رنسانس را می توان کشف مجدد انسان پس از گم شدن او در قرون میانه تلقی کرد. یاکوب بورکهارت، مفسر مشهور رنسانس، در کتاب فرهنگ رنسانس در ایتالیا، می نویسد: «رنسانس در جنب کشف طبیعت بیرونی، به موفقیتی بزرگ تر نائل گردید: نخستین بار در این دوره، تمامی طبیعت کامل انسانی کشف شد و در معرض روشنائی قرار گرفت.» (بورکهارت، ۱۳۷۶: ۲۸۹) این کشف دوباره، بیشترین تجلی خود را در هنر بازیافت، آن هم هنری که تا حدود زیادی بازگشت به معیارهای دوره آنتیک در یونان و رم بود که گاه به مرز تقلید می رسید، اما همین بازیافت هنری مهمترین عامل در شکل گیری و گسترش اومانیسم شد که ساده ترین معنای آن اهمیت انسان در این جهان است؛ دلیل آن هم این که هنر آن دوره نمی توانست از فلسفه آن که انسان-محور بود جدا باشد. در قرون وسطی، در چارچوب فضای فکری-سیاسی مسلط، انسان تمام هویت خود را در خدمت به کلیسا و عبودیت گم می کرد، و

به همین دلیل از انسان به صورتی مستقل کمتر اثری یافت می شد. رنسانس از رهگذر شورش در برابر انگاره های هنری، شاید کم و بیش ناآگاهانه، انسان مستقل دارای موضوعیت و ارزش دوران باستان را دوباره کشف کرد و به این شکل سنگ بنای عصر جدید را کار گذاشت.

اصلاح دینی گام مهم بعدی بود که بر زمینه آماده شده به وسیله رنسانس و انسان مداری آن قرار گرفت. این احساس که شخصیت و فردیت و اهمیت انسان ها در برابر برنامه های سیاسی و اقتصادی پاپ ها و کاردینال ها از بین رفته است، حتی به بعضی از روحانیان مسیحی هم رسیده بود. اینان برای نجات گوهر دیانت که به باور آنان اخلاق و تعالی بود، از دست دنیاگرایی شدید و آتیکان، و نیز برای نجات انسان هایی که انتخاب و اختیار درک و عمل دینی خود را از دست داده بودند، حرکت مهمی را شروع کردند. اصل این حرکت، و مسیری که نهایتاً در عمل پیمود، حفظ شأن فردی انسان ها و دادن حق انتخاب در فهم دین و انجام مناسک دینی مستقل از واسطه گری کشیش، و البته خودداری از آزار مردم به جرم بددینی بود. اراسموس در کتاب در ستایش دیوانگی می نویسد که در جلسه دفاع از رساله ای در حکمت الهی حضور یافتم. یکی از حضار مجلس سؤال کرد که بر اساس چه حکم و آیه ای از کتب مقدس، ملحد را به جای این که با بحث و محاجه مجاب کنید در آتش می سوزانید. «پیرمردی که قیافه ای بسیار جدی داشت و تفرعن و تبختر او نشان می داد که عالم حکمت الهی است، جواب داد که حواری بزرگ، سنت پل، چنین دستور داده است، آنجا که می فرماید 'بعد از یک یا دو بار اخطار، از شخص ملحد احتراز کنید'. در اینجا احتراز کنید، یعنی ملحد را از شمار زندگان حذف کنید. با این توضیح عده ای به خنده درآمدند.» (اراسموس، ۱۳۸۲: ۱۴۶) بحث و مناظره به جای اعدام مخالفان، هدایت مردم به جای حکومت بر آن ها، رها کردن افراد به جای کنترل آن ها، مقدمه ای بود که با ایده مهم لوتر مبنی بر این که هر فرد به تنهایی می تواند انجیل را بخواند و بفهمد و نیازی به واسطه ندارد، پیش درآمد لیبرالیسم فرهنگی بود.

انقلاب علمی، به عنوان یکی از مهمترین ارکان دنیای مدرن، در ابتدا صرفاً مطالبی راجع به حرکت و وضعیت کرات آسمانی بیان می کرد و به ظاهر ربطی به مسائل انسانی نداشت، اما درهم ریخته شدن تصورات سنتی از علم و تبدیل شدن مطالعه علمی به بررسی ریاضی و تجربی، نوعی زاویه دید به وجود آورد که مسائل دیگر را هم دربرمی گرفت. از جمله اهمیت یافتن عقل خود-بنیاد در برابر تقلیدهای آئینی و سنت های اجتماعی، و نیز الگوی محاسبه های دقیق ریاضی و استدلال های متکی به تجربه، این تفکر را ایجاد کرد که عموم مسائل انسانی با این شیوه قابل حل است. همین که علم جدید، برخلاف علم سنتی که غالباً از اصول کلی بدیهی یا پنداری آغاز می کرد و سپس به تدریج به کمک استنتاج منطقی به گزاره هایی راجع به موارد خاص و پدیده هایی جزئی می رسید، سیر حرکت را عوض کرد و با شروع از حدس صائب، و ترکیب طراحی ریاضی با تجربیات ملموس به سمت استنتاج امور کلی تر حرکت کرد، حوزه های دیگر را هم متأثر کرد. این گفته معروف فرانسیس بیکن در کتاب ارغنون جدید که فیلسوفان گذشته مثل عنکبوتند که هرچه می بافند از درون ذهنشان ترشح شده و عالمان گذشته مثل مورچگانند که هرچه دارند از بیرون جمع آوری شده، اما دانشمند علم جدید زنبور عسلی است که داده های گزیده را در ذهن خود می گوارد و عسل تولید می کند، روش جدید علم معرفی شد. درعین حال جایگزینی عبور از جزء به کل، به جای عبور از کل به جزء، به عنوان شیوه علمی پذیرفته شد و در عموم فعالیت های فکری انسان مدرن اثر گذاشت و باعث شد که تغییرات موازی در حوزه های دیگری هم به تقلید از حوزه علم صورت گیرد. اگر کسانی مثل هابز و لاک منکر حق الوهی پادشاهی شدند و سلطنت را محصول نوعی قرارداد نانوشته اما پذیرفته شده میان رعیت و پادشاه دانستند، با توجه به شیفستگی و علاقه به الگوبرداری از علم نیوتونی که در آن عصر شایع بود و در کتاب های این فیلسوفان هم مورد اشاره قرار گرفته، می توان احتمال داد که

وارونه کردن هرم مشروعیت سیاسی و طرح این عقیده که مشروعیت پادشاه وابسته به رعیت است و نه آنچنان که در فلسفه سیاسی قدیم مطرح بود، مشروعیت رعیت وابسته به پادشاه، الگویی بود برگرفته از وارونه شدن هرم مشروعیت علمی که درستی گزاره‌های کلی را محصول درستی تجربیات و استقرائیات می‌دانست و نه برعکس.

به این ترتیب، شرایط فکری و فرهنگی به سمتی رفت که تک تک اجزاء جامعه انسانی مهم تلقی شدند. از اصلاح دینی که بر اهمیت تشخیص فردی تأکید کرده بود تا رنسانس که بازگشت به انسان بود و از انقلاب علمی که جزئیات را برتری داد تا روشنگری که اعتبار عقاید را در گرو تحلیل عقلی و تجربی افراد از آن قرار داد، پشتوانه‌های فکری لیبرالیسم فراهم شد. این پشتوانه‌های فکری به موازات بستری گسترش می‌یافت که در عمل ارزش و اهمیت خرد و محاسبه‌گری آن را مطرح می‌کرد و آن همانا ظهور کارآفرینان تجاری و صنعتی به عنوان طبقه متوسط جدیدی بود که برای خود حقوقی را می‌طلبید، حقوقی که مهمترین آن برابری همه در مقابل قانون و جواز مساوی همه برای کار و کسب پول و تمتع بود. (آربلاستر، ۱۳۷۷)

این آزادی مهمترین شعاری است که لیبرالیسم از روشنگری الهام گرفت، و نام این مکتب از روی همین واژه ساخته شد. پیش از ورود به عصر لیبرال، به جز شاهان و شاهزادگان، اشراف اقتصادی و اشراف فرهنگی، یا به تعبیر دیگر زمین‌داران و روحانیان، بقیه مردم تحت فشار ممنوعیت‌ها، و محدودیت‌ها بودند. پشتوانه مشروعیت این اعمال فشار، قرار دادن تمامی کسانی که در طبقه فوق قرار نمی‌گرفتند، در طبقه رعیت بود. نظام سلسله‌مراتب به طبقه برتر حق می‌داد که بر اساس آنچه مصلحت نظم، امنیت، منفعت و مصلحت اجتماع (یا طبقه برتر) می‌داند، لایه‌های فرودست را در قالب قوانین و آداب و تحت کنترل و فرمانبری نگه دارد. نخستین فلاسفه لیبرال، همچون لاک، کندورسه، ولتر و دیگران، علی‌رغم اختلاف نظرانی که با هم داشتند در این

مشترک بودند که لازمه نظم اجتماعی وجود قانون است؛ اما ضرورت قانون وجود هر نوع قانونی را تجویز نمی‌کند، زیرا همواره انواعی از قوانین می‌توان تدوین کرد که همه در ایجاد نظم و توسعه کارآمد باشند، گرچه ممکن است از جنبه‌های دیگر، مثلاً عدالت، تفاوت کنند. آنچه در نظام سنتی به عنوان قانون مطرح بود، نظم و امنیت و تقسیم کار اجتماعی را بر اساس از بین بردن وسیع آزادی‌ها برقرار می‌کرد، در حالی که راه‌های دیگری هم وجود داشت که بر مبنای آن نظم و امنیت اجتماعی و تولید و توسعه، می‌توانست بیشتر متکی به انتخاب و رقابت باشد تا محدودیت و اجبار. (میل، ۱۳۷۵)

بی‌تردید همواره نظم، امنیت و منافع اجتماعی اقتضا می‌کرده است که قانون بر جامعه حاکم باشد و این حاکمیت قانون ناگزیر عده‌ای را تحت فرمان عده‌ای دیگر قرار می‌داده است؛ اما در بسیاری موارد، میزان اعمال نفوذ حاکمان و میزان ممنوعیت‌ها و محدودیت‌های رعیت یا شهروند بسیار بیش از آن چیزی تعیین می‌شده که برای مصالح اجتماعی لازم بوده، و غالباً با زیاده‌خواهی‌های فرادستان در هم می‌آمیخته است. شعار آزادی از طرف فرودستان، که غالباً از زبان وکلای تسخیری آنان یعنی روشنفکران اظهار می‌شود، تا حدودی و در مواقعی، به حذف فشارهایی اشاره داشته که بیشتر در جهت منافع افراد خاص بوده است تا در جهت مصالح کل یا اکثریت اجتماع. با همین ایده، در مواقعی که شرایط بیرونی اجازه می‌داده و مثلاً امکان سرکوب شدید حکومت وجود نداشته، شورش‌ها و انقلاب‌های مختلفی رخ می‌داده است؛ موارد برجسته‌ای از این انقلابات در آلمان، امریکا، انگلستان و فرانسه در قرون شانزدهم، هفدهم و هیجدهم روی داد که دستاورد آن کاهش محدودیت‌ها، ممنوعیت‌ها و گسترش آزادی‌ها بود، به نحوی که در قانون بیشتر به محدودیت‌هایی نظر شود که لازمه نظم و توسعه اجتماعی است و نه آنچه 'بهره‌کشی نامشروع' تلقی می‌شود؛ و این ریشه اصلی جنبش لیبرال بود: در حدود قانون متکی به عرف و عقل، بگذارید آزاد باشم.

آزادی بدون برابری معنای دقیقی ندارد و این بهترین دلیل بر این بود که این ارزش به عنوان رویه دیگر سکه آزادی تبلیغ شود. شک نیست که این برابری به معنای برابر کردن امکانات بالفعل افراد نیست؛ چیزی که با روح لیبرالیسم و ارزش‌های آزادی و توسعه متعارض است. بلکه منظور برابری بالقوه، از منظر تعیین حق و جواز قانون، در آغاز تلاش است؛ به تعبیر دیگر، انکار حقوق ویژه و مبتنی بر فرهنگ موروثی یا چیزی از این قبیل. لاک، در مقام بنیانگذار لیبرالیسم، در کتاب دورساله در سیاست گفته بود که همه افراد بشر طبیعتاً در وضعی برابر هستند، و نهایتاً از قدرت و اقتدار حقوقی یکسانی برخوردارند، و احدی بر احد دیگر ممتاز نیست؛ «حقیقتی از این مسلم‌تر نیست که آدمیزادگان از یک گوهرند، همه به‌طور یکسان در برابر مواهب طبیعت زاده می‌شوند، و همه از استعدادهای یکسانی بهره‌مندند؛ بنابراین باید نسبت به هم در وضعی برابر باشند و هیچ‌گونه فرمانروایی و فرمانبری میان آن‌ها وجود نداشته باشد.» آزادی طبیعی بشر مستلزم این است که «از هرگونه قدرت مافوق زمینی رها باشد و تابع اراده یا اقتدار قانونی بشر دیگری نباشد، بلکه فقط از قانون طبیعت پیروی کند.» (Locke, 1970) این عقیده تأثیر انکارناپذیری بر نویسندگان اعلامیه استقلال، امریکا نهاد. در سطور آغازین اعلامیه استقلال، که کاملاً متأثر از این فضای فکر لیبرالی، خصوصاً لاک به نظر می‌رسد، آمده است که: «ما این حقایق را بدیهی تلقی می‌کنیم که همه انسان‌ها مساوی آفریده شده‌اند، و از طرف پروردگار به آنان حقوق غیرقابل انکاری اعطا شده است؛ از جمله این حقوق حق زندگی، آزادی و جست‌وجوی خوشبختی است.»

این ادعای بدهت عقلی، به عنوان پشتوانه مهم استدلالی دفاع از آزادی و برابری، متکی به حس مشترک و خرد عام انسانی بود که منهای اختصاصات دینی و قومی و ملی و طبقاتی می‌توانست مورد فهم و تأیید قرار گیرد. از همین رو، اعتبار دادن به عقل یونیورسال رکن مهم دیگر روشنگری و

لیبرالیسم است. هنگامی که نیوتن در پاسخ به منتقدان خود که اعتبار بعضی از نظرات او را مورد تردید قرار می‌دادند، گفت که من اهل فرضیه‌بافی نیستم، بسیاری این عقیده را برگرفتند که فرضیه بافتن و ارائه نظرات متعارض مربوط به عرصه فلسفه، هنر، دین و احساسات است. اگر 'عقل' معیار محاسبه باشد، علم از آنچه در قرون وسطی بود، به علم نیوتونی تبدیل می‌شود که، به گونه‌ای دقیق و به گونه‌ای عام و همه‌گیر، روش درک واقعیت را نشان می‌دهد و آنچه علم نیوتونی را به مثال ایده‌آل درک علمی تبدیل کرد، همین دو خصیصه، دقت و عمومیت، بود. فلاسفه روشنگری وجود قانون و نظم عام و ساری را در طبیعت مادی و نیز توانایی عقلانی انسان را برای فهم آن مفروض می‌گرفتند. «فلاسفه عصر روشن‌اندیشی امیدوار بودند که این روش را که در فیزیک توفیق بسیار حاصل کرده بود برای کشف قوانین جامعه نیز به کار برند.» (لووان بومر، ۱۳۸۰: ۴۶۶)

استناد روشنگری به 'طبیعت' در کنار استناد به عقل، به عنوان مبنای نظری لیبرالیسم، از هم جدا نبود. علت تأکید بسیار بر 'طبیعی بودن' یا 'طبیعی نبودن' و مساوی قرار دادن این دو تعبیر با 'درست' و 'نادرست'، با قدرت عقل در کشف این طبیعت و قانون آن مرتبط بود. بنا به فرضی کثیراً پذیرفته، نیوتون و دیگر دانشمندان عصر جدید فرضیه‌بافی نکرده بودند، بلکه ماهیت طبیعت و قانون آن را به قدرت عقل کشف کرده بودند. (آرثربرت، ۱۳۶۵: ۱۲۴)

آنان دقیقاً چون به دنبال واقعیت طبیعت، و نه توهمات خود، رفته بودند، توانستند به کمک عقل، قوانین آن را کشف کنند. بر همین مبنا در مورد امور انسانی هم، کافی بود درک کنیم که چه چیزهایی طبیعی است و چه چیزهایی غیرطبیعی، در این صورت به وضوح معلوم بود که امر طبیعی مورد دفاع عقل است. به عبارتی، از این که چیزی به وسیله عقل کشف شود، می‌فهمیم که طبیعی بوده است چون عقل توهم نیست که از خود چیزی بسازد، پس اگر عقل به طبیعت و واقعیت پی می‌برد، فرق نمی‌کند عقل این یا آن انسان، به

آن برسد. همه عقل‌ها در فهم امور طبیعی، چه راجع به جهان چه راجع به انسان، یکسان عمل می‌کنند. این برداشت مبنای تصویری شد که لیبرالیسم را با عقلانیت و تبعیت از طبیعت ممزوج کرد.

شیوع اعتبار عقل و عمومیت آن منافی تمایز انسان‌ها و ارزش مستقل فرد نبود. در استفاده از عقل و برداشت از طبیعت و انتخاب سبک زندگی، لیبرالیسم ولایت آئینی و سیاسی را انکار و بر اهمیت عنصر فرد در جامعه بسیار تأکید می‌کرد. روشن است که در این زمان هنوز سوسیالیسم به عنوان یک مکتب رقیب و قدرتمند وجود نداشت، بنابراین این تأکید بر فرد، در مقابل تأکید بر جمع، به معنی تأکید بر اکثریت فرودست جامعه نبود، بلکه در تقابل با اندیشه‌های محافظه‌کارانه سنتی قرار می‌گرفت که فرد را در مقابل مصالح و منافع یک نظام کوچک می‌شمرد. از یک سو، مسیحیت، علی‌رغم این که فرد را مسئول رفتار خود می‌دانست، فردگرایی به معنی آزادی فرد در انتخاب فکر و عمل خود را به کلی مورد مخالفت قرار می‌داد. مسیحیت کاتولیک، همچون بسیاری از هویت‌های آئینی، یک جماعت بود که اولین خصوصیت آن محو شدن خواست و نظر فردی درون مجموعه‌ای بود که از فرط یکدستی و فراموشی خود، به یک توده تبدیل شده بود. چیزی شبیه به همان که دورکیم از آن به 'روح جمعی' تعبیر می‌کند. از سوی دیگر، نظام مبتنی بر زمین‌داری اشرافیت بود که قدرت آن وابسته به رعیتی بود که جز با فراموش کردن خواست‌های فردی و در نتیجه شخصیت فردی خود نمی‌توانست در خدمت آن نظام قرار گیرد. بر همین اساس بود که اخلاق مسلط در عصر پیش‌مدرن، گذشتن از امیال و آزادی‌های فردی و وقف کردن کوشش افراد برای خدمت بیشتر به کلیسا، به تاج و تخت و به شوالیه‌های زمین‌دار را تبلیغ می‌کرد، و اجازه نمی‌داد کسی با گسستن از این اتصالات و اهمیت دادن به فردیت خود بتواند قانوناً یا اخلاقاً از خود دفاع کند. اما لیبرالیسم در شعار آزادی و برابری، در حقیقت، فردگرایی را نیز گنجانیده بود،

زیرا اگرچه بحث ظاهراً در جدال طبقات بود و این شعارها در مقایسه آن‌ها به کار گرفته می‌شد، اما به تدریج بر این تصریح شد که منظور از این تلاش این است که سرانجام هر فرد بتواند چنان‌که عقیده دارد و مایل است شیوه زندگی خود را ترتیب دهد. جنبش اصلاح دینی حق فرد را برای انتخاب و عمل در حوزه دین به رسمیت شناخته بود، و این که تجدد از حق مالکیت و حق جست‌وجوی خوشبختی دفاع می‌کرد، این را که 'فرد' به عنوان واحد اصلی بحث در آزادی، برابری، خوشبختی و غیره شناخته شود، بدیهی می‌نمود. میل در رساله درباره آزادی می‌گوید: «شخصیت فردی یکی از عوامل خوشبختی است... مردم را باید آزاد گذاشت که روی عقیده خود کار کنند و تا موقعی که مسئولیت‌ها و عواقب ناشی از آن عقیده را قبول دارند به آن‌ها اجازه داد که زندگانی خود را به هر نحوی که دلشان خواست ترتیب دهند.» (میل، ۱۳۷۵: ۱۴۶) تورن در کتاب نقد مدرنیته می‌نویسد: «اندیشه تجدد که همواره از اعتماد به عقل آغاز می‌کند... در درون خود مفهوم فرد مستقل انتخاب‌گر را صورت می‌دهد» (تورن، ۱۳۸۰: ۹۱)

عصر روشنگری و اندیشه لیبرال به تبع تمایل به رهایی از قیومیت و نقض استبداد فکری، به شکلی با نقد کلیسا و کاتولیسیسم هم همراه بوده است؛ دستگاهی که بودن یا نبودن نفوذ جدی آن به عنوان خط جدایی دنیای جدید از دنیای قدیم محسوب می‌شود. پروتستانتیسم با تفسیر خاصی که از دین ارائه کرد، زمینه‌ساز رهایی از سنگینی فکر دینی قرون وسطی شد. در پی آن فیلسوفان روشنگری با نقد باورهای سنتی دینی و آنچه کلیسا به نام دین عرضه کرده بود، این رهایی را توسعه دادند. عقل‌گرایی روشنگری، شاید پیش از هر چیز، باورهای تقلیدی را هدف قرار می‌داد که ریشه در باورهای کلیسایی داشت. البته بسیاری از نویسندگان عصر خرد، اصل دین، خدا، اخلاق، و اصولی از این دست را انکار نکردند، بلکه کوشیدند نشان دهند که بسیاری از اندیشه‌ها و اعمالی که لوازم ایمان محسوب شده است،

تفسیر نادرست از خدا و مسیح بوده و باعث عقب ماندگی و انحراف جامعه بشری شده است. اینان با محوریت دادن به معیار عقل، هرچیزی که با آن در تعارض بود، به عنوان خرافه کنار نهادند. اساساً لیبرالیسم که اندیشه آزادی بود، جز با تفسیری از دین که بسیاری از سنن دینی و عقاید کلیسایی و سیطره آن را بر ذهن ها و عمل ها طرد کند امکان پذیر نبود. آزادی مورد نظر لیبرال ها، جنبه های متفاوت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی داشت، که بخش فرهنگی آن با نقد کلیسا و رد هر نوع ولایت فکری از سوی آن ممکن بود.

دیدگاه لیبرالی راجع به دولت نیز قابل توجه است. در فضای لیبرالی، از زاویه دید کارآفرینانی که دولت را گاه در قالب نوعی باجگیر برآورد می کردند، که زیر عنوان مالیات برای خدمات محدود یا حتی ناچیز خود به قوه قهریه، در درآمدها و ثروت ها شریک می شود، این نهاد نمی توانست چندان مقبول و معتبر باشد. قطعاً این افراد میان دولت استبدادی و دولت قانون مدار تفاوت می نهادند، در عین حال از آنجا که نام دولت با کنترل و محدودیت و مالیات همراه بود، آن را در بهترین حالت شر لازم تلقی می کردند که بنا به همین ماهیت هرچه کوچک تر می بود بهتر بود. از دید غالب متفکران و فیلسوفان و روشنفکران هم نام دولت بیشتر با بدگمانی و احساس خطر همراه بود. چرا که دولت به صرف در اختیار و بلکه در انحصار داشتن ابزار خشونت و سرکوب، همواره به طور بالقوه در معرض این بوده است که آزادی و برابری و سایر ارزش های جدید را نادیده انگارد. اما به رغم تمامی این تفاسیل، نگاه لیبرالی به دولت در قیاس با نگاه برخی رقبای این مکتب بسیار معتدل تر است. دولت علی الاصول می تواند تکیه گاهی برای حفاظت از حقوق و استیفای آن باشد، و شهر و شهروند برای حفاظت از حقوق خود چشم به حمایت آن دارد. به طور کلی از دید لیبرالیسم دولت نهادی است که مردم باید بتوانند منافع خود را با حمایت های قانونی آن تعقیب کنند. از نظر لیبرال ها مهمترین کارکرد دولت، حفاظت از افراد در قبال دخالت دیگران است.

لیبرالیسم، آزادی و مساوات همه انسان‌ها را اساس کار خود قرار داده و دولت را به این جهت مشروع می‌داند که از آزادی و مساوات محافظت کند.

کار بست لیبرالیسم در فمینیسم

لیبرالیسم در اصل نهضتی بود علیه امتیازات ویژه اشراف که از تساوی افراد سخن می‌گفت؛ در عین حال ذکر این نکته ضروری است که شمول افراد در این برابری حرکتی بود تدریجی. در آغاز طرح این تفکر، منظور از برابری تبعیض نگذاشتن میان کسانی بود که در فضای جدید اجتماعی، خود را به عنوان موجوداتی صاحب حق زندگی، آزادی و جست‌وجوی خوشبختی مطرح کرده‌اند، ولی حکومت و اشراف این را به رسمیت نمی‌شناسند. مصداق چنین افرادی در آن عصر، کارآفرینانی بودند که بر اثر تحول روابط اقتصادی، طبقه جدیدی را به وجود آورده بودند که حقوق آن از سوی حکومت و اشراف مورد انکار بود. به همین دلیل آنان با طرح استدلال‌هایی، نظیر آنچه از لاک و اعلامیه استقلال نقل شد، در پی توسعه حقوق اولیه از حکومت و اشراف به طبقه متوسط جدید بودند که معرف آن البته مردان سفیدپوستی بودند که از فعالیت اقتصادی و امکانات مالی بهره کافی داشتند. اما توسعه این حقوق به همه انسان‌ها، صرفاً از این حیث که انسان هستند، در ذهن کمتر کسی از لیبرال‌های اولیه بود. (Arneson, 2002: 86) فیلسوفان اولیه لیبرالیسم، دولت را در اصل به عنوان محافظ مالکیت مطرح کردند که در مقابل عرضه این خدمت، از طریق مالیات، اجرت می‌گیرد؛ روشن است که افرادی (بردگان، بینوایان، زنان) که نه ملکی برای محافظت شدن داشتند و نه دارایی برای پرداخت حقوق و هزینه‌های دولت (یعنی همان مالیات) جهت امکان انجام وظیفه تأمین امنیت مالکیت، نمی‌توانستند شهروند محسوب شوند، به همین دلیل هم شعارهای مساوات و آزادی شامل حال آنان نمی‌شد. (بور دو، ۱۳۷۸: ۸۳) زمانی نسبتاً طولانی باید می‌گذشت تا لیبرالیسم فرآیند

خود را طی کند و به نوعی دموکراسی عام برسد که در آن هر کس، لااقل بنا به برداشت نظری، به صرف انسان بودن دارای حقوق اولیه برابر باشد.

باوجوداین، اگرچه اولین تلاش‌ها برای توسعه معنای 'انسان' به 'زنان' در انتهای قرن هیجدهم و در گيرودار استقلال امریکا و انقلاب فرانسه گوش شنوایی پیدا نکرد، اما عقاید لیبرالی، به صراحت، استدلالی در انحصار مفهوم انسان و حقوق او به مردان نیز عرضه نکرده بود؛ پس با دوام و گسترش لیبرالیسم، طرح دوباره موضوع ناگزیر بود. در قالب تعریف ساده‌ای از لیبرالیسم، مبتنی بر انکار امتیازات ویژه اشراف و قدرت مطلقه سلاطین و آزادی و برابری شهروندان، می‌توان فمینیسم را در اصل محصول لیبرالیسم دانست، زیرا مهمترین شعارهای لیبرالیسم، به شکلی منطقی زنان را هم به تفکر واداشت که اگر انسان‌ها برابر و آزاد هستند، این اصل می‌تواند و می‌باید شامل زنان هم باشد. اگر لیبرالیسم را محصول تحولاتی بدانیم که از رنسانس تا روشنگری را دربرمی‌گیرد، فمینیسم می‌تواند از جمله محصولات عصر جدید به حساب آید که خواهان توسعه و تسری ارزش‌های لیبرالیسم به جامعه زنان بود. (Corrin, 1999 : 28) هنگامی که در قرن هیجدهم این ایده که همه افراد با هم برابرند و برای بهره‌مندی از زندگی حق مساوی دارند، به‌طور گسترده مطرح و پذیرفته شد، چندان دور از ذهن نبود که کسانی سؤال کنند: آیا عبارت همه افراد با هم برابرند به معنای همه مردان است؟ اگر پاسخ منفی است، چرا حقوق زنان مورد شناسایی قرار نمی‌گیرد، و اگر مثبت است، بر چه اساسی زن‌ها از جرگه انسان‌ها بیرون گذاشته شده‌اند؟

در تاریخ فمینیسم، معمولاً از کسانی چون ابیگل آدامز و ولستون کرافت به عنوان نخستین مدافعان حقوق زنان نام برده می‌شود. این تصادفی نیست که شخصیت‌های مذکور تقریباً هم‌زمان با استقلال امریکا و انقلاب فرانسه سخنان خود را مطرح کردند. این دو واقعه بزرگ تاریخی منشأ دو اعلامیه مهم درباره حقوق بشر شد، که در آن بر مبنای نگرش لیبرالی، برای طبقات

اجتماعی، بدون در نظر گرفتن خاستگاه آنان، درخواست مساوات حقوق شد. دقیقاً بر مبنای این دیدگاه مساوات لیبرالی بود که خانم آدامز از همسر خود، جان آدامز — یکی از شخصیت‌های مهم استقلال آمریکا — و خانم ولستون کرافت از تالیران — یکی از شخصیت‌های مهم انقلاب فرانسه — خواستند که برابری انسان‌ها به برابری مردان منحصر نشود. آدامز به همسر خود نوشت که اگر زنان در تدوین قانون اساسی آمریکا نقشی نداشته باشند، نمی‌توان از آنان انتظار داشت مدافع و پیرو چیزی باشند که در آن نقشی و از آن سهمی نداشته‌اند؛ ولستون کرافت نیز به تالیران نوشت که اگر زنان از قانون اساسی فرانسه جدید بیرون بمانند، فرانسه همچنان کشوری استبدادی خواهد بود. البته تب‌وتاب‌های استقلال و انقلاب در آمریکا و فرانسه و نیز غلبه تفکرات سنتی در منحصر کردن انسان‌ها به مردها، زمینه پاسخ مثبت به این درخواست‌ها را فراهم نکرد، ولی روشن بود که این درخواست، چون دقیقاً مبتنی بر استنادات لیبرالی در اعلامیه استقلال و اعلامیه حقوق بود، به‌طور کامل و برای درازمدت قابل انکار و بی‌اعتنایی نخواهد ماند. ماری ولستون کرافت، که معتبرترین نظریه‌پرداز فمینیسم قرن هیجدهم محسوب می‌شود، در نوشتن کتاب مشهور خود، *احقاق حقوق زنان*، از نظریه فردگرایانه سیاسی و اجتماعی لاک، به شکلی که پیروان رادیکال او در قرن هیجدهم مانند تامس پین، تغییرات و اصلاحاتی روی آن انجام داده بودند، در مورد مسئله زنان استفاده کرد و از همین نظر گفته می‌شود کتاب مذکور اساسی‌ترین تلاش و سهمی است که فمینیسم فردگرایانه لیبرالی در شکل دادن به فضای فکری زن‌باور داشته است. او به شدت تحت تأثیر انقلاب‌های فرانسه و آمریکا بود و می‌کوشید این آموزه روشنگری و لیبرالی را که انسان‌ها باید حق تعیین سرنوشت خود را داشته باشند به زنان بسط دهد. (Gamble, 2004 : 24)

استیوارت میل، که در کتاب *حکومت انتخابی* بخشی را به 'گسترش حق رأی' اختصاص داد، نظر مساعدی نسبت به این که افراد همه طبقات از

حق رأی و انتخاب برخوردار باشند، ارائه کرد، اما حتی او هم با حق رأی بیسوادان موافق نبود. (میل، ۱۳۶۹: ۱۵۳) گسترش حق رأی و به‌طور کلی تعمیم شعارهای لیبرالی به همگان، چیزی نبود که فضای مسلط فکری در آن زمان به‌راحتی بپذیرد. با وجود این، متفکران و مدافعان لیبرالیسم به تدریج دریافتند که با استناد به همان مبانی استدلالی که به مبارزه با انحصار حقوق آزادی، کار، مالکیت، مشارکت سیاسی و نظایر آن در میان اشراف برخاستند، دیگران از جمله زنان، رنگین‌پوستان و... که در فضای پس از پیروزی جریان اجتماعی نوظهور متکی به لیبرالیسم کماکان از این حقوق محروم بودند، نیز می‌توانند به مبارزه با انحصار این حقوق در میان مردان سفیدپوست دارای امکانات مالی برخیزند. به‌همین دلیل در میانه قرن نوزدهم به‌طور همزمان و موازی شاهد اوج‌گیری مبارزات زنان، سیاهان و کارگران برای احقاق حقوق خود هستیم.

نماد مشهوری از این مبارزات مبتنی بر الهام صریح فمینیسم از لیبرالیسم روشنگری 'اعلامیه احساسات' است. در میانه قرن نوزدهم کدی استتون و همکاران او اعلامیه‌ای فراهم کردند که به اعلامیه یا بیانیه احساسات معروف شد که الهام گرفتن آن از نظریه حقوق طبیعی لاک و گرده‌برداری آن از اعلامیه استقلال کاملاً آشکار است. اولین جمله‌های اعلامیه مذکور از حیث تطابق با قالب اعلامیه استقلال جالب توجه است: «ما این حقایق را بدیهی تلقی می‌کنیم که تمامی مردان و زنان مساوی آفریده شده‌اند، و از طرف پروردگار به آنان حقوق غیر قابل انکاری اعطا شده است؛ از جمله این حقوق حق زندگی، آزادی و جست‌وجوی خوشبختی است.» (Rossi, 1973: 414) این تقلید از اعلامیه استقلال رزم‌شیوه‌ای هوشمندانه بود که حریف را در تنگنا می‌انداخت: کسی نمی‌توانست اصول و ارکان اعتقادی پدران بنیانگذار را انکار کند؛ همان‌طور که به‌دشواری می‌شد شمول عبارات آن را به سادگی مردود دانست.

با این اعلامیه و حرکتهای مشابه آن جنبش زنانه‌نگری شکل گرفت که می‌توان آن را فمینیسم لیبرال نامید. اگر مؤلفه‌های مهم لیبرالیسم را آزادی، فردگرایی، تأکید بر مساوات حقوقی و تلقی بدبینانه اما نه خصمانه از کلیسا و دولت بدانیم، آن‌گاه فمینیسم لیبرال نیز، چنان‌که در فرهنگ راتلج آمده است، با قبول این پایه‌های اساسی لیبرالیسم، بر حقوق زنان به‌عنوان افراد و به‌خصوص بر حق آن‌ها برای رفتار مساوی قانونی و مسئولیت دولت برای تأمین آزادی آن‌ها برای پیشرفت به‌عنوان افراد مستقل تأکید می‌ورزد.

در جهت عنصر آزادی‌خواهی، جنبش دفاع از حقوق زنان هم از این قاعده دفاع کرد که کاهش محدودیت‌ها، ممنوعیت‌ها و گسترش آزادی‌ها ضروری است، به‌نحوی که در قانون بیشتر به محدودیت‌هایی نظر شود که لازمه نظم و توسعه اجتماعی است و نه آنچه استثمار و ظلم تلقی می‌شود. گرچه این جنبش به انقلابی ختم نشد، اما به مقدار قابل توجهی از همین الگوی انقلاب‌های لیبرالی الهام گرفت. همچون در بحث آزادی از نگاه محافظه‌کارانه، این فرض می‌توانست قابل‌پذیرش باشد که مواردی از محدودیت‌ها برای زنان ناگزیر و بلکه برای اجتماع لازم و مفید است، اما در میان بخشی از زنان فرهیخته، احساسی وجود داشت مبنی بر این‌که در پشت این ادعای معقول، مقدار زیادی فشارهای گوناگون تحمیل می‌شود که نه در جهت مصالح اجتماع، بلکه در جهت منافع طبقه برتر (در اینجا مردان) است، که می‌تواند منافع نامشروع و غیرعادلانه انگاشته شود. فرانس رایت بر تشابه مقاومت فمینیستی و لیبرالی، در برابر استدلال متکی به کارکرد اجتماعی محدودیت‌ها، این‌گونه تأکید می‌کند: «استناد به این‌که خانه‌نشینی زنان به نفع جامعه است، استدلال نادرستی است که آریستوکرات‌ها علیه بردگان، و ثروتمندان علیه فقرا نیز از آن استفاده کردند.» (Wright, 1834: 32)

ولستون کرافت استبداد مردانه و اطاعت زنان را وضعیتی خطرناک و کژکارکرد معرفی می‌کند. بنا به گفته او، در چنین وضعیتی زنان همان‌طور که

آسیب می‌بینند به دیگران نیز آسیب وارد می‌کنند؛ به همسران خود آسیب می‌زنند «زیرا برخورد مستبدانه با یک انسان، حاکی از فقدان فضیلت است و چنان‌که پادشاهان در اثر قدرت زیاد، فاسد می‌شوند مردان نیز با اعمال مستبدانه نسبت به خواهران، دختران و همسرانشان فاسد می‌شوند»؛ به فرزندان خود نیز آسیب می‌زنند چون «زنانِ نالایق و ضعیف نمی‌توانند ارزش‌های اخلاقی را به فرزندان خود منتقل کنند. زن برای آن‌که مادر خوبی باشد باید از درک و استقلال فکری برخوردار باشد و از بین زنانی که آموخته‌اند کاملاً وابسته به همسرانشان باشند عده کمی از این ویژگی برخوردارند.» (Wollstonecraft, 1975: 243)

جان استیوارت میل، در کتاب *انقیاد زنان* تمایل زنان به استقلال و آزادی در قیاس با پدران و همسران خود را با تمایل شهروندان یک کشور به آزادی از استبداد مقایسه می‌کند: او می‌پرسد که آیا شهروندان یک کشور آزاد حاضرند در ازای فرو نهادن آزادی، از مدیریتی شایسته و ماهرانه بهره‌مند شوند؛ و برای مقابله با پاسخی احتمالی که مردان را در جایگاه مدیریتی برتری می‌بیند، اضافه می‌کند که حتی اگر کسی معتقد باشد که پیدایش مدیریتی شایسته در میان مردمی که از اراده‌ای به‌جز اراده خودشان فرمان می‌برند امری امکان‌پذیر است، آیا باز هم ترجیح نمی‌دهند که مردم با مسئولیت خودشان سرنوشت خویش را تعیین کنند و نسنجیدگی‌ها و نقایصی را که در اداره امور اجتماع پیش می‌آید به جان بخرند؟ و با فرض مسلم بودن پاسخی مثبت که محصول غلبه کامل ارزش فوق‌العاده آزادی در فضای فکر لیبرالی است، می‌گوید که اجازه دهید چنین فردی را مطمئن سازیم که زنان نیز در این مورد با او کاملاً هم عقیده‌اند، یعنی ترجیح می‌دهند خود امور خود را اداره کنند حتی اگر بد اداره کنند. میل سپس نتیجه می‌گیرد: «همه سخنانی که از عصر هرودوت تاکنون درباره مزایای حکومت آزاد گفته‌اند و نوشته‌اند (از جمله این‌که آزادی به همه استعدادهای آدمی بال و پر می‌دهد، خرد و احساسات آدمی را

با اهدافی بزرگ‌تر و والاتر آشنا می‌سازد، روحیهٔ جمعی را تقویت می‌کند، انجام وظیفه را در چشم‌اندازی آرام‌تر و گسترده‌تر قرار می‌دهد، و فرد را در مقام موجودی اخلاقی و اجتماعی و معنوی در جایگاهی بلندتر می‌نشانند) همان‌قدر که دربارهٔ مردان صادق است دربارهٔ زنان نیز صادق است.» (میل، ۱۳۶۹: ۱۵۳)

میل اضافه می‌کند که اگر بخواهیم ثابت کنیم که هیچ انسانی نباید به قدرت مطلق دست یابد و در این کار چه خطرات عظیمی نهفته است، کار دشواری در پیش نداریم، باید مطالبی را بگوییم که قرن‌ها است در بحث‌های سیاسی مطرح‌اند و همه آن‌ها را به بداهت پذیرفته‌اند. در این صورت چرا کاریست همان استدلال‌اتِ مسلم در حوزه‌ای دیگر نباید به راحتی پذیرفته شود؟ «اگر هیچ انسانی برای قدرت مطلق مناسب نیست، چگونه است که همهٔ مردان بالغ را، از بهترین آنان گرفته تا پست‌ترین و درنده‌خوترین آن‌ها، شایسته می‌دانیم که اختیار مطلق یک زن را در دست بگیرند؟» (میل، ۱۳۶۹: ۵۶) ممکن است برخی به این سخن اعتراض کنند که قیاس سلطهٔ مردان بر زنان با دیگر سلطه‌های ظالمانه‌ای از قبیل سلطه برده‌داران یا سلاطین مستبد منصفانه نیست، زیرا این نوع سلطه‌ها جابرانه است و حاصل زور مطلق، اما سلطه مرد بر زن طبیعی است. پاسخ میل این است که هیچ سلطه‌ای در نظر کسانی که از آن بهره می‌برده‌اند، غیرطبیعی نبوده است. زمانی تقسیم نوع بشر به دو طبقهٔ اربابان و بردگان، حتی در نظر مردم باسواد و فهمیده، طبیعی می‌نمود، آن هم طبیعی‌ترین وضعیت ممکن. فیلسوف بزرگی همچون ارسطو، برده‌داری را تأیید می‌کرد بی‌آنکه در درستی و حقانیت آن احتمال خطا بدهد. او «برده‌داری را بر پایهٔ همان فرضیه‌ای توجیه می‌کرد که معمولاً سلطهٔ مردان بر زنان با توسل به آن توجیه می‌شود؛ و آن این است که نوع بشر بر حسب طبیعت خود به دو طبقه تقسیم می‌شود؛ آزادگان و بردگان؛ یونانی‌ها بنا به سرشت خود آزاد بودند و مردمان ترکیه و آسیا برده.» (میل، ۱۳۶۹: ۱۷)

چنین مقایسه‌ای به استیوارت میل اختصاص نداشت. اعلامیه احساسات، به عنوان اولین اعلامیه مهم فمینیستی بر این نکته تأکید کرد که اگر، بنا بر اندیشه لیبرالی، می‌باید علیه استبداد مطلقه قیام کرد، این قیام ادامه خواهد یافت، چرا که مستبد فقط پادشاه و استبداد فقط الزام و اجبارهای او نسبت به مردم نیست، بلکه در درون جامعه، استبداد مطلقه دیگری وجود دارد که از جانب مرد بر زن اعمال می‌شود. بیانیه مذکور مدعی شد: «تاریخ بشری تاریخ تکرار آزار و ستم بخشی از مردان بر زنان بوده است، که منجر به برقراری نوعی استبداد مطلقه شده است.» (Rossi, 1973: 414) به روشنی مشخص است که آزادی‌خواهی زنان کاملاً بر اساس آزادی‌خواهی لیبرالیسم سیاسی الگوسازی شد. به همین دلیل هم همچون خود جنبش لیبرالیسم سیاسی گاه با زبانی آرام و استدلالی پیش رفته است و گاه با زبانی حماسی و احساسی. فمینیسم در ابتدای راه خود، متناسب با روحیه عصر روشنگری و تحت تأثیر فضای مسلط فکری مدرن، بر ارزش برابری تأکید خاص نهاد. بر اساس فضای مسلط فکر لیبرال، 'برابری' همه انسان‌ها بنیان تقاضاهای زنان را برای رفع موانع اجتماعی پیشرفت آنان، که بر اساس جنس تعیین شده بود، تشکیل می‌داد؛ تحلیل‌های متکی به عادت و تربیت و فرهنگ، تفاوت‌های جنسیتی را تبیین می‌کرد و خواسته‌هایی چون آزادی و فرصت برابر با مردان را توجیه می‌نمود. «آنچه بیش از هر چیز در نوشته‌ها و گفته‌های رهبران جنبش در این مرحله دیده می‌شود، تأکید بر جوهره انسانی مشترکی است که صرف نظر از تفاوت‌های جنسی باید اساس رفتارها، شئون، حقوق و شخصیت افراد قرار گیرد و تقریباً همه حقوقی که آنها طلب می‌کنند بر مبنای همین مفاهیم و به‌ویژه برابری است. این تأکید بر برابری تا حدی نیز متکی بر آموزه‌های دینی پروتستان در قرن نوزدهم بود.» (مشیرزاده، ۱۳۸۲ الف: ۶۲) در موارد بسیاری، برای مردان طبقه متوسط جدید محدودیت‌هایی وجود داشت که مابه‌ازای آن برای زنان، نه محدودیت، که ممنوعیت بود. یعنی اگر

شعار 'لسه‌فر' یا 'بگذار هرچه می‌خواهد بکند'، اعتراضی به محدودیت‌های تجارت و درآمد و هزینه مردان غیراشراف بود، زنان همان شعار را در فضایی محدودتر مطرح می‌کردند که خطاب آن نه به شاه و اشراف بلکه به همسران خود و سایر مردان بود، و معنای آن هم چیزی در این حدود بود که 'بگذار زن هم مثل یک انسان با اراده و ارزش مستقل زندگی کند'. چرا که زنان در مورد مالکیت، کار، کسب دانش، یافتن شغل و... وضعی نه معادل مردان کارآفرین در آستانه انقلاب‌های لیبرالی، بلکه گاه وضعی معادل سرف‌ها و بردگان در قرون میانه داشتند. روشن است که این به معنای محرومیت واقعی همه زنان نیست، همان‌طور که روابط انسانی و عاطفی می‌توانسته است بعضی بردگان را هم از محرومیت مطلق نجات دهد، چنین روابطی با الویت بیشتر، در مورد بعضی از زنان، زمینه‌ساز بهره‌مندی نسبی آنان بوده است، اما از حیث قانون و عرف حقوقی که امکان مطالبه آن ممکن بوده، زنان در مخمصة ممنوعیت بودند. پس درحالی‌که مردان برای رفع محدودیت‌ها با الهام از ایده‌های لیبرالی دست به انقلاب زدند، زنان برای رفع ممنوعیت‌ها با همین استناد می‌توانستند، ایده تغییرات اساسی را مطرح کنند. و اگر مستند حرکت مردان اقتضای طبیعت بود زنان هم مدعای مشابهی داشتند. «هر قانونی که زن را از به‌دست آوردن موقعیتی در اجتماع که حاصل انتخاب او است منع کند، یا در موقعیتی فروتر از مرد قرار دهد، در تعارض با حکم طبیعت است.» (Rossi, 1973: 414) این همان سخنی است که بر مبنای آن تبعیض میان مردان مورد اعتراض قرار گرفت، و اینک مبنای اعتراض به تبعیض میان مردان و زنان بود. پیشگامان لیبرالیسم گرچه کمتر به صراحت در مورد بیرون بودن زنان از دایره بحث‌های راجع به برابری و حقوق طبیعی سخن گفته بودند، اما هنگامی که با مطالبات مشابه آنان مواجه شدند، در مقام بیان تفاوت‌هایی برآمدند که گمان می‌رفت می‌توانست این نابرابری را توجیه کند. توجیه اصلی البته این بود که در ناخودآگاه جمعی سستی، که به دوران مدرن هم راه

یافته بود، زن همواره در ذیل مرد، به عنوان بخشی از مایملک او، در خدمت او و متعلق به حوزه خصوصی و روابط عاطفی و با کارکرد عمده تولید مثل تلقی شده بود که در هر صورت موقعیتی مستقل ندارد، تا چه رسد به این که برابر باشد. گاه برای گریز از توسعه برابری و آزادی به زنان به نوعی فونکسیونالیسم استناد می شد: گفته می شد که برای جامعه لازم است که زنان ازدواج کنند و بچه به دنیا بیاورند؛ و آن ها چنین نمی کنند مگر این که مجبور شوند؛ بنابراین باید آن ها را مجبور کرد. استیوارت میل در رد چنین ادعایی می گوید: «ادعای برده داران کارولینای جنوبی و لوئیزیانا نیز همین است؛ آن ها هم می گویند که جامعه به پنبه و شکر نیازمند است. سفیدپوستان نمی توانند آن ها را تولید کنند؛ و سیاه پوستان نیز با مزدی که ما می خواهیم به آن ها بدهیم حاضر به کار نیستند، بنابراین باید آن ها را مجبور کنیم.» (میل، ۱۳۶۹: ۴۱)

گاه با زبانی صریح، همین موارد تا حدی در قالب سخنانی به ظاهر مستدل مطرح شد: زنان از عقل کمتر و عاطفه بیشتر برخوردارند، بنابراین برای فعالیت های درون خانه، از قبیل شوهرداری و بچه داری ساخته شده اند و کشاندن آن ها به عرصه حیات اجتماعی و مدیریت آن، که نیازمند عقل و قاطعیت است، و دور کردن آن ها از وظایف اصلی در خانه، خلاف قانون طبیعت است. در مباحث جدلی البته می توان از مقدمات مشابهی نتایج متفاوت و بلکه متضاد بیرون کشید، بنابراین استناد به چنین استدلال هایی تعیین کننده نبود، اما در عین حال، این نکته نیز دور از ذهن نبود که آیا شبیه همین استدلال را محافظه کاران ضد لیبرال مدافع نظم اجتماعی-سیاسی سنتی مطرح نمی کردند؟ در برابر مطالبات برابری طلبانه لیبرال ها، گفته می شد: نجبا از عقل و شجاعت بیشتر برخوردارند و برای جنگ و ریاست آفریده شده اند؛ رعیت از قدرت بدنی و ضعف عقلی برخوردار است و برای این آفریده شده است که در مزارع کار کند و به حد خود که قانون طبیعت و آفرینش معلوم کرده است، قانع باشد. به نظر می رسد از لحاظ منطق بحث، تفاوتی

میان این دو استدلال وجود ندارد؛ این که لیبرال‌ها یکی را درست و دیگری را غلط می‌دانستند، محصول عادات فکری و فرهنگی و منافع بود. در اثبات نابرابری طبیعی مردان، چون نتیجه مخالف منافع آن‌ها بود، ارزش استدلال را انکار کردند، اما در اثبات نابرابری طبیعی زنان و مردان، از همان استدلالی که قبلاً نفی کرده بودند، گرده‌برداری و تقلید کردند. مارگرت فولر در کتاب خود، زن در سده نوزدهم، با تأکید بر برابری انسانی زنان و مردان، بر لزوم وجود شرایطی که برای تحقق 'فردیت' انسانی زن لازم است تأکید کرد و نوشت که ما همه موانع خودسرانه را به دور خواهیم افکند؛ همه راه‌ها را همان‌گونه که به روی مردان باز است به روی زنان خواهیم گشود. اگر این اندیشه و احساس که مرد باید خود را دوست و برادر زن بخواند، و نه ارباب یا معلم او، شایع شود و مرد دریابد که واقعاً با زن برابر است، تنظیم و ترتیب وظایف و اشتغال مجزا برای هر یک، معنا نخواهد داشت. «زن می‌خواهد طبیعتی باشد که رشد کند، ذهنی باشد که تمیز دهد، روحی باشد که آزاد زندگی کند و در شکوفایی قوای خود مانعی در سر راهش نباشد.» (Fuller, 1971) به همین ترتیب، اگر زن و مرد برابر آفریده شده‌اند و زنان جدا از مردان یا فروتر از آن‌ها نیستند، پس جدایی و تمایز میان سپهرهای زنانه و مردانه توجیهی ندارد و زنان باید بتوانند در همه عرصه‌هایی که حضور مردان در آن‌ها جایز شمرده می‌شود، حضور یابند.

در حوزه حقوق زنان هم، بسیاری روش پایان دادن به منازعات بی‌پایان درباره‌ی درستی و نادرستی مسائل را پیروی از عقل عام تعمیم‌گر لیبرالیسم روشنگری دانستند. در اینجا هم گفته شد که اگر معیار عقل در میان باشد، حقایق به راحتی دیده می‌شود و اختلاف نظری در کار نخواهد بود، چرا که احساس، منفعت‌طلبی، باورهای آئینی و نظایر این‌ها هستند که در نبود عقل، یک وضعیت جنگ و جدال در تاریکی و ابهام را به وجود می‌آورند. اگر عقل در میان باشد، عقل من و عقل دیگری ندارد؛ عقل یک عقل است.

ولستون کرافت، در چارچوب همین تفکر عقل یونیورسال، می گوید: «عقل تنها قدرت درک و اثبات حقیقت است... طبیعت عقل چنان است که اقتضا می کند در همه یکسان باشد.» او ستایشگر خرد یعنی اصل مهم روشنگری بود، و بر بسط باور روشنگری به خرد به عنوان اصلی سامان دهنده به همه ابعاد وجود بشری و شمول آن بر همه و نه فقط بر مردان تأکید داشت. به بیان او عقل جنسیت ندارد، علم و ذهن نیز جنسیت ندارد و آزادی، برابری، و خرد بسیار مهمتر از خصوصیات جنسی هستند. پس اگر به نظر می رسد زنان از حیث عقلانیت از مردان کمتر هستند، به این دلیل است که از تعلیم و تربیت کافی بی بهره بوده اند. زنان به وسیله مردان از ورود به ساحت عقل منع شده اند. مردان همواره خواسته اند چونان واسطه ای غیر شفاف میان زنان و عقل عمل کنند. (Wollstonecraft, 1975: 142, 151)

فمینیسم متأثر از لیبرالیسم بر آموزش به عنوان مهمترین ابزار تقویت عقل و توسعه علم و شناخت طبیعت تأکید می کرد. معروفترین اثر عصر روشنگری، یعنی دایرةالمعارف، به قصد آموزش عقلی و علمی، به عنوان مهمترین وظیفه، تدوین شد. حتی روسو که علم و هنر را گمراه کننده بشر می دانست، یکی از مهمترین کتاب های خود را به شیوه آموزش اختصاص داد. در این دوره، شاید درباره کمتر موضوعی به اندازه آموزش و اهمیت آن کتاب و مقاله نوشته شد. گسترش آموزش اصلی ترین راه کشف حقیقت و پیشرفت و توسعه دانسته می شد. در قرن نوزدهم، مدافعان حقوق زنان، بر همین موضوع تأکید کردند و آموزش زنان را رمز راهیابی آنان به عرصه آزادی و استقلال و ترقی برشمردند. در نظر آنان، همان طور که دنیای قدیم با انحصاری کردن آموزش، مانع درک قوانین طبیعت به وسیله عقل، در میان اکثریت مردم می شد، دنیای جدید هم با انحصاری کردن آموزش در میان مردها، نیمی از جامعه، یعنی زنان را از درک قوانین طبیعت به وسیله تقویت درک عقلانی، محروم کرده بود. گفته می شد که «هدف از آموزش زنان این

است که آن‌ها را به همسران و مادران با فضیلت تبدیل کرده تا با انجام این وظایف طبیعی، اعضای مفیدی برای جامعه شوند. زنان تحصیل کرده، با آزاد شدن از اطاعت مردان، نقش‌های مردان را غصب نمی‌کنند، بلکه آزادانه و فضیلت‌مندانه در جهت مصلحت کل جامعه، زندگی داخلی خود را دنبال می‌کنند.» (Wollstonecraft, 1975: 243) بنابراین، نخستین حق قابل استیفاء برای زنان حق آموزش، و مهمترین توصیه به آنان تلاش در زمینه یادگیری است. (Cod: 2000, 208) تونسن در کتاب زن در جست‌وجوی رهایی می‌نویسد که در همه جا ندای دعوت به فعالیت برای آموزش زنان را می‌یابیم. از این‌رو، از کنفرانس زنان درخواست می‌کنیم، اعلام کند که در مورد زنان هیچ پیشرفت واقعی نمی‌تواند بدون رشد آزاد تمامی توانایی‌های ویژه آنان صورت گیرد؛ که عنصر فکری از جنسیت مستقل است و باید در هر دو جنس به‌طور مساوی اعتلا داده شود و اعلام کند که دولت موظف است نهادهای آموزشی مناسب برای این منظور را فراهم کند. (تونسن، ۱۳۸۲: ۱۶)

ولستون‌کرافت به اندازه‌ای که ستایشگر خرد بود، مدافع فردباوری لیبرالی هم بود. از نظر او خودباوری زنانه در جدایی ممکن است؛ زنان به‌شدت محتاج تنهایی هستند تا بتوانند در آن قدرتِ شخصیت به‌دست آورند؛ شخصیت قوی که همه پیشرفت‌ها در پرتو آن به‌دست می‌آید. (Wollstonecraft, 1975: 149) استنتون هم در فضای فکری مشابهی، معتقد بود که هیچ چیز به اندازه فردیت و استقلال برای والایی شخصیت انسان مهم نیست. او تصریح می‌کرد که «ما ممکن است نسبت به یکدیگر دوستی، عشق، هم‌نوع‌گرایی، مهربانی، و لطف داشته باشیم تا بتوانیم زندگی هر روزه خود را تلطیف کنیم، اما باید بدانیم که در شکست‌ها و پیروزی‌های تجربه بشری هر انسانی تنها است و باید بر پای خود بایستد.» (Schneir, 1972: 159)

شک نیست که جنبش دفاع از حقوق زنان، بر استیفاء حقوق کلیه زنان تأکید می‌کرد، و این موضوع گاه جنبش را به یک حرکت عظیم شبه‌طبقاتی

نزدیک می‌کرد؛ اما این چیزی است که در مورد خود جنبش بورژوازی و لیبرالیسم مصداق جدی‌تری داشت. مبارزه با ساخت جامعه سنتی، به نام طبقه متوسط، با فردگرایی لیبرالی منافاتی نداشت؛ به همین شکل، مبارزه با ساخت مردم‌محورانه جامعه مدرن، به نام طبقه فراموش شده زنان، منافاتی با این نداشت که منظور نهایی، اعطای 'حقوق فردی' هر زن است. عموم فمینیست‌های قرن نوزدهم، استدلال‌های محافظه‌کارانه‌ای را که موقعیت موجود زن را در خدمت سامان کل جامعه می‌دانست، انکار می‌کردند. این انکار لزوماً به معنای بی‌فایده انگاشتن کارکرد زن در حفظ ساختار اجتماعی اعم از تقسیم کار، تضمین تربیت، محافظت اخلاق و نهایتاً حفظ ثبات نبود. اصل اعتراض بر سر این بود که چرا سامان اجتماعی باید بر مبنایی تعریف و تحکیم شود که، در هر خانه‌ای، زن باید از خودگذشتگی کند و مرد از این محرومیت بهره بیشتر نصیب خود کند. سارا گریمکه، که ادامه‌دهنده راه فمینیسم لیبرال اوایل قرن نوزدهم بود، بر معیار فردیت به این شکل تأکید می‌کرد: «عقاید موروثی برای من اعتباری ندارد، چون عموماً عقاید افرادی است که منافعی در آن داشته‌اند. این که نظامی از رفتار نسل به نسل به ما رسیده است دلیل کافی برای پذیرفتن آن نیست. من هر عقیده و هر شیوه رفتاری را خودم شخصاً بررسی می‌کنم. من ساخته و پرداخته شده‌ام که برای خودم فکر کنم و تصمیم بگیرم و از این امتیاز همواره استفاده کرده‌ام.» (Grimke, 1838: 91)

نقد باورهای دینی هم در عصر روشنگری و اندیشه لیبرال که با نقد کلیسا و کاتولیسیسم همراه بود به زنانه‌نگری سرایت کرد. فمینیسم لیبرال هم در علت‌یابی عقب‌ماندگی زنان به تفاسیر سنتی دینی برخورد. اگرچه بسیاری نقد فمینیست‌ها بر مسیحیت را در قالب رادیکالیسم قرار می‌دهند و آن را فراتر از سنت لیبرالی تلقی کرده‌اند، اما با توجه به تقابل روشنی که میان لیبرالیسم و کلیسا وجود داشته است، این حرکت فمینیست‌ها را نیز در چارچوب لیبرالیسم به عنوان گفتار مسلط زمانه می‌توان برآورد کرد. نقد فمینیستی بر

مسیحیت نیز بر اندیشه 'حقوق طبیعی' و قداست آن استوار شد. استنتون در کتاب معروف خود، *انجیل زنان*، گفت که حقوق طبیعی معیاری مهمتر و الهی‌تر از انجیل است. او بر مبنای نظریه حقوق طبیعی، اعتبار سنت اخلاقی یهودی-مسیحی را موردانکار قرار داد و تصریح کرد که: «ما نمی‌توانیم هیچ قانون یا عقیده‌ای را که جنس زن را از حقوق طبیعی خود محروم کند، بپذیریم». (Stanton, 1972, 1: 127) این گفته را می‌توان به معنای اصل قرار دادن معیار حقوق طبیعی، حتی در برابر فرمان خدا تلقی کرد، اما این تنها تفسیر نیست، می‌توان گفت منظور از سخن فوق این است که هر قانون یا مرامی که مخالف حقوق طبیعی زنان باشد، معلوم است که مورد تأیید آفریدگار انسان نیست، و نتیجه منفعت‌طلبی‌ها یا تفاسیر خرافه‌آمیز است. استنتون در کتاب مذکور می‌گوید: «برای هر عقلی این سؤال مطرح می‌شود که چرا باید عقاید و آداب مردمی جاهل که در قرن‌ها پیش می‌زیسته‌اند، بر فکر دینی معاصر تأثیر داشته باشد؟» (Stanton, 1972, 1: 71) این گفته تصریحی است بر این که بحث بر سر انکار فکر دینی نیست، بلکه بر سر نقد سنن دینی-کلیسایی است. طنین این سخن یادآور فلاسفه‌ای چون ولتر است که بدون درآویختن با اصل دین، تفاسیری را که نادرست می‌دانستند، رد می‌کردند. از آنجا که کتاب مقدس، به قلم حواریان و سال‌ها پس از مرگ عیسی نوشته شده، و هر کدام با دیگری متفاوت است، امکان نقد و انتقاد از اصل انجیل هم فراهم بوده است. استنتون اشاره می‌کند که انجیل مهمترین منبعی است که مخالفان حقوق زنان به آن استناد می‌کنند، درحالی که ابداً حجیت و حیانی ندارد. به اعتقاد او، این ایده پدرسالارانه که زن پس از مرد، از مرد، برای مرد، پایین‌تر از مرد و برده‌ای برای مرد است، مبنای بسیاری از قواعد، عقاید، سنن و حتی هنر مسیحی است، و ما از غلط بودن آن نادرستی این را نتیجه می‌گیریم، نه از فرض درستی این صحت آن را.

به این ترتیب، فمینیسم لیبرال با قبول این پایه‌های اساسی لیبرالیسم، بر

حقوق زنان به عنوان افراد و به خصوص بر حق آنها برای رفتار مساوی قانونی و بر مسئولیت دولت برای تأمین آزادی و پیشرفت آنها، و بر ارزش آنان به عنوان افراد مستقل تأکید می‌ورزد. در عین حال، کماکان پرسش از چگونگی حل این معضلات و راهی که به سوی رهایی ترسیم می‌شود در تشخص لیبرالی فمینیسم، مهمتر از توضیح و تبیین مشکلات است. مبانی تفکر فمینیسم لیبرال همچون خود لیبرالیسم آسان و بلکه بدیهی به نظر می‌آید: زن انسان است و همان حقوق طبیعی و سلب‌نشده‌ی مردان را دارد. جنس انسان به حقوق او ربطی ندارد؛ در قوای عقلی زنان در قیاس با مردان در اصل نقصی وجود ندارد و بنابراین حق دارند از حقوق کامل انسانی برخوردار باشند. اما در عموم جوامع به دلیل جنس زنان نسبت به آنان تبعیض روا می‌دارند؛ یعنی برای زنان، بدون توجه به خواسته‌ها، منافع، توانایی‌ها و نیازهای فردی آنها، محدودیت‌های خاصی مقرر می‌کنند. این سنت رایجی است که در مورد مردان بر حسب شایستگی‌های فردی و انسانی داوری می‌شود، اما مبنای داوری در مورد زنان خصلت‌های زنانه است. بر همین مبنا هم زنان از حق مساوی با مردان برای دنبال کردن علایق شخصی خود برخوردار نیستند. «هدف فمینیسم لیبرال از دیرباز احقاق حقوق برابر زنان بوده است، یعنی برخورداری زنان از حقوق شهروندی مساوی با مردان. فمینیست‌های لیبرال علیه قوانین و سنت‌هایی مبارزه کرده‌اند که حقوقی را به مردان می‌دهند که از زنان دریغ می‌کنند.» (آبوت، ۱۳۸۱: ۲۸۷)

لیبرال فمینیست‌ها برای دست‌یابی به وضعیت مطلوب برای زنان، اصلاحات درون سیستمی را با حفظ موجودیت نظام لیبرالیستی پیشنهاد می‌کنند. راه حل آنان هم همچون آسیب‌شناسیشان ساده و متعارف است. آنان بر این باورند که با دسترسی زنان به آموزش، اشتغال و آزادی اجتماعی، و بازنگری قانون و ترمیم عرف، نقش مبتنی بر جنسیت آنها متحول شود؛ به عبارت دیگر، ساختار اجتماعی و ساختار سیاسی هر یک به کمک دیگری باید از طریق بحث و نظر

و قانون‌گذاری دگرگون شود. در نتیجه، کانون اصلی فعالیت آن‌ها 'حوزه عمومی' و مهمترین مخاطبان آن‌ها 'سیاستمداران' بوده‌اند. اولین فمینیست‌ها مستقیماً بالاترین رده سیاستمداران را مورد خطاب قرار دادند و کوشیدند آنان را با استدلال مبتنی بر حق و مصلحت نسبت به اصلاح امور زنان تشویق کنند. به نظر آن‌ها می‌توان از طریق سیاست و حکومت، و با همکاری و همدلی بسیاری از مردان که دارای درک فراجنسیتی هستند، قواعد و قوانینی را تدوین کرد که شرایط اجتماعی را به گونه‌ای تعیین و دسترسی به فرصت‌ها را به شکلی تضمین کند که زمینه‌هایی فراهم آورد تا زنان از ارزش و فرصت مساوی با مردان برخوردار باشند. لیبرال فمینیست‌ها حکومت دموکراتیک، نظام حقوقی و قضایی حاکم، خانواده هسته‌ای، نظام آموزشی، نظم کاری و حرفه‌ای و همه نهادها و انگاره‌های یک جامعه لیبرال را پذیرفتند و فقط می‌خواستند زنان در این ارزش‌ها و نهادها مشارکت کامل و برابر داشته باشند. از ولستون کرافت تا فریدان، فمینیست‌های لیبرال معتقد بوده‌اند که زنان باید از وابستگی خود به خانه بکاهند، و با این باور که خانه‌داری کارویژه زنان است، مقابله کنند. دگرگونی نقش‌ها در خانواده و کاستن از سلطه بلامنازع مرد، حق تسلط زنان بر بدن خویش و لزوم رفع معیارهای دوگانه در مورد ارزش فعالیت‌های کاری، که همه در تناسب با آموزه‌های لیبرالیسم است، از خواسته‌های آنان بوده است. دغدغه اصلی فمینیسم لیبرال قرون هیجده و نوزده، حقوق سیاسی و اجتماعی زنان و عادلانه بودن ساختارهای سیاسی و اجتماعی است. (Maclean, 1996: 286) و این، چنان‌که در مورد هریت تیلور بهترین مصداق خود را می‌یابد، در همکاری و همدلی با مردان همراه و همفکر، مثل همسر او جان استیوارت میل، کاملاً میسر است؛ همکاری‌ای که مایه نوشتن کتاب *انقیاد زنان* شد (میل، ۱۳۸۰: ۲۴۶) که نمونه‌اعلای دفاع لیبرالی از حقوق زنان است. همان‌طور که لیبرالیسم رابطه خود را با محافظه‌کاری و پادشاهی و کلیسا بر اساس تضاد آشتی‌ناپذیر تعریف نکرد،

لیبرال فمینیسم هم هرگز لزومی ندید که فعالیت‌های زنانه‌نگر خود را بر اساس خصومت و جدال دائم با جنس مخالف تعریف کند.

طبیعت و حق

ارزش‌هایی که بنا به تعریف لیبرالیسم همه گیر بود، به راحتی نمی توانست به زنان تسری و تعمیم یابد. در پاسخ به چرایی آن با یکی دیگر از ارکان فکری روشنگری مواجه می شویم که می توانست مانعی در مقابل احقاق و استیفای حقوق زنان باشد و تا هم اینک هم یکی از مهمترین موضوعات جدال‌های فکری جنبش زنان است، یعنی طبیعت زن. طبیعی بودن در عصر روشنگری به رفرنس مهمی تبدیل شد. هر چیز در حالت طبیعی خوب بود، به شکلی که تقریباً دفاع از هر وضعیتی به معنای طبیعی خواندن آن و حمله به هر وضعیتی غیرطبیعی شمردن آن بود. استناد به طبیعی یا عقلانی و بدیهی بودن در ادبیات تجدد، ابزار مناسبی برای تقویت عقایدی بود که جایگزین عقاید قدیم می شد. (اشتراوس، ۱۳۶۷) از نظر گفتمان غالب، جایگاه طبیعی زن در خانه و اشتغال به انجام کارهای همسر و فرزندان بود. بر این تأکید می شد که فیزیولوژی و روان‌شناسی زن با این وظایف کاملاً تطبیق می کند. در برابر، مدافعان تغییر وضعیت زن بر این تأکید می کردند که آنچه طبیعت زنان نامیده می شود، وضعیتی است که در نتیجه شرایط تحمیل شده اجتماعی و تربیت فرهنگی به وجود آمده است. ژان ژاک روسو، که به دلیل عقاید خود درباره این موضوع، مورد اعتراض شدید بسیاری از فمینیست‌ها بوده است، در کتاب *امیل* می گوید: «زن فقط به خاطر مرد وجود دارد، یعنی فقط به خاطر این خلق شده است که پسند او واقع شود و از او متابعت کند. آن‌ها که از مساوات زن و مرد طرفداری می کنند درست نمی گویند.» (روسو، ۱۳۸۰: ۳۳۳) این سخن را، همراه با عموم فمینیست‌ها، می توان غلط انگاشت، اما به سختی می توان از نوع سخنان بی مایه‌ای دانست که معمولاً بسیاری از مردان، صرفاً به منظور

بهره‌مندی خودخواهانه مطرح می‌کنند؛ زیرا در مورد روسو، مهم‌تر از اصل این اظهار نظر، دلیل آن است: «آنچه مشخصه زن و مرد است باید محترم بشمارید، زیرا ساخته طبیعت است.» (روسو، ۱۳۸۰: ۳۳۴) این درست است که مدعای فوق، تحت عنوان 'ذات‌گرایی'، به‌دست اکثریت گسترده‌ای از فمینیست‌ها، به یک اتهام سنگین تبدیل شده است، باوجوداین توجه به این نکته لازم است که انتساب به طبیعت در 'عصر فیلوزوف‌ها' اکسیری بود که می‌توانست بد را خوب کند. روسو ادامه می‌دهد: «مرد‌ها مدام می‌گویند که زن‌ها فلان عیب را دارند که ما نداریم، ولی این غرور شما است که شما را به اشتباه می‌اندازد، زیرا آنچه نقص می‌شمارید برای شما مردان نقص است، برای زنان کمال است.» (روسو، ۱۳۸۰: ۳۳۴) در فضای پیش‌مدرن زن را به‌دلیل کارویژه دلربایی، که برای او مدعی بودند، نماد و بلکه کارگزار شیطان می‌دانستند، در عصر روشنگری، از نظر روسو آن کارویژه بر جای ماند، اما چون خصوصیتی طبیعی دانسته شد، نه تنها شیطانی نبود بلکه مقدس شد؛ چون طبیعت و خصوصاً امیال طبیعی قبلاً تجلی‌گاه شیطان بود و اینک تجلی‌گاه خدا. در پی دادن جایگاهی خوب به زنان به‌دلیل طبیعی بودن رفتارهای بد آنان، یعنی رفتارهایی که معمولاً بد دانسته می‌شده است، روسو یک توصیه بنیادین مطرح می‌کند که چیزی نیست جز خط فکری مسلط عصر مدرن: «اگر می‌خواهید همواره در راه راست بروید، همواره به دستور طبیعت عمل کنید.» (روسو، ۱۳۸۰: ۳۳۴)

ولستون‌کرافت در مقابل ادعای وضع طبیعی برای زنان، استدلالی را آغاز کرد که بعداً به مهم‌ترین تکیه‌گاه نظریات فمینیستی تبدیل شد. او تربیت اجتماعی و فرهنگی زنان را عامل اصلی وضعیت آنان دانست نه احوال طبیعی آن‌ها را. او نوشت: «زنانی که چون پرندگان در قفس زندانی‌اند، چه کاری جز آراستن پرهای خود می‌توانند داشته باشند.» (Wollstonecraft, 1975: 146) ولستون‌کرافت با نفی طبیعی بودن وصف درجه دوم بودن زنان،

این فروتری را اصولاً ناشی از عدم آموزش می‌دانست و معتقد بود اگر زنان را از آموزش محروم کنیم و آن‌ها عملاً تشویق شوند که فقط در فکر عشق و مد باشند در آن صورت آن‌ها نمی‌توانند هیچ‌گونه تعالی فکری و اخلاقی را در خود پیروانند و به این شکل آنچه به آن‌ها نسبت داده می‌شود یعنی ساده‌لوحی، سبکسری، ظاهرنگری و نادانی، حقیقتاً همان را به نمایش می‌گذارند. به عبارتی، مضمون و مفاد جمله معروفی که در ابتدای جلد دوم کتاب سیمون دوبووار جنس دوم آمده است، دائر بر این که «زن زن به دنیا نیامد، بعداً زن شد»، نخستین بار در کتاب *احقاق حقوق زنان* آمد: «در شرایطی که زنان در آن به سر می‌برند، هر آنچه در اجتماع می‌بینند یا می‌شنوند، برداشت‌ها، احساسات و عقایدی را در آن‌ها می‌نشانند که به فکر آنان هویتی جنسیتی می‌دهد» (Wollstonecraft, 1975: 117)

استیوارت میل، به عنوان یکی از مهمترین نظریه پردازان فمینیسم قرن نوزدهم، در کتاب *انقیاد زنان* این موضوع را به تفصیل مورد بحث قرار داد؛ از نظر او پاسخ این سؤال که تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد کدام‌اند، بسیار دشوار است. دست‌یافتن به دانشی دقیق و همه جانبه درباره این موضوع ناممکن است؛ و درحالی که تقریباً همه کس در این باره با جزمیت سخن می‌گویند، تنها روشی را که با توسل به آن درباره این موضوع می‌توان آگاهی نسبی به دست آورد، یا دست‌کم می‌گیرند و یا به کلی نادیده می‌انگارند. بررسی چگونگی تأثیر محیط و شرایط بر شخصیت انسان و شناخت قوانین آن به مطالعه‌ای تحلیلی نیازمند است و مهمترین بخش روان‌شناسی را تشکیل می‌دهد. زیرا تفاوت‌های اخلاقی و ذهنی میان زن و مرد هرچه قدر بزرگ و ظاهراً زایل‌ناشدنی بنمایند، صرفاً با دلایلی سلبی می‌توان درباره طبیعی بودنش حکم کرد و فقط تفاوت‌هایی را می‌توان طبیعی دانست که تصنعی بودنشان ناممکن باشد؛ به بیان دیگر، اگر همه ویژگی‌های هر یک از دو جنس را، که بر مبنای آموزش و تربیت و شرایط خارجی قابل تبیین‌اند،

حذف کنیم، تفاوت‌هایی که باقی می‌مانند ممکن است طبیعی باشند. (میل، ۱۳۸۰ الف: ۳۴)

این نکته شایسته توجه است که میل، مثلاً در تقابل با نظر روسو، ارزش و اعتبار امر طبیعی را، که تکیه‌گاه اصلی مخالفان برابری زنان و مردان است، مورد اعتراض و انکار قرار نمی‌دهد، بلکه طبیعی بودن اوصاف زنانه و مردانه را مورد شک و تردید قرار می‌دهد. او نوشت: «از بسیاری شواهد روان‌شناختی چنین برمی‌آید که تفاوت‌های ذهنی‌ای که گمان می‌رود میان زن و مرد وجود دارد، چیزی نیست جز تأثیر تفاوت‌هایی که در تربیت و محیط آن‌ها به چشم می‌خورد.» (میل، ۱۳۸۰ الف: ۸۳) تفسیر اجتماعی و فرهنگی از آنچه طبیعی تصور می‌شده است، و مصنوعی دانستن آن شاید مهمترین استراتژی فمینیسم در مقابله با نظریهٔ 'چون طبیعی است پس خوب است'، بوده است. میل در این مورد به مثال‌های تاریخی توجه می‌دهد. او معتقد است اگر با زندگی مردم در قرون وسطی کمترین آشنایی داشته باشیم می‌دانیم که سلطهٔ اشراف بر مردمان زیردست خود در نظر خودشان کاملاً طبیعی بود، و در نظر فردی از طبقهٔ فرودست نیز ادعای برابری با اشراف و یا برتری بر آن‌ها از هر جهت غیرطبیعی می‌نمود؛ به بیان دیگر، فرودست بودن طبقه‌ای که در انقیاد بود در نظر اعضای همان طبقه نیز چندان غیرطبیعی نمی‌نمود. سرف‌ها و کسبهٔ آزاد شده حتی اگر آزادی خود را با سخت‌ترین مبارزات به چنگ آورده بودند، هیچ‌گاه نمی‌خواستند در حاکمیت شریک شوند؛ تنها چیزی که می‌خواستند محدودیت فشار بر آن‌ها بود. از نظر میل، غیرطبیعی معمولاً به معنای غیرمرسوم است، و هرچه مرسوم باشد طبیعی می‌نماید. انقیاد زنان به دست مردان سنتی جهانی است، و طبیعتاً انحراف از آن غیرطبیعی می‌نماید. (میل، ۱۳۸۰ الف: ۱۸)

میل از این پا را فراتر می‌گذارد و در مقابل کسانی که ممکن است ادعا کنند اوصاف زنانه تماماً هم محصول تربیت نیست، و همواره زنان همین‌طور

بوده‌اند، می‌نویسد: «زنان تا به امروز در چنان وضعیت غیرطبیعی بوده‌اند که بی‌تردید طبیعتشان دستخوش تحریف گردیده و پوشیده مانده است. هیچ کس نمی‌تواند با اطمینان بگوید که اگر طبیعت زنان امکان می‌یافت تا مثل مردان مسیر خود را آزادانه انتخاب کند و اگر هیچ گرایش مصنوعی بر آن تحمیل نمی‌شد مگر آنچه شرایط جامعه بشری اقتضا می‌کرد، و در نتیجه بر هر دو جنس تحمیل می‌شد، در آن صورت آیا هیچ تفاوت مهمی، یا اصولاً هیچ تفاوتی، از نظر شخصیت و قابلیت میان زن و مرد موجود بود؟» (میل، ۱۳۸۰ الف: ۸۹) میل توضیح می‌دهد که این ادعا که این طبیعت دو جنس است که آن‌ها را با وظایف و جایگاه کنونی‌شان انطباق می‌دهد و این وظایف را برای آنان مناسب می‌سازد، قابل‌دفاع نیست. به هیچ روی نمی‌توان پذیرفت که کسی با تکیه بر عقل سلیم و سرشت ذهن بشر، یعنی بدون تجربه و آزمون، طبیعت این یا آن جنس را بشناسد، و یا اصولاً شناخت طبیعت آن‌ها امکان‌پذیر باشد؛ طبیعت این دو، مادام که مناسبات کنونی را با هم دارند، قابل‌شناخت نیست. بنابر این نظر، اگر مردان در جامعه‌ای بدون زن، و زنان در جامعه‌ای بدون مرد، به سر برده بودند، و یا اگر جامعه‌ای شکل گرفته بود که در آن زنان زیر سلطه مردان نبودند، آن‌گاه می‌توانستیم درباره تفاوت‌های ذهنی و اخلاقی‌ای سخن بگوییم که احتمالاً از طبیعت آنان سرچشمه می‌گیرند. آنچه امروز طبیعت زنانه می‌نامند، چیزی یکسره تصنعی است، زیرا محصول سرکوب در برخی جهات و تشویق و ترغیب در جهاتی دیگر است. (میل، ۱۳۸۰ الف: ۳۲)

پذیرش این که طبیعت زن موجب شرایط او است، برای فمینیست‌ها که متأثر از لیبرالیسم روشنگری بودند، به هیچ وجه قابل قبول نبود؛ چرا که آنان متأثر از فلسفه روشنگری، طبیعت را از خدا جدا نمی‌دیدند، یا حتی طبیعت را جایگزین خدا کرده بودند؛ پس طبیعت چنین ظلمی را مرتکب نشده بود. این تاریخ، تعلیم و تربیت، فرهنگ و اجتماع بود که بر اساس

منفعت گروه‌های خاص این شیوه را رایج کرده بود و رواج آن به تدریج آن را طبیعی جلوه داده بود. در مقابله با این ایده، فمینیست‌ها با تمسک به طبیعت‌باوری لیبرالیسم روشنگری، تأکید کردند که هر قانونی که زن را از به‌دست آوردن موقعیتی در اجتماع که حاصل انتخاب او است منع کند، یا در موقعیتی فروتر از مرد قرار دهد، «در تعارض با حکم طبیعت است.» (Rossi, 1973: 414) در اعلامیه سنکافالز به صراحت آمده بود «زن با مرد برابر است» و برابری انسان‌ها «نتیجه ضروری واقعیت یکسان بودن نسل بشر در توانایی‌ها و مسئولیت‌ها است.» پس «همه قوانینی که مانع از آن می‌شوند که زن به موقعیتی در جامعه دست یابد که وجدان او آن را لازم می‌داند، یا قوانینی که او را در جایگاهی قرار می‌دهند که فرودست‌تر از جایگاه مرد است، مغایر اصل بزرگ طبیعت است و بنابراین هیچ نیرو و اقتداری ندارد.» (مشیرزاده، ۱۳۸۲ الف: ۶۴) از این دیدگاه، حتی اگر تعلیم و تربیت نادرست و فرهنگ غلط در طول یک نسل هم چنین نکرده بود، در طول نسل‌ها طبیعت زن را دچار تحریف کرده و از او موجودی متفاوت با اقتضائات طبیعت اولیه ساخته بود. هدفی که فمینیست‌های لیبرال/اصلاح‌طلب دنبال کرده‌اند اثبات این نکته جامعه‌شناختی بوده که تفاوت‌های قابل مشاهده میان دو جنس ذاتی نیست، بلکه نتیجه جامعه‌پذیری و 'همگون‌سازی جنس و نقش' است. تفاوت رفتار با دختران و پسران، که کمابیش از بدو تولد آغاز می‌شود، از شکوفایی کامل ظرفیت‌های انسانی زنان جلوگیری می‌کند.

این نکته جالبی است که مخالفان و مدافعان حقوق برابری زنان، هر دو، برای اثبات سخن خود، تأیید یا انکار مساوات زن و مرد، به 'حکم طبیعت' استناد می‌جستند؛ همان‌قدر جالب که 'تعارض با حکم طبیعت' همان سخنی بود که بر مبنای آن تبعیض میان مردان (کارآفرینان و اشراف) در خلال انقلاب‌های لیبرالی، هم مورد دفاع و هم مورد اعتراض قرار گرفته بود. از لحاظ منطق بحث، تفاوتی میان دو استدلال، ناظر به برابری انسان‌ها و برابری جنس‌ها،

وجود نداشت، اما لیبرال‌ها یکی را درست و دیگری را غلط می‌دانستند. در مورد زنان فقط تلاش در جهت تغییر فضای فرهنگی و اجتماعی و تشدید حضور عنصر مغلوب در عرصه عمومی بود که می‌توانست به یمن گذر زمان، غیرطبیعی امروز را طبیعی فردا قرار دهد، درست همان‌طور که، در مورد کارآفرینان لیبرال، تلاشی مشابه، غیرطبیعی دیروز را طبیعی امروز کرده بود. هنگامی که ولستون کرافت تصور 'زن به عنوان خدمتکار مرد' را موردانکار قرار داد، بیش از این که به کشف حقیقتی که دیگران نمی‌دیدند، موفق شده باشد، به تأسیس نگرشی دیگر اقدام کرده بود. مخاطبانی که سخنان او را می‌شنیدند، بسته به وضعیت فضای اجتماعی و فرهنگی که در آن قرار داشتند، وضعیتی اعم از 'دانسته‌ها و منافع' ممکن بود دعاوی او را طبیعی یا غیرطبیعی تلقی کنند. این که آینده متعلق به کدام طرف می‌بود، به این بستگی داشت که سیر شرایط معیشتی و فرهنگی، شرایطی مرکب از میزان و ترکیب و توزیع دانایی و توانایی و فکر و منفعت، در میان گروه‌های اجتماعی، به کدام سو حرکت دهد، به سویی که استقلال زن بدیهی و طبیعی جلوه کند یا وابستگی او. هنگامی که استیوارت میل، در سخنرانی تبلیغاتی خود، به عنوان کاندیدای نمایندگی مجلس عوام، گفت که او از حق رأی زنان حمایت خواهد کرد، مردمی که مخاطب او بودند، خندیدند. تفسیر خنده انکارآمیز و تمسخر آلود آنان معنایی جز این نداشت که مشارکت سیاسی زنان را چیزی 'غیرطبیعی' یعنی غیر معقول تلقی کردند. وقتی که سارا گریمکه با تأکید بر این که حقوق زن چیزی نیست که نیاز به اثبات داشته باشد، می‌گوید که من قانع شده‌ام که حقوق زن مانند حقوق بردگان تنها باید بررسی شود تا بلافاصله بتوان آن را فهمید و بر آن تأکید کرد، راست می‌گفت اما این بدهات محض و عام نبود؛ برای او شرایطی فراهم شده بود که در متن آن این قانع شدن در پیوسته بود، و لازم بود که شرایط مزبور چنان همه‌گیر شود که بدهاتی مشابه موضوع احساس عمومی باشد. فمینیست‌های لیبرال می‌گفتند

که وقتی زنان را در قفس خانه زندانی کنیم، چاره‌ای ندارند جز این که مثل پرندگان به آرایش خود پردازند؛ پس تلاش می‌شد تا با توضیح و استدلال و نیز با تبلیغ و تشویق و خطابه و تحریک احساسات و... زمینه‌های افزایش توانایی و دانایی و اثبات استعداد زنان فراهم شود، تا در نتیجه آن، فضای فکری موجود به سمتی تغییر کند که وجوه معیوب و نادرست آنچه را تاکنون طبیعی و معقول می‌دیده تشخیص دهد و به اصلاح آن رضایت دهد؛ و این کاری بود نه چندان آسان که ممکن بود در ابتدا جلوه کند. درست همان‌طور که وضعیت لیبرال‌ها در مقابل محافظه‌کاران چنین بود.

لیبرالیسم رادیکال

اولین فمینیست‌های لیبرال، این طبیعت ثانوی زنانه را محصول خطای جامعه در جلوگیری از آموزش زنان می‌دیدند و شکاف اصلی را میان جامعه قدیم و جامعه جدید قرار می‌دادند. حاصل این نوع نگاه، مسئولیتی کلی و تاحدی مبهم بود که گروه یا طبقه یا جنس خاصی را مورد اتهام مشخص قرار نمی‌داد. نویسندگان حقوق زنان، گرچه می‌گفت که وقتی زنان را در قفس خانه زندانی کنیم، چاره‌ای ندارند جز این که مثل پرندگان به آرایش خود پردازند، اما سوژه این اتهام کل جامعه و کل فرهنگ بود؛ ولی به تدریج فمینیسم متأثر از لیبرالیسم از این مرحله عبور کرد و به مواضعی نزدیک شد که چه بسا 'رادیکال' انگاشته شود. مشخصه اصلی این رادیکالیسم این بود که انگشت اتهام را دقیقاً به سوی 'مردان' اشاره می‌کرد، و به گونه‌ای مدعی شد که مردان، به عنوان یک طبقه، کم‌وبیش با آگاهی و به طور عمد به منظور منافع خود، زنان را به موقعیت کنیزی مردان فرو کاسته‌اند. مثلاً گریمکه اشاره می‌کند که 'مردان' زنان را در شرایطی قرار دادند که جز کارکرد لذت‌بخشی به مرد توانایی یا امکان دیگری نداشته باشند. 'مردان' زنان را از امکان آموزش محروم کردند و قدرت درک و نقد و انکار آنان را امکان ظهور و بروز ندادند.

از نگاه او: «مردان هنگامی که این ایده را ساختند که خداوند زن را فروتر از مرد آفرید، منظورشان این بود که واقعاً او را پایین نگه دارند؛ و چنین شد که توانایی‌های عالی عقل و هوش ما ضایع شد، و قدرت استدلال‌انگیزی ما تقریباً به‌طور کلی معطل و ناپروورده باقی ماند.» (Grimke, 1838, 61) تا چه حد می‌توان این نقد بر طبیعی بودن موقعیت زنان را به‌دلیل رادیکال بودن آن غیر لیبرال دانست؟

بر اساس تجارب فمینیست‌های اولیه، برخی نظریه‌پردازان نزدیک به نیمه قرن نوزدهم، دریافتند که برای تغییر 'عادت' و تغییر برداشت از آنچه طبیعی به نظر می‌رسید و آنچه طبیعی به نظر نمی‌رسید، بحث استدلالی کافی نبود؛ بایستی با تغییر در روابط قدرت نشان داده می‌شد که اگر موانع کنار روند و زنان در عرصه عمومی بدون لحاظ عنصر جنسیت حضور یابند، آن وقت است که مخالفان هم تصدیق خواهند کرد که هیچ چیز به اندازه این حضور و برابری طبیعی نیست. درست همان‌طور که لیبرال‌ها و کارآفرینان وقتی از استدلال با سران و حامیان نظام اشرافی به جایی نرسیدند، سخن خود را با 'اعمال فشار' همراه کردند تا امکان دنیایی را با بیش از دو طبقه یا بدون لحاظ رسمی عنصر طبقه، به آن‌ها نشان دهند.

موارد انتقادی جنبش لیبرال به جامعه سنتی اشرافی عبارت بود از نظام اربابی، عدم امکان مشارکت در امور سیاسی، عدم آزادی انتخاب سبک زندگی، تنگناهای توسعه مالکیت. موارد فوق دقیقاً همان‌هایی است که در اعلامیه احساسات مورد اعتراض قرار گرفت. حتی شاید بتوان گفت این محدودیت‌ها برای مردان در نظام سنتی کمتر بود تا برای زنان در نظام لیبرالی. بر این مبنا چه‌بسا جنبش زنان در قیاس با جنبش لیبرال می‌توانست از انگیزه‌های رادیکال‌تری برخوردار باشد. فرانس رایت، از پیشگامان جنبش حقوق زنان، در سال ۱۸۲۹ وضعیت جامعه را به شکلی توصیف می‌کند که تشابه فمینیسم قرن نوزده و لیبرالیسم قرن پیش را در بعضی جلوه‌های

انقلابی‌گری نشان می‌دهد: «سلسله‌مراتب‌ها فرو افتادند، فشارهای آهنین، قوانین آهنین و تمایلات و تعصبات سخت کنار رفتند؛ زندانیان زن‌جیر گسستند» (Wright, 1972: 34) نه تنها این طنین یادآور خطابه‌های پرشور انقلاب‌های لیبرالی قرن هفده و هیجده است، بلکه همانندی مواجهه نادرست با زنان را، با اتکا به بعضی استدلال‌ات، عیناً همانند سایر مواردی می‌داند که درخواست آزادی، با مقاومت و توجیه آن روبه‌رو می‌شود.

این‌گونه اظهارات فمینیست‌های قرن نوزدهم ممکن است القاکننده این باشد که گویندگان این دست مطالب، فمینیست‌های لیبرال نبوده‌اند، چرا که زنان را در قالب یک طبقه ستم‌دیده در مقابل مردان قرار می‌دهد، که بیشتر از ویژگی‌های فمینیسم رادیکال قرن بیستم دانسته می‌شود. چون غالباً وصف 'لیبرالی' به تفکرات و روش‌های اشاره دارد که برای اصلاح یک چیز به تغییرات پیرامنه و بنیادین و همراه با تنش اعتقادی ندارد. اما توجه کنیم که لیبرالیسم در عصر خود، قرن هیجدهم، عقاید رادیکالی را مطرح کرد که مستلزم تغییرات عمیقی در روابط اجتماعی بود. وقتی لیبرال‌ها نظام سنتی قدیم را مورد نقد قرار دادند، خواهان زیر و زبر کردن تمامی روابط اجتماعی و پیروی از خوی انقلابی به نظر نمی‌رسیدند، درعین حال مهمترین انقلاب‌های تاریخ غرب، الهام گرفته از ایده‌های لیبرالی بودند. از این گذشته، احتیاط در تجویز روش‌های خشن که لیبرالیسم به آن نامبردار است، همواره به معنای نداشتن اندیشه‌ها و برنامه‌های تغییر رادیکال نیست. این درست است که انقلاب‌های الهام گرفته از لیبرالیسم، نسبت به انقلاب‌های سوسیالیستی تغییرات کمتری در پی داشت و از رادیکالیسم کمتری برخوردار بود، اما اندیشه‌ها و برنامه‌های لیبرالی به قدر کافی و به نسبت عمیق و بنیادی بود و به همین دلیل هم به انقلاب منجر شد، اگرچه بسیاری از سران این مکتب و بسیاری از فعالان آن تحولات، از پاره‌ای خشونت‌ها در خلال آن پشیمان یا ناراضی بودند.

لیبرالیسم به مبارزه با استبداد مطلقه پادشاهی برخاست که عمری چند

هزار ساله داشت و خلاصی از آن حتی از حیث باورهای مردم آسان نبود. به موازات این، نظم اجتماعی و اقتصادی متکی بر حقوق ویژه اشراف را به مبارزه طلبید که شاید در عصر خود به اندازه ایده مارکسی نفی مالکیت خصوصی، رادیکال بود. بنابراین، همان طور که لیبرال های اولیه در نفی استبداد اشراف، به عنوان یک طبقه مسلط، تردید نکردند و این را منافی عقاید لیبرالی خود نیافتند، فمینیست ها نیز در نفی مردان، به عنوان طبقه مسلط، ضرورتاً از لیبرالیسم عدول نکردند. بر این اساس می توان چنین انگاشت که فمینیسم لیبرال ضرورتاً فمینیسمی نیست که درخواست های محدودی داشته باشد، بلکه گاه وصف لیبرال برای این مکتب به مبانی استدلالی آن که الهام گرفته از اندیشه های لیبرالی است، بازمی گردد. پس در این معنا، فمینیسم لیبرال می تواند گاه رادیکال باشد، یعنی خواهان تغییرات اساسی در نظم اجتماعی باشد؛ اما این اساسی بودن تغییرات نمی تواند به مرز نفی بنیادهایی برسد که در چارچوب روش ها و ارزش های اساسی لیبرالی هستند: مثلاً اصالت و برتری شباهت بر تفاوت، صلح بر جنگ، نظم بر آشفتگی، قانون بر انقلاب و....

تعبیر لیبرال در اینجا غالباً به وضعی اطلاق می شود که اهداف حداقلی و اصلاحی را با روش های معتدل و از طرق قانونی دنبال می کند. معمولاً از فمینیسم لیبرال، جنبشی در نظر می آید که می خواسته است بر مبنای اصول لیبرالیسم، و با پرهیز از رادیکالیسم، حقوق اولیه زنان، یعنی آزادی و برابری، را از طریق 'استدلال' و در قالب 'قانون' استیفا کند. اما لیبرالیسم که خود ارزش های آزادی و برابری و تکیه به روش های استدلال عقلی و تلاش قانونی را تبلیغ می کرد، در برابر آن مقاومت کرد. علت مقاومت فرهنگ و سیاست لیبرالی در برابر تقاضاهای فمینیسم لیبرال قاعدتاً تعارض قدرت بوده است. به نظر می رسد که خود لیبرالیسم پس از آن که به کمک ترکیب فشار عینی و فشار فکری، یعنی ترکیب 'قدرت' و 'استدلال'، گفتار مسلط آفرید، توانست نظام کهن انحصار را تنها قدری بازتر کند و نه این که کنار بزند. فمینیسم لیبرال

در ابتدا انتظار داشت با استفاده از سخنان فیلسوفان لیبرال حقانیت خود را به نظام لیبرالی اثبات کند، اما به تدریج ضرورت اعمال فشار و تغییر تعادل قدرت را درک کرد؛ و سرانجام هم همچون خود لیبرالیسم به کمک چیزی بیشتر از استدلال، یعنی قدرت، توانست مطرح شود. بخشی از منابع این فشار و اعمال قدرت را گرایش‌های رادیکال‌تر که در بطن جنبش فمینیسم لیبرال قرن نوزدهمی وجود داشت، فراهم آورد؛ آنچه می‌تواند فمینیسم لیبرال-رادیکال قرن نوزدهم نامیده شود.

از نظر فلسفه سیاسی لیبرال، انسان‌ها ذاتاً مخلوقات عاقل، آزاد و دارای شأن برابرند و تفاوت‌های فیزیکی آن‌ها نباید توجیه‌کننده رفتار متفاوت با آن‌ها باشد؛ از منظر نظری از این چنین مستفاد می‌شد که چون زنان، همچون مردان، انسان‌اند، باید از همه حقوق سیاسی و قانونی مردان برخوردار باشند. اما در مورد زنان، همه موافق نیستند که تفاوت‌های فیزیکی را بتوان به آسانی نادیده گرفت تا چه رسد به این‌که نادیده گرفتن آن لازمه عدالت باشد. پس به نظر می‌رسد که روایت نخستین فلسفه سیاسی لیبرال جنسیتی است، زیرا محوریت عقلانیت و آزادی و برابری را می‌پذیرد ولی حاضر به تعمیم آن به زنان نیست. معنای دیگر سخن فوق این است که لیبرالیسم به عنوان یک فلسفه خود را به گونه‌ای تعریف کرده بود که نجات طبقه متوسط جدید (مردان) را تضمین کند؛ اما روایت جدیدتر باز تعریف شده لیبرالیسم می‌بایست تناقض با اصول خود را فیصله می‌داد، و فمینیست‌ها برای متحقق کردن این لیبرالیسم باز تعریف شده مسیر سختی را برای رسیدن به آزادی‌ها و حقوق لیبرالی پیش رو داشتند: استفاده از عنصر فشار. برای مقابله با یک دیسکورس مسلط و زدودن غفلت‌های ناشی از آن، یعنی چیزهایی که افراد درون آن بر حسب تربیت فکری و منافع و روابط قدرت، اساساً از امکان شنیدن آن برخوردار نیستند، فشار شریک ناگزیر استدلال است؛ و معنای پارادوکسیکال لیبرال-فمینیسم رادیکال هم جز این نیست.

فمینیست‌های قرن نوزده، گرچه زمینه‌های الهام از خشونتِ تاحدی ناگزیرِ انقلاب‌های لیبرالی را داشتند، اما به سبب امکانات ذهنی و عینی، رفتارهای صلح‌جویانه‌تری در پیش گرفتند. اما حتی اگر امکان به پا کردن رفتارهای تندتر را هم داشتند، این منافی لیبرال بودن آنان نبود؛ مشروط بر این و مادامی که اصول اصلی لیبرالیسم، که در قیاس با شالوده‌شکنی‌های واقعاً انقلابی نیمه دوم قرن بیستم، نوعی محافظه‌کاری در خود داشت، حفظ می‌شد: دولت، قانون، توسعه، صنعت، خوشبختی، امید.

فمینیسم و رمانتیسم

مبانی رمانتیسم

از عصر روشنگری و اهمیت یافتن ایده اصلی آن، یعنی محوریت عقل، چیزی نگذشت که تفکر متفاوتی در برابر آن شروع به رقابت کرد. روشنگری به عنوان فلسفه لیبرالیسم وعده های بسیار داد و آدمیان را بسیار متوقع کرد. ادعا این بود که تقریباً تمامی آنچه را بشر آرزو می کرده ولی به دست نمی آورده است، به کمک عقل و علم به دست خواهد آمد. عقیده بر این بود که عموم مشکلات بشر از برخوردهای خشونت آمیز میان طبقات تا جنگ های بزرگ میان دولت ها، از بیماری های واگیردار تا قحطی و... محصول نابخردی و عقاید خرافه آمیز و جهل و تعصب بوده است، ولی چشم انداز آینده که در آن عقل هدایت کننده همه چیز است، اثری از چنین مشکلاتی نشان نخواهد داد. با پیشرفت آموزش و توسعه علم، نه فقط راه هایی برای نجات از بیماری و گرسنگی به دست خواهد آمد، بلکه محاسبه عقلانی جنگ و ستم را هم به تاریخ خواهد سپرد. کندورسه در قرن هیجدهم در کتاب مشهور خود طرحی تاریخی از پیشرفت بشر به صراحت هرچه تمام تر عقل و رشد تفکر عقلانی و غلبه آن بر موانع جهل و تعصب را شاهراه آینده بشر می شمرد. او می گفت

که پس از قرن‌ها گمراهی و اشتباه و پس از سرگردانی بسیار در انبوهه نظرات و عقاید مبهم و مشکوک، سرانجام در عصر ما معلوم شد که آدمی موجودی است دارای احساس و عقل و قدرت درک منافع خویش و کسب اندیشه‌های اخلاقی. ریاضی‌دان عصر بیداری وظیفه خود را این می‌دانست که 'بر اساس استدلال و بر پایه واقعیت‌ها' نشان دهد که هیچ حدی بر پیشرفت انسان وضع نشده و توسعه کمال‌پذیری انسان چنان است که هیچ قدرتی تاب ممانعت از آن ندارد. نکته جالب توجه این که او تأکید می‌کرد که رفاه و سعادت ناشی از پیشرفت فنون و علوم آدمیان را به اخلاق خیرخواهی و عدالت رهنمون می‌شود. (Condorcet, 1988) اگوست کنت هم در قرن نوزدهم در کتاب اثرگذار فلسفه اثباتی به صراحت از پیشرفت تاریخ بشری و تداوم آن سخن گفت. از نگاه او هم رشد مادی بشر بر اثر توسعه علوم و فنون به رشد اخلاقی او منجر می‌شود، و عاملی که محور این همگرایی است عقیده به مفهوم بزرگ انسانیت است؛ مفهومی که جانشین مفهوم خدا و کیش آن جایگزین دین خواهد بود: این اعتقاد به انسانیت، با ترکیب کردن عقل و عشق، مشوق نوع دوستی است. بنیان‌گذار جامعه‌شناسی تأکید داشت که دنیا در آینده دیگر شاهد جنگ نخواهد بود، چرا که محاسبه عقلانی سود و زیان نشان خواهد داد که برای کسب منافع از راه‌های کم‌هزینه‌تری باید اقدام کرد. (آرون، ۱۳۷۰: ۹۹)

سده نوزدهم نقطه آغاز عصر همبستگی جدیدی بود که نه بر پایه مذهب مافوق طبیعی بلکه بر اساس علم استوار بود و گامی تازه، و از نظر بعضی آخرین گام، در فرآیند پیشرفت نوع بشر محسوب می‌شد. «سن سیمون می‌گفت که فلسفه سده هیجدهم انتقادی بوده است، اما فلسفه سده نوزدهم خلاق و سازنده خواهد بود. حتی بسیاری از اندیشمندان دیگر که به ایمان او نسبت به علم باور نداشتند، مانند کارلایل و هگل، اساساً با پیش‌بینی خوش‌بینانه او موافق بودند» (لووان بومر، ۱۳۸۰: ۵۸۸) علم به‌خصوص،

از همان آغاز، امید بزرگ مدرنیته بود. عقلانیت علمی می‌توانست به تدریج خطا و خرافات را از میان بردارد و نهادها و راهکارهایی را مستقر سازد که به کمک آن‌ها جامعه تبدیل به جامعه‌ای دانش‌آموخته شود که از طریق آزمون و خطا پیش برود تا بهترین راه حل ممکن را برای هر مسئله‌ای که با آن رویارو می‌شود بیابد. در فضای روشنگری برخی به تدارک شیوه‌های ساخته و پرداخته‌ای عقیده داشتند تا معیاری فراهم آید که بر مبنای آن خیر عمومی ارزیابی شود؛ در عین حال، دیگرانی بودند که ترجیح می‌دادند از هر نوع برنامه‌ریزی کلان و متمرکز بپرهیزند و به جای آن به جریان آزاد انتخاب‌ها و تعامل‌ها و دادوستدها در نظامی بازاری تکیه کنند. «اما علی‌رغم این عدم توافق‌ها در مورد راه‌ها و وسایل، اجماع گسترده‌ای در این مورد وجود داشت که عقلانیت علمی جوامع انسانی را قادر خواهد ساخت که پیشرفت کنند، ثروتمندتر، آزادتر، آموخته‌تر، و سالم‌تر شوند.» (گمبل، ۱۳۸۱: ۸۸)

به‌طور کلی غالب متفکران و نظریه‌پردازان قرن هیجدهم و بسیاری از متفکران و نظریه‌پردازان نیمه اول قرن نوزدهم، عقل و عقلانیت و علم و تکنولوژی را بسیار ستایش کردند و آن را کلید حل تمامی مشکلات دانستند؛ آنان در مقابل هر مشکلی راه حل براندازی جهل به وسیله آموزش را مطرح کردند و نوعی آرمان‌شهر را پیش‌بینی کردند که در آن، همه در پناه عقل و با دوری از احساساتی که مایه تعصب و تعارض است، به رضایت و آرامش و تعادل دست خواهند یافت. حتی کسی مثل استیوارت میل که به اعتدال مشهور بود، گاه عقل را در برابر احساسات قرار می‌داد، و چنان استدلال می‌کرد که گویی هر خیری از عقل و هر شری از احساس فارغ از محاسبه برمی‌خیزد. (میل، ۱۳۶۹) اما علی‌رغم ارزش و اثرگذاری بسیار عقل و علم در حل بنیادی مشکلات بشر، صنعتی شدن غرب با تنش‌های جدی روبه‌رو بود. به‌همین دلیل بود که کوتاه زمانی پس از عصر خرد، تردید در نظریه‌های روشنگری و لیبرالیسم که پشتوانه‌های نظری آن وضعیت محسوب می‌شدند،

اوج گرفت. زیرا به نظر می‌رسید علی‌رغم تحولات بسیار مهم و مفید ناشی از به‌کار بردن عقل و علم، وعده‌های بزرگی که در مورد صلح و رفاه و اخلاق داده شده بود، تحقق نیافت، بلکه توسعه تجارت و اوجگیری کار سرمایه‌داری صنعتی جوامع بزرگ غرب را خصوصاً از جهت عدالت و اخلاق و خلاقیت بحران زده کرد. از یک دیدگاه، تجدد قرن نوزدهم به تدریج با کاهش یافتن اعتماد و اطمینان تعدادی از متفکران اجتماعی نسبت به بعضی مفاهیمی همراه شد که مورد اطمینان و یقین بزرگان آغاز عصر مدرن بود؛ از این جمله بود مفهوم انسان عقلانی، جهان معقول، علم و منطق و وضوح و محاسبه و صنعت، و توان این مجموعه در نیل به اخلاق و فضیلت و سعادت و همدلی در جامعه انسانی. البته بسیاری، چه بسا اکثریت، در ایمان به عقل و علم پایدار ماندند، اما انتقاد به آن هم اوج گرفت، چنان‌که متفکرانی چون آناتول فرانس از عدم عقلانیت انسان و حتی از بیهودگی غم‌انگیز زندگی در جهانی که علم ایجاد کرده بود، سخن گفتند.

این تردید در کارآمدی و ارزش عقل و علم و تکنیک و پیشرفت و، در برابر آن، دفاع از ارزش احساس و طبیعت و گذشته و عمق و ابهام که به رمانتیسم مشهور شد، امر کاملاً جدیدی نبود؛ اما اوجگیری بدبینی رمانتیک نسبت به عقل و علم و ستایشی که از احساسات و ارزش و اهمیت آن می‌کرد، در قرن نوزدهم تبدیل به یک فضای فکری قدرتمند شد که نمی‌توانست حرکتهای فکری و اجتماعی دیگر را به حال خود واگذارد. (کلی، ۱۳۸۲: ۳۷۷) رمانتیسم غالباً به عنوان یک نهضت ادبی و هنری شناخته شده است، اما باید توجه داشت که جنبه‌های فکری و فلسفی آن، مبنای بعضی از حرکتهای مهم فرهنگی و اجتماعی، و حتی سیاسی بود. بسیاری از ایده‌ها که بنیاد تفکر رمانتیک را تشکیل دادند، در تعارضی گاه دقیق و شدید با ایده‌های فرانسوی عصر روشنی تنظیم شده بود. گویی برخی متقاعد شده بودند که شرایط ناپسند عصرشان محصول چنان عقایدی است و برای

برطرف کردن مشکلات راهی جز وارونه‌خوانی مدرنیته نبود. مادام دواستال، ادیب آلمانی مخالف ناپلئون، در اوایل قرن در کتاب خود دربارهٔ آلمان واژهٔ رمانتیک را وصف‌کنندهٔ اشعاری شمرد که برگرفته از ترانه‌های نوازندگان دوره‌گرد است و محصول مشترک سنت سلحشوری و مسیحیت قرون وسطا به حساب می‌آید؛ یعنی درست محصول همان دو چیزی که روشنگری تمام هم خود را مصروف انکار آن کرد: نظام سیاسی و نظام فرهنگی اروپای پیش‌مدرن. او با مطرح کردن عناصری چون درک از طریق نوعی حس ششم با تکیه به عواطف تیزی که روح زندگی و «خیالاتِ درعین‌حال نیرومند و دهشتناک» را برمی‌انگیزد، درک غیرعقلی و غیرروشمند را ستود. از نگاه او، بر اساس فلسفهٔ داده‌نگر که میراث عصر جدید است، فیلسوفان واقعی عوامی هستند که از حواس پنجگانه بهره دارند، درحالی که درک حقیقی جز از طریق ژرف‌کاوی و تأمل درونی ممکن نیست و این در انحصار نوابغی است که با اندیشه‌های سطحی و عمومی نسبتی ندارند؛ اندیشهٔ سطحی که متکی به روش تحلیلی است و لااقل برای فهم امور انسانی کارآمد نیست. استال تأکید کرد که «روش تجزیه و تحلیل عقلی که تنها با بخش بخش کردن موضوع به واریسی آن می‌پردازد، خود را همچون کارد قصابی بر طبیعت مرده اعمال می‌کند. اما این ابزار و روش برای فهم موجودات زنده بد است.» (لووان بومر، ۱۳۸۰: ۶۰۱) به این ترتیب، یکی از مهمترین ارکان تفکر جدید یعنی تحلیل منطقی و تجربی که کسانی چون نیوتن و دکارت پیشگام آن بودند، و کسانی چون هیوم و ولتر آن را به حوزهٔ امور انسانی و اجتماعی توسعه دادند، به این شکل موردانکار قرار گرفت؛ زیرا تصور بر این بود که اگر دنیا در قرن نوزدهم کمتر از آنچه انتظار می‌رفته است، شاهد آزادی و خلاقیت و زیبایی است، این محصول شیوع دقت و تحلیل و آشکارگی و عقلانیت، خصوصاً در توصیف و توضیح امور سیاسی و اجتماعی و اخلاقی، است که میراث لیبرالیسم و روشنگری است. شاتوبریان، نویسنده فرانسوی

مخالف انقلاب، که در خاطرات خود از تصمیم قطعی بر شکستن نفوذ ولتر سخن می گوید، جزم گرایی مطرود روشنگری را که «گرچه عامل خونریزی و بی رحمانه است» اما با استناد به این که این جزم گرایی شور و حالی بزرگ است که دل آدمی را تعالی می بخشد، آن را غسل تعمید می دهد. او در کتاب خود نبوغ مسیحیت پیچیدگی و درهم تنیدگی رازناک جهان را مورد توجه قرار می دهد. مثلاً خورشید را که کسی غروب آن را می نگرد دیگری طلوع آن را نظاره می کند، در حالی که در هر لحظه از روز خورشید هم طلوع می کند هم در اوج است و هم غروب می کند و اگر ما برداشت مجزایی داریم به واسطه حواسی است که فریب می دهند. هیچ سپیده دم، نیمروز و شامگاه راستینی در کار نیست. «در زندگی هیچ چیز جز آنچه کم و بیش مرموز است، زیبا، خوشایند و یا بزرگ نیست، حیرت آورترین امور احساساتی هستند که تصوراتی توضیح ناپذیر ایجاد می کنند.» (لووان بومر، ۱۳۸۰: ۶۰۷) به نظر نمی رسد صراحت مخالفت این فقره با ایده مشهور و مقبول قرن هیجدهم که با توضیح عقلی در پی رازگشایی و حیرت زدایی از نظام عالم بود، و این را دروازه خوشبختی و رهایی می دید، چشمگیر نباشد. بسیاری از این متفکران و نظریه سازان رمانتیک، حتی با الهام از تمثیل هایی مثل معماری گوتیک، که تیرگی و تودرتویی و بغرنجی و رازآلودی و حتی ترسناکی آن زبانزد بود، منظور خود را از ارزش مثبت، و نه منفی، تعبیر و توصیفات فوق ابراز می داشتند؛ تا به صورتی صریح تر و بی پروا تر به جنگ ایده هایی از قبیل بداهت و سادگی و دلیل و منطق بروند که ارزش آن ها مسلم و بدیهی انگاشته شده بود.

ای. اچ. کار، مورخ مشهور انگلیسی، رمانتیسم را چنین تعریف کرده است: «جنبش رمانتیک جنبشی بود برای ستایش طبیعت بشری و رهاسازی فرد از یوغ استبداد اخلاقی و سیاسی.» (کار، ۱۳۸۰: ۲۵) این تعریف چندان دقیق و درست به نظر نمی رسد، چون تعبیر مذکور، چنان که مشهور است و در فصل قبل هم اشاراتی به آن شد، بیشتر برای توصیف لیبرالیسم به کار

رفته و اصلاً داعیه اصلی مکتب و جنبش مذکور بوده است؛ مگر این که منظور تعریضی باشد به این که رمانتیسم آمده بود تا مأموریت ادعایی ولی بر زمین مانده لیبرالیسم را به انجام برساند. در این صورت برای تعبیر مزبور هم باید تفسیری متفاوت از روال رایج در نظر گرفت: این استبداد اخلاقی و سیاسی می تواند تفسیری داشته باشد، و چنین تفسیری هم بر آن مسلط شد، که سامان عقلی و منطقی و لیبرالی را در بر گیرد و منظور از آزادی، در تعریف فوق، رهایی از نظم و عقلانیت و درک علمی و هنری و اخلاقی مرسوم در جهان مدرن باشد. در چنین چشم اندازی مقصود این است که در گفتار لیبرالی و علم باور مدرن که از آزادی سیاسی و آزادی اخلاقی در غیاب استبداد تخت و منبر و از پیشرفت و نظم در غیاب جهل و سرگشتگی سخن رفته است، نوعی خطا یا اغفال در کار بوده و رمانتیسم آمده بود تا داعیه دار برطرف کردن آن باشد.

طرح چنین عقایدی در آغاز، در جنب شور و شوق فراوانی که برای تولید و توسعه صنعتی و برای برقراری نظام های سیاسی مدرن وجود داشت، جریان نسبتاً باریکی بود. ریشه های آن در اواخر قرن هیجدهم در سخنان برخی فیلسوفان آلمانی و در فرانسه در سخنان روسو وجود داشت، ولی در آن زمان مقابل تفکرات کسانی چون ولتر و کندورسه قدرت عرض اندام نداشت و این ناتوانی تا نیمه دوم قرن نوزدهم باقی ماند. تأکیدهای هر دو در اواخر قرن هیجدهم، بر تفاوت و بر شور و شوق و تخیل مخاطبان بسیاری نیافت و این سخن او که هر گروه انسانی باید در پی چیزی باشد که در کنه وجودش نهفته است و نه یک چیز عام جهان شمول، و این که هر کس باید از حقیقت چنان که خود می بیند سخن بگوید نه از حقیقت عام که عقل بشر درمی یابد، در عصر سروری عقل و عام گرایی توجه چندانی جلب نمی کرد. شیلر گرچه وقتی از آزادی و الهام و احساس به جای قاعده سخن می گفت، در باب هنر نظورری می کرد، اما سخنش ترجمه اجتماعی و فرهنگی هم

داشت. وقتی می‌گفت تنها راه نجات ما این است که ضرورت اطاعت از قوانین را به چیزی غریزی، کاملاً آزادانه، هماهنگ، خودبه‌خود، و نوعی کنش طبیعی تبدیل کنیم، هنر زیستن را هم در نظر داشت و از طریق این دعاوی، با اصول دنیای مدرن یعنی 'عقل و قاعده' مخالفت می‌کرد. فیثته هنگامی که بر تعارض خویشتن و ناخویشتن تأکید می‌کرد و می‌گفت که اگر ناخویشتن نباشد و مشکل و مانع ایجاد نکند و برنیانگیزد، حسِ خویشتن بیدار و فعال نمی‌شود، بر تعارض به‌جای تفاهم و تقابل به‌جای همزیستی تأکید می‌کرد که ارزشی مدرن بود. (برلین، ۱۳۸۵: ۱۵۳ و ۱۴۶ و ۱۱۷) ژوزف دومستر بر شکوه مسیحیت و قرون وسطا، بر غیرعقلانی بودن رفتارهای اغلی بشر و ناموزون بودن بسیاری از فعالیت‌های جمعی و نقش یقین غیرعقلانی باطنی پای می‌فشرد و معتقد بود که سعی در قرار دادن زندگی در چارچوب‌های عقلانی و منظم و قاعده‌مند به‌منزله تحریف آن است. (برلین، ۱۳۸۷: ۲۲۱)

شاعران رمانتیک، از غلبه بی‌چون و چرای 'عقل محاسبه‌گر' بر فضای اجتماعی گله کردند و حاصل آن را غلبه دود و آهن بر پاکی و لطافت طبیعت دانستند. طبیعتی که به گفته فیلسوف جنبش رمانتیک، فون شلینگ «سرمنشأ نیروی مقدس آفرینشگری است که هر چیزی را از درون خویش خلق می‌کند.» (Schelling, 1845: 3) اینان در غم غیاب احساسات و تخیلات در این عصر، به ستایش نوستالژیک گذشته‌ای پرداختند که در آن لطافت و گرمی احساس بر زمختی و سردی عقل غلبه داشت، و برهمین اساس عقیده داشتند راه حل مشکل جهان مدرن بازگرداندن جوهری از جهان گذشته است که در آن، غلبه ارزش‌های مدرن، انسانیت را ناقص و تک‌بعدی نمی‌کرد. ویلیام بلیک، شاعر عارف مسلک انگلیسی، لاک و نیوتن را تبه‌کاران دوران مدرن می‌دانست که واقعیت را برش می‌دهند و به‌صورت قطعاتی با تقارن ریاضی درمی‌آورند و روح را می‌کشند، حال آن‌که واقعیت کلیتی جاندار است که با این رفتار جامعیت و شکوه و حقیقت خود را از دست می‌دهد. یوهان

هامان، فیلسوف نه‌چندان مشهور آلمانی معاصر کانت، با عنصر عام‌گرایی روشنگری که متکی به عقل و علم بود درآویخت و مدعی شد که نمی‌توان برای همهٔ مردمان روش سیاسی و اجتماعی واحدی توصیه کرد. از نگاه او هر قومی ویژگی‌های خاصی دارد که از فرهنگ و ملیت او فراهم آمده و نشانهٔ تشخیص او است؛ عام‌نگری این تشخیص را بر هم می‌زند و نوعی هم‌رنگی و یکنواختی مصنوعی بر طبیعت آن‌ها تحمیل می‌کند که هویت آنان را ضایع می‌نماید. عقل عرفی و عادی و عامی که پشتوانهٔ نقض این خاص‌نگری است دشمنی است که در لباس دوست آمده است. او معتقد بود هیچ‌یک از انسان‌های بزرگی که در عرصهٔ تلاش انسانی به جایگاهی والا رسیده‌اند، از عقل سلیم برخوردار نبوده‌اند چرا که «عقل مایهٔ تباهی و خواری همهٔ چیزهای ارجمند است.» (برلین، ۱۳۸۵: ۱۰۳)

رمانتیسم نقد و نفی جهان علمی و عینی و عقلانی و سازمانی بود که با فلسفهٔ تجربی و توسعهٔ صنعتی و عقل خودبنیاد و زیبایی‌شناسی قاعده‌محور و اخلاق فایده‌باور ارتباطی وثیق داشت؛ علاوه‌براین، خصم ایدهٔ پیشرفت و نظریهٔ افزایش اخلاق و انسانیت در پرتو رفاه مادی و نظم سیاسی و شناخت علمی بود، و از پشت کردن به گذشته و تحقیر سنت و تحقیر زندگی در زمان‌ها یا مکان‌های کهن با عناوین مرسوم خرافه و جهل و عقب‌ماندگی و وحشی بودن گریزان بود. این تفکر به دو راه ایدئولوژیک متفاوت و ظاهراً متعارض پا گذاشت که هر دو هم همچون خود رمانتیسم از آلمان برخاست: یکی گرایش‌های ملی‌گرا که به لایه‌های برتر نظر داشت و دیگری گرایش‌های جهان‌گرا که به لایه‌های فرودست نظر داشت. این مورد اخیر که با تمایلات چپ در پیوند بود در خارج آلمان، طول و عرض بیشتری یافت و موجب الهامات فراوان‌تری شد. بی‌شک در تعریف رمانتیسم، همچون عموم ایدئولوژی‌ها و شاید قدری بیش از برخی از آنان، به مشکل تعارضات موجود میان معرفان آن برمی‌خوریم، باوجوداین، تأکید بر گذشته به جای

آینده، بر احساس درونی به جای عقل ابزاری و علم داده‌نگر، بر خصوصیت گروه‌ها به جای اوصاف عام بشری، بر طبیعت به جای صنعت، بر ابتکار به جای اصول، مواردی است که حضور پررنگ‌تری در آن دارد. این اصول و ارکان واکنش یا شورش رمانتیکی در درون بسیاری از ایده‌ها و ایدئولوژی‌ها، که به نوعی در مبارزه با وضع موجودی که محصول انقلاب صنعتی و فرهنگ روشنگری تلقی می‌شد، نفوذ کرد و از استدلال‌های آن برای پیشبرد عقاید و مکاتب خاصی، به ویژه آنارشیسم و نظم‌گریزی، استمداد شد؛ و جنبش دفاع از حقوق زنان که در مواردی به نظر می‌رسید از شیوه استدلال لیبرالی و در متن دنیای علمی و عقلی و عام‌گرایی که زیر سلطه مردانه باقی مانده بود، چندان طرفی نبسته بود، از این جرگه بود.

کار بست رمانتیسم در فمینیسم

از جمله جریان‌هایی که از مکتب فکری رمانتیسم تأثیر پذیرفت، جنبش زنان بود. منظور از این تأثیر، رابطه‌ای دقیق و تطابقی گسترده میان این دو جریان نیست؛ آنچه در اینجا فمینیسم تأثیر گرفته از رمانتیسم نامیده می‌شود، از جنبه‌های خاصی از آن الهام گرفته است؛ آن هم از برخی وجوه که در روایت‌های متعدد رمانتیسم‌ها چه بسا با یکدیگر هم سازوار نباشند. چنان‌که در فصل قبل دیدیم، در دوران سلطه تقریباً بی‌رقیب انگاره‌های اصلی روشنگری یعنی عقل، مساوات، حقوق طبیعی و به ویژه پیشرفت و حق خوشبختی و سعادت، فمینیست‌ها غالباً با الهام از این اندیشه‌ها در پی اعاده حقوق زنان و بهبود وضعیت آنان بودند. قطعاً همان‌طور که این ایده‌ها کماکان طرفداران خود را داشت، فمینیسم لیبرال هم که در پی اعاده حقوق برابر بود، به کار خود ادامه می‌داد، در عین حال، به موازات قدرت گرفتن اندیشه‌هایی که تفکر روشنگری و اصول لیبرالی آن را به چالش می‌گرفت، در میان نظریه‌پردازان جنبش زنان هم، کسانی پیدا شدند که با الهام از ابعاد خاصی از این تفکرات،

نظریه‌های جدیدی درباره مسئله زنان ارائه دادند. اینان به جای تأکید بر این که زنان هم به اندازه مردان قدرت عقلانی دارند، بر برتری قدرت و کارآمدی 'احساس زنان' تأکید کردند؛ به جای متمرکز شدن بر جنبه‌های عقلانی زندگی، وجوه عاطفی آن را مورد تأمل بیشتر قرار دادند؛ و بر همین اساس به جای تأکید بر تساوی زن و مرد، تفاوت و گاه برتری زنان نسبت به مردان را مورد بررسی قرار دادند. در کنار تلاش گسترده‌ای که کسانی چون هریت تایلور و همسر او استیوارت میل برای اثبات برابری یا امکان برابری زن و مرد در عقل و نسبت دادن تفاوت آنان به سنت‌های فرهنگی و نوع تعلیم و تربیت، انجام می‌دادند، حرکت دیگری شکل گرفت که برای احقاق حقوق زنان از دلایلی به جز مساوات و عقل و سنت‌گزیزی استفاده می‌برد.

بر اثر تفکرات رمانتیکی از این دست که راه حل مشکل جهان مدرن بازگرداندن وجوهی از جهان گذشته است که در آن، غلبه ارزش‌های مدرن، انسانیت را تک‌بعدی نمی‌کرد، در میان فمینیست‌ها هم متفکرانی ظهور کردند که غلبه عقل محاسبه‌گر مردان را منشأ شرور بسیاری از جمله جنگ دانستند، و ارزش احساس زنانه را ستایش کردند. با اتکا به موارد فراوانی چنین ادعا می‌شد که هر جا رد پای مردان و تصمیم‌های آنان پیدا است جنگ و نابرابری و ظلم وجود دارد و هر جا رد پای زنان و تصمیم‌های آنان پیدا است، صلح و همکاری و احسان وجود دارد؛ چون مردان همواره در پی غلبه و افزایش سود و سلطه بوده‌اند و زنان نه. تا حدودی بر اثر گذشته‌ستایی رمانتیسم، بعضی از نظریه‌پردازان جنبش زنان، در غم دورافتادگی از گذشته‌ای که گمان می‌رفت زنان یا مادران و ارزش‌های زنانه و مادرانه در آن فرمانروایی و محوریت داشته‌اند، گلایه کردند و سرانجام راه حل مسئله زنان و مسئله جهان را در این دانستند که با حضور گسترده زنان در اجتماع، فرهنگ دیگر گونه شود و مهربانی و جمع‌گرایی و فداکاری مادرانه جای قاطعیت و فردگرایی و خودمحوری مردانه بنشیند.

در چنین فضای فکری بود که مارگریت فولر در کتاب خود، زن در قرن نوزدهم، چشم‌انداز متفاوتی از نظریه‌پردازی درباره زنان را آشکار کرد. او در این کتاب به جنبه هیجانی و شهودی دانش اهمیتی بیشتر داد و نوعی جهان‌بینی ارگانیک را بر جهان‌بینی مکانیکی روشنگری برتری داد، و نگرش‌ها و توانایی‌های زنان را با نگرش ارگانیکی مورد قبول خود مناسب‌تر یافت. منظور او از مکانیکی چیزی بود که با طراحی عقلانی و با برنامه‌ریزی درست شده بود و منظور او از ارگانیکی چیزی بود که به‌طور طبیعی و با استفاده از احساس و درک فطری درست شده بود؛ و روشن است که در این تقسیم‌بندی زنان و مردان هر یک در کدام طرف قرار می‌گیرند؛ و این نه فقط با اتکا به این که عقلانیت، علم و پیشرفت که جهان‌بینی مکانیکی را درست کرده بود تماماً یا غالباً به‌دست مردان درست شده بود، بلکه با تکیه به این عقیده از گذشته رایج که زنان به طبیعت نزدیک‌تر و با آن مانوس‌تر هستند. فولر با مطالعه آثار شاعران رمانتیک آلمانی و انگلیسی، چون گوته و کالریج، نظرات آنان را جذب کرد و در مورد بازنگری عقاید فمینیستی مورد استفاده قرار داد. به گفته او: «مسئله زن این نیست که به‌عنوان یک زن به ایفای نقش اجتماعی یا حاکمیت بر دیگران برسد، بلکه این است که به‌عنوان یک طبیعت بی‌بالد و رشد کند، به‌عنوان یک فکر تمیز دهد، و به‌عنوان یک روح به‌صورتی آزادانه زندگی کند.» (Fuller, 1971: 3)

تأکید فکر رمانتیک بر ارزش رازآلودگی و احساس و همدردی، که فقراتی از آن را از قول نظریه‌پردازان آلمانی و فرانسوی آوردیم، فولر را به تفکیک ویژگی‌های زنان و برتر نهادن آن و تشخیص آن به‌عنوان راه حل مشکل جامعه، تشویق کرد. به عقیده او زنان باید از وابستگی به مردان رها شوند، با یکدیگر خلوت کنند، به بررسی و اکتشاف روح زندگی بپردازند تا به راز و رمز منحصر به فرد خود پی ببرند. این رمز عبارت است از نوعی 'طبع الکتریکی' که زنان صاحب آن و مردان فاقد آن هستند. منظور او از خاصیت

الکتریکی طبیعتِ زنانه همان چیزی است که گاه از آن به حس ششم یا حس کردن از ورای زمان و مکان و ابزارهای عادی تعبیر می‌شود؛ چیزی شبیه آنچه امثال هامان و دومستر از آن به یقین باطنی غیر عقلانی تعبیر می‌کردند و استال آن را تحریک مرموز عصبی می‌خواند. این طبع الکتریکی و مغناطیسی، از نظر فولر، معمولاً در شرایط نامطلوب انرژی آن هدر می‌شود و بلکه به صورت یک نیروی ویرانگر درمی‌آید، درحالی که باید با تغییر این شرایط به آن میدان داد تا آثار خود را آشکار کند. مهمترین اثر این طبع این است که زنان در مقام شهود، یعنی درک کلی و غیرتحلیلی، درک رازوار و غیرمنطبق با عقل محاسباتی، بسیار سریع و کم خطا هستند؛ چنین قدرت درکی چون با ذهنیت منطقی و 'دو به علاوه دو می‌شود چهار' که مخصوص عقل تحلیلی مردان است، تطبیق نمی‌کند، غالباً موردانکار قرار دارد. برعکس مشاهده جزئی‌نگر و لایه‌لایه شده و عینی و اثباتی مردان، زنان از توانایی مشاهده امور در قالب نوعی نگرش هولیستی، یعنی کل‌گرا، برخوردارند که به‌ویژه از حیث توانایی ارزیابی یک واقعه یا یک عمل در کلیت و نهایت آن و داشتن برآوردی چندجانبه، در سطح بالایی قرار می‌گیرند. چنین ادراکاتی غالباً با نوعی هیجان و حس درآمیخته است و قابل اثبات علمی نیست، ولی جامعه به شدت به چنین قدرتی نیاز دارد، چرا که قدرت درک تحلیلی-عقلانی جز سود و زیان‌های محدود را نمی‌سنجد و برای جبران این نقص و افزایش قدرت درک سود و زیان‌های کلان «زنانه کردن فرهنگ» امری ضروری و مفید است. (Fuller, 1845: 100-120)

معرفی زنان به عنوان موجوداتی برتر، اخلاقی‌تر، و عقیف‌تر هم می‌توانست توجیهی برای محدودیت حقوق و حضور اجتماعی زنان باشد، و هم به شکلی متناقض‌نما، به توجیه لزوم حضور زنان در عرصه عمومی جهت پالایش آن تبدیل شود. با وجودی که نظریه پردازان اصلی این عقیده که اگر زنان از سیاست کنار گذاشته شده‌اند به دلیل برتری آنها بوده است

و نه فرودستی آنان، مردانی بودند که از این طریق می‌خواستند لزوم عدم ورود زنان به 'عرصه' آلوده زندگی مردان را موجه جلوه دهند، اما این در عمل تاکتیکی مخاطره‌آمیز بود که می‌توانست به ضد خود تبدیل شود، و شد. الیزابت استنتون در نیمه قرن نوزدهم، چنین اظهار کرد که مرد از نظر همه فضیلت‌های اخلاقی فرو دست‌تر از زن است. مردان به دنبال خودخواهی‌های خود، سرشت اخلاقی زنان را پرورش داده‌اند اما هیچ توجهی به نقایص خود نداشته‌اند. در نتیجه اکنون زنان از فضائل برتر برخوردارند. یکی از هم‌عصران استنتون هم نوشت، «این زنانگی زن، زنانگی غریزی او، والاترین اخلاقیات او است که جامعه در حال حاضر به آن نیاز دارد تا با افراط‌گری‌های مردانه که همه جا در قوانین ناعادلانه و نابرابر دیده می‌شود مقابله کند». (مشیرزاده، ۱۳۸۲ الف: ۶۷) ایده برتری جنس زن، آن هم به واسطه عنصر احساس و طبع، از اندیشه‌ای اثر پذیرفته بود که خاص‌گرایی ناشی از خصوصیت و هویت را بر یونیورسالیسم عقلی و ارزشی ترجیح می‌نهاد.

بر این نکته باید تأکید کرد که محوریت یافتن عنصر احساس و شور و هیجان نسبت به عقل لزوماً معادل برتری زنان یا دفاع از این عقیده نبود. روسو از نخستین کسانی بود که، به شکلی رمانتیک، برتری احساس بر عقل را مطرح کرد ولی از فرودستی زنان در عرصه اجتماعی هم قاطعانه دفاع کرد و مهمترین نقش زن را این دانست که سعی کند مطلوب مردان واقع شود؛ (روسو، ۱۳۸۰: ۳۳۸) یعنی درست همان چیزی که اعتراض به آن نقطه اشتراک فکری بسیاری از فمینیست‌ها بوده است. تأکید بر عنصر احساسات می‌توانست ارزش ویژه زنان را نشان دهد، اما استفاده‌ای که برخی نظریه‌سازان فمینیست نیمه دوم قرن نوزدهم از آن کردند این بود که آوردن زن به عرصه اجتماع می‌تواند به غلبه احساس بر عقل و الهام بر محاسبه در عرصه اجتماعی، و نهایتاً به تعدیل بحران دنیای عقلی-صنعتی، کمک کند. قابل توجه است که متفاوت‌انگاران فمینیست از مقدمه‌ای سستی، که تفاوت

مرد و زن و عقلی بودن یکی و احساسی بودن دیگری را مهم می‌انگاشت، استفاده کردند تا دقیقاً برعکس نتیجه سنتی فروتری زن و ضرورت ماندن او در خانه، یعنی برتری و ضرورت مشارکت جدی او را در عرصه عمومی اثبات کنند؛ و این به یمن گفتار رمانتیکی میسر بود که غلبه دود و آهن و کارخانه و شهر و سلطه سرمایه و ظلم کارفرما را نتیجه عقل و علم و آینده‌گرایی و نظم‌ستایی روشنگری می‌دانست و ورود احساس را به معنای غلبه مجدد لطافت طبیعی صلح و دوستی و ارزش‌های گذشته‌زیرین می‌دید. بسیاری بر این تأکید کردند که زنان همواره مخالف شراب‌خواری، مواد مخدر، بردگی، جنگ و دیگر آزاری — حتی در حد ذبح حیوانات برای تهیه غذا — بوده‌اند. خانه به‌عنوان قلمرو فرمانروایی و مدیریت زنان بر ارزش‌هایی بنا شده است متفاوت و گاه متضاد با ارزش‌هایی که مردان با آن بیرون خانه را اداره می‌کنند. ارزش‌های خانه بر صلح، و محبت و حتی فداکاری مبتنی است و ارزش‌های کوچه بر جنگ و سلطه و بهره‌کشی. پس برای حل مشکل دنیا چاره‌ای نیست جز این که نوعی 'مادری عمومی' درست شود. بنابراین، از نگاه چنین فمینیست‌هایی، غلبه حضور آنان در فضای اجتماعی «کل جهان را همچون خانه می‌سازد؛ زنان وارد حکومت می‌شوند و آن را تطهیر می‌کنند؛ وارد سیاست می‌شوند و آن را می‌پالایند» (مشیرزاده، ۱۳۸۲ الف: ۱۰۴) این تطهیر و پالایش از طریق جایگزینی آنچه فضائل زنانه نامیده می‌شود به جای آنچه رذائل مردانه خوانده می‌شود، می‌توانست صورت گیرد. در اینجا دیگر بخشی از حامیان جنبش زنان از اطلاق تعبیر 'جنس لطیف' به زنان ناراحت نمی‌شدند، گرچه البته منظورشان از لطافت، تأکید بر اوصاف انسان‌دوستانه زنان بود که بیشتر در زن به‌عنوان مادر جامعه تجلی داشت. شخصیتی مانند شارلوت گیلمن، شاخص‌ترین نظریه‌پرداز فمینیسم قرن نوزدهم، در کتاب خود جهانِ مرد ساخته از جنگ و سایر مشکلات اجتماعی به‌عنوان میراث مردان نام برد که رنج آن را زنان

تحمل کرده ولی دیگر از آن خسته و فرسوده شده‌اند و به دنبال راه‌هایی از آن هستند. او که در اساس اندیشه‌ای برابری‌طلبانه را دنبال می‌کرد، با الهام از فضای رمانتیسم احساس‌گرا معتقد شد که چاره کار در این است که مردان، به جای تکیه افراطی بر عقل محاسبه‌گر، از ارزش‌های مادری برای اداره اجتماع استفاده کنند. «مشکلات سیاسی فقط هنگامی حل می‌شود که ارزش‌های زنانه به جامعه تسری یابد و به آن شکل دهد.» (Gilman, 1911: 173)

عصر روشنگری و لیبرالیسم اقتصادی با استناد به ظهور طبقه جدیدی که میان اشراف و ضعیف‌اقرار می‌گرفت، خواهان برهم خوردن نظم فرهنگی و اجتماعی شد که اشراف را از حقوق و امتیازات ویژه برخوردار می‌کرد. در عین حال کارآفرینان جدیدالظهور پس از پیروزی بر اشراف و استیفای حقوق خود، تا حدود زیادی سعی کردند به طبقه اشراف متصل شوند، و از دیدگاه بسیاری از متفکران و منتقدان، اساساً بورژوازی خود به اشرافیت جدیدی بدل شد. (مان، ۱۳۸۳) به این ترتیب، در فردای عصر مساوات‌خواهی روشنگری، که طلب مساوات عمدتاً میان تجار و اشراف بود نه میان همه لایه‌های اجتماعی، لایه‌های محذوف جامعه احساس می‌کردند که از تحولات بزرگ قرن هیجدهم بهره‌اندکی داشته‌اند. به نظر می‌رسد که رمانتیسم واکنشی به این فضا بود؛ رمانتیسم مطرح شد تا کسانی را که غیرقابل توجه تلقی می‌شدند، یعنی کارگران، کشاورزان، زنان و کلیه جریان‌های اجتماعی که نماینده‌ای نداشتند و مورد توجه تمدن و فرهنگ جدید نبودند، هم سوژه هنر کند و هم زبان گویای درد و رنج آنان باشد. می‌توان پذیرفت که جنبش زنان در اواخر قرن نوزدهم می‌توانست تا حدودی از نظم جدید فرهنگی و اجتماعی سرخورده باشد، و از فلسفه و هنر رمانتیک که سعی می‌کرد لایه‌های حاشیه‌ای شده را جدی بگیرد، تأثیر پذیرفته باشد.

از چنین نظرگاهی بود که درخواست نسبتاً متواضعانه برابری خواه کسانی چون ولستون کرافت، تیلور و میل بخشی از فضای خود را به عقیده

کسانی چون فولر و استنتون و گیلمن داد که برتری زنان و فایده‌مندی بیشتر اجتماعی آنان را مطرح می‌کرد. در اینجا بود که فمینیسم انتهای قرن نوزدهم به موازات فعالیت‌های لیبرالی در کسب حق رأی برای زنان، در قالب گرایشی کم‌وبیش رمانتیک، آهسته به سوی نوعی بنیان‌شکنی هم حرکت کرد. از این نقطه نظر بود که ساخت جنسیتی نظام اجتماعی و سیاسی موجود، تحت عنوان پدرسالاری، مورد انتقاد قرار گرفت، و حتی چیزی شبیه نوعی نظام مادرسالارانه به عنوان راه حل اساسی بسیاری از مشکلات جامعه عرضه شد. به این ترتیب، به نظر می‌رسید که گسستی در سنت جنبش زنان آغاز شده است. این گسست بیش از هر چیز در دور شدن از ایده عقلانیت، مساوات و حقوق آشکار شد، و به جای آن احساس تفاوت و مصلحت نشست. و در چارچوب نگرش رمانتیک، چاره اساسی مشکلات دنیای به‌جامانده از لیبرالیسم روشنگری، جایگزین کردن ایده‌های اخیر بود؛ و همین بود که بعضی از نظریه پردازان «زنانه کردن فرهنگ» جامعه نامیدند، که از آن نوعی مادرسالاری یا دست‌کم تقویت نفوذ مادری در جامعه را در نظر داشتند که هم‌عنان احساس باوری رمانتیسم بود.

طبیعت، تاریخ و هنر

موضوع طبیعت و نسبت آن با انسان از مهمترین موضوعات بحث در عصر نهضت رمانتیسم بود؛ و این نمی‌توانست به بحث‌های فمینیست‌های رمانتیک راه نیابد. از اصلی‌ترین مبانی تفکر فمینیستی، مخالفت با طبیعی بودن موقعیت حاشیه‌ای، وابسته و فرودست زنان بوده است. اولین حامیان حقوق زنان در فضای روشنگری قرن هیجدهم تلاش کردند نشان دهند که موقعیت زنان محصول وضعیتی است که از حیث فرهنگی و تربیتی و نیز از حیث اجتماعی و اقتصادی به آن‌ها تحمیل شده است. فمینیسم لیبرال اولیه با الهام از این ایده روشنگری که طبیعت و طبیعی را مساوی خوب و درست می‌دانست، آنچه را

در مورد زنان نمی‌پسندید غیرطبیعی می‌خواند، و آنچه را طبیعت زنان خوانده می‌شد به تربیت آن‌ها نسبت می‌داد. با ظهور تدریجی فمینیسم متفاوت‌انگار، که تاحدی متأثر از رمانتیسم، اوصاف خاصی را برای زنان می‌پذیرفت و تفاوت طبیعی آن‌ها را تأیید می‌کرد، باز هم طبیعت و طبیعی در موقعیت ارزش مثبت خود باقی ماند. زیرا اگرچه برخلاف فمینیسم متشابه‌انگار، بعضی اوصاف مشهور به اوصاف زنانه را به رسمیت می‌شناخت، اما این اوصاف را مفید و مثبت و بلکه برتر می‌شمرد.

با پیدایش نگرشی که به داروین‌یسم اجتماعی مشهور شد، خللی در هر دو رویه این باور درافتاد، زیرا به نظر می‌رسید که طبیعت و طبیعی از موضع مقدس خود بیرون آمده باشد. پیشتر محافظه‌کارانی مثل ژوزف دومستر بر خونین بودن چنگال و دندان طبیعت تأکید کرده بودند و براین اساس ایده طبیعت به مثابه الگوی عدالت و لطافت را نقد کرده بودند. دومستر در نقد تندی که بر روشنگری و فیلسوفان طبیعت‌ستای آن داشت نمونه‌های فراوانی از شیوه‌های ظالمانه و جلوه‌های عاطفه‌کوب طبیعت را برمی‌شمرد. اینک چنین می‌نمود که یکی از مهمترین کشفیات علمی به کمک آن آمده است. مطابق آموزه‌های داروین، تاریخ موجودات زنده سیری تکاملی است که بر اساس نزاع قدرت و بقای اصلح است. این آموزه که به سرعت و به گستردگی به یک اصل عام پذیرفته تبدیل شد، نشان می‌داد که طبیعت آن‌گونه که غالباً القا شده است با معیارهای مطبوع انسان‌ها همچون عدالت و لطف و اخلاق عمل نمی‌کند، بلکه به بیرحمانه و سختگیرانه‌ترین وجه، با معیار قدرت و مقاومت و سلطه، شایستگی برای اشغال موقعیت در زنجیره حیات را تعیین می‌کند. داروین‌یسم اجتماعی بر اساس این آموزه کوشید اثبات کند کسانی که به نوعی در پی مساوات طبقات و اجناس هستند و دفاع از حقوق ضعیفا را هدف خود قرار داده‌اند، به فعالیتی بر ضد طبیعت دست زده‌اند؛ و از آنجا که طبیعت گاه نام دیگری برای خداوند و خالق تلقی می‌شد، ناگزیر هم قوی بود

و هم خیر، و مقاومت در برابر آن و مخالفت با قوانین آن نه ممکن بود و نه درست؛ لازم بود که همه در مقابل اراده قدرت گرا و برابری گریز و غلبه ستای طبیعت تسلیم شوند. در این میان رمانتیسم که بیش از هر تفکری بر خوبی و والایی طبیعت اصرار می کرد به نظر می رسید که در مقابل داروینیسم اجتماعی خلع سلاح شده است. چون رمانتیسم، در زمان واحد، هم از طبیعت دفاع می کرد و هم (در یک روایت) از بینوایان، طبقه پایین دست (و در روایت خاصی جنس فرودست). اما اگر اثبات می شد که این دو محبوب رمانتیسم (البته رمانتیسم ضعیف گرای غیرفاشیستی) یعنی 'طبیعت' و 'ضعفا' خود در ستیز با یکدیگرند و طبیعت فقط بقای اقویا و مسلطها را تصویب می کند، ظاهراً دیگر جایی برای دفاع از ضعیف با تکیه بر طبیعت وجود نداشت.

با وجود این، فمینیست هایی که با الهام از رمانتیسم به حمایت طبیعت پشت گرم بودند، در برابر این نقد تسلیم نشدند، بلکه مسئله را به گونه ای دیگر طرح کردند. شارلوت گیلمن در کتاب *زنان و اقتصاد* گفت که اتفاقاً فرودست و مطیع سازی زنان کاری برخلاف رقابت طبیعی برای بقای اصلح است. دلیل او بر ادعای فوق این بود که انسان ها به شدت تحت تأثیر شرایط اجتماعی و اقتصادی محیطی که در آن زندگی می کنند، قرار دارند. اما این شرایط کاملاً 'غیرطبیعی' و ساختگی است. رقابت و تنازع و بقای قوی تر و سازگارتر، که قانون درست طبیعت است، تنها وقتی می تواند به درستی اعمال شود که به گونه ای طبیعی صورت گیرد. آیا فرودست شدن زنان به معنای شکست خوردن در ضمن چنین رقابتی بوده است؟ پاسخ گیلمن به این پرسش منفی بود. از نظر او وابستگی اقتصادی زنان به مردان یک امر کاملاً ساختگی و تحمیلی است که روند مسابقه طبیعی را خدشه دار می کند. او می نویسد: «در میان تمامی حیوانات، تنها موردی که ماده برای به دست آوردن غذا به نر وابسته و نیازمند است، تنها موردی که رابطه جنسی به رابطه اقتصادی تبدیل می شود، انسان است» (Gilman, 1966: 5) اگر بخواهیم سخن این منتقد

را به صورت یک تمثیل بیان کنیم باید بگوییم از نظر او وضعیت رقابت زنان و مردان برای بقای اصلح شبیه این است که در جریان یک مسابقه، بعضی از شرکت‌کنندگان را با دست و پای بسته روانهٔ میدان کنیم و بعد از شکست آن‌ها نتیجه بگیریم که چون ضعیف بودند شکست خورده‌اند. از نگاه او، این دست و پا بسته بودن زنان، با رشد بیش از اندازهٔ بعضی اوصاف درجه دوم صورت می‌گیرد. زیبایی و لطافت زنانه هنگامی که زیاد از حد مورد توجه و تقویت قرار گیرد، شبیه این است که شاخ گوزن یا تاج طاووس زیاده از حد بزرگ شود. همان‌طور که این گوزن یا طاووس قدرت رقابت خود را از دست می‌دهد، چنان زنی هم دیگر نمی‌تواند از همهٔ توانایی خود در عرصهٔ تنازع بقا استفاده کند. بنابراین تربیت مردسالار جامعهٔ بشری که خصائل درجه دوم زنانه را به خصائل درجه اول و بلکه به مهمترین خصلت تبدیل می‌کند، و آن‌ها را تشویق و بلکه مجبور می‌کند که به جای رقابت بر سر قدرت اقتصادی و دارایی که اصلی‌ترین توانایی است، به بزرگ‌تر کردن شاخ و تاج خود پردازند و به زیبایی و جذابیت برای مردان بیشترین اهمیت را بدهند، و در نتیجه ضعیف و ناتوان از رقابت شوند، بزرگ‌ترین مانع بر سر راه رقابت آزاد طبیعی برای بقاء اصلح در مورد دو جنس بشر می‌شود.

آشکار است که در اینجا به گونه‌ای متناقض‌نما، تئوری تکاملی تنازع مبنای دفاع از زنان قرار گرفته است. سخن فوق البته به این معنا نیست که گیلمن معتقد است چنانچه زنان با آزادی و فارغ از فشارهای اجتماعی به رقابت با مردان پردازند، در تنازع قدرت و خشونت پیروز خواهند شد؛ بلکه او به پیروی از متفاوت‌انگاران، معتقد است که صفات زنانه از نوعی دیگر است و اگر مردان همواره به جنگ و تخریب و غلبه می‌اندیشند، زنان، برعکس، به محبت، همبستگی اجتماعی و سازندگی فکر می‌کنند. گیلمن به پیروی از استنتون موضوع مردسالاری را به عنوان علت‌العلل مشکلات جامعه، از جمله مسئلهٔ زنان مطرح می‌کند. طرح مسئلهٔ او به گونه‌ای است

که به نظر می‌رسد همان نقد اساسی را که رمانتیسم بر عقل‌روشنگری و نتیجه آن یعنی 'نظام سرمایه‌داری' دارد، به 'نظام مردسالار' نسبت می‌دهد؛ به عبارتی مردسالاری را رکن عقل‌سالاری و سرمایه‌سالاری می‌بیند. اگر عقل در فرهنگ لیبرالیسم اولیه، در محاسبه سود و زیان تنگ‌نظرانه عمل می‌کند و اگر سرمایه‌داری در رقابت مالی، تنها در بند افزایش سود است، به این سبب است که این‌ها در فضایی مردم‌محور تعریف شده‌اند که دقیقاً تنازع را میدان تکامل می‌بیند. در حالی که در یک نظام مادری، که بر حساسیت زنانه بنا شده است، رقابت در زمینه‌ای از تولید، حفاظت و بهره‌وری تعریف می‌شود.

(Gilman, 1971: 90-100)

مدعای اصلی گیلمن که او را از عموم نظریه‌پردازان قبلی، از حیث گستره نظریه، برتر قرار می‌دهد، این است که 'عقل مردانه' که عمدتاً در خوی جنگاوری و میل به قهر و غلبه تجلی یافته است، تمامی ارکان زندگی از زبان، هنر، ورزش، تعلیم و تربیت، حکومت، دین و... را فرا گرفته است. به نظر می‌رسد که این تعمیم تک‌علتی در باب ریشه‌یابی مسائل با مورد مشابه آن در رمانتیسم که عقل محاسبه‌گر را مبنای تمامی مشکلات جامعه سرمایه‌داری معرفی می‌کند، مشابه است. اما هنگامی که نوبت به ارائه نمونه می‌رسد این توازی به هم می‌خورد. گیلمن منحصر شدن کل ادبیات در دو موضوع یکی 'عشق' و دیگری 'حادثه‌جویی' را به عنوان مثال بارزی از مدعای فوق که همه چیز حتی ادبیات متأثر از مردم‌محوری است ارائه می‌کند. در حالی که این موارد درست همان چیزهایی است که رمانتیسم به عنوان عامل سرعت‌بخش آن عمل کرد. در اینجا است که، در کنار عنصر مشترک، به تفاوتی میان 'احساس'، آنچنان‌که مورد تأکید رمانتیک‌ها است، و 'احساس'، چنان‌که مورد دفاع این دسته از فمینیست‌ها است می‌رسیم. احساس مورد نظر رمانتیسم احساسی است که هنجارهای عقل کلاسیک اشرافی را در هم می‌شکند و نوعی شوریدگی و شورشگری را تشویق می‌کند و از همین منظر

هم می‌تواند به حمایت از لایه‌های حاشیه‌ای یا فرودست برسد. درحالی‌که احساس موردنظر فمینیست‌های متفاوت‌انگار، احساسی است که هنجارهای تنازع‌آلود رقابت را مورد سؤال قرار می‌دهد، و با جایگزین کردن نگاه ابزاری با نگرش غایتی به حمایت از لایه‌های حاشیه‌ای یا فرودست خصوصاً زنان می‌پردازد.

وجه مهم دیگری از آنچه فمینیسم رمانتیک خوانده می‌شود، اقتدا به ایده گذشته‌ستای رمانتیسم است؛ تلاش در بزرگداشت گذشته‌ای تاریخی، چیزی شبیه به آنچه برخی فلاسفه 'وضع طبیعی' نامیده بودند، و رمانتیسم معروف روسو بازگشت به آن را آرزو می‌کرد. فکر غالب روشنفکران عصر روشنگری با نام کسانی چون ولتر پیوند خورده بود که گذشته را جز با انبوهی جهل و خرافه و خطا نمی‌شناختند و چشم به راه عقل و آینده و پیشرفت بودند. رمانتیسم با این ایده درآویخت. به تعبیر کالینگوود، رمانتیسم وقتی بر تاریخ تطبیق داده شد مانع از این بود که مورخ «کاری کند که متفکران روشنگری انجام می‌دادند، یعنی اعصار گذشته را با خصومت و نفرت بنگرد، بلکه باید به آن‌ها با عطوفت نگاه کند و در آن بیان دستاوردهای اصیل و ارزشمند آدمی را بجوید.» (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۱۱۴) برخی فیلسوفان سیاسی مدرن با مطرح کردن قضاوتی درباره توزیع مطلوبات در جوامع گذشته‌های دور در پی این بودند که بازتوزیع آن مطلوبات را در دنیای معاصر خود بر بنیادهای مقبولی مبتنی کنند. در این میان، رمانتیسم به این داعیه رو کرد که این توزیع مطلوب‌ها و اصول روابط در بین جوامع کهن به گونه‌ای رشک‌برانگیز خوب و انسانی بوده است. برخی فمینیست‌ها هم با الهام از این ایده و نیز با استفاده از برخی مطالعات انسان‌شناختی و قوم‌شناختی، در مورد توصیف گذشته زنان به راه مشابهی رفتند. در این تصویرپردازی تاریخی، از جامعه‌ای مادرسالار در گذشته سخن گفته می‌شد که دورانی طلایی بوده است. کدی استتون که غالباً بعضی آثار او را در زمره اولین آثار نظری برمی‌شمارند

که از منظر نوعی تحلیل تاریخی-فرهنگی راه عبور به فمینیسم رادیکال را هموار کرد، در مقاله 'مادرسالاری' دوران درخشانی از مادرسالاری را در گذشته‌های تاریخی مورد تأیید قرار می‌دهد، که از فضای رمانتیک غالب در عصر او، که از قرون وسطای مسیحی تا اعصار دور را می‌ستود، دور نیست. بنا به اظهار او، مادران در دوره‌ای حاکم مطلق سرنوشت خود و سازنده آگاه و مدیر مسلط امور خانواده، فرزندان، کار، دین و حکومت بوده‌اند. جلوه‌های مختلف تمدن اولیه از کشاورزی، پزشکی، اهلی کردن حیوانات و... متأثر از خصلت مادرانه تغذیه و مراقبت فرزندان بوده است. همچنین امور اجتماعی از قبیل علاقه به صلح و حس همبستگی که عامل اصلی نظم اجتماعی بوده، از خوی زنانه منشأ می‌گرفته است. بنا به گفته او به‌طور کلی «الزامات مادری مبنای اصلی تلاش‌های تمدنی اولیه بود.» (Stanton, 1972: 144) تأکید او بر این مسئله برای این است که می‌خواهد همه بدانند که مادران، در دوران طولانی در گذشته، نقش قدرت مسلط را بازی می‌کرده‌اند، و از این قدرت خود در جهت حفظ منافع انسانیت استفاده می‌کرده‌اند، و بر این مبنا، اگر این قدرت بار دیگر به آنان بازگردد و آنان نقش مسلط را بازی کنند، ما دوباره شاهد تمدنی خواهیم بود که در آن «دست‌کم جهل، فقر و جرم دیگر وجود نخواهد داشت.» (Stanton, 1972: 147) این که دوره مادرسالاری در گذشته تاریخی چون دوره‌ای طلایی از صلح و فراوانی ترسیم می‌شود، تأثیرپذیری یا حداقل توازی فکر استنتون را در مقایسه با فلسفه رمانتیسم نشان می‌دهد که رکن مهم آن هم آرزوی بازگشت گذشته طلایی است که در آن عقل جای را بر احساس و رقابتِ خشنِ قدرت جای را بر مهر و دوستی تنگ نکرده بود و انسان‌ها در صلح و صفا همزیستی داشتند.

ماتیلدا گیج نویسنده کتاب زن، کلیسا و دولت هم وجود یک دوره مادرسالاری را در دوران گذشته مسلم فرض می‌کند که در آن نقش مادری مسلط بوده و به‌همین دلیل جهان در دوره‌ای از صلح و نیکوکاری به سر

می‌برده است. به اعتقاد او، در عصر مادرسالاری، هر حیاتی مقدس شمرده می‌شده، به گونه‌ای که حتی ذبح حیوانات هم امری ناشناخته بوده است، اما پس از گذشت این دوران و برقراری سلطه مردانه، مجموعه‌ای از زشتی‌ها از قبیل فاحشه‌گری، بردگی، جدال خانوادگی، جنگ و... جهان را پر کرد. نویسنده، از این موارد فراتر می‌رود و بر وجود عنصر زنانه یا مادری در الوهیت یا 'الوهیت در مادری' تأکید می‌کند، و بازگشت آن را شرط بازگشت دوران خوب گذشته می‌داند. از نگاه او، تشخیص عنصر الهی در مادری، از سوی انسان‌ها در جوامع گذشته، عامل اصلی منع شرارت مخصوصاً در حق زنان بوده است. اگر زنانگی عالم الوهیت دوباره مورد اعتراف و باور قرار گیرد، قدوسیت و همه‌گیر بودن الوهیت دوباره آشکار می‌شود. «وقتی همه چیز مادرانه شد، همه چیز الهی می‌شود و شرور از جهان می‌رود.» (Gage, 1980: 21-32) گیج با ترکیب فرضیات دور از ذهنی به این نتیجه می‌رسد که تعبیر «جهان گمشده» که در ادبیات رازوار وجود دارد، خاطره‌ای واقعی از الوهیت گمشده مادری و زنانگی است. اگر این پدیده به عالم وجود بازگردد و جایگاه خود را در فرهنگ دوباره اشغال کند، قدرت از دست‌رفته به قدرت بازیافته تبدیل می‌شود، و خرد سستی که اساساً خردی زنانه و نوعی عقل عملی است که نیازی به فرآیند پیچیده و طولانی طی مراحل استدلال عقلانی نظری ندارد و به‌همین دلیل سریع‌تر و کارآمدتر است، بازیافته می‌شود و زنان و جهان عظمتی از دست‌رفته را دوباره کشف می‌کنند. (Gage, 1980: 234) مشابهت غم از دست دادن گذشته الوهی در این تفکر با نوستالژی برخی رمانتیک‌ها نسبت به الوهیت از دست‌رفته آشکار است.

نظریه عمومی در مورد تاریخچه بشر بر این دلالت دارد که افراد بشر از حالت 'سبعیت' دوره‌ای که مثل حیوان‌های وحشی زندگی می‌کردند و مردان زن‌ها را شکار می‌کردند و کشان‌کشان به‌داخل غارها می‌بردند، به 'تمدن' امروزی، که در آن مردها با احترام خانم‌ها را به همراهی دعوت می‌کنند، سوق

پیدا کرده؛ اما بر اساس یکی از این گذشته‌باوری‌های رمانتیک، واقعیت شاید عکس این بوده باشد؛ بر اساس این مدعا، شواهد موجود نشان می‌دهد که در طول صدها هزار سال انسان‌ها در جوامع تعاونی کوچک زندگی می‌کردند، جوامعی که در آن مرد و زن با هم برابر بودند، اما زن‌ها از مقام و موقعیت برتری برخوردار بودند و احترام بیشتری داشتند. بقایای باستان‌شناسی از ده‌هزار سال پیش که پرستش الهه‌های زن را نشان می‌دهد، نمایانگر این واقعیت است که در جوامع آن روزی زن‌ها از نظر اجتماعی و رفاهی در موقعیتی مساوی زندگی می‌کردند. (فرنج، ۱۳۷۳: ۱۳) گفته می‌شود که نتایج پژوهش بنیانگذاران رشته مردم‌شناسی نشان داده است که پیش از برقراری سیستم کنونی جامعه ما، جامعه‌ای به گونه‌ای کاملاً متفاوت وجود داشته که در پاره‌ای از حوزه‌های روابط بشری، اگرچه نه در همه آن‌ها، برتر از جامعه ما بوده است، زیرا جامعه بدوی بدون طبقه بر دموکراسی اصیل و برابری کامل از جمله برابری زن و مرد استوار بوده است. (فرنج، ۱۳۷۳: ۲۸-۲۷)

اگر قدرت تخیل را از ارکان رمانتیسم بدانیم، الهام فمینیسم مورد بحث در اینجا از رمانتیسم از حیث مورد نظر قابل توجه است. از منظر مطالعه علمی و تحقیق تاریخی، وجود چنین دوره‌ای را در گذشته به دشواری می‌توان اثبات کرد. آنچه به تحکیم این فرضیات کمک می‌کند، قدرت تخیل رمانتیک و فرض اثبات‌نشده بهینه بودن گذشته و جایگزینی بعضی آرزوها به جای واقعیت‌های نه‌چندان خوشایند موجود است. همچنین اگر عبور از دوران مدرنیته اولیه (که در ادبیات به آن کلاسیسیسم گفته می‌شود) به سوی گذشته، از عناصر مهم رمانتیسم باشد، نگرش‌های اخیر نیز در عبور از مدرنیته اولیه (که در فلسفه به عصر خرد معروف است) به گذشته‌های دورتر، با آن در هماهنگی است. بحران عقلانیت ناکام، عصر خرد را به سوی بحران احساس‌گرایی سوق داد. «این بحران درعین حال که مویه‌ای دردناک بر بهشت از دست‌رفته سنت کهن محسوب می‌شود و از یک لحاظ نگاهش

معطوف به گذشته طلایی است، شور و شوق رهایی از وضع موجود و دست یافتن به افق‌های تابناک آینده آرمانی را نیز از دست نمی‌دهد.» (جعفری، ۱۳۷۸: ۱۵۸) اندرو گمبل در کتاب سیاست و سرنوشت بر این باور است که یکی از پیامدهای ضعف عمومی موضع محافظه‌کارانه در دوران مدرن، روی آوردن به اندیشه عصر طلایی معصومیت و فضیلت ازدست‌رفته است؛ عصری طلایی که مربوط به گذشته‌ای است که در آن هویت جایگاه امنی داشت و شهروندان در زندگی عمومی مشارکت می‌جستند، کسی در خانه‌اش را قفل نمی‌کرد، مردان شغل‌های امن درازمدت داشتند، و مردم در دل جماعات سستی جای‌گیر می‌شدند و استقرار می‌یافتند. شبکه فهم و درک مشترک چنان بود که هر کسی جایگاهش را می‌شناخت و می‌دانست چه انتظاری از او می‌رود. یعنی کم‌وبیش چیزی شبیه همان جوامع مادرسالار مبتنی بر مهر و مسئولیت و فداکاری. اما از نگاه او: «برداشت‌های عصر طلایی سخت رایج، عمیقاً محافظه‌کارانه، و اکثراً تخیلی هستند. این‌ها اوتوپیا‌های ارتجاعی هستند که با اغراق کردن در روندهای جاری و با ارائه تصویری انحرافی از گذشته، مانع از اندیشیدن روشن‌بینانه درباره تغییر می‌شوند.» (گمبل، ۱۳۸۱: ۷۷) شاید چنین قضاوتی درباره فمینیست‌های تغییرطلبی که حتی می‌توان آنان را لیبرال‌های رادیکال نامید، دور از واقعیت باشد، اما در مورد وجه رمانتیک گذشته‌باوری آنان قابل توجه است. نویسنده مذکور تأکید می‌کند که اصلاً عصر طلایی به آن معنای قاطع و قطعی نه وجود داشته و نه می‌توانسته است وجود داشته باشد.

ویژگی روشنگری در عرصه هنر هم زمینه‌ساز دیگری برای به عرصه آمدن هنر احساسی و به تبع آن مطرح شدن خوی زنانه به عنوان عنصر برتر هنر بود. (Friedreich, 1967: 159) ولتر در مقام یکی از مبرزترین چهره‌های روشنگری، که در عرصه تحول سیاسی عنصر رادیکال محسوب می‌شود، در کتاب خود عصر لوئی چهاردهم ستایشی از هنر کلاسیسیسم و عنصر متانت و

عقلانیت و پرهیز از احساسات صورت می‌دهد که حتی مخالفان محافظه‌کار او نیز این کتاب را ستودند. ولتر بر این باور بود که «شعر تنها پیرایه و زیوری برای خرد است» و شور و اشتیاق می‌بایست از طریق نیروی عقل مهار شود و همواره «معقول و خردپذیر» باشد. (Furst, 1972: 21) تأکید فمینیسم رمانتیک بر احساس جلوه مقاومت در برابر این وجاهت کلاسیک است. دیدرو نیز در همین فضا قرار می‌گیرد. نمایش‌نامه‌های او میان سلاطین معتدل و معقول قرن هیجدهمی و نیروی شیطانی ابتکار انسان نو درگیر است. اساساً این را خصوصیت متفکران قرن هیجدهم دانسته‌اند که از یک سو دربند نوآوری و فرار از زندان گذشته است و از سوی دیگر در این کار از شتاب و جدیت و قاطعیت پرهیز می‌کند. فمینیسم کوشید وجه مغفول یا مردد این کشاکش یعنی احساس را از هنرشناسی رمانتیسم وام گیرد.

در دوران اوج‌گیری رمانتیسم، ظهور و گسترش عنصر احساسات را در هنر به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد؛ چنین می‌نماید که هنر احساسی به‌جای هنر فاخر، طنینی از زنانگی به‌جای مردانگی داشت. رواج اصطلاحات احساس‌گرایی، حساسیت یا نازک طبعی، احساساتی‌گری و نظایر آن و متعاقباً رواج ژانرهای ادبی که سرشار از این تحولات بود، با این ادعا که احساس از عقل برتر است و حاصل عقلانیت جز الحاق لایه‌هایی از طبقه متوسط جدید به طبقه اشراف و ناعادلانه‌تر شدن فضای اجتماعی و اخلاقی نبوده است، به‌خوبی می‌توانست زمینه‌ساز این باشد که فمینیسم متکی به عصر خرد، به سمت فمینیسم متکی به عصر احساس حرکت کند، و تلاش برای 'برابر' نشان دادن زن با مرد، به تلاش برای تأکید بر تفاوت‌های زن و 'برتر' نشان دادن آن تبدیل شود. در همین دوره است که زنان کتابخوان، بازارِ رمان، خصوصاً رمان احساسات‌گرا، را رونق می‌دهند و بر سلیقه و سبک نویسندگان تأثیر می‌گذارند و موج غلبه احساس بر عقل را شدت می‌دهند. و در پی این تغییر مصرف فرهنگی به واسطه زنانِ اهل مطالعه، به تدریج زنان در

مقام نویسنده هم بر این جریان اثر گذاشتند. قهرمانان درستکار این داستان‌ها که اغلب زن هستند، در مقابل وسوسه‌ها و تهدیدها مقاومت می‌کنند و حریم اخلاق و فضیلت را حفظ و حراست می‌کنند. غلیان احساسات برای افرادی که بیشتر به حساب نمی‌آمده‌اند و اینک چنین تبلیغ می‌شد که، شایسته است مورد توجه و خصوصاً دلسوزی و اعادهٔ حقوق قرار گیرند، به مرز حیوانات هم کشیده می‌شود. گفته‌اند که تعبیری چون 'حیوونکی' که بعدها با تغییراتی در مورد بچه‌ها و افراد بینوا و دچار مشکل و شایستهٔ ترحم به کار برده شد، اشاره‌ای به این تحول بود.

از چیزهایی که در ربط فمینیسم در اواخر قرن نوزدهم با جنبش رمانتیسم قابل توجه است این است که اصولاً ادبیات کلاسیک و نگرش کلاسیسیسم هنری، لایه‌های بالای اجتماع را مورد توجه و مورد خطاب قرار می‌داد. از نظر کلاسیک‌ها، هنر و ادبیات همچون هر چیز ارزشمند دیگری در چارچوب فضاها، اعیانی مخاطب و مشتری واقعی خود را می‌یابد. بنابراین روستاییان، بینوایان شهری و کلیهٔ لایه‌های ضعیف اجتماعی که نه قدرت درک عقلی و ذوقی قابل توجهی دارند و نه امکانات مالی و فراغت کافی برای این امور دارند، شایستهٔ توجه نیستند و به‌همین شکل مسائل و مشکلات و علایق و ذوقیات آن‌ها هم شایستهٔ توجه نیست. رمانتیسم که بر خلاف این ایده، ذات درک هنری را در احساسات نیالوده و نزدیک به طبیعت و ابتکار و خلاقیت فارغ از قاعده می‌دید، مبنای متینی برای فمینیست‌هایی محسوب شد که با تکیه بر جوهر متفاوت زنانه و برتری احساس و نازک‌طبعی و آفرینشگری آنان برون‌شویی برای مشکلات عصر جدید و نیز زیردستی جنس مؤنث می‌جستند.

آنا رشیسم فمینیسم رمانتیک

در قرن هیجدهم، در ضمن عقایدی که تحت عنوان روشنگری مشهور

شد، ایده‌ای شکل گرفت که چندان آشکار و مورد تصریح نبود، اما تأثیر مهمی بر روند فکر سیاسی و اجتماعی آینده گذاشت: عقیده به این که انسان لوحی نانوشته است و رفتارهای نادرست او بیشتر ناشی از تربیت و پرورش نادرست فرهنگی است؛ این باور نقش حکومت‌ها را در مشکلات اجتماعی بزرگ می‌دید. استدلال اصلی بر این مدعا، بر این پایه استوار بود که اگر انسان‌ها ذاتاً بد نیستند، بلکه اگر اصلاً ذاتی ندارند و مثل مومی آماده هر نوع تربیتی هستند که در مورد آن‌ها صورت گیرد، پس تربیت اعمال شده در مورد آن‌ها علت اصلی ناهنجاری‌های اجتماعی است؛ و این حکومت است که مسئول نوع تربیت اجتماعی مردم است؛ زیرا حکومت است که با در اختیار داشتن قانون و بودجه، جهت اصلی حرکت‌های فرهنگی را تعیین می‌کند. عامل مهمی که باعث گسترش ناپیدای این عقیده شد این بود که جریان‌های مخالف و معتقدی چون عقل‌گرایی و احساس‌گرایی، لیبرالیسم و رمانتیسم هر دو مشوق این باور بودند. ولتر و روسو که نقدهای گزنده‌ای نسبت به هم داشتند، هر دو به صراحت حکومت را مسئول مشکلات جامعه می‌دانستند. برای جبران این نقص عموماً دو راه حل موردنظر بود: یکی اصلاح حکومت‌ها و دیگری کاستن از اقتدار آنان. راه حل اول باعث شد که حکومت‌ها در مورد چیزهایی که به آنان مربوط است به شکلی عقلانی‌تر و انسانی‌تر رفتار کنند و راه حل دوم باعث می‌شد که اساساً چیزهای کمتری به حکومت مربوط باشد و مردم بتوانند در فضای آزادتری هرچه می‌خواهند انجام دهند. این دو راه حل که از طریق انقلاب‌های کشورهای مهم اروپایی دنبال می‌شد در پی آن بود که با مشروط کردن سلطنت یا تعویض آن با جمهوری، در زمان واحد، هم افراد و شیوه‌های بهتری را در موقعیت حکومت قرار دهد و هم از سلطه گسترده حکومت و مطلقه بودن آن بکاهد. اما در نظر بسیاری، نتایج این تغییرات رضایت‌بخش نبود. در کشورهایی مثل فرانسه، پس از انقلاب، بناپارت به اقتداری بسیار بیشتر از پادشاهان

بوربون دست یافت. در انگلستان هم که مشروطیت پس از انقلاب شکوهمند، موفق از کار درآمده بود و دیکتاتوری مطلقه وجود نداشت، به نظر می‌رسید شیوه جدید حکومت، در خدمت منافع اشرافیت جدید یعنی طبقه کارآفرینان است و کماکان، مانند دوره‌های پیش از انقلاب، بخش وسیعی از مردم تحت فشارهایی هستند که از جانب حکومت بر آن‌ها اعمال می‌شود. شکست سلسله انقلاب‌های ۱۸۴۸ در کشورهای صنعتی اروپایی از نظر بعضی تأییدی بود بر این که حکومت، بنا به ذات و نه نوع، فارغ از این که انقلابی یا ارتجاعی، پادشاهی یا جمهوری باشد، در مقابل مردم قرار دارد و اقتدار آن مهمترین مانع در مقابل رشد آزادی، عدالت و تعالی است. (وودکاک، ۱۳۶۸)

به این ترتیب، ایده 'آنارشیزم' به تدریج شکل گرفت و گفتمان قدرت‌مندی آفرید که اگرچه کسانی که با پذیرفتن این عنوان و فعالیت ذیل آن به تبلیغ رسمی و تمام‌عیار آن پرداختند، شخصیت‌های مهم و مرجع نبودند، اما به هر حال این احساس یا این باور را که اقتدار سرمنشأ تمامی مشکلات است، منتشر کردند و بر عموم ایده‌ثولوژی‌های سیاسی و اجتماعی تأثیر جدی گذاشتند. در سطح گسترده‌ای پذیرفته شد که برای پیشرفت و سعادت راهی جز از میان برداشتن اقتدار، اعم از اقتدار دینی، سیاسی و حتی اقتدار آداب و رسوم اجتماعی وجود ندارد. این نگرش با روایتی از رمانتیسم هم کاملاً سازگار بود و می‌توانست به مبانی آن متکی باشد. این درست است که رمانتیسم، بنا به ماهیت رازوار، فوار، ناراضی و استدلال‌گریز خود، هم مستعد این بود که به دولت‌هگلی-فیشته‌ای رو کند و قدرت محاسبه‌ناپذیر و اراده‌ناپذیر آن را چاره خروج از روشنگری و لیبرالیسم بداند و آن را بستاید، چنان که چنین هم کرد، و هم، بنا به همان مبانی، دولت مطلقه و بلکه هر دولتی را عامل مشکلاتی بشمار آورد که از آن می‌پرهیخت، و آن را بنکوهد، که البته چنین هم کرد. به عبارتی، دو راهبرد متعارض درباره دولت از این ایده ناشی می‌شد. ما در اینجا وجه مسلط آن را که فمینیسم هم از آن الهام گرفت

یعنی انکار دولت و تبلیغ ایده بی‌دولتی یا سرورگریزی را در نظر داریم. می‌توان چنین انگاشت که اگر چنانکه رمانتیک‌ها می‌گفتند وضعیت طبیعی بهترین وضعیت است، یکی از جلوه‌های این طبیعی بودن می‌توانست گریز از صنعت‌هایی انسان‌ساخته همچون حاکمیت باشد؛ و اگر چنانکه رمانتیک‌ها می‌گفتند قاعده‌مندی و نظم ضد ابتکار و آزادی است، مهمترین نمود این در قوانین حکومتی و خشونت‌ی است که ضامن اجرای آن محسوب است. براین اساس، بسا که بتوان آنارشیسیم را ثمره منطقی و شکل نهایی رمانتیسم دانست، که در حرکت معکوس از شهر به روستا، حکومت و اقتدار را هم که با آزادی بدوی در تعارض بود به کناری می‌نهاد. به این ترتیب عقیده‌ای فراهم آمد که شکل رادیکال آن این بود که حکومتی خوب است که وجود نداشته باشد، زیرا هر نوع اقتدار حتی هر نوع نظم ساختاری و غیرخودجوش، مانع بالیدن و تحقق استعدادهای انسان است. باکونین می‌گوید: «دولت‌ها بر هیچ زمینه‌ای جز برده کردن مردم که فلسفه وجودی و هدف غایی آنان را تشکیل می‌دهد، متکی نیستند.» (Bakunin, 1961: 3)

رمانتیسم متکی به خوبی انسان طبیعی، یعنی انسان دور از شهر و دور از تمدن بود، آنارشیسیم هم بر تصور انسان طبیعی مبتنی بود، اما به جای گریز از مدنیت، در پی تخریب یکی از اصول آن یعنی اقتدار بود. به عقیده آنارشیسیت‌ها آنچه جامعه انسانی را ویران کرده است، علوم و فنون نیست، بلکه وجود انواع سلطه و عدم آزادی است. در شرایط آزاد، انسان‌ها در یک وحدت ارگانیک طبیعی، یعنی بدون دخالت سازماندهی اجتماعی، مشکلات خود را حل می‌کنند، و نیازی به نظام سلسله‌مراتب و دستورنامه‌های الزامی ندارند. برای رسیدن به چنین شرایطی لازم نیست مردم از شهرها بگریزند، بلکه کافی است شهر را اقتدارزدایی کنند. پرودون این وضعیت را «فقدان ارباب و حاکم» تعریف کرد. پتر کروپوتکین در کتاب خود، کمک متقابل، کوشید نشان دهد که آنارشیسیم را به صورت ابتدایی می‌توان در جوامع

بی‌رئیس یا بی‌رهبر در سراسر جهان پیدا کرد. و از این چنین نتیجه گرفته شد که زندگی بدون حاکمیت هم ممکن است و هم مطلوب. (Kropotkin, 1914)

شرایط دهه‌های پایانی سده نوزدهم از حیث بحران‌های متعددی چون تعارض کارگر/کارفرما، سرمایه‌داری/زمین‌داری، اقتدار/انقلاب و... همان قدر زمینه‌ساز گرایش‌های رمانتیک بود که اشتیاق به آنارشیزم را هم بیشتر کرد؛ که مضمون واحد آن نفی دولت و نیز گاه حکومت و قدرت است. از نظر آنارشیزم، ساختارها و نهادهای قانون‌گذاری، قضایی، حقوقی، اجرایی، نظام بروکراتیک، تأسیساتی شبیه پلیس، زندان و حتی مدرسه و دانشگاه ابزارهای اعمال زور و سرمنشأ مشکلات اجتماعی‌اند. این‌ها نهادهای مصنوعی و بیگانه با روح تفاهم طبیعی هستند که چه‌بسا به شکل یک راهزنی سازمان‌یافته در می‌آیند. در همین زمینه الکساندر هرترزن، نویسنده روسی رمانتیک-آنارشیزست در نیمه دوم قرن نوزدهم، می‌گفت «دولت چنگیزخانی با تلگراف است.» از این دیدگاه دولت‌ها معمولاً بر اساس تسلط نظامی و غارت منابع شکل گرفته‌اند ولی به این سلطه و غارت شکل قانونی داده شده است. به این ترتیب، آنارشیزست‌ها وسایل معمول برای اعمال نفوذ سیاسی همچون احزاب سیاسی، انتخابات، کاندیداتوری مقام‌های دولتی و نظایر آن را مردود شمردند. آنان بیشتر متکی به روش‌های خودانگیختگی توده‌ها بوده‌اند تا سازمان سیاسی.

این دیدگاه برای فمینیست‌هایی که 'اقتدار' مردانه یا نظام پدرسالارانه را بزرگ‌ترین عامل فرودستی زنان می‌دانستند، بدون‌جاذبه نبود. بی‌تردید بخش عمده‌ای از جریان جنبش زنان در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم به دنبال چانه‌زنی بر سر حق رأی زنان بود، و تبدیل شدن مبارزات حق رأی، به مهمترین حرکت فمینیستی نشان از این داشت که از دیدگاه مسلط دفاع از حقوق زنان، دولت موضوع مبارزه به قصد براندازی نیست، بلکه ابزاری برای پیش‌برد مقاصد است. باوجوداین، اولاً بسیاری از منتقدان پس از کسب

حق رأی، متمرکز کردن این مقدار نیرو و انرژی را بر این درخواست، کاری اشتباه شمردند و بر این تأکید کردند که حق رأی مشکل چندانی از زنان حل نکرده است؛ ثانیاً، مخالفت دولت با بسیاری از مطالبات زنان و قرار گرفتن زنان در کنار سایر لایه‌های محذوف یا حاشیه‌نشین اجتماعی، آنان را در ضدیت با 'اقتدار' دولت-مرد مصمم‌تر می‌کرد. ضدیتی که اوج آن در استفاده از ایده‌های آنارشیستی در نفی کامل نهاد اقتدار سیاسی بود که می‌توانست سرمنشأ خرده‌اقتدارهای دیگر از جمله اقتدار شوهر-پدر در خانه باشد. (مگیهام، ۱۳۸۳: ۳۲) از نظر بعضی از فمینیست‌ها در آستانه قرن بیستم، عموم مشکلات جامعه از جمله مسئله جایگاه نابرابر و شیء‌واره زنان، محصول نظام پدرسالار بود که جز با سست شدن پایه‌های به رسمیت شناخته شده و به ظاهر گریزناپذیر حاکمیت و اقتدار برطرف شدنی به نظر نمی‌رسید، ولی البته این در قالب نظریه پردازی هنوز با گفتمان مسلط فاصله داشت. به نظر می‌رسد در همین عبور از رمانتیسم به آنارشیسم یا تأکید بر وجه آنارشیستی رمانتیسم است که اشکال رادیکال آزادی‌خواهی زنان زمینه بیشتر پیدا می‌کند.

اما گلدمن از مهمترین شخصیت‌هایی است که در این قسمت قابل بررسی است. او با پیوند دادن 'مردسالاری' به 'دولت‌سالاری'، این هر دو را در یک بوته نقد قرار داد. از نظر او چماق، تفنگ، دستبند و زندان نمادهای حکومت‌اند. دولت قادر است افراد را از داراییشان محروم کند و نهایتاً از طریق مجازات مرگ، آنان را از حق حیات محروم کند، و در تمامی این موارد از پشتوانه قانون که شکل مقبولیت یافته ستم است برخوردار است. از نظر گلدمن، دست‌یابی به اشتغال و آموزش، که لیبرال‌ها به شدت برایش مبارزه می‌کردند، زنانی را بار آورده بود که ماشین کار بودند و فاقد گوهری که روح را کمال می‌بخشد. زنان با ورود به فضای عمومی، به 'دولت ناپاک' می‌پیوستند که هر دو صنف زن و مرد را از رشد خصائص ذاتی که از صمیمیت جنسی و ایجاد آزادی ناشی می‌شود، باز می‌داشت؛ او آزادی

آنارشیستی را شرط شکوفایی فردی و ابراز وجود می‌دانست که در خارج از ناپاکی و فساد دولت باید به دنبالش بود و ارتباط چندانی با کار ندارد. زن و مرد برای آن‌که آزاد باشند نیازمند عشق‌اند، ولی برای زنان، صمیمیت جنسی نقش مهمتری در این فرایند ایفا می‌کند. این امر به‌خصوص برای زنان که عشق نزد آنان نسبت به مردان، اهمیت بیشتری دارد، مایه تباهی است. از این رو سؤال از این‌که چگونه می‌توان آزاد شد، سؤالی است درباره این‌که چگونه می‌توان حالت خودنمایی جنسی را تقویت کرد و گلدمن سرسختانه معتقد بود که زنان وقتی به این امر دست می‌یابند که دیگر تحت تصرفات جنسی شوهرانشان نباشند. لذا زنان همان‌طور که باید از فضای عمومی پرهیز کنند، باید رسم خاص ازدواج را که معلول نیاز اقتصادی است، و آن‌ها با ازدواج، امنیت مالی را به بهای استقلال خود می‌خرند، و زیر بار نوعی اقتدار حکومتی در خانه می‌روند، رد کنند. باید بیاموزند به جای ازدواج همان چیزی را به رسمیت شناخته و تبعیت کنند که گلدمن آن را فطرت زنان می‌نامید.

(Goldman, 1972: 118)

گلدمن در برابر چنین وضعیتی از نظریه رشد ارگانیک یعنی همان رشد طبیعی بدون برنامه‌ریزی دفاع می‌کرد که معنا و مفهوم آن این است که انسان به شرط رهایی از محدودیت‌ها و فشارها و مراتب قدرت و فراغت از سرور، استعدادهای خود را آشکار می‌کند. شایسته توجه است که منظور از این آزادی، شرایطی برای برخورداری از لذت نیست؛ در اینجا آزادی به مثابه یک هدف که باید به آن رسید و تحت حمایت آن از امکانات خاصی برخوردار شد نیست. این آزادی در متن سنت آنارشیستی شرط رشد است، وسیله است بیش از این‌که هدف باشد. بر همین اساس او ضمن این‌که از حق رأی زنان دفاع می‌کرد، از این دیدگاه دفاع می‌کرد که تغییرات قانونی نمی‌تواند آن نوع آزادی را برای زنان فراهم کند که باید از درون وجود آنان بیرون آید. تا زمانی که هر فرد خود به معنای عمیق آزادی شخصی، که پیراستگی از

هر 'اقتداری' شرط آن است، پی نبرد، آزادی در معنای ارزشمند آن محقق نخواهد شد. ارتباط دوسویه این سخن هم با تأکیدهای رمانتیک بر آزادی و خلاقیت و هم با تأکیدهای آنارشیک در همین موضوع قابل تأمل است. از نظر گلدمن «فروستی زنان همان قدر از طریق نظام روابط جنسی و خانوادگی تعیین می‌شود که از طریق روش‌های 'کنترل دولتی' و بنابراین تغییر قانونی بدون استقلال کامل روانی نمی‌تواند فی‌نفسه تساوی ایجاد کند.» (مگیهام، ۱۳۸۳: ۳۲) گلدمن با بعضی از پیشینیان و معاصران لیبرال خود در این قضیه هم رأی بود که چون نهاد ازدواج، زنان را از نظر جنسی تحت تسلط جنسی شوهر قرار داده و از جهت اقتصادی به آن‌ها وابسته می‌کند، مانع آزادی زنان است. اما در مورد راه حل مشکل از آن‌ها جدا می‌شد و پیشنهاد بنیان‌شکنی ارائه می‌کرد: او مدعی بود که این مصیبت‌ها فقط با از بین رفتن تصورات رایج از ازدواج و خانواده، از میان می‌رود؛ ایده‌ای که، چنان‌که در بخش آخر خواهد آمد، به وسیله فمینیست‌های رادیکال به جد گرفته شد.

گلدمن در مقاله‌ای با عنوان 'ازدواج و عشق' نوشت که ازدواج در وهله نخست ترتیباتی اقتصادی است، نوعی بیمه‌نامه؛ تفاوت آن با بیمه عمر معمولی تنها این است که بیمه لازم‌الاجرا تر است. عواید ازدواج به نسبت سرمایه‌گذاری‌ها به شکل بارزی اندک است. فرد در اعمال یک قرارداد بیمه دلار و سنت می‌پردازد و همیشه آزاد است که از ادامه پرداخت سر باز زند. اما اگر حق زن در مقابل بیمه، یک شوهر است، زن نام خود، زندگی خصوصی خود، احترام به نفس خود، و کل حیات خود را بابت آن می‌پردازد... به علاوه، بیمه ازدواج بستگی مادام‌العمر اجباری را به دنبال دارد. (مشیرزاده، ۱۳۸۲ الف: ۱۰۸) از اینجاست که فمینیسم آنارشیستی با قید و بندهای اجتماعی به مبارزه برمی‌خیزد و آن را هم تجلی اقتدار می‌داند. گلدمن اگرچه در ادامه راهی که فولر و گیلمن آغاز کردند حرکت کرد، اما تأکید او بر اقتدارستیزی او را به آوانگاردیسم در مبارزه با هنجارهای اجتماعی

مخصوصاً در مورد روابط خانوادگی و زناشویی سوق داد. بر همین اساس، در زمان واحد، 'حکومت' و 'ازدواج'، یا 'دولت' و 'مرد' را، که در عنصر اقتدار و اعمال زور سلسله مراتبی مشترکند، به عنوان نهادهایی که آزادی و عشق را مانع می‌شوند موردانکار قرار داد: «عشق که قوی‌ترین و عمیق‌ترین عنصر هر زندگی است و از هر قانون و قراردادی بالاتر و قوی‌تر است چگونه می‌تواند در قالب امر پوچی چون ازدواج که محصول مشترک کلیسا و دولت است، قرار گیرد؟» (Goldman, 1972: 165)

متقدمان گلدمن، چون فولر و گیلمن، به ارزش و اهمیت عشق به عنوان مهمترین خصیصه انسان که در جنس مؤنث جایگاه ویژه‌ای دارد، تأکید کردند، اما منظور آنان از عشق غالباً عاطفه مادری بود که می‌توانست به مثابه ابزار همدردی اجتماعی و دیگرخواهی عام انسانی عمل کند. اما گلدمن از عشق همان کشمکش رمانتیک را در نظر داشت، و سخنان او در نفی ازدواج و تأیید عشق آزاد به منزله نخستین دفاعیه‌های فمینیستی از روابط آزاد زنان دانسته شد که می‌توانست جلوه دیگر تعبیر 'آناشیسیم' و نیز اصل مسلم رمانتیسیم یعنی قاعده‌گریزی را نیز مورد دفاع قرار دهد. همگام با دفاع از این آزادی و محکوم کردن ازدواج به عنوان نهادی که زن را پای‌بست اقتدار مرد می‌کند و آزادی مورد اشاره رمانتیسیم - آناشیسیم‌ها را سلب می‌کند، موضوع بحث کنترل موالید به صورت جدی مطرح شد. گلدمن به همراه جمعی از فمینیست‌ها، مشهور به فمینیست‌های روستای گرینویچ، به فعالیت گسترده‌ای در زمینه اطلاع‌رسانی و بلکه تشویق زنان به کنترل موالید دست زدند.

البته گلدمن از این که آزادی مورد نظر او در روابط به بازتفسیری از موقعیت زن به عنوان ابزار لذت تلقی شود، نگران بود. او در مقاله 'قاچاق زنان' این موضع خود را صریح بیان کرد. به عبارتی، او اموری چون فحشا را محصول نگرش مکانیستی یعنی برنامه‌ریزی شده و اجتماعی به جامعه انسانی می‌دانست؛ که می‌بایست در یک رشد طبیعی و خودجوش جای

خود را به عشق رمانتیک می‌داد. گلدمن با ارجاع به کتاب کروپوتکین، کمک متقابل، می‌گفت: «این رشد و هماهنگی ارگانیک است که تنوع مطبوع رنگ‌ها و شکل‌ها را ایجاد می‌کند و ما چنین جلوه‌ای را در میان گل‌ها ستایش می‌کنیم. به همین شکل، سامان آزاد موجودات بشری همراه با روح همبستگی نتیجه کمال هماهنگی اجتماعی است که همان آنارشیسیم است.» (Donovan, 2001: 68)

اما چنین می‌نماید که آنارشیسیم نتوانست به عنوان یک مکتب مستقل در فلسفه سیاسی، در نظر یا عمل، توفیقی حاصل کند، و آنارشیسیم فمینیسم رمانتیک هم به موضع برجسته و قابل دفاعی تبدیل نشد. انکار سلسله‌مراتب قدرت و فرماندهی و فرمانبری و شبکه طراحی شده مسئولیت و قدرت، محدودیت و اختیار، به قدری ناشدنی و متعارض با تجربه بشری از ساماندهی و مدیریت به نظر می‌رسد که کمتر صراحتاً به آن پرداخته می‌شود. معرفی 'اقتدار' و نظام بالا به پایین به عنوان منشأ مفاسد سیاسی و اجتماعی مقدمه غلطی بود که تلاش می‌شد نتیجه صحیحی چون نادرستی اقتدار بر اساس جنسیت از آن استنتاج شود. در نگاهی که ضرورتاً در همه مشکلات ریشه مشترکی سراغ نمی‌گیرد، اولاً اقتدار، به معنای نظام سلسله‌مراتب و فرمانده-فرمانبر می‌تواند در کشور لازم باشد، اما در خانه و میان اعضای آن نه. ثانیاً چه بسا در هر دو حوزه، هم حکومت هم خانواده، نوعی اقتدار به معنای ترکیب قدرت-مسئولیت تعریف شود که البته توزیع یک‌سویه جنس در آن موجود نباشد. در هر حال، چنین می‌نماید که نفی نظام توزیع وظیفه و حق بر مبانی قاعده‌مند و نشاندن نوعی فعالیت آزاد مبتنی بر همکاری همسطح و دلبخواهانه که آنارشیسیت‌ها و نیز فمینیست‌های آنارشیسیت‌الگوی خود کرده بودند، حتی در فعالیت‌های درون‌گروهی و حزبی خود آنان در جهت پیشبرد مقاصدشان هم به نتایج مفید و مثبتی راه نبرد.

فمینیسم و اگزستانسیالیسم

مبانی اگزستانسیالیسم

تحولات فکری و اقتصادی قرن هیجدهم خوشحالی و خوش بینی بسیاری در میان نظریه پردازان مسائل انسان و تاریخ برانگیخت. جنبش روشنگری که شاخص فکری این قرن بود، انسان را به عنوان موجودی معرفی کرد که با به کار گرفتن عقل در شناخت خود و طبیعت، راه خوشبختی را یافته است. از این دیدگاه، علت تیره بختی آدمیان در گذشته، عقاید خرافی راجع به انسان و جامعه و سرنوشت و بیگانگی با علم و طبیعت و کار بوده است، و با برطرف شدن این دو مشکل، مسیر اصلی حرکت انسان به سوی تعالی و ترقی، آگاهی و برخورداری باز خواهد شد. قرن هیجدهم که مواردی همچون رنسانس، اصلاح دینی، انقلاب علمی، را پشت سر گذاشته بود و تحولات بزرگی چون تحقق طبقه جدید، انقلاب سیاسی و تحولات بزرگ اقتصادی و صنعتی را شاهد بود، می توانست نوعی احساس اطمینان فراهم کند که این تحولات نشانه تولد جهانی نو است. اما همان طور که پیشتر هم اشاره کردیم، دیری نگذشت که انباشت ثروت در نظام اقتصادی و انباشت قدرت در نظام سیاسی، که برخلاف وعده ها بود، باعث شد که جنبشی همچون رمانتیسم

در قرن نوزدهم، قدرت پیدا کند و علیه خوشبینی‌های عقلی و علمی قرن هیجدهم بایستد. اما اگر رمانتیسم جنبشی بود که در قرن هیجدهم مبانی خود را داشت و در قرن نوزدهم شکوفا شد، جنبشی دیگر که از نظر انتقادی بودن نسبت به دنیای نو، شبیه آن بود، یعنی اگزیستانسیالیسم، مبانی خود را در قرن نوزدهم داشت و در قرن بیستم شکوفا شد. گرچه رمانتیسم در قرن نوزدهم به عنوان یک منتقد جدی در برابر عقل گرایی و علم گرایی قرون هفده و هیجده و ترقی و تعالی موعود در مدرنیته و فلسفه روشنگری مطرح شد، اما بیشتر متمرکز بر حوزه ادبیات و هنر به نظر می آمد و فلسفه سیاسی و اخلاقی قرن هیجدهم را گرچه در اضطراب انداخت اما جایگزین مشخصی برای آن نبود. اگرچه در نیمه دوم قرن نوزدهم کسانی چون مارکس، نیچه و فروید، با نوعی الهام از رمانتیسم، بعضی از مبانی اندیشه روشنگری را به چالش طلبیدند و حرکت مرتب و منظم عقل و علم را به عنوان پدیده‌ای جهانی و صریح و قطعی و مفید مورد نقد قرار دادند، با وجود این، زمینه کافی برای همه گیر شدن عقایدی همچون آزادی ساخت ماهیت، تنهایی و پوچی، باخودبیگانگی، دوگانه خود/دیگری، خطای راهبردی عقل و گمراهی علم پوزیتیو و مضر بودن تمدن صنعتی و... وجود نداشت. این قرن بیستم بود که به خصوص با دو جنگ بزرگ و خانمان سوز که سابقه نداشت و اثراتی که بر فلسفه و روان شناسی گذاشت، زمینه چنین عقایدی را بیشتر فراهم کرد و اگزیستانسیالیسم، در کنار مارکسیسم اما در مواردی مدعی تر از آن، یک مکتب فکری و فلسفی مسلط برای توضیح مسائل و مصایب بزرگ دنیای جدید شد. اینگونه، اگزیستانسیالیسم به عنوان فرزند رمانتیسم، که فلسفه سیاسی و اخلاقی متشخصی بود به عرصه آمد تا رویارویی با لیبرالیسم و اومانیسم شکل حادثری به خود بگیرد.

می توان اگزیستانسیالیسم را نسخه فلسفی تر و عمیق تر رمانتیسم دانست. طغیان رمانتیک نمی توانست خود را در چارچوب قهرمانان خیالی خود

محصور کند؛ یعنی نیازمند قهرمانان واقعی بود، قهرمانانی صاحب اختیار و خودساخته. بعضی از تعبیر رمانتیک همچون تصمیم مطلق و قاطعیت انتخاب برای خویشتن، تجسم پرشوری از مقولاتی بود که فیلسوفان مکتب اگزیستانس به آن علاقه بسیار نشان می دادند. بازگرداندن شور و ستیز زندگی قرون وسطی به انسان جدید در سخنان کی یرکگارد و تشریح مصائب شخصی و روانی، در سخنان هایدگر، نمونه آن است. فلسفه اگزیستانسیالیسم در اساس نقد و ردی بود بر فلسفه ای که انسان را صرفاً از منظر موجودی دارای عقل و درک تحلیلی و قدرت تولید و توسعه موردتوجه قرار می داد، و از وجوه دیگر او که عبارت بود از احساس و دردمندی و اضطراب و تلاش برای داشتن هویت و ساختن شخصیت و یافتن تمایز غافل بود. اگزیستانسیالیسم قیامی بود بر شانه های رمانتیسم علیه فلسفه مدرن از دکارت تا کانت که انسان را 'حیوان مدرک' یعنی ترکیبی از یک بدن مکانیکی و یک روح آگاه می دانست. در قرن هفدهم این روح عاقل در جهانی قرار دارد که خصوصیات اصلی آن به وسیله مفاهیم فیزیک نیوتونی بیان می شود. همان طور که نیوتون در پی توضیح رابطه خالق هستی با این جهان مکانیکی تقریباً خودکار بود، فلاسفه هم در پی توضیح رابطه جسم با جان بودند؛ انسان به یک موضوع معرفت شناسی تبدیل شده بود؛ اما به تدریج شاخه ای از فلسفه، مسئله انسان را چندوجهی تر و غیرمنطقی تر و پیچیده تر مطرح کرد: انسانی که فرد است و درون این جهان می زید و با مشکلات جاری درمی آمیزد.

ریشه های اگزیستانسیالیسم را می توان در برخی خطوط برجسته فلسفه هگل جست و جو کرد. از دید او ذات جهان و انسان حرکت به سوی آزادی است، و همین آزادی روح فلسفه اگزیستانس شد. در تفسیری از هگل، که به ویژه در فرانسه مخاطبان فراوانی یافت، انسان ها موجوداتی اند که بیش از پیش به مقصد خویش می رسند و آن را متحقق می کنند. انسان یک موجود

بیولوژیک، یک نوع زیست‌شناختی صرف نیست، بلکه بیشتر یک فرآیند است. انسان در اصل عبارت از آگاهی است، اما برای درک خود به عنوان فاعل شناخت باید از آگاهی فراتر رود؛ چون آگاهی بیشتر ابژه آگاهی را نشان می‌دهد تا سوژه آن را. اما اگر به خواستن و نه فقط دانستن توجه کنیم، در آن صورت جدایی سوژه و ابژه را درمی‌یابیم: این من هستم که آن چیز را می‌خواهم؛ اما میل، این خواستن، اصالتاً امری حیوانی است؛ برای این که شرط وجودی انسان باشد باید میل متعلق به چیزی باشد که نفی نشود؛ نه مثل میل به چیزی که مثلاً خورده می‌شود. (استیس، ۱۳۴۷: ۴۸۹) انسان کامل بودن مستلزم آن است که فرد عضو جامعه‌ای از انسان‌های دیگر باشد، چنان که هریک از اعضای این جامعه میل به یکدیگر را به عنوان میل انسانی دیگر بخواهند. به تعبیر دیگر، انسان کسی است که میل دارد که انسان دیگر، ارزش او را به عنوان انسان به رسمیت بشناسد؛ طلب به رسمیت شناختن است، و از همین رو جامعه انسانی به دلیل نیاز انسان به به رسمیت شناخته شدن از سوی دیگران به وجود آمده است. برای این که یک میل، میل انسانی باشد باید بتواند بر میل حیوانی صیانت نفس غلبه کند. باید حاضر باشد زندگی خود را برای حفظ شأن انسانی فدا کند. «من آن‌گاه به راستی انسانم که به رسمیت شناخته شدن انسانیت را از سوی انسان‌های دیگر به بقای صرف زیست‌شناختی ام ترجیح دهم.» (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۱۶۶)

هگل البته در پی آن نیست که بر این مبنا جنگ یا انقلابی برپا کند. او می‌گوید وقتی همه بخواهند به رسمیت شناخته شوند و همه هم در این باره مقاومت کنند، نوعی جنگ همه علیه همه در خواهد گرفت که بشریت را از بین خواهد برد. از نظر هگل این آمادگی برای فداکردن خود در راه انسانی شدن و به رسمیت شناخته شدن چیزی از نوع عمل ابراهیم در فدا کردن اسماعیل (یا اسحاق) است که در آن صرفاً آمادگی مهم است و نباید به عمل کشتن ختم شود. آن که آماده است زندگی‌اش را به خطر اندازد، پیروز

می‌شود و آن‌که آماده نیست شکست می‌خورد، اما هر دو زنده می‌مانند. حتی هگل بر همین اساس بردگی را توضیح یا توجیه می‌کند: جامعه وقتی انسانی است که حاوی یک عنصر اربابی و یک عنصر بردگی باشد و برده برای کشته نشدن، خود را به عنوان برده تسلیم ارباب می‌کند. اما نکته برانگیزاننده این فلسفه برای بسیاری، از جمله اگزیستانسیالیست‌ها و فمینیست‌ها، این است که از نگاه هگل، بنده تا شیء نشود ارباب نمی‌تواند بر او اعمال نفوذ کند. (هگل، ۱۳۸۲: ۱۸۰)

همان‌طور که مارکس دیالکتیک هگل را وارونه کرد، اگزیستانسیالیسم هم بحث هگل در به رسمیت شناخته شدن را به عنوان رکن انسانیت پذیرفت، و حتی این‌که فرد باید حاضر به از جان گذشتگی برای آن شود را هم قبول کرد، ولی در رابطه نابرابر ارباب/برده یا هر چیز شبیه آن (مثلاً رابطه مرد/زن)، محو شدن یکی از دو طرف در دیگری برای به رسمیت شناخته شدن را نقض غرض دانست. بنابراین، اگزیستانسیالیسم اصل این را که انسان یک فرآیند است که می‌کوشد خود را متحقق کند و در این راه برای به رسمیت شناخته شدن باید به جان بکوشد، از هگل گرفت ولی دنباله آن را خود ساخت؛ یعنی معتقد شد که اتفاقاً برده برای به رسمیت شناخته شدن باید مبارزه کند و از بردگی بیرون بیاید و وجود او، با اختیار و آزادی، هویت او را تعیین می‌کند. سورن کی‌یرکگارد دانمارکی منتقد جدی هگل بود، اما چون این دغدغه اگزیستانسیال انسان که هگل مطرح کرده بود مسئله مهم او هم بود، با الهام از هگل، گرچه با نگاهی انتقادی، موضوع را مورد بررسی قرار داد. از نظر او مهمترین چیز برای انسان 'موجودیت منفرد' است، و تلاش فکری-فلسفی او متوجه هدایت این موجودیت منفرد به سوی یک زندگی معنی‌دار است. او یک راه حل جمعی برای حل مشکلات وجودی را انکار می‌کند و بر آن است که هر فرد تنها بایستی راه خاص خود را برود. و این می‌تواند دستمایه این ایده اگزیستانسیالیستی باشد که وجود بر ماهیت مقدم است و هر انسانی

با به دست آوردن آزادی باید خودسازی کند. در ایمان، فرد خدای آسمان‌ها را تو خطاب می‌کند و در رابطه‌ای خصوصی با او قرار دارد. «فرد به عنوان فرد در رابطه‌ای مطلق با مطلق وارد می‌شود. این همان حیطة تنهایی عظیم است. با همراه نمی‌توان به آن وارد شد ... دیگر توجیهی وجود ندارد که بر نتایج اجتماعی و تاریخی یک عمل، یعنی بر ملاحظه مجموعه آدمیان و مجموعه تاریخ اتکا کند.» (کی‌یرکگارد، ۱۳۸۰: ۱۲) مقدمات سنجش فردی و فاصله گرفتن از دیگران حتی از فضای فکری نسبتاً متفاوت این اگزیستانسیالیست مسیحی هم آشکار است. شاید حتی این سخن که «اخلاق برای بیرون آمدن از گناه ناکافی است» هم دلیل دیگری بر معارضة فردی و آزادانه با فضای فکری مسلط، و پذیرفته شده‌های 'دیگران' باشد؛ حتی اگر این دیگران دینداران و خیرخواهانی باشند که برای حفظ خود از خطا و گناه مراعات اخلاق کنند. «تنها طبایع پست، قانون اعمالشان را در مردمان دیگر می‌جویند و مقدمات اعمالشان را در بیرون از خود جست‌وجو می‌کنند.» (کی‌یرکگارد، ۱۳۸۰: ۷۱) از نظر او عموماً چنین می‌اندیشند که «فرد بودن از همه چیز آسان‌تر است، و مهم وادار کردن انسان‌ها به یکی شدن است.» اما از نظر او چیزی از فرد بودن وحشتناک‌تر و بزرگ‌تر نیست. (کی‌یرکگارد، ۱۳۸۰: ۱۰۲)

کی‌یرکگارد و هگل به صورتی محدود طرح موضوع کرده بودند، اما این کتاب هستی و زمان مارتین هایدگر آلمانی بود که سرچشمه فلسفه اصالت وجود یا اگزیستانسیالیسم در قرن بیستم شد. هرچند هایدگر هرگز میل نداشت به او برچسب اصالت وجود بزنند، و سایر متفکران اگزیستانس به خصوص ژان پل سارتر، بیش از هایدگر نزد عامه مردم شهرت یافتند و بیش از او در راه ترویج اندیشه‌های اصالت وجودی بیرون از محدوده فلسفه دانشگاهی می‌کوشیدند، ولی استاد مسلمشان هایدگر بود. حتی عنوان مهمترین کتاب فلسفی سارتر، بودن و نیستی، تلویحاً اشاره‌ای به هستی و

زمان در بردارد که حاکی از اذعان به تأثیر بر او است. (مگی، ۱۳۷۲: ۴۱۵)

معمولاً فلاسفه در مباحث خود، انسان منفرد و انتزاعی را مبنا قرار می‌دادند، هایدگر، برعکس، از این خویشتن اجتماعی و همرنگ جماعت ابتدا می‌کند و می‌خواهد نشان دهد که فرد مستقل و مختار چگونه از بطن آن خویشتن بی‌تشخص اجتماعی متولد می‌شود: پیروان فلسفه اصالت وجود یعنی اگزیستانسیالیست‌ها آن قسمت افکار هایدگر برایشان مهم بود که در آن از گناه، مرگ، سقوط، همسطح دیگران شدن و اضطراب و دلهره صحبت می‌کند. ماهیت انسان که این فیلسوف دازاین می‌خواندش، همان وجود آن است؛ یعنی چیزی به اسم فطرت یا ماهیت انسانی در کار نیست. ما همانیم که تصور می‌کنیم هستیم؛ یعنی مطابق تعبیر و برداشتی که از خودمان داریم واقعیت پیدا می‌کنیم. اما چنین احساسی پریشان‌کننده است، چون شخص احساس می‌کند بی‌سامان و بی‌خانمان است؛ این برای او اضطراب می‌آفریند. برای فرار از اضطراب می‌توان همرنگ جماعت شد، اما این عدم اصالت است. دازاین بودن یعنی حفظ اضطراب به جای فرار از آن؛ زیرا در موقع اضطراب، ورود نیندیشیده به حیطه امکانات، از ما موجودات مهملی می‌سازد، و به همین دلیل هم مجبور می‌شویم اندیشه کنیم و تصمیم بگیریم.

از نظر اگزیستانسیالیسم هایدگر، انسان فعلیت نیست، بل همواره در حال شکل گرفتن است و هیچ شکل او شکل نهایی او به حساب نمی‌آید. همواره خودش را طراحی می‌کند و هرگز به آخر نمی‌رسد؛ همواره توانمندی است. نادرست است که او را تا حد یک ابژه طبیعی فروکاهیم. امکان در مورد انسان بارها مهمتر از فعلیت است. (احمدی، ۱۳۸۱ الف: ۵۵۵) ما در جهان به ساحت آزادی استعلا می‌یابیم و دازاین در یک زمان خاص استعلا نمی‌یابد بلکه همواره در راه است و استعلا می‌یابد. انسان، علی‌رغم انبوهی از فشارها که بر روی اوست، در بنیاد خویش آزاد است. اصیل بودن یعنی از پیروی از نمونه انسان عادی، از همگان و هر کس دست کشیدن و از زندگی

معمولی هر روزه جدا شدن. (احمدی، ۱۳۸۱ الف: ۴۵۶) از نظر هایدگر سه خصوصیت انسان را از موجودات دیگر جدا می‌کند: اول این که انسان مشابه شیء نیست، یعنی یک ماهیت یک بار برای همیشه تعریف شده ندارد؛ دوم این که 'من بودن' عبارت است از توجه به امکانات خود. انسان یک توانایی بودن است، استعدادی که روبه‌سوی امکانات گسترده‌ای دارد. او چیزی است که هنوز نیست و به‌همین دلیل همواره در حال فرا رفتن از هستی تحقق‌یافته خود است؛ سوم این که انسان، یا همان دازاین، آزاد است. این آزادی به معنای اراده مطلقه نیست، کیفیتی نیست که انسان آن را دارا باشد، بلکه تعینی است که دازاین بر خود تحمیل می‌کند. من طرز بودن خود را انتخاب می‌کنم تا له یا علیه بعضی امکانات خود عمل کنم؛ من چگونگی هستی خود را انتخاب می‌کنم و به‌همین دلیل هم مسئول هستم. (کوروز، ۱۳۷۸: ۳۰) نکته مهم از منظر اگزیستانسیالیستی، گذر از یک گوهر یا ماهیت ثابت و مفروض برای انسان است. انسان با کارها، شادی‌ها و رنج‌ها و نیازهای غیرقابل مقاومتش برای توجه و علاقه به چیزی، در جهان حضور دارد. این صور متعدد، تجلیات انضمامی و ملموس وجود خاص انسانی است، که حاصل آن عموماً حالت دغدغه و دلهره است. دازاین به محض این که وجود می‌یابد و خود را در میان موجودات می‌یابد، احساس می‌کند که در رابطه با آن‌ها است، و هراس و دلهره محصول این احساس خویشاوندی با جهان است.

انسان قبل از این که به مرحله وجودی 'من' برسد، 'دیگران' وجود او را غصب کرده‌اند. دازاین 'من' در کیفیت هستی دیگران مضمحل می‌شود، و این استبداد 'دیگری' است. در این حالت تمام امکانات هستی که پیچیده و بی‌نهایت است یکنواخت می‌شود. همه چیز عمومی و قابل تعمیم است، و نتیجه آن این است که من، 'من' نیست، 'او' است. فقط با بریدن از او است که من به مرحله من، استعلا می‌یابد. بودن در میان جمع، هستی فرد را در دیگری منحل می‌کند، به نحوی که فردیت در مجموعه ناپدید می‌شود و این

حالت متفاوت نبودن به دیگری امکان می‌دهد که من را تسخیر کند. بر این مبنای شوخی و تفریح، مطالعه، نقد ادبی و هنری و... را به شکلی انجام می‌دهیم که همه انجام می‌دهند. او که ناشناخته است شخص معینی نیست، تمام مردم است هرچند همه آن‌ها نیست. (کوروز، ۱۳۷۸: ۱۵۹) چنین موجودی دارای هستی تنزل یافته است، اما بسا که فرد در عین باخودبیگانگی یعنی تمایل به سوی لذایذ و انتخاب‌های سهل و آسان، خود را موفق می‌داند؛ در حالی که به سبب ترک وجود اصیل یعنی وجودی که دارای آزادی، انتخاب و خودسازی است و به سبب حرکت نکردن از آنچه هست به سوی آنچه نیست، در حالت مسخ‌شدگی کامل است. از نظر هایدگر، انسان یک ماهیت مشخص ندارد بلکه همواره از رابطه‌ای که با هستی برقرار می‌کند، شکل خاصی می‌گیرد و طرحی از خود می‌ریزد، و همین حرکت کردن، ماهیت انسان است. در برابر فلسفه سنتی و دکارتی که به ماهیت انسان باور داشتند و آن را مقدم بر هستی انسان نیز می‌دانستند، هایدگر هیچ اعتقادی به ضرورت بحث یا کشف گوهر یا ماهیت انسان ندارد. (احمدی، ۱۳۸۱: ۱۵۲) اما همین انسان به ندرت از خودش به عنوان خویشتن باخبر است و لذا است که او در کار و وظیفه هر روزه خویش غرق می‌شود و به طور معمول و علی‌الغلب غیر اصیل است.

از نظر هایدگر، اشکال تمام فلسفه‌های متافیزیکی گذشته این بوده که می‌خواسته‌اند انسان را همچون جزئی از طبیعت جهان بفهمند؛ او مدعی بود که در قالب یک انقلاب کپرنیکی جای این دو را عوض کرده است و طبیعت جهان و هستی را از حقیقت آدمی استنباط می‌کند. از نظر او انسان موجودی است به شدت انضمامی، یعنی کسی در جایی در شرایط خاصی که جهان با شرایط مشخصی او را در احاطه خود گرفته است. چنانکه دیلتای، به عنوان نمونه‌ای الگووار از فیلسوفان مدرن قاره‌ای، بر این عقیده بود که آدمی ذات ندارد بلکه فقط یک تاریخ دارد. ذات انسان شکل‌پذیر است و محصول

شرایط تاریخی است. (بارت، ۱۳۶۲؛ ۴۵) به همین دلیل برای شناخت انسان، باید به زندگی عادی و پیش پا افتاده روزانه توجه کرد نه وجود خالص شده فلسفی؛ یعنی همان موجودی که روزانه در این دنیا است و با دیگران است. برای اشاره به همین است که ریکور از 'مردم‌شناسی فلسفی' در هستی و زمان هایدگر می‌گوید. (ریکور، ۱۳۸۳: ۱۱۴) آدمی فرد آدمی است نه نوع آدمی، به این حال یا آن حال بودن، مثلاً در اضطراب یا ترس یا آزامش یا شادی بودن است؛ و در این میان، حس اضطراب و ترس و لرز مهمترین احساس است، زیرا گسترده‌ترین احساس است که معطوف به همه چیز این هستی است. هراس از چیزی که شناخته نیست و دلیلی هم ندارد. (بارت، ۱۳۶۲: ۵۰) این هراس و دلهره محصول خصوصیت مهم دیگری است که دل‌بستگی یا میل نام دارد. انسان سرشار از میل است و به همین دلیل سرشار از اضطراب هم هست. ترس از هر آنچه می‌تواند دل‌بستگی‌های او را بگیرد و مهمتر از همه، جان او را بگیرد. از آنجا که دل‌بستگی ذات آدمی است، وجود او و دغدغه‌های او همیشه معطوف به آینده است. آدمی باید به وسیله امکاناتش تبیین شود. او همواره بی‌نهایت بیشتر از آن چیزی است که در هر لحظه هست.

هایدگر انسان را به عنوان موجودی می‌شناسد و معرفی می‌کند که مهمترین خصوصیت اجتماعی آن رودرویی با 'دیگران' در جهان و جذب شدن درون این دیگران است. او می‌گوید: «این بودن یکی با دیگری، موجودیت و خودیت دازاین (یا همان انسان) را در بودن 'دیگران' حل می‌کند و به این شکل 'دیگران' به عنوان چیزی قابل تمایز و صریح، به تدریج محو می‌شود. در این ناآگاهی و ابهام، دیکتاتور واقعی 'آنها' آشکار می‌شود. ما چنان لذت می‌بریم که 'آنها' لذت می‌برند؛ ما مثل 'آنها' می‌خوانیم، می‌بینیم و درباره هنر و ادبیات قضاوت می‌کنیم. ما همان‌طور خود را از 'انبوه مردم' بیرون می‌کشیم که 'آنها' چنین می‌کنند، ما از همان چیزی شگفت زده می‌شویم که 'آنها' شگفت زده می‌شوند.» (heidegger, 1962: 126) از نظر مارتین هایدگر، آن

تکه از وجود آدمی که غرق اضطراب و درگیری با دیگری است ابژه نامیده می‌شود و آن تکه که معطوف به کشف ظرفیت‌های خود و آزادی خودسازی است سوژه نامیده می‌شود. سطحی از وجود انسان که اسیر تبلیغات عمومی و ایدئولوژی مسلط است، وجود غیراصیل است، زیرا تحت دیکتاتوری 'دیگران' قرار دارد. سطحی از وجود آدمی خود اصیل نامیده می‌شود که با استفاده از آزادی و اختیار مسیر فردی خود را طی می‌کند و به‌رغم مسیر جمعیت، وجود خاص خود را محقق می‌کند. انسان در جمعیت خود را گم می‌کند، به‌همین دلیل اولین کار برای فرار از این باخودبیگانگی، جست‌وجو برای پیدا کردن این خود گمشده در شلوغی، در توده، است. بازیافتن خود یعنی اصالت بخشیدن به خود، تحقق بخشیدن به خود، در مقابل موج مسلط دیگران، بازبودن و گوش به زنگ و آماده بودن. انسان برای فرار از باخودبیگانگی باید امکان آزاد بودن برای شأن خاص خود را ابراز کند؛ باید از سطح اول به سطح دوم صعود کند. اینجا است که تجلی و آشکارگی وجود در او محقق می‌شود؛ و همین است آنچه هایدگر «مسئولیت پاسداری از انفتاح و آشکارگی وجود بر عهده بشر» نامیده است. (بیمل، ۱۳۸۱: ۱۸۱) اساساً عنصر 'مسئولیت' از رهگذر تحقق دادن به آزادی و استعلا و انفتاح وارد اگزیستانسیالیسم می‌شود.

اما همان ترس از مرگ و نابودن، انسان‌ها را غالباً به سمت قالب‌های غیراصیل و تکراری و تقلیدی حوزه عمومی می‌کشاند، که برای او هویت‌های کلیشه‌ای پیش ساخته آماده کرده است. این هویت‌های صورتکی، ظرفیت‌های وجود ویژه هر فرد را از او پنهان می‌کند و این همان باخودبیگانگی است. یعنی غفلت از آن اصالتی که در امکان هر کس هست، به شرط آن که انتخاب کند نه تقلید. از اینجا عنصر هراس وارد چنین انسانی می‌شود. انسان دارای دلهره است چون به دام کلیشه‌های اجتماعی افتاده و حقیقت خود را محقق نکرده است. در واقع این همان عذاب وجدان است که انسان، هنگام ترک

کارهای بایسته، به آن دچار می‌شود. از نظر آگزیستانسیالیسم، انسان غیراصیل و غافل از حقیقت خود، که رکن آن آزادی و انتخاب فردی است، موجودی گناهکار است که اضطراب او نشانه نفس لوّامه او است: اخطار می‌کند که به خود آید. وجدان یا خودآگاهی در این مکتب عبارت است از اعلام این که شخص باید به ظرفیت‌های وجودی خاص خود تحقق ببخشد. دیالکتیک یا سیر جدالی میان این دو حالت، میل به هم‌رنگ جماعت شدن و ضرورت استقلال و اصالت، جنگ حق و باطل است. در اینجا این تهور است که انسان را به تعبیر هایدگر از نفس زندگی هم جسورتر می‌کند تا اراده معطوف به عمل مستقل برای او آسودگی به‌بار آورد. (هایدگر، ۱۳۸۱: ۲۲۲)

ژان پل سارتر در کتاب مشهور بودن و نیستی همین خط سیر را دنبال کرد. او با تقسیم وجود انسان به دو بعد 'در خود' و 'برای خود'، اولی را محصول تصادف و نتیجه امور غیرارادی و غیراختیاری و نهایتاً بی‌ریشه دانست و دومی را مسیر تعالی، خلاقیت و رو به آینده و بنابراین ریشه‌دار. عنوان کتاب هم همین دو نوع وجود را نشان می‌دهد: هستی یعنی همان وجود معمولی؛ و نیستی، با بیانی شبه‌عرفانی، همان فنا است، فنا از زندگی معمولی که ورود به زندگی متعالی است. البته تعالی در اینجا به معنای نزدیکی به عوالم بالا نیست، بلکه نزدیکی به خود است. آن خودی که خودساخته است نه دیگری ساخته؛ وجودی که می‌تواند از روزمرگی خود را بیرون بکشد و به مثابه یک سوژه آگاه انتخاب‌گر برای خود برنامه داشته باشد؛ روشن است که چنین وجودی نمی‌تواند یک هویت یک‌بار برای همیشه تعریف و تعیین شده داشته باشد. ریشه‌داری آن دقیقاً به معنای این است که آینده‌اش لوح سفیدی است که باید با عمل آگاهانه خود روی آن نقش بکشد و به آن تحقق بدهد؛ کاری که چندان آسان و یکنواخت نیست و از مسیر جدالی دائمی (دیالکتیک) میان این دو بعد وجودی انسان صورت می‌گیرد: بُعدی که زیر نفوذ جریان مسلط فکری و سیاسی جامعه است و به قول حافظ چنان که

پرورشش می‌دهند می‌روید، و بُعد دیگری که حجاب غفلت و بیگانگی را کنار می‌زند و با آگاهی از حقیقتی که زیر آن پرده پنهان بوده است، مسیر مستقل ساختن خود (خودسازی) را آغاز می‌کند. منظور از این خودسازی ویران کردن خودِ دیگر ساخته و مایل به ماندن است. نیستی یعنی نه-بودن، یعنی از بودن به سمت شدن حرکت کردن. (Sartre, 1966) در واقع اگر بخواهیم اصطلاح‌شناسی تا اندازه‌ای عجیب سارتر را به زبانی قابل فهم‌تر ترجمه کنیم باید بگوییم که منظور او از نیستی (neant) همان وجدان یا خودآگاهی (coscience) است. علت این نام‌گذاری این است که به عقیده او از طریق خودآگاهی است که انکار هر چیزی ممکن می‌شود. هنگامی که سنی را سن طفولیت یا لیوانی را خالی یا اتاقی را سرد تلقی می‌کنیم، نفی وارد تجربه ما از هستی می‌شود. علاوه بر این، به وسیله درک و خودآگاهی است که کسی می‌فهمد که با چیزهایی که مورد درک او است تفاوت دارد، بنابراین خودآگاهی می‌فهمد که موجودی در دست چیزهایی که به آن‌ها آگاهی دارد نیست. از نظر هایدگر نیستی عبارت است از افقی در ماوراء که بدون در نظر گرفتن آن انسان نمی‌تواند بفهمد چه هست و چه نیست. سارتر این ایده را از هایدگر گرفت ولی آن را از ماوراء وارد دنیای زمینی کرد. سارتر از این تعبیر برای دفاع از تن اصلی خود، اختیارگرایی، استفاده کرد. از آنجا که استدلال اصلی مخالفان آزادی اراده و اختیار این است که آینده و حال انسان را به اتفاقات گذشته فرومی‌کاهند و گذشته را تعیین‌کننده ایجابی حال و آینده می‌شمرند، سارتر برای مقابله با این استدلال مدعی بود که نیستی انسان را از گذشته و آینده‌اش جدا می‌کند و آزادی و استقلال او را تضمین می‌کند.

به صرف آشکار شدن 'دیگری' است که من در موقعیتی قرار می‌گیرم که خودم را ابژه می‌بینم، زیرا به عنوان ابژه بر دیگری ظاهر می‌شوم. موضوع نگاه دیگران بودن، بنا به ماهیت، تمایز ایجاد می‌کند. من تشخیص می‌دهم که من هستم چرا که 'دیگری' مرا می‌بیند. شرم و سرافکندگی که گاه از ابژه

دیگران بودن دست می‌دهد، ریشه‌ای ناگهانی است که از سر تا پای فرد را فرا می‌گیرد، بدون این که هیچ آمادگی ذهنی بخواهد. هیچ کس در تنهایی نمی‌تواند جلف یا مبتذل باشد. (Kamber, 2000: 58) دو عنصر خودآگاهی و تحرک، در این میان عناصر اصلی هستند؛ آنچه به عنوان آزادی، محور این مکتب است، محصول این دو عنصر تلقی می‌شود: انسان آزاد است به این دلیل که همواره در قالب یک فرآیند خودآگاه به طرح‌ریزی ماهیت خود مشغول است. سارتر تأکید می‌کند که چیزی که هست نمی‌تواند آزاد باشد؛ آزاد چیزی است که نیست، یعنی از بودن فرار می‌کند، منظور این است که از یکنواخت بودن و ماندن می‌گریزد. آزادی در شدن است که خداحافظی با روزمرگی و غفلت زندگی جمعی است. اگزیستانسیالیسم شایع میان مردم مبتنی بر این باور است که انسان‌ها فارغ از شرایط، اعمال و رفتارشان را برمی‌گزینند و بنابراین مسئول سرنوشتشان هستند. مقام مرجع بیرونی هم نیست که تعیین کند کدام گزینش‌ها درست و کدام گزینش‌ها غلط هستند. درعین حال، سارتر عقیده داشت که جهان در مقابل اراده آزاد انسان خیره‌سر و همواری‌ناپذیر است. پس آزادی در این جهان سرسخت گونه‌ای تراژیک از بودن است. در واقع سارتر فقط فیلسوف اختیار و آزادی نیست، بلکه شاید بتوان گفت فیلسوف امر خیالی است. دنیای رؤیاها، صورت‌های خیالی، خیال آینده‌گواهی است بر ناممکن بودن خرسندی در زمان حالی که مخالف آزادی است. «خیال، آزادی معلق و معوق است، ته‌مانده آزادی در برابر خیره‌سری جهان است. پس از نظر سارتر آزاد بودن یعنی گرفتار بودن در مصیبتی تراژیک: یعنی جور نبودن با دنیایی که در آن هستیم و طرد و تبعید شدن به دلیل خمیره‌مان که موجود آزادی هستیم.» (باتلر، ۱۳۸۲: ۱۱)

اگزیستانسیالیسم سارتر بر پایه تعارض برای خود/در خود، تعارض خود/بیگانه را مطرح کرد. بین 'برای خود' و 'خود' نسبتی وجود دارد و بین 'در خود' و 'بیگانه' هم نسبتی وجود دارد. به عبارت روشن‌تر، همان‌طور که

فرد انسان برای تحقق نیمه برتر خود باید از وابستگی نیمه ایستا و غافل خود جدا شود و به حرکت درآید، هر فرد برای تحقق تمامیت خود باید از دیگری فاصله بگیرد. در واقع، نیمه ایستا و دلبسته و متوحش و مضطرب ما، همان نیمه‌ای است که وابسته به دیگران، وابسته به دیگری، است. دیگری همان افکار عمومی، همان فکر مسلط است که استقلال و انتخاب فرد را تحت فشار خود می‌گیرد. این فشار آنچه دیگران می‌گویند و می‌پندارند و می‌خواهند، سوژه آزاد، یعنی همان نیمه تحول‌خواه آدمی را مورد تعرض دائمی قرار می‌دهد، به شکلی که گاه ممکن است فرد آن را از آن خود کند و گمان کند خود او هم همان را می‌خواهد. به این ترتیب 'در خود' یا همان نیمه فروتر آدمی تکثیر می‌شود. متعاقباً نیمه برتر آدمی یعنی 'برای خود'، می‌تواند بر اساس میزان فاصله‌ای که از دیگری می‌گیرد به تحقق خود مطمئن شود. به عبارتی اگر نیمه فروتر انسان ابزار بازی دیگران است، دیگران برای نیمه برتر انسان ابزار بازی می‌شوند. نیمه برتر انسان همان است که دیگری نیست، درحالی که نیمه فروتر همان است که دیگری است. بعد آزادی طلب و تحول‌خواه انسان با توجه به این که نباید دلخواه و موردپسند دیگری باشد خود را می‌سازد؛ مثل اربابی که در تعارض با برده خود به وجه اربابی خود واقعیت می‌دهد. ارباب تمام زشتی‌های را که از آن کناره می‌گیرد به بنده نسبت می‌دهد. بعد تعالی‌خواه آدمی هم همه عیوب را به اجتماع، به دیگران، منسوب می‌کند. دیگران می‌شوند شر، و شر می‌شود دیگران.

گفته می‌شود اگزیستانسیالیسم سارتر، با گرایش‌های نیهیلیستی و تأکیدش بر انتخاب فردی، تضادی چشمگیر با جهان‌بینی محافظه‌کارانه و غالباً متکی بر شنیدن، فهمیدن و تمکین کردن داشت که در نظام مرسوم تربیتی بر جوانان عرضه یا تحمیل می‌شد. در تجلیات سیاسی و اجتماعی، فلسفه اگزیستانسیالیستی چارچوبی فکری برای ابراز بیزاری عمیق از طرز تلقی‌ای بود که به نظر می‌رسید جوانان طبقه متوسط در متن فرهنگ متداول

به آن برمی‌خورند. در اندرون بیگانگی و بیزاری جوانان اگزیستانسیالیست، جهت‌گیری مادی، سبک زندگی خشک و بی‌روح و تن دادن والدینشان به انقیاد هنجارهای دست‌وپاگیر اجتماعی نهفته بود. (دیرکه، ۱۳۸۱: ۳۸) نفی دیگران سارتری و تحقق خود در نفی دیگری بهترین ابزار برای توسعه و توجیه میل انکارگری و نظم‌ستیزی جوان‌سرانه بود.

همین ایده‌ها، خصوصاً استقلال از 'دیگری' بود که مورد توجه بعضی فمینیست‌ها، قرار گرفت و مبنای روایتی از این مکتب شد که مسئله زنان را در قالب مفاهیم خود، دیگری، آزادی، استقلال، نفی، باخودبیگانگی، و نظایر آن بازسازی کرد. تا حدودی به این دلیل که انسان به مثابه موجودی حساس و رنجبر و باخودبیگانه و وابسته و در حالت خفگی از جو خفقان ناشی از 'دیگران' در تجربه زنان به نحو شفاف‌تری خودنمایی کرده بود.

کار بست اگزیستانسیالیسم در فمینیسم

در حالی که فمینیسم لیبرال قرن نوزدهم موفقیت‌هایی در مورد 'به‌زور وارد کردن اخلاقی' زنان در حوزه عمومی به دست آورده بود (MacKinnon, 1987: 33)، نوعی نارضایتی از روش‌های مبتنی بر فلسفه رایج لیبرالی مطرح شد و پس از جنگ جهانی دوم خود را بروز داد. فمینیسم اگزیستانسیالیست یا، به تعبیر فریدن، اگزیستانسیالیسم فمینیست، این نگرش را پشتوانه عقاید زن‌باور خود قرار داد. 'من' همان زن بود و 'دیگری' عبارت بود از مرد. مطابقت با معیارهای مردانه، 'تسلیم' به بودن تلقی شد و شدن چیزی نبود جز وداع با بودن بر وفق مذاق جامعه مردسالار. در زمانه‌ای که زندگی زن با موفقیتش در زناشویی سنجیده می‌شد، رد تصویری از زنانگی که مورد تأیید عامه مردم بود نیاز به نظریه‌ای جذاب و قدرتمند داشت. دوست نزدیک سارتر، شاید، بهترین انتخاب بود برای این که فمینیسم با پیوند دادن خود به اگزیستانسیالیسم، که دوران شکوه خود را آغاز کرده بود، قدرت و نفوذی همپای آن بیابد.

فمینیسم اگزیستانسیالیست دوبووار را، که در قالب کتاب جنس دوم در سال ۱۹۴۸ منتشر شد، معمولاً جزء فمینیسم رادیکال دهه هفتاد قرار نمی‌دهند؛ اما به نظر می‌رسد به نوبه خود یک حرکت رادیکالیزسیون در مسیر مطالعات و فعالیت‌های زنان بود. اگر نوشته‌های استنتون و گیلمن در قرن نوزدهم اولین رگه‌های رادیکالیسم را در فمینیسم پایه‌گذاری کردند، این مسیر در سخنان دوبووار به شکل کمابیش متفاوتی پی گرفته شد. مهمترین سخن او که نام کتاب هم از آن گرفته شده، این است که در فرهنگ مسلط، مرد به عنوان عنصر درجه یک، به عنوان یک هنجار و به عنوان یک اصل در نظر گرفته می‌شود، در حالی که زن همچون یک زایده، یک ناهنجاری تلقی می‌شود: این سان، نظریه اگزیستانسیالیستی خود/دیگری به دوگانه مرد/زن توسعه داده شد. او می‌گوید که، در نگاه رایج، زن عبارت است از 'مرد ناقص' که موجودی 'تصادفی' است. بشریت نر است، و مرد، زن را نه فی‌نفسه بلکه نسبت به خود تعریف می‌کند. زن جز آنچه مرد درباره‌اش تصمیم بگیرد نیست؛ به این ترتیب او را 'سکس' می‌نامند، چون به این طریق می‌خواهند بگویند او به صورت موجودی دارای جنس متفاوت بر مرد آشکار می‌شود. زن نسبت به مرد متعین و متفاوت می‌شود، نه مرد نسبت به زن؛ زن در برابر اصل، غیر اصلی است. مرد نفس‌مدرک است، مطلق است، زن دیگری است. دوبووار، با الهام از دیالکتیک هگلی، بر این نکته تأکید می‌کند که هر سوژه‌ای خود را در برابر دیگری تعریف می‌کند؛ او خود را به مثابه موجودی اساسی و اصلی در مقابل دیگری قرار می‌دهد که فرعی و ابزاری است. هر کسی می‌خواهد سوژه باشد و دیگران ابژه او باشند؛ و در بحث دو جنس این مرد است که توانسته است با قدرت و موفقیت خود را در مقام سوژه و زن را در مقام ابژه قرار دهد. (دوبووار، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۲) بحثی که سارتر راجع به تعارض میان دو بعد انسانی یعنی بُعد 'در خود' و بُعد 'برای خود' مطرح کرده بود، به وسیله نویسنده جنس دوم به گونه‌ای به کار گرفته شد که مطابق آن مرد

همان بعد اول یا 'برای خود' و زن همان بعد دوم یعنی 'در خود' است؛ یکی حرکت می‌کند و مستقل است، دیگری صرفاً وجود دارد.

در تحلیل این وضعیت، دوبووار بر بدن زن و فیزیولوژی آن تأکید می‌کند. از نظر او استعداد بچه‌دار شدن زن بزرگ‌ترین عامل در تبدیل او از سوژه به ابژه بوده است. در این مورد به سخنان مردم‌شناسانی اشاره می‌کند که معتقدند زنان در جوامع اولیه در شرایط عادی همپای مردان فعال بوده‌اند، اما همین که حامله می‌شدند و خصوصاً به ماه‌های انتهایی آن یا اوایل تولد بچه می‌رسیدند از همراهی مردان باز می‌ماندند، و از همین جا فرآیند تبدیل آن‌ها از سوژه به ابژه و از موجود اصلی به موجودی ثانوی شروع شد. دوبووار در اینجا تا حدودی به نحله ذاتگراها می‌پیوندد، چون معتقد است بدن زن به‌طور ذاتی، انرژی فعالیت‌های سازنده برای شخص خود او را می‌گیرد؛ چون آبستنی، زایمان و شیردادن بچه همگی توان زن را می‌فرساید و هویت از خودبیگانه و برای دیگری او را تعیین می‌کند. مرد چنین وضعیتی ندارد، چون برای خود و آزاد است؛ انرژی او مصروف رشد خود او می‌شود. او از عادت ماهانه به عنوان «لغت ماهانه» تعبیر می‌کند و اشاره می‌کند که این تحول متناوب کاملاً نشان می‌دهد که گویی از نظر طبیعت زن برای خود نیست. باوجوداین، از نگاه او، واقعیات بدن زن اگرچه وضعیت اجتماعی او را تا حدودی تبیین می‌کند، اما توجیه نمی‌تواند بکند. چون اگرچه واقعیات زیست‌شناختی دارای اهمیت بسیار است و در تاریخ زن نقش درجه اول را دارد و یکی از عوامل اصلی موقعیت زن و از کلیدهایی است که به ما اجازه درک و فهم زن را می‌دهد، «اما آنچه ما نمی‌پذیریم این فکر است که این‌ها سرنوشت کاملاً تعیین‌شده‌ای برای ما بسازند. این واقعیات زیستی کافی نیستند تا بتوانند ثانوی بودن جنس ما را تعیین کنند. این‌ها تعیین نمی‌کنند که چرا زن موجودی 'دیگر' است. این موارد زن را محکوم نمی‌کنند که برای ابد این نقش وابستگی را حفظ کند.» (دوبووار، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶۹)

به وسیله این نویسنده، برای اولین بار در تاریخ مطالعات فمینیستی بر مسئله بازآوری زن تأکید می‌شود. بر اساس این دیدگاه، این خصوصیت از ابتدای تاریخ زمینه‌ساز یک تقسیم‌کار اجتماعی بوده که بر مبنای آن زنان به دلیل ناتوانایی‌ها و مشکلات ناشی از حاملگی، زایمان و شیردادن مجبور شده‌اند خانه‌نشین شوند و همین خانه‌نشینی علی‌رغم این که سهم بیشتری از کار و تلاش را به آن‌ها اختصاص می‌داده، ریاست مرد بر خانواده و محوریت و اصالت او را باعث شده است. بر اثر این بود که در ذهن‌ها جا افتاد که مرد کسی است که به شکار می‌رود، می‌جنگد و پول و امنیت و افتخار می‌آورد، در حالی که زنان به امور کم‌اهمیت خانگی مشغول هستند. حوزه عمومی در انحصار مرد است و خانواده که بیرون از جامعه مدنی (که موضع مساوات لیبرالی است) قرار دارد، متعلق به زن است؛ و بر این مبنای نامساوات کاملاً هم طبیعی جلوه می‌کند. (Jagger, 1983: 199) و همین مبنای آن شد که مرد موجودی 'برای خود' و رو به رشد و محور باشد و زن موجودی 'در خود' یعنی 'دیگری' و ساکن و وابسته.

پیشتر اشاره کردیم که سارتر در کتاب اصلی خود بودن و نیستی بودن را به معنای ماندن و نیستی را معنای حرکت و نفی این موجودیت ایستا می‌داند. دوبووار بر اساس این عقیده، زن را نماد بودن و مرد را نماد نیستی می‌شمارد. نمادها و سمبل‌هایی که نشانه مرد و زن هستند نیز به همین اشاره دارند. مثلاً تشبیه دائم زن به الهه زمین، اشاره به وجه تکراری مشخص و اثرپذیر زمین دارد. برعکس، تشبیه مرد به آسمان و اشاره به تقابل پدر آسمانی و مادر زمینی، حکایت از حرکت و تعالی برای مرد دارد. یکی از نکات بغرنج مسئله اینجا است که زنان این موقعیت را می‌پذیرند و آن را درونی می‌کنند. از نظر آنان چنین چیزی طبیعی است و باید در مقابل آن تسلیم بود؛ حتی خوب است و دلیلی برای انکار آن وجود ندارد. نویسنده جنس دوم در اینجا هم بنابر اصول اگزستانسیالیسم این پدیده را به عنوان «فرار از آزادی» توصیف می‌کند.

آزادی مهمترین اصل اگزیستانسیالیسم است و معنای آن این است که انسان‌ها از موقعیتی که به آن‌ها تحمیل شده فرار می‌کنند و میل به این دارند که موجودیت خود را خودشان تعریف کنند و بسازند و، در کمال آزادی، آن باشند که در ضمن یک حرکت خودسازی خواسته‌اند، نه برده آن شکلی که طبیعت و اجتماع به آنان تحمیل کرده‌اند. اما تعداد اندکی این کار را می‌کنند؛ عموم انسان‌ها به سادگی در پی این هستند که همان باشند که هستند، یعنی همان چیزی که طبیعت از طریق خصلت‌ها و اجتماع از طریق عادت‌ها به آنان داده است. این خصوصیت را اگزیستانسیالیست‌ها «فرار از آزادی» یعنی عدم میل به انتخاب چگونه بودن تعبیر کرده‌اند، فمینیسم اگزیستانسیالیست هم بر اساس همین فرمول میل زنان را به این که همان باشند که شرایط طبیعی مثل باروری و شرایط اجتماعی مثل تقسیم کار از آنان خواسته است، گریز از آزادی می‌داند. دوبووار می‌گوید در لحظه‌ای هم که زن‌ها در کار ساختن جهان شروع به سهم شدن می‌کنند، این دنیا هنوز دنیایی است که به مردان تعلق دارد. مردان در این باره اصلاً شک ندارند ولی زنان اندکی شک دارند. سر باز زدن از 'دیگری' بودن، رد همدستی مرد، شاید برای زنان در حکم انصراف جستن از منافعی باشد که اتحاد با کاست برتر می‌تواند به آن‌ها اعطا کند. «مرد ارباب بزرگ، از نظر مادی، زن کاملاً فرمانبردار را مورد حمایت قرار می‌دهد و وظیفه توجیه وجود او را به عهده می‌گیرد. زن از ترس خطر اقتصادی، از خطر متافیزیکی نوعی آزادی که باید بدون کمک خواستن از دیگری، هدف‌های او را ابداع کند، می‌گریزد.» (دوبووار، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶۰) در کنار توقع هر فردی دایر بر آشکار کردن خود به عنوان سوژه (یا همان فرد آگاه انتخاب‌کننده)، که یک توقع اخلاقی است، در همان فرد وسوسه گریختن از آزادی خویش و تبدیل شدن به ابژه (یا همان موجودی که دیگران برایش تصمیم می‌گیرند) نیز وجود دارد. از نظر اگزیستانسیالیست‌ها این راهی خطا است، زیرا از خودبیگانگی است و فرد طعمه اراده دیگری است؛ اما راهی

آسان است، چون افراد غالباً از دشواری آزادی و انتخاب می‌گریزند و سعی می‌کنند اضطراب و هراس وجودی خود را کنار بزنند. این مردان هستند که زنان را به عنوان دیگری تعیین می‌کنند، اما زنان هم از این وضعیت ناراحت نیستند؛ زنان غالباً از ایفای نقش 'دیگری' در مقابل مردان خوششان می‌آید.

مرد آسمانی و زن زمینی

ایده اگزیستانسیالیستی سارتر و هایدگر پس از آن که به وسیلهٔ دوبووار برای نوشتن کتابی مهم (و پرفروش) در اروپا مورد استفادهٔ فمینیسم قرار گرفت، به فکر و فرهنگ قاره محدود نماند و به سرزمین‌های آنگلو ساکسون به ویژه امریکا رفت و برای افراد و جریانات متعددی، از فمینیست‌های سیاه تا فمینیست‌های مسیحی طرفدار الهیات آزادی‌بخش، زمینهٔ فکری-فلسفی فراهم کرد. چنین می‌نمود که کتاب مزبور «به‌زودی به کتاب آئینی رهایی زن برای چندین نسل آینده مبدل می‌شود» (وینوک، ۱۳۷۹: ۶۷۲) برخی از مهمترین الهام‌گرفتها از این ایده، بحث دین و تفسیر دینی از جنس و جنسیت را به ایدهٔ اگزیستانس متصل کردند. مری دیلی یکی از کسانی بود که پایهٔ کار خود را کلیسا و تفسیر مذکر از کتاب مقدس قرار داد. او با تکیه بر مبانی اگزیستانسیالیسم به نقد و برآورد تأثیر تاریخ یهودی-مسیحی در تحقق موقعیت فعلی زنان پرداخت. کتاب او که بیش از سایر کتاب‌هایش مبتنی بر سنت وجودگرایی و تا حدودی با الهام از متاله اگزیستانسیالیست، پل تیلش نوشته شده است فراتر از خدای پدر نام دارد. او متعلق به جریانی است که خدای مسیحی را از توصیفات کلیسا راجع به آن دارد، می‌پیراید و آن را نوعی تجربهٔ رو به رشد بودن تلقی می‌کند. خدا دیگر یک فراموجود مذکر، چنان که در ادبیات دینی کلیسا معرفی می‌شود، نیست. از نگاه او واژهٔ 'خدا' اشاره به یک شخص نیست، اشاره به یک فعل جمعی است، یعنی فعالیتی که همه در آن مشارکت دارند. در این چشم‌انداز جنبش زنان یک انقلاب

روحانی است که با کنار گذاشتن هویت «دیگری بودن» نجات بخش است؛ چون با درگذشتن از خدای پدر معنای شدن یا فرارفتن را دوباره کشف می کند. «این جنبش با نفی جنسیت پرستی در پی جست و جوی معنای نهایی واقعیت است که بعضی آن را خدا می نامند.» (Daly, 1973: 6) برای فرارفتن از خدایی مذکر که در سنت یهودی-مسیحی مبنای فرودستی زنان بوده است، بایستی تلاش کرد تا ارکان جامعه مبتنی بر پدرسالاری سست شود، و برای ویران کردن ساخت ستمگرانه چنین جامعه ای باید تفسیر رایج از خدای پدر را عوض کرد، چرا که توجیه گر اصلی آن است. آن 'از خود بیگانگی' اگزیستانسیالیستی که در مورد زنان بسیار بیشتر اتفاق افتاده است به این سبب است که خدای پدر با قرار گرفتن کنار مردان، به ثانوی و فرعی شدن زنان کمک کرده است. در اینجا دیلی به هم فکر ماقبل خود، یعنی سارا گریمکه می رسد که او هم در *انجیل زنان* نظرات مشابهی بیان کرده بود. در این سنت، جنبش زنان باید عواملی را که مانع دینامیسم تصور خدا می شود، از سر راه خود بردارند و دست کم چنان کنند که از واژه خدا هیچ جنسیتی استشمام نشود. برای این کار باید بابت تفکر و تصور درونی شده برتری مذکر در افتاده و آن را از ذهن و فرهنگ جامعه زدود. (Daly, 1973: 29) و این را زنان باید از درون خود آغاز کنند.

هر مؤنثی باید روح خود را از پلیدی هرگونه تصور 'دیگری' و فرعی بودن پالوده کند، و این نهایتاً برای کلیت جامعه مفید است؛ از نظر دیلی، جامعه مردان و کل جامعه از وضعیت زنان در حالت نامطلوبی قرار دارند. با این سخن، دیلی به لیبرال هایی مثل استیوارت میل نزدیک تر می شود تا رادیکال هایی که نفع زنان را در زیان مردان می بینند؛ او جامعه را یک کل می بیند که با این آلودگی زدایی از آن به شرایط بهتری می رسد. این آلودگی زدایی هیچ نیست جزء حرکت به سوی تغییر تلقی از زن به عنوان ابژه به سوی تلقی او به عنوان سوژه. (Daly, 1973: 40) البته دیلی اعتراف می کند

که این کار آسانی نیست، و به «شجاعتِ بودن» و «شجاعتِ دیدن» نیاز دارد؛ زیرا در حالتِ اضطرابِ وحشتناکی که همه جا را گرفته، وقتی زن می‌خواهد خود را از طریق تصویر رایج اجتماع نگاه کند، اجتماعی که از نظر جنسیتی تبعیض‌گرا است، مجبور است با واقعیات دلهره‌آوری مواجه شود که او را از، به تعبیر اگزستانسیالیسم، «خود اصیل» دور و با آن بیگانه می‌کند. اما در هر حال، باید به تغییر جامعهٔ مردسالار و به تغییر وضعیت دست دوم و دیگری بودن زن اقدام کرد و این‌ها دو شاهراه هستند که به دنیای جدیدی متصل می‌شوند. دلیلی در اینجا سؤال جالبی مطرح می‌کند، اگرچه پاسخ چندان متقاعدکننده و مستدلی به آن نمی‌دهد. سؤال این است که آیا با این حرکت، یعنی سوژه شدن زنان که ابژه بوده‌اند، یا خود شدن آنان که غیر بوده‌اند، یا اصیل شدن آنان که ابزاری بوده‌اند، ماجرا معکوس نمی‌شود، یعنی به این ترتیب نیمهٔ دیگری از بشریت که پیشتر سوژه، خود، و اصیل بوده است اینک ابژه، دیگری و نااصل نمی‌شود؟ پاسخ او این است که «جنبش آزادی‌بخش ما اساساً متکی بر نفی ابژگی است. این حرکت عبارت است از نفی دیگری بودن، عبارت است از تأکید بر این که 'من هستم' بدون این که مستلزم این باشد که منهای دیگری به ابژه تبدیل شوند.» (Daly, 1973: 34) به نظر می‌رسد که او صرفاً به ارائه یک امیدواری پرداخته است و اشاره نمی‌کند چگونه این ایده‌آل ایجاد می‌شود.

این نکته شایسته تأکید است که اگزستانسیالیسم به عنوان مبنایی فلسفی برای فمینیسم، چون می‌توانست مورد برداشت‌های مبارزاتی قرار بگیرد، و به‌ویژه از آنجا که نفی دیگری یعنی جدال بنیادین برای آزادی و استقلال را اساس حرکت خود قرار می‌داد، لایه‌هایی از اجتماع همچون سیاهان را بیشتر تحت تأثیر قرار داد. زنان سیاه که به‌شکلی دولایه خود را قربانی دیگری بودن و دست دوم بودن حس می‌کردند، بیشتر به این فلسفه گرایش نشان دادند. از میان آن‌ها رزماری رادفورد رودر نویسندهٔ کتاب زن جدید، زمین جدید قابل اشاره

است. او در اولین حرکت خود به دلیلی اعتراض کرد، و مفاد سخنش این بود که سانتاماریا یک تجربه سفید است و برای زن سیاه‌پوست نمی‌تواند معیاری برای بازگشت به خویشتن باشد؛ اما اصل رستگاری مسیحی برایش قابل قبول بود، مشروط بر این که تفسیری رهایی‌بخش از آن ارائه شود که با مبانی وجودگرایی و آزادی اراده و ساختن دوباره خود بر مبنای آنچه اختیار شده نه آنچه الزام شده است، سازگار باشد. به همین دلیل هم رادفورد رودر و همفکرانش متن انجیل و سنت کلیسایی را به گونه‌ای تفسیر کردند که با اهداف رهایی از تبعیض دوگانه زن بودن و سیاه بودن همراه باشد. از نظر او «نجات و رستگاری یک پدیده اجتماعی و نه فردی است. نجات مسیحی فرار زاهدانه از طبیعت ملعون نیست، بلکه تلاش جمعی مسئولانه برای ساختن جهان است. تلاش برای تفسیر آفرینش و فائق آمدن بر رنج است. (Radford Ruether, 1975: 61) در این قاموس، واژه گناه در فرهنگ مسیحی عبارت خواهد بود از مخالفت با رهایی‌بخشی وجودگرایانه؛ گناه عبارت از هر فعالیتی است که به ستم و تبعیض کمک و از تجمع کلیت نسبی بشر در شرایط مساوی جلوگیری کند؛ عبارت است از غیر انسانی کردن دیگران به وسیله جداسازی و کنار نهادن آنان از کلیت بشری. در یک کلام، گناه عبارت است از تولید 'دیگری'، اعم از این که زن، سیاه، فقیر یا جز آن باشد. بر این مبنا، تعبیر دیگر مسیحی، یعنی شر عبارت است از هر نهادی که به نهادینه کردن تولید و تثبیت 'دیگری' و 'ثانوی' بودن کمک کند. بدیهی است که بر این مبنا، مبارزه با شر چیزی نیست جزء تلاش برای برکندن سکسیسم و راسیسم و آماده کردن جهان برای 'بودن' و 'شدنی' جدید. (Radford Ruether, 1975: 400)

رادفورد رودر در توضیح این که مذکر بودن با برای خود بودن و مؤنث بودن با در خود بودن یا به عبارتی مردانگی با معنویت، اصالت و استقلال و آفرینندگی، و زنانگی با مادیت، حاشیه‌ای بودن، وابستگی و روزمرگی یکی

شده است، به سخنان دوبووار ارجاع می‌دهد؛ اما این را توسعه می‌دهد و تأکید می‌کند که تمامی مشکلات جامعه ریشه در تقسیم خود/دیگری دارد. از نظر او دوگانه‌های انسان/طبیعت، خدا/خلقت نیز از نوعی بیگانگی و فرعیت جزء دوم رنج می‌برند؛ درست مثل بحث مرد/زن. او این مدل را به تاریخ نیز نسبت می‌دهد، و بر اساس کارکرد مدل خود/دیگری، پسرفت و نابودی مادراله‌ها یا ایزدبانوان را توضیح می‌دهد. ادیان مبتنی بر پدرسالاری مستلزم ظهور تاریخی وجدان درستکار بوده که در تعارض با طبیعت بدسگال که موجودی زنانه تلقی می‌شده، قرار داشته است. این جنگ علیه مادر با یکی شدن مردن و مادری در اساطیر کهن آغاز شد. بر اساس یکی از این اساطیر، شاه‌خدایی به نام مردوک، تیامات، مادر نخستین را شکست می‌دهد و پیکر او را به دو قسمت تقسیم می‌کند که یک قسمت آن را در آسمان قرار می‌دهد و قسمت دیگر را در زمین. اما به تدریج چنین انگاشته شد که نیمه‌ای که در آسمان است مبدأ مرد و نیمه دیگر در زمین مبدأ زن است. مردان برای نفی میرندگی خود، وجود خود را موجودی بالارونده که به آسمان متعلق است دانسته و زن موجودی شد که به همراهی طبیعت خواهد مرد. به اعتقاد رادفورد رودر، عقیده مسیحی خدای پدر در آسمان، از همین اسطوره ناشی شده است: الهه مذکر جاودانه به آسمان رفت و الهه مؤنث میرا در زمین باقی ماند، و اولی بر دومی تسلط یافت؛ طبیعت زمین زیر سلطه خدایان آسمان رفت و زن زیر سلطه مذکران زمین که خود را در پیوند با آسمان و زن را در پیوند با زمین می‌دیدند؛ آنچه از اصطلاح هنوز رایج 'پدر آسمان' و 'مادر زمین' آشکار است. تصویر مریم باکره تلاش دیگری است برای نشان دادن امکان فایده‌مندی زن در صورتی که ارتباط خود را با طبیعت قطع کند و سعی کند به آسمان پیوند بخورد. اما البته از نظر رادفورد رودر این اسطوره‌ای است که نمی‌تواند سمبل نجات زن امروز باشد.

رادیکالیزاسیون اگزیتانسیالیستی فمینیسم

تفکرات الهام یافته از سارتر و سایر فیلسوفان اگزیتانسیالزم زمینۀ ورود به فمینیسم دهۀ هفتاد را که به اوج رادیکالیسم و حتی آنتاگونیسم مشهور است، به نوعی تقویت کرد. رادیکالیزه شدن مطالعات زنان در نوشته های دوبووار به جایی می رسد که تقریباً تفاوتی با فمینیست های تندرو بعد از او ندارد. در بخشی از کتاب جنس دوم، او نهاد ازدواج را با فاحشگی دارای تفاوت بسیار نمی بیند: از لحاظ اقتصادی زن خانه دار و زن فاحشه فرق چندانی نمی کنند. او از قول شخصی به نام مارو نقل می کند که: «بین زنانی که خود را از طریق فحشا می فروشند و زن هایی که از طریق ازدواج به فروش خود اقدام می کنند تفاوت فقط در نرخ و مدت قرارداد است.» (دوبووار، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۱) در توضیح این نقل قول اشاره می کند که برای هر دو دسته زن، عمل جنسی عبارت است از خدمت؛ زن نوع دوم از طرف مرد واحدی برای تمام عمر به خدمت گرفته شده است؛ و زن نوع اول چندین مرد دارد که مزدش را بلافاصله می پردازند. آن یک از طرف یک مرد در مقابل تمام مردهای دیگر حمایت می شود و این یک در قبال خودکامگی انحصاری هر یک از مردها، از حمایت تمام مردهای دیگر برخوردار می شود. البته نویسنده فوق هنوز به این مرحله نرسیده است که ازدواج را نفی کند، اما با سخنان فوق، برای رسیدن به نفی اصل ازدواج به عنوان اوج فمینیسم رادیکال، یک گام بیشتر مانده است.

سیر رادیکالیزاسیون مطالعات زنان یک حرکت دوسویه بوده است که در آن از یک سو مردان مورد قضاوت های شدیدتری قرار می گرفته اند، و از سوی دیگر، زنان هم در این فرآیند مقصر دانسته شده اند. در این میان اگزیتانسیالیسم که انتخاب و آزادی، یعنی برای عبور از بودن چنان که به وسیله جامعه تعیین شده است، را به عنوان ارزش اصلی باور دارد،

به صورت جدی زنان را مورد نکوهش قرار می‌دهد که از این که 'دیگری' باشند و از مرحله بودن به مرحله انتخاب حرکت نکنند، ناراحت نیستند. زنان از این حیث نکوهش می‌شوند که ترجیح می‌دهند در پناه مردان و با امکانات مادی و معنوی همچون پول و عشق یعنی در رفاه بودن و مورد علاقه قرار داشتن زندگی کنند و این را به راه دشوار انتخاب و استقلال ترجیح می‌دهند. البته دوبووار در توضیح این نکته فرهنگ را هم مطرح می‌کند: به اعتقاد او تا زمانی که زنان و زنانگی طوری تعریف شده و مورد قبول قرار گرفته که در آن وابستگی به دیگری و جنس دوم بودن مسلم است، میل به استقلال، ترس و لرز، و اضطراب را، که همان مفهوم محوری وجودگرایی است، افزایش می‌دهد. اگزستانسیالیسم دوبووار مانع از این نیست که او هم همچون فمینیست‌های قرن هیجده و نوزده، فرهنگ و اجتماع و تربیت را در این گونه شدن زنان مسئول بداند؛ چنان که در فصولی طولانی به توضیح این می‌پردازد که چگونه حتی فولکلور و اساطیر هم در زن شدن زن نقش دارند. (دوبووار، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۱)

عموم اگزستانسیالیست‌ها، از جمله فمینیست‌های متعلق به این مکتب، بر دو چیز تأکید کرده‌اند: یکی درونی شدن حس 'دیگری بودن' و دوم بازسازی دید فرد از واقعیت که برای فرآیند رهایی مهم است. معنای درونی کردن حس دیگری بودن این است که هر فردی سعی می‌کند خود را به گونه‌ای بشناسد و معرفی کند که گروه مسلط در جامعه (مثلاً اروپایی‌ها، سرمایه‌داران، یا مردها) قبول دارد؛ یعنی نگاه به خود از چشم گروه مسلط که باعث شیء‌شدگی فرد و سقوط او به موقعیت موجودی برای طبقه مسلط نه برای خود می‌شود. این بیان دیگری از همان شکایتی است که دوبووار از زنان داشت که در شکل‌گیری تلقی مردانه از خود مشارکت می‌کنند. مثلاً تلقی از زن به عنوان مبنای 'اخلاق مسئولیت و مواظبت' و تلقی از مرد به عنوان مبنای 'اخلاق عدالت و حق'. (Friedman, 1987: 94) اما برخی از این مرز فراتر رفتند

و بر اساس این تفکر، نوعی مبارزه خشن و معطوف به براندازی را ترویج کردند. سارتر خود، در مقدمه کتاب قانون، از صواب مضاعف قتل اروپاییان در کشورهای پیرامونی گفت و شاگردان او بانی مبارزات ریشه‌ای با 'دیگران' شدند. سارتر و شاگردان مستقیم و غیرمستقیم او همچون فرانتس قانون، امه سزر، آل احمد و شریعتی و دیگران برخی نظریات اگزیستانسیالیستی و در رأس آن تضاد خود/دیگری و ضرورت استقلال و آزادی را، گاه با تفاسیر سیاسی‌تر، به گونه‌ای بنیادشکن و انقلابی در مورد کشورها و جوامع استعمار شده به کار گرفتند تا بعضی رفتارهای مردمان استعمار شده را، اعم از هست و باید، توضیح دهند و تجویز کنند. این گونه، نقد سرمایه‌داری و شرایط تولید و مصرف مدرن که آشکارا حوزه مارکسیسم بود به اگزیستانسیالیسم و حتی فمینیسم اگزیستانسیالیستی هم راه یافت.

ساندرا بارنکی با استفاده از تحلیل فرانتس قانون از ذهنیت مردم کشورهای استعمار شده، از تجاوز روان‌شناختی سخن می‌گوید. او توضیح می‌دهد که هنگامی که زن در میان مردان قرار می‌گیرد و انواع مواجهه‌های غیراخلاقی آنان را می‌بیند حس می‌کند که همان‌طور که سارتر می‌گوید به وسیله گاز خفگی آور 'دیگری' احاطه شده و در حال اضطراب و برجای خود خشک شدن است. بارنکی در دوره‌ای تلاش کرد اگزیستانسیالیسم را با مارکسیسم ترکیب کند. او بر اساس چنین ترکیبی 'دیگری' را موجودی معرفی کرد که هویت زن را در قالب یک هویت غلط، به «کلکسیون مدل‌های زیبایی» تبدیل می‌کند؛ که مایه اصلی صنعت میلیارد دلاری فروش لوازم آرایش به زنان است. این تنوع مدل‌های زیبایی و لوازم و شیوه‌های زیبایی و جذابیت عامل مهمی در توسعه و تقویت 'اضطراب' در زنان است. همان اضطراب یا به تعبیر دیگر ترس و لرز و هراس و هول و ولایی که محور اصلی دغدغه‌های وجودی است. از دیدگاه مزبور، اضطراب مذکور ناشی از این است که هر زنی همواره در این فکر است که آیا با این ابزار یا آن

مدل زیبایی توانسته است تمامی ظرفیت‌های خود را از این نظر بروز دهد، یا نه. نویسنده فوق، نظام تجاری طراحی و تولید و توزیع مواد آرایشی را به نظام کلیسایی تشبیه می‌کند و معتقد است همان‌طور که کلیسا به‌طور مداوم الگوهای برای رستگاری مطرح می‌کند که همان قدیس‌ها و قدیسه‌ها هستند و مؤمنان را در این اضطراب دائم نگه می‌دارد که چقدر توانسته‌اند به معیارهای استاندارد ایمان که متجلی در نمونه‌ها است نزدیک شوند، به‌همین شکل هم نگرش ناظر به زن، به‌عنوان مدل زیبایی، همواره زنان را در این اضطراب نگه می‌دارد که تا چه حد با نمادهای برتر این زیبایی و جذابیت که بعضاً ستارگان سینما یا تاپ‌مدل‌های آرایش و زیبایی کمپانی‌های لباس و لوازم آرایشی هستند، تطبیق می‌کنند. یکی از دلایل این که مواظبت از بدن، به‌ویژه لاغری، تراشیدگی و خوش‌ترکیبی آن، در میان زنان به یک واجب عینی و امر قدسی تبدیل شده است و ادبیات گسترده‌ای در مورد آن چاپ می‌شود و با دقت مطالعه و اجرا می‌شود همین است. (Barnky, 1987)

نویسنده مورد بحث تأکید می‌کند که از طریق وسایل ارتباط جمعی همچون رادیو، تلویزیون و نیز از طریق مواجهه رودررو با تصاویر و تبلیغات سوپرمارکت‌ها، زن جامعه غربی مداوماً در حال ترک خود و پذیرش خودی دیگر است که درون او می‌نشیند. او همواره مقابل خود مدل‌های زیبایی و سوسه‌انگیزی را دارد که ناگزیر به طرف تطابق بیشتر با آن‌ها رانده می‌شود و این یک خسارت دوگانه است: اول تسلیم به میل مردانه و از دست دادن اختیار و انتخاب برای خود بودن، و دوم برکت دادن به بازار تجارت وسایل زیبایی از لباس و لوازم و آرایش تا وسایل ورزشی و حتی انواع خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و داروها که بنا به ادعا بدن را خوش‌ترکیب نگه می‌دارند. دوگانگی نگرانی نویسنده و ایده ترکیب اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم از همین مورد آشکار است. از یک سو او خسارت را در این می‌بیند که چرا زنان باید از نظر زیبایی، خود را با معیارهای مردانه تطبیق دهند چون این استقلال

و خود آنان را خدشه دار می کند (اگزیستانسیالیسم)، و از سوی دیگر خسارتی دیگر می بیند که با این روش، جریان سود و سرمایه و تجارت به دست زنان، که باید به عنوان بخشی از طبقه فرو دست با آن مبارزه کنند، تقویت می شود. (مارکسیسم) به تعبیری دیگر، ترکیبی از 'بی عدالتی فرهنگی' و 'بی عدالتی اقتصادی'. (Jaggar, 2001: 257-261)

این موضوع مورد اشاره خود دوبووار هم بوده است با این تفاوت که او بر جنبه اگزیستانسیالیستی موضوع متمرکز می شود. از نظر او تبدیل زن به ابژه زیبایی بیش از آن که توطئه این یا آن تجارتخانه باشد، یک پدیده فرهنگی است که کارکرد آن تقویت کردن و تداوم بخشیدن به سلطه مردانه است. او اشاره می کند که لباس و مدل یکی از عوامل جلوگیری از فرارفتن زنان از قالب های پیش ساخته است. او برای نمونه تبدیل سوتین به قطعه گریزناپذیری از لباس در غرب و نیز دامن های تنگ و کفش های کوچک در میان چینی ها را مطرح می کند که، با عذاب دادن بسیار زن، از افتادن سینه یا بزرگ شدن پا یا راه رفتن نامرغوب جلوگیری می کند. تاحدی برخلاف بارنکی که پای بازار را به میانه می آورد، دوبووار، همچون پیش کسوتانی نظیر ولستون کرافت و گریمکه و دیگران، می گوید که این جامعه است که زن را به راهی می کشاند که از خود یک ابژه تحریک گر یا ارضاکننده جنسی بسازد. این البته از نظر او زنان را گاه به موجوداتی دروغگو و حقه باز، که برای اغفال مردان نقش بازی می کنند، تبدیل می کند. آنان در موارد بسیاری در درون خود مخفی می شوند و برای این که جامعه آنها را به سبب استقلالشان طرد نکند به ظاهر خود را خواستار مرد نشان می دهند و خود را برای او می آرایند و به او اظهار محبت می کنند ولی این همه دروغ است و نقش. (دوبووار، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۴۷) این البته خصوصیت هر جریان اجتماعی است که تحت فشار و در حالت نداشتن آزادی و تشخیص و این که سرنوشت او به دست دیگری است، مجبور است دروغ بگوید. اگر دروغگویی صفتی بیشتر زنانه

باشد، همان چیزی است که غالباً به عنوان مکر زنان از آن یاد می‌شود. مکر زنان کارکردی دوگانه دارد: برای پایین دست‌ها، به دست آوردن حداقلی از امکان زندگی و برای بالادست‌ها به دست آوردن حداکثری از آن.

شخصیت دیگری که در اینجا می‌توان به او اشاره کرد، تی-گریس اتکینسون است که شاید بتوان او را (از لحاظ فکری و نه تاریخی)، نوعی حلقه واسط میان فمینیسم اگزیستانسیالیست و فمینیسم رایکال به معنای خاص آن در دهه هفتاد دانست. مطابق نظر او، طبقه از منظر سیاسی مردمی هستند که به واسطه کارکردی که در جهت خدمت به گروهی دیگر دارند، یک گروه را تشکیل داده‌اند. وقتی چنین تعریفی پذیرفته و درونی می‌شود، چون در ارتباط با خدمت به دیگری تعریف شده است، این فرد را از آزادی محروم می‌کند. بر اساس تعریف طبقاتی، زن یک فرد یا یک اراده آزاد نیست، بلکه دنباله مرد است. او اعلام می‌کند که: «هدف فمینیسم رادیکال تخریب این هویت‌یابی جنسی-طبقاتی است.» (Atkinson, 1974: 55) بر این اساس، بر زنان واجب است که هویتی مستقل از هویت سیاسی-طبقاتی برای خود ایجاد کنند. یک زیرروایی بزرگ فرهنگی لازم است تا مبدأ هویت را از یک پدیده تحت فرمان 'دیگری' به یک پدیده تحت فرمان 'خود' تبدیل کند، چرا که هویت زنان از خارج ساخته می‌شود و به آنان داده می‌شود. اتکینسون روابط نر-ماده را به عنوان مثال آسیب‌شناسی شکل‌گیری هویت تحت فرمان دیگری مطرح می‌کند. او ریشه‌های انقیاد زنان را در روان‌شناسی هویت مردانه جست‌وجو می‌کند و، با تکیه بر مبانی اگزیستانسیالیستی، معتقد است که هویت مذکر از طریق نوعی 'آدم‌خواری متافیزیکی' صورت می‌گیرد. از آنجا که انسان‌ها خود را ناقص احساس می‌کنند و از درون خود بریده شده‌اند، و دیگران را به عنوان اصیل و کامل تلقی می‌کنند، مردان جوهر زیر طبقه انسانی یعنی زنان را تصاحب می‌کنند تا اضطراب خود را تخفیف دهند؛ یعنی امنیت روانی مذکر به هزینه زنان فراهم می‌شود و ریشه آن هم

در ماقبل تاریخ است: زن وسیله خودتوجیهی مرد شد، و ظلم مردانه پوششی برای این شد که زن را وسیله خودتوجیهی نداند. اتکینسون، با الهام از هگل و افزودن نوعی داوری ارزشی بر آن، می گوید ستمگر باید ستمدیده را ببلعد تا خود را کامل حس کند. (Atkinson, 1974: 79) به عقیده او تمامی نهادهای موجود مبتنی بر این هستند که زندگی فردی نه آزاد و مستقل و قادر به توجیه خود، که متکی بر وابستگی آسیب شناختی باشد.

از نظر اتکینسون بررسی عشق یک آسیب شناسی است که ریشه در هویت های علیل و ناقص مرد و زن دارد. پدیده عشق از منظر روان شناختی متکی به آزار زن است؛ زن به عشق به عنوان ابزاری روان شناختی نگاه می کند که به کمک آن سپری دفاعی در مقابل فضای سلطه و ناامیدی می سازد. زنان جدا افتاده از هم و قربانی ستمگر مشترک خود و ناامید از کمک، ناگزیر به وضعیتی فانتزی روی می آورند که از نظر روانی نوعی آسیب یا بیماری است؛ چون هم از خود و هم از رابطه ای که با ضد طبقه خود برقرار می کنند، تصویری تخیلی دارند. این وضعیت آسیب شناختی همان است که عشق نامیده می شود: ابزاری که به وسیله آن زن سعی می کند مقداری از قدرت مرد را از او بگیرد و جذب وجود خود کند. علت آن میل به کمال است از طریق ادغام یک خود ناقص و غیر اصیل با دیگری که قدرتمندتر و اصیل تر به نظر می رسد. زن از طریق عشق، به نحو غریزی می کوشد گمشدگی سیاسی و هویتی خود را، از طریق جوش خوردن با دشمن، جبران کند و خود را دوباره به دست آورد؛ عشق تلاش مفلوکانه و گمراه زن است برای این که به انسانیت برسد. اتکینسون بر همین مبنا می پرسد: «به راستی اگر انسان ها به زندگی فردی مستقلی برسند که برای توجیه موجودیت خود به دیگری نیاز نداشته باشد، بر سر عشق چه خواهد آمد؟» (Atkinson, 1974: 80)

از نگاه او، به دست آوردن استقلال و خودی که به خودی خود موجه باشد، برای زنان چیزی نیست که امید بریم در آینده از خلال یک انقلاب

به دست آید، بلکه نیاز الان ما است. او در این موضوع با آنارشیست‌ها و دیگر کسانی که به انقلاب به مثابه عمل فردی اعتقاد دارند هم‌آوا می‌شود و تأکید می‌کند که هر کدام از ما در هر لحظه یک انقلاب است؛ اما فمینیسم انقلابی او چندان انقلابی نیست و به اخلاق ختم می‌شود: با تکیه به جمله معروف کانت، معروف به قاعده زرین، «چنان رفتار کن که بتوانی همگانی شدن آن رفتار را بپذیری»، می‌گوید: «انقلابی کسی است که چنان عمل کند که فکر می‌کند هر کسی در یک جامعه سالم و عادلانه باید چنان رفتار کند.» (Atkinson, 1974: 119) در عین حال، این تعبیر نرم از انقلابی‌گری نباید جایگاه اندیشه اتکینسون را از یاد ببرد. تعبیری چون آدم‌خواری متافیزیکی مردان و بلعیدن 'خود' به وسیله 'دیگری'، کافی است تا این تفکر را حلقه واسطه رادیکالیسم اگزیستانسیالیسم و رادیکالیسم چپ نو بدانیم؛ موقعیتی که در آن، نظریه لیبرال-فمینیستی 'مساوات زن و مرد' می‌رفت که جای خود را به نظریه رادیکال 'استقلال زن از مرد' واگذارد.

فمینیسم رادیکال

مکتب انتقادی و چپ نو

در دهه‌های میانی قرن بیستم، که انتظار نافرجام وقوع تغییرات اساسی اجتماعی و سیاسی از طریق انقلابات کارگری به شیوه‌ای که مارکس پیش‌بینی کرده بود، بسیاری از روشنفکران چپ را به تأمل واداشته بود، برخی به این تفکر روی آوردند که بعضی اصول مارکسیسم را بازخوانی و اصلاح و ترمیم کنند. کانون این ترمیم بررسی تأکید گذشته بر اقتصاد و نیروی کارگری و مبارزه با استثمار و امکان جایگزینی آن با چیزی بود که واقع‌نمایی و امکان پیشرفت بیشتری داشته باشد. به نظر می‌رسید که نظریه مارکسی انقلاب بر دریافتی ساده‌ساز و سهل‌انگار از وضعیت جامعه جدید بنا شده، درحالی‌که قرائن زیادی بر این گواهی می‌داد که گرچه اصول و ارکان جدال تاریخی طبقات و ضرورت تغییر بنیادی به نفع فرودستان و برانداختن نظم لیبرالی و سرمایه‌سالار مسلم است، اما تشخیص گره‌های کور بحران و جبران‌کنندگی این حرکت، نیازمند این است که پیچیدگی‌های خصم با دقت و ظرافت بیشتری بازرسی شود و برنامه مبارزه متناسب با غموض و بغرنجی‌های خاص آن باشد، و برای جبران درک ساده مارکسی از فرد و جامعه

به فروید و بنیادهای روان‌کاوانه او متوسل شدند. چندان که اگر مکتب انتقادی و چپ نو را حاصل ترکیب مارکس و فروید یا خوانش‌هایی از این دو بشمار آوریم، چندان به خطا نرفته‌ایم.

بازخوانی مارکسیسم و ارائه تفسیری کمتر جبری-اقتصادی و بیشتر فرهنگی-انسانی از آن، که نقش 'اراده' و 'درک پیچیده' را برجسته کرد، با کشف دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی مارکس در سال ۱۹۳۲ شروع شد و با بازخوانی مکتب انتقادی از اکونومیسم و پرولتاریانیسم مارکسیسم و نفی دترمینیسم آن ادامه یافت. (لوکاچ، ۱۳۷۸: ۷۴) این مارکسیسم نو، که مهمترین نظریه‌پردازان آن ابتدا در مکتب فرانکفورت گرد آمدند، بر اهمیت فرهنگ به جای اقتصاد تأکید کرد. کسانی مثل آدورنو و هورکهایمر اظهار داشتند که آنچه مشکل اصلی دنیای سرمایه‌داری قرن بیستم است، صنعت فرهنگ است. اینان نقد 'اقتصادی' مناسبات سرمایه‌داری را، که در قرن نوزدهم رواج داشت، به نقد 'فرهنگی-تمدنی' تبدیل کردند که ذات آن از صنعت به تجارت متحول شده بود و به‌همین دلیل هم اغفال فرهنگی در آن عنصر کارسازتری بود که باید آماج مبارزه می‌شد. بر اساس این دیدگاه، این نظام از طریق درونی کردن بعضی ارزش‌ها و هنجارها که خاص تمدن ماشینی است و آن‌ها را طبیعی و جهان‌شمول جلوه دادن، راه مخالفت و مبارزه با شیء‌وارگی انسان را که محصول فرهنگی این تمدن است، سد می‌کند. برای شکستن این سد باید باورهای عام و جاافتاده فرهنگ سرمایه‌داری را نشانه گرفت. به پیروی از هگلی‌های جوان، یعنی حامیان چپ‌گرای هگل که به او به عنوان نویسنده جوان و بالقوه انقلابی پدیدارشناسی روح، اهمیت بیشتری می‌دادند تا نوشته‌های محافظه‌کارتر بعدی او همچون فلسفه حق، و نیز با الهام از مارکس، آدورنو و هورکهایمر، مکتبی بنیاد نهادند که آن را 'نظریه نقدی' نام دادند. منظور آنان از این تعبیر، شیوه‌ای از موضع‌گیری فکری است که نفی و اعتراض رکن آن است، «اسلوبی در تفکر که از نفی به نفی می‌رود تا سرانجام

موضوع با یک رشته شلیک‌های کوبنده و همه‌سویه مرزبندی یا سوراخ سوراخ شود.» (هیوز، ۱۳۷۶: ۱۶۸) عنصر نفی رادیکال و مفتون ظواهر موجه نبودن و نیز در فهم و رد ارکان نظام مستقر از ساده‌انگاری و علیت‌باوری‌های سهله‌سمحه پرهیختن، آموزه‌های مکتب انتقادی یا مارکسیسم جدید بود.

ماکس هورکهایمر مجموعه نظریات معتبر در فضای فکر و فرهنگ لیبرالی را تحت نام 'پوزیتیویسم' مورد نفی و نکوهش شدید قرار داد. او که اعتماد به عقل انتزاعی را از ایدئالیسم آلمان گرفته بود، با وجود این که توجه به واقعیات عینی را از ماتریالیسم غیرآلمانی آموخته بود، تمامی تفکر تجربه‌گرای معتدل را دشمن عقل می‌خواند؛ با این اتهام که همگی عقل را به سطح 'یکی' از قوای ذهنی تنزل داده‌اند و امکان جولان و مکتب‌سازی و کشف ضرورت‌های تاریخی را از آن ستانده‌اند. (Horkheimer, 1974: 5) او نگاه انسان‌شناسانه متعارف را که مطابق آن آدمی در چنبره احوال غریزی است و نجات از آن به‌طور کلی و اساسی ممکن نیست، و بنابراین نبایستی در پی زیرسازي بود، نوعی خطای توطئه‌گون بورژوازی قلمداد می‌کند، که منکر مساوات و عدالت است. او در کتاب سپیده‌دمان فلسفه تاریخ بورژوازی می‌نویسد: «عدالت خواهی به معنای لغو امتیازها و برپایی برابری، از میان پایین‌ترین قشرهای ستمکش برمی‌خیزد. در مقابل، مفاهیم مطلوب ستمگران، یعنی ارجمندی، نجابت، و ارزش شخصیت، خواست حفظ نابرابری را بیان می‌دارند. این مفاهیم فقط به همراهی پایه‌های اجتماعی ایجادکننده موجودیتشان ناپدید خواهند شد. اما در عرصه مناسبات اجتماعی تاکنون مسلط، به‌آسانی چون ویژگی‌های جاودانه طبیعت بشری نمودار می‌شوند.» (هورکهایمر، ۱۳۷۶: ۴۱) این‌سان این بنیادهای مستحکم و ظاهراً تغییرناپذیر و طبیعی را می‌توان و می‌باید دگرگون کرد، مشروط بر این که وجه پیچیدگی صنعت فرهنگ یا شبکه پیچیده وارونه‌نمایی دنیای سرمایه‌داری و لیبرالیسم، شامل اموری چون علم عینی و درک فرهنگی بی‌طرف و... به‌درستی و ظرافت درک و رسوا شود.

تثودور آدورنو نیز مانند هورکهایمر و دیگر اعضای مکتب فرانکفورت، علم مدرن را ذاتاً اثبات‌گرایانه می‌دید و برداشت خود از فلسفه را در تضاد با آن مطرح می‌کرد. اندیشه‌ای دیالکتیکی را قبول داشت که به هیچ وجه 'اثبات' نکند؛ او به علم با مقادیر زیادی سوءظن نگاه می‌کرد. از این نگاه، علم پوزیتیو که مدعی حقیقت‌گویی بیطرفانه است، دیدگاهی است که متناسب با سایر ابعاد نظام فرهنگی مسلط است. انسان‌ها حتی اگر آگاه و دارای اندیشه باشند اسیرند، چون شکل‌های محدودکننده از اندیشه و عمل دارند که اوضاع اجتماعی موجود تولید سرمایه‌داری بر آنان تحمیل کرده است. علم و دانش مرسوم هم از این حلقه بیرون نیست و داعیه بی‌طرفی و کاشفیت عینی آن را نباید پذیرفت. علم موجود علم بورژوازی است و ناگزیر توجیه‌کننده ارزش‌های آن؛ از چشم دیگران به دنیا، علم دیگری قابل بنا شدن است، اما مشکل اصلی این است که این سخن به مثابه حقیقت درک نمی‌شود؛ بر اثر ساخت فرهنگی نظام مسلط، دنیا در حال تبدیل شدن به زندان روبازی است که مردم بیش از آنکه با آن مخالفت کنند آن را می‌پذیرند. (Adorno, 1988: 30) یعنی عقاید و ارزش‌ها به زور و ضرب تحمیل نمی‌شوند، به گونه‌ای طرح می‌شوند که بسیاری وجه خاص و تحمیلی آن را نمی‌بینند و آن را ظاهراً آزادانه می‌پذیرند. همین برداشت آدورنو و همفکران او را به نفی و نفی تنها سوق داد. گویی ظواهر منطقی و معقول ارزش‌های فرهنگی موجود، تنها، با انکار محض قابل نقاب‌زدایی است.

کتاب معروف آدورنو به نام دیالکتیک منفی حول این محور حرکت می‌کند که از هر گونه اثبات یا ایجاب خودداری کند و یکسره حاوی قضایای سلبی باشد. بر همین اساس، انگیزه جذب شدن آدورنو به سوی هنر هنجارشکن و آوانگارد، به ویژه موسیقی شوئنبرگ، اشتیاق او به دیدن سرپیچی آثار آوانگارد از تأثیرات همگن‌سازی تجاری و شیء‌وارگی هنر است که سوژه هنری را به ابژه فردی می‌کاهد. از نگاه او، راهبرد آوانگارد بنیاد مقاومت در برابر حل

شدن در نظام بازار است. (Adorno, 1990) آوانگاردیسم در هنر بزرگ‌ترین حسنی که دارد این است که در برابر دعاوی قاعده‌مندی و نظم و پیروی از اصول و نظایر این‌ها، ذهن و عاطفه جوال و انکارگر را قرار می‌دهد. نه آیا قواعد هنری هم بخشی از صنعت فرهنگ است که برای اغفال و ایجاد رضایت و سکون، در خفا تحمیل شده است؟ پس باید بنیادهای مسلم‌انگاشته‌شده را نفی کرد؛ نفی‌ای که متکی به ایده پیچیده‌انگاری سطوح فرهنگی نظام مستقر است.

این دو تن البته تا حدود زیادی در حیطه نخبگی محدود ماندند و ظاهراً در اواخر عمر هم از برخی ایده‌های اصلی خود به‌ویژه برداشت‌های سیاسی آن برگشتند و از امکان تحقق برخی دیگر ناامید شدند. آنچه این تفکرات را بال و پر بیشتر داد مساهمت فیلسوفانی چون هربرت مارکوزه و والتر بنیامین بود که همه‌گیرتر شد. بنیامین و مارکوزه دو شخصیت مهم فکری نو مارکسیسم در دهه‌های میانی قرن بیستم محسوب می‌شوند. در این دوره که خواندن کتاب‌های مارکس برای هرکسی که اهل مبارزه سیاسی و اجتماعی بود، امری واجب تلقی می‌شد، پذیرش افکار فروید هم ناگزیر شده بود. البته افکار فروید نه با مراجعه به اصل کتاب‌های او، بلکه با توضیحی که مارکوزه و بنیامین از آن ارائه می‌کردند؛ چرا که تحلیل طبقاتی و استنتاج بایستگی مبارزه از آثار فروید دشوار بود. لازم بود کسی ایده سرکوب اجتماعی شهوت را از فروید بگیرد و به ایده سرکوب سیاسی و اغفال ایدئولوژیک نزد مارکس پیوندزند و دولت مدرن کاپیتالیستی را عامل هردو به‌شمار آورد؛ تا جوانانی که بسا از استثمار اقتصادی و سرکوب بیرونی درک ملموسی نداشتند، به دلیل حس سرکوب درونی و استبداد فرهنگی به راه مبارزه پیوندند، و جای خالی کارگران را پرکنند؛ و این دو کسانی بودند که این کار را به‌خوبی انجام دادند. در سال‌های دهه شصت آثار این دو به‌ویژه مارکوزه در میان دانشجویان محبوبیتی عظیم یافت، و بحث آنان دایر بر «ضدیت با آمرانگی» از حامیان بسیاری برخوردار بود.

بنیامین که با فیلسوفان مکتب انتقادی، که قبلاً نام بردیم، مشترکات زیادی داشت، با الهام از ایده فرویدی مشکل آفرین بودن سرکوب امیال، طرفدار نوعی آزادی خواهی آنارشویستی بود که به ویژه در هنر، 'هنجارهای باصلابت اما نادرست و استثمارگری نظم موجود' را به چالش می گرفت. هنر از نگاه او حاصل نوعی تصعید غرایز بود و هنر رسمی و قاعده مند حکایت از غرایز در بند داشت. در این حوزه، ادبیات که ابزار کارآمدتر و هنر شایع تری است جایگاه ویژه ای پیدا می کند و شایسته است با رهانیدن خود از معیارهای متین سنت ادبی به ابزاری برای ارتباط و رهایی بدل شود. او در کتاب مشهور خود خیابان یک طرفه می نویسد که اثر ادبی باید از کلیت فخیم و متانت کلاسیک فاصله بگیرد تا استعدادهای ناپیدا را برانگیزد و شانس بیشتری برای تأثیر بر اجتماعات فعال داشته باشد: اعلامیه ها، بروشورها، مقاله ها، و پلاکاردها؛ فقط چنین روشی است که زبان را مجبور می کند که خود را همراه زمان و به شکلی فعال به نمایش بگذارد. (Benjamin, 1979) طرفداری بنیامین از سوررئالیسم به دلیل خصیصه انقلابی و رمانتیک و آزادانگار آن در تطابق کامل با عقاید و نظریات روان کاوانه-سیاسی او قرار داشت. او می نویسد: «اروپا بعد از باکوئین، برداشتی رادیکال از آزادی نداشته است. سوررئالیست ها این برداشت رادیکال را اختیار کرده اند. هدف سوررئالیسم در تمام کتاب ها و اقداماتش به چنگ آوردن نیروی شور و شوق لازم برای انقلاب است.» (لووی، ۱۳۷۶: ۲۱۰) آشکار است که بنیامین با خوانشی از غریزه در نگاه فروید، و تفسیری از هنر بر اساس آن، می کوشد ممنوعیت های اجتماعی کامرانی را همراه با محدودیت های سیاسی تغییر در بسته واحدی قرار دهد و این گونه، شور شهوانی را به شور مبارزه اجتماعی و سیاسی پیوند زند؛ و این از عوامل جذابیت ایده او برای دانشجویان بود.

مارکوزه نیز در کنار بنیامین و در مسیر او قدم برمی داشت. یکی از علل جذابیت او برای نسل جوان این بود که نظریه های او، برخلاف چپ سنتی،

ذهن فرد را کنار نمی گذاشت، بلکه می کوشید در 'جامعه شیءانگار' فضایی درست کند که فرد بتواند در آن فضا بر بیگانگی خود با جامعه غلبه کند؛ مارکوزه این استراتژی را 'رد بزرگ' می نامید. تحت هدایت او، جوانان مخالف آمریت، رهیدن از قید و بند واپس زدگی درونی و سرکوب بیرونی را اهداف اصلی خود دانستند. مارکوزه در کتاب شهوت و تمدن کوشید نظر فروید را دال بر تصعید شهوت واپس زده به توسعه مقاصد جمعی وارونه کند. او تأکید می کرد که در مهمترین آثار هنری و ادبی قرن نوزدهم موضع کاملاً ضد بورژوایی حاکم بوده است؛ چون فرهنگ والا، فرهنگ مادی بورژوایی را به محاکمه می کشد، نفی می کند و از آن دوری می جوید. فرهنگ والا، خود را از دنیای کالایی، از خشونت صنعتی و تجاری بورژوایی، از مناسبات غیر انسانی، از مادی گری کاپیتالیسم و از عقل ابزاری مورد استفاده آن جدا می سازد.

تأملات هنرشناسانه مارکوزه و بنیامین قابل انکار نیست، اما به سختی می توان اصالتی برای آن ادعا کرد؛ این یک ورودی به پهنه مبارزه بود، که از ابتکار و جذابیت بهره کافی داشت. این نظریه سازان در اصل طرفدار نفی مطلق نظم اجتماعی، بلکه خواستار انقلابی رادیکال بودند و نیاز گروه های 'ستم دیده' را به استفاده از خشونت علیه 'ستمگران' به رسمیت می شناختند؛ گرچه البته در این باره از شیوه های توجه و توصیه صریح فاصله می گرفتند و ایده خشونت را به گونه ای تعبیر می کردند که از انتقادهای مرسوم فاصله بگیرد. مارکوزه در تفسیر مقاله بنیامین در مورد خشونت تأکید می کند که خشونت مورد نظر بنیامین، خشونتی نیست که پایینی ها بر بالایی ها اعمال می کنند، بلکه خشونتی برآمده از خود هستی است. به گفته مارکوزه، بنیامین جدی تر از آن است که به سبب وعده نهفته در واژه صلح، صلح باور باشد. هر دوی این متفکران، مخالف آشتی ناپذیر اصلاح طلبی و مرحله باوری هستند و انقلاب را انفجاری در تسلسل تاریخ، شروعی سراسر تازه می دانند و نه نسخه ای از نظم موجود و نتیجه انباشت تحول تاریخی. (لووی، ۱۳۷۶: ۲۱۲)

ترکیب این تفکر با عناصر سیاسی تفکر سارتر، هدایتگر اصلی چپ نو و آشوب‌های انتهای دهه شصت بود. تحولات فکری و سیاسی دهه شصت، با بازسازی اصول فکری مارکسیسم و روان‌کاوی از طریق نوشته‌های نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت آغاز شد. بنیامین و مارکوزه و سارتر از یک سو با تأکید بر انحطاط سرمایه‌داری و تزویر آن و از سوی دیگر با تأکید بر اراده تغییرخواه انسان، نوعی گرایش آنارشستی و سرورگریزی شدید را دامن زدند که گویی در انقلاب کردن بیش از آنکه در پی نظامی جایگزین باشند، اصل برهم زدن نظم موجود را مهم می‌دیدند. این گونه بود که دهه شصت به دهه تغییرخواهی رادیکال انقلابی تبدیل شد که بیش از این که از فواید نظام اجتماعی جایگزین سخن بگوید، ضرورت آزادیخواهی و مقابله خصمانه با 'حاکمیت دروغ' را تبلیغ می‌کرد. منظور از حاکمیت دروغ حاکمیت نظامی بود که بنا به ظواهر، همه چیز آن طبیعی و خوب و به‌هنگار نشان می‌دهد ولی نوعی فریب باعث این باور شده است. یعنی آنچه در نظام سرمایه‌داری رضایت، عدالت، استقلال شخصیت، انتخاب و نظایر آن نامیده می‌شود، ظاهراً درست است، اما در باطن، قدرت پنهان است که عامل اصلی نظم سرمایه‌داری است. کارگر و کارفرما، مردم و دولت در ظاهر به یک قرارداد رضایت‌آمیز می‌رسند، اما در باطن، قدرت مانع از آن است که طرف بازنده مخالفت کند.

لوئی آلتوسر و آنتونیو گرامشی، نظریه‌پردازان دیگر سنت مارکسیستی، نیز در فراهم آمدن اندیشه فلسفی سیاسی غالب در دهه‌های میانی قرن بیستم تأثیر داشتند. این دو بر تأثیر ایدئولوژی بر بازتولید هژمونی یا اقتدار به رسمیت شناخته شده تأکید کردند. ایدئولوژی به معنای نوعی آگاهی نادرست که جا افتادن آن در میان مردم محصول منافع طبقه حاکم است، ایده‌ای مارکسی بود که مارکس به آن هویت ماتریالیستی و تاریخی می‌داد، اما بازخوانی مارکسیسم باعث شد که این معنای ایدئولوژی حفظ شود،

در عین حال ریشه آن نه صرفاً در مادیات تاریخی، بلکه در اموری پیچیده‌تر جست‌وجو شود. بر اساس این دیدگاه، دولت فقط از طریق اعمال زور و قدرت به موقعیت موجود خود نمی‌رسد، بلکه لازم است که طبیعی بودن و بدیهی بودن و پذیرفته بودن قدرت او در قالب یک آگاهی کاذب یا ایدئولوژی در میان مردم پراکنده شود. از طریق این برتری پذیرفته‌شده است که سلطه دولت دوام می‌آورد، و کمتر در معرض اعتراض و انقلاب قرار می‌گیرد. آلتوسر کوشید توضیح دهد که مناسبات جامعه بورژوایی چگونه بازتولید می‌شود: از نظر او ایدئولوژی سازوکاری است که بورژوازی به کمک آن می‌تواند سلطه طبقاتی خود را بازتولید کند؛ انسان نسل به نسل از طریق ایدئولوژی به وفق دادن خود با وضع موجود ادامه می‌دهد. از نگاه آلتوسر ایدئولوژی چارچوبی فراهم می‌کند که مردم در آن چارچوب با واقعیت اجتماعی‌ای که خود در آن قرار دارند، رابطه برقرار می‌کنند. ایدئولوژی سوژه‌ها را شکل می‌دهد و با این کار آنان را در نظامی از روابط قرار می‌دهد که برای نگهداری مناسبات طبقاتی موجود لازم است. از این دیدگاه، در هر نظم اجتماعی ترکیب خاصی از سیاست و ایدئولوژی وجود دارد که نقش مسلط را بازی می‌کند؛ این نقش مسلط از تقدیس قانون و عرف کمک می‌گیرد، و هویت و کارکرد مطلوب خود را به فرد القا می‌کند. (Althusser, 1966) روشن است که منظور از ایدئولوژی در اینجا نظام فرهنگی و دیوان‌سالاری موجود در سرمایه‌داری غرب است.

از نظر آنتونیو گرامشی، نظریه پرداز مارکسیست، دولت سرمایه‌داری از طریق ترکیب 'قدرت' با 'رضایت عمومی'، یا به تعبیری از طریق ترکیب درهم شکستن اتحاد و مقاومت با توجیه ایدئولوژیک از طریق توسل به روان‌شناسی اجتماعی و روش‌های تطبیق و همنوایی، سعی می‌کند طبقه کارگر را تحت اقتدار و تبعیت درآورد. مفهوم هژمونی یا تسلط نرم، ریشه در کتاب یادداشت‌های زندان دارد که گرامشی در دوران حبس در زندان رژیم فاشیست

ایتالیا در سال‌های دههٔ سی میلادی نوشت. این مفهوم طراحی شده از سوی نویسندهٔ مذکور، در میان مارکسیست‌های اروپای غربی در سال‌های پس از جنگ دوم جهانی طرفداران زیادی پیدا کرد. این نظریه در پی پاسخ به این پرسش بود که چرا طبقهٔ کارگر که قرار بوده است موتور اصلی تحرک انقلابی در جوامع صنعتی باشد، چنین نبوده و بلکه برعکس، روزبه‌روز در ساخت فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی نظام موجود جای گیر شده است. پاسخ این بود که در این نظام هژمونیک، کارخانه از جامعه جدا نیست؛ قدرت در کارخانه با نظام متراکمی از ایدئولوژی و اخلاق ترکیب می‌شود و الگویی از زندگی می‌سازد که کارکرد اصلی آن باور و رضایت است. کارگران در ایدئولوژی حاکم جذب می‌شوند. مفهوم 'جذب' در درون مفهوم 'هژمونی' جایگاه مهمی دارد؛ تسلط هژمونیک برخلاف سلطهٔ متکی به زور، به معنی حکومت کردن از طریق 'رضایت' حکومت‌شونده است. برای جلب چنین رضایتی، نظام حاکم چارچوبی برای آراء و عقاید و ارزش‌ها درست می‌کند و آن را از طریق نهادهای جامعهٔ مدنی، از قبیل نظام آموزشی، دیوان‌سالاری، وسایل ارتباط جمعی، کلیسا و غیره، تبلیغ می‌کند. به این ترتیب نخبگان حاکم، به نگرش‌ها، علایق و امیال اکثریت، مطابق آنچه دلخواه خودشان است، شکل می‌دهند. «در این وضعیت، طبقات حاکم بیشتر رهبر به نظر می‌رسند تا سرکوبگر، زیرا اکثریت را متقاعد کرده‌اند که به دنبالشان بیایند. چنین تسلطی، به نظر گرامشی، مشخصهٔ جوامع بعد فئودالی، به خصوص بورژوازی و رمز موفقیت جامعهٔ نوع اخیر بود.» (دیرکه، ۱۳۸۱: ۱۵)

چپ جدید با تردید در ایدهٔ اصلی مارکسیسم، یعنی نگاه به کارگران صنعتی به عنوان موتور محرک تحول انقلابی و نگاه به دولت به عنوان یک سرکوبگر ساده و صریح مبارزات، آغاز کرد. در مورد نخست، وقوع انواع تحولات انقلابی که از سوی اصنافی غیر از پرولتاریا به راه می‌افتاد، بسیاری را متقاعد می‌کرد که گروه‌هایی مانند دانشجویان، زنان، سیاهان و انواع برش‌های

اجتماعی که کارگر هم نیستند، می‌توانند عامل فعالیت‌های انقلابی باشند و تحولات مهمی ایجاد کنند. (Maclean, 1996: 341) و در مورد دوم، موضوع ایدئولوژی و فرهنگ و تابع‌سازی و اغفال به‌عنوان رکن نظام سرمایه‌داری مدرن مطرح شد که از سرکوب آشکار و خشن به سمت وسویی می‌گراید که یکی از روشنفکران ایرانی پیرو آنان از آن به 'استحمار' تعبیر کرده است. کشف دروغ‌های راست‌نما و برملا کردن صورتک‌های مطبوع نظام مدرن و آشکار کردن بدی‌هایی که پشت آن پنهان شده، به‌نحوی بسیار پیچیده‌تر از آنچه مارکس گفته بود، رسالت چپ جدید شد. هورکهایمر به آدورنو صراحتاً می‌گفت که تحت تأثیر نگاه تیز او در ابراز نفرت نسبت به وضع موجود است و روح انتقادگر و «توانایی او را برای پی بردن به آنچه در پسِ پشت چیزها نهفته است گرامی می‌دارد». (دولاکامپانی، ۱۳۸۲: ۳۳۳) هر دو برداشت برای بسیاری از جریان‌ات روشنفکری و منتقد، از جمله برخی از نظریه‌پردازان فمینیسم، دارای یک خاصیت تبیینی غنی و مبنای مستحکمی برای یک مبارزه طولانی مدت به‌نظر می‌آمد. باوجوداین، یکی از مختصات بحران‌زای این تفکر که آن را از اسلاف خود متمایز می‌کرد این بود که شعار تغییرات ریشه‌ای با روش خاصی قرین نبود. نوعی 'دیالکتیک بدون سنتز' که عنصر نفی ریشه‌ای در آن به‌کمال بود، ولی هدف عملیاتی و روش در آن تعریف دقیقی نداشت. بخشی از این درخواست‌ها به آزادی‌های اجتماعی همچون روابط جنسی و فرار از قید خانواده و نظایر آن برمی‌گشت؛ اما در موارد سیاسی و کلان دقیقاً معلوم نبود که هدف چیست. مارکوزه کتاب مشهور خود، *انسان تک‌ساحتی*، را با این جملات به پایان می‌برد: «نظریه انتقادی از شناخت امکانی که فاصله حال و آینده را طی کند بی‌بهره است. آنچه را وعده می‌دهد اجرا نمی‌کند، زیرا هنوز پیروزی نیافته و تنها خصوصیت طرد و انکار خود را همچنان پابرجا نگه داشته است. باوجوداین، اندیشه انتقادی نسبت به انسان‌هایی که نومیدانه سراسر حیات خود را در مبارزه و طرد و انکار

گذرانده و می‌گذرانند پیوسته وفادار می‌ماند.» (مارکوزه، ۱۳۵۹: ۲۵۹) این بزرگ‌ترین مشکل نظریه انتقادی و چپ نو بود، اما جذابیت‌های سه عنصر عبور از پرولتاریا به سایر بخش‌های اجتماع، نفی مطلق، و دیدن پس‌پشتِ امور بر آن فائق می‌آمد.

کار بست نظریه انتقادی در فمینیسم

گرایش از فمینیسم که با اگزیستانسیالیسم چشم به تعبیرهای پیچیده‌ای باز کرده بود که فارغ از رادیکالیسم نبود، در فضای ملتهب اواخر دهه شصت این استعداد را داشت که در مسیر این رادیکالیسم گامی فراتر نهد، و چپ نو زمینه این را فراهم کرد. از یک منظر ساده، فمینیسم رادیکال به قافله تفکر انتقادی و چپ نو پیوست، چون تفکر مزبور، با دفاع از نوعی آزادی‌خواهی رمانتیک-آنارشیک، فضایی فراهم کرده بود که از مخالفت با هنجارهایی مثل خانواده، تعهد همسری، محدودیت روابط، که موردنظر فمینیست‌های رادیکال بود، حمایت می‌کرد؛ اما این فمینیسم از ایده‌های جدی‌تر و مهم‌تر نو مارکسیسم هم تأثیر پذیرفت: مثلاً مبارزه با نظم، بی‌اعتقادی به قواعد مرسوم و بی‌اعتمادی به ظواهر امور و جست‌وجوی مبادی پنهان، رد بزرگ و نفی مطلق. از این میان، نظریه آنارشیستی ضدیت با آمرانگی برای فمینیسم معنای استراتژیکی داشت. برای فمینیست‌هایی که از نفی غلبه مطلق مردها شروع کرده بودند و با آموزه‌های اما گلدمن رسماً از آنارشیسم دفاع کرده بودند، اینک که تفسیر جدیدتری از ماهیت سلطه، اعم از خانوادگی و سیاسی، و ضرورت انکار آن حتی در قالب نظم و مراتب، و کشف توجیهات پیچیده‌ای برای آن در قالب روان‌کاوی و جامعه‌شناسی مطرح بود، تمسک به آن غیرقابل اجتناب می‌نمود.

این ایستار که در نظام جاری در غرب، حاکمیت با دروغ است، به این معنا که در آن حاکمیتِ نظامی برقرار است که بنا به ظواهر، همه چیز آن

طبیعی و خوب و به‌هنگار نشان می‌دهد ولی نوعی فریب باعث این باور شده است، برای حامیان و فعالان جنبش زنان جالب توجه بود. این که آنچه در نظام سرمایه‌داری رضایت، عدالت، استقلال شخصیت، انتخاب و نظایر آن نامیده می‌شود، ظاهراً درست است، اما در باطن، قدرت پنهان است که عامل اصلی نظم سرمایه‌داری است؛ که در آن طرفین در ظاهر به یک قرارداد 'رضایت‌آمیز' می‌رسند، اما در باطن، قدرت مانع از آن است که طرف بازنده مخالفت کند، بهترین الگو برای فمینیسم رادیکال شد که اساس همه این زر و زور و تزویر را ناشی از رابطه ظاهراً طبیعی و عادلانه و در باطن آلوده به قدرت نابرابر میان زن و مرد، یا همان پدرسالاری، تلقی کند. فمینیست‌های رادیکال با الهام از نوما رکسیست‌های ساختارگرا بر این عقیده شدند که ساخت اجتماع معاصر از حیث اقتصاد و فرهنگ و سایر ابعاد آن به‌گونه‌ای است که اصلاً ضرورتی ندارد که تبعیض آگاهانه و مبتنی بر فرودستی زن اعمال شود: حتی در مواردی که هیچ نیت سوئی برای محروم کردن زنان از حقوق عمومی و انسانی آن‌ها وجود نداشته باشد، سامان جامعه خودبه‌خود به این سمت هدایت می‌کند. (Mackinnon, 1987: 36)

فمینیسم دهه هفتاد، متأثر از تأملات فلسفی و جامعه‌شناختی عمیق‌تر چپ ساختارگرا، بازاندیشی در بعضی از مفاهیم لیبرالی را زمینه‌سازی کرد. برای نمونه 'رضایت' به عنوان یک مفهوم مبنايي که زمینه‌ساز مشروعیت بسیاری از روابط است، در این چشم‌انداز فقط وقتی مبنای حقیقی می‌یابد که قدرت غایب باشد؛ زیرا عنصر قدرت اگر نه همیشه، غالباً در تنظیم روابط دخالت دارد. بنابراین هیچ یا کمتر رضایتی رضایت خالص است، غالباً رضایت با ترکیبی از روابط نابرابر قدرت محقق می‌شود. عدالت نمونه دیگری از این دست مفاهیم است. در شرایط عادی به نظر می‌رسد معنای این واژه روشن است و همواره معیارهای بی‌طرفانه‌ای برای آن وجود دارد، درحالی که چنین نیست. عدالت یا تعبیر دیگری که ممکن است مبنایی‌تر از آن باشد یعنی

انصاف معیاری فراتاریخی ندارد. انصاف در هر زمینه‌ای بستگی به تجاربی دارد که به‌عنوان هنجار معیار برگرفته می‌شود. چنین عدالت یا انصافی راهی ندارد جز کنار زدن و فروآوردن اشخاصی که تجربه آن‌ها به‌مثابه نرم یا هنجار مورد قبول قرار نگرفته است؛ و این همان یونیورسالیسمی است که تفاوت‌ها را نمی‌پذیرد و آن‌ها را به‌نفع هنجار مسلط مصادره می‌کند. در چنین دیدگاهی، عدالت محصول ساده توزیع بهتر مطلوب‌ها نیست، بلکه عبارت است از برکندن پایه‌های سلطه نهادینه‌شده. مفهوم دیگری که مورد بازاندیشی است استقلال است. از این دیدگاه بازاندیشی در مفهوم استقلال شخصیت، مستلزم کنار گذاشتن تعابیری چون خود حقیقی یا خود اصیل است که از سنت لیبرالی با 'عدم دخالت دیگران' و از سنت مارکسیستی با 'عدم آگاهی کاذب' به‌دست می‌آید. اگر 'خود' یک امر ساخته‌شده، یک وجود در حال تغییر است، که به‌عنوان فاعل آگاه اعمال و مؤلف روایت خاص فرد است که در او و با او است، دراین‌صورت استقلال شخصیت با کناره گرفتن از اجتماع نامطلوب به‌دست نمی‌آید. استقلال یک حالت نیست، یک رفتار است که متناسب با روابط موجود قدرت تغییر می‌کند. استقلال تمرین است، مهارت‌های هماهنگ شده‌ای که یکپارچگی شخصیت را ممکن می‌سازد و این یکپارچگی و انسجام در میان انواع و سطوح مختلف قدرت تست‌پذیر می‌شود.

به‌همین دلیل کسانی از نظریه‌پردازان زنان برآن شدند تا در مفاد یا اصل بعضی ارزش‌ها تردید کنند. الیزابت گراس در کتاب زورآزمایی‌های فمینیستی می‌گوید که از آنجا که زنان باید برای بازتعریف نقش‌های اجتماعی آزاد باشند، لازم است تفسیر عدالت به‌مثابه برابری را کنار بگذارند؛ هدف آن‌ها بهتر است به‌عنوان سیاست 'استقلال از مرد' فهمیده شود تا سیاست 'برابری با مرد'. از نظر او استقلال یا خودمختاری متضمن این حق است که هرکسی خود را در قالب مفاهیمی که دوست دارد تعریف کند؛ مفاهیمی که می‌تواند

در قالب رابطه با دیگران تعریف شده باشد یا بدون چنین رابطه‌ای؛ «برابری، یک ارزیابی بر اساس معیارهای استاندارد شده اجتماعی است؛ برابری علاوه بر آنچه از آن ظاهر است یک هنجار را هم درون خود پنهان کرده است، درحالی که خودمختاری متضمن حق قبول یا رد این هنجارها و استانداردها است.» (Gross, 1986: 193) تأکید بر تأثیر ایدئولوژی بر بازتولید هژمونی یا اقتدار به رسمیت شناخته شده، و این که ایدئولوژی به معنای نوعی آگاهی نادرست است که جا افتادن آن در میان مردم، محصول منافع طبقه حاکم است، نیز برای بسیاری از فعالان مسائل زنان پر از جاذبه بود. گرچه منظور نظریه پردازان اصلی از ایدئولوژی در اینجا نظام فرهنگی و دیوانی موجود در 'سرمایه سالاری' غرب بود، اما البته فمینیست‌ها تفسیر خود را از آن داشتند و مصداق اصلی این ایدئولوژی را نظام 'مردسالاری' جاری در تمام جهان دانستند.

فمینیسم دهه هفتاد، با الهام از چنین تفکراتی، انقلاب اجتماعی را به عنوان هدف جنبش زنان پیش کشید. بر این نکته تأکید شد که «زنان به خودی خود فرودست نبوده‌اند، بلکه این فرودستی محصول فرایند فعال ساخت قدرت بوده است.» (Philips, 1987: 1) بر چنین اساسی ظاهراً راهی به جز ترکیب نوعی انقلاب سیاسی با انقلاب اجتماعی برای تغییر باقی نمی ماند، گرچه از آنجا که حتی نظریه پردازان چپ نو در انقلاب سیاسی (مثلاً در ۱۹۶۸) ناکام ماندند، فمینیسم رادیکال به ایده انقلاب اجتماعی اکتفا کرد. بخشی از فمینیست‌ها که انقلاب را هم امری مردانه می دانستند و از جنبش دهه شصت جدا شدند، از آراء مارکوزه در بازتفسیر فروید، برای نقی نهادهای سستی که تعاریف خاصی از عشق می داد که باعث عقب ماندگی زنان تلقی می شد، استفاده کردند.

فمینیسم رادیکال بر میراث گذشته خود متکی بود اما از آن فراتر رفت. از ابتدای شروع تفکرات فمینیستی، نظر بسیاری از فمینیست‌ها این بود که

فروردستی و اطاعت زنانه در بستر روابط اقتصادی، فرهنگی و سیاسی متولد شده و رشد کرده است. این مبنای تفکیک معروف میان دو تعبیر نزدیک 'جنس' و 'جنسیت' شد؛ مدعای اصلی این بود که جنسیت تعبیر خاصی از جنس است نه نتیجه ضروری آن. به این معنا که آنچه از منظر برداشت مسلط، اوصاف زنانه نامیده می‌شوند، نتیجه طبیعی خصائل مادینگی زن نبوده است، بلکه در قالب یک روند اجتماعی خاص، آن اوصاف به عنوان پیامد ناگزیر این خصائل تفسیر و تثبیت شده است؛ همان چیزی که از آن تحت عنوان بیولوژی‌زاسیون اجتماع و تاریخ نام برده می‌شود. جنسیت عبارت از آن دسته نقش‌های اجتماعی است که تحت پوشش تفاوت‌های زیست‌شناختی زن و مرد قرار گرفته و با اتکاء به آن پذیرفته شده‌اند. مثال معروف آن رابطه مادینگی و مادری بوده است: فقط زنان می‌توانند بازآوری کنند، اما زنان و مردان هر دو می‌توانند نگهداری از فرزندان را بر عهده گیرند، درحالی‌که عموماً، با اتکا به انحصار توانایی زایمان و تغذیه در جنس مادینه، پرورش کودکان هم نقشی مادرانه تعریف می‌شود که کارویژه زن است. به این ترتیب، تعبیر 'پدر' و 'مادر' از حیث القاء بار معنایی در زمینه پرورش، مواظبت و مسئولیت از یکدیگر متفاوت می‌شوند: تعبیر رایج 'پدر نان‌آور' و 'مادر دلسوز'، 'مرد کوچه' و 'زن خانه' تفسیری جنسیتی از واقعیتی جنسی است که مبنای تعریف نقش‌های متفاوت برای زنان و مردان و ایجاد محدودیت و محرومیت شده است. این تفکیک از زمان ولستون کرافت مطرح بود و در چارچوب یک تفکر لیبرال و یک رفتار متساهل هم امکان طرح و پیگیری داشت؛ ولی فمینیسم رادیکال این را سطحی دانست و به محاکمه 'جنس' همراه 'جنسیت' فتوا داد. شاید یکی از بهترین تعاریف فمینیسم رادیکال را در سخن کاترین مک‌کینون بتوان یافت، وقتی که می‌گوید: «از آنجا که سلطه مرد بر زن 'جنسی' شده است، نمی‌توان نقش‌های جنسیتی را از موقعیت جنسی جدا کرد. جنس جنسیتی شده است همان‌طور که جنسیت جنسی شده است. مذکر و مؤنث

از خلال اروتیزاسیون به سلطه و تسلیم تبدیل می‌شوند. تفاوت مرد/زن و دینامیک سلطه/تسلیم یکدیگر را تعریف می‌کنند.» (Mackinnon, 1987: 113)

فمینیسم رادیکال خوانشی عمق‌کاوتر و آشتی‌ناپذیرتر از مشکل زنان به‌دست داد؛ خوانشی که در باب پاسخ چهار پرسش نگاهی متفاوت داشت: آیا بر اکتساب حقوق مساوی تأکید کند یا بر تغییر بنیان‌های نابرابری؛ از طریق حکومت و با کمک آن فعالیت کند یا مستقل از آن و بلکه رو در روی آن؛ با مردانی که هم‌عقیده هستند همکاری کند یا از جنس مرد به‌کلی کناره گیرد؛ ازدواج و خانواده را به‌رسمیت بشناسد یا نه. (Mansbridge, 1995: 270)

عموم رادیکال‌ها، که پاسخ سنت فمینیستی را دیگر ناکافی می‌دانستند، جزء دوم دوگانه‌های فوق را برگزیدند.

با الهام از ساختارگرایی، نظریه ایدئولوژی و نظریه هژمونیِ نومارکسیستی، فمینیست‌های رادیکال، برابری لیبرالی را بیش‌تر یک فریب تلقی کردند؛ به‌جای برآورد امکانات دولت لیبرال در تغییر وضعیت زنان، به ریشه‌یابی عمیق نقش دولت و سیاست در تولید و تحکیم وضعیت مذکور متمایل شدند؛ با طرح مسئله‌خواهری، جدایی از مردان را که بنا به تربیت گفتمانی تاریخی ناتوان از همراهی با جنبش به‌نظر رسیده بودند، تبلیغ کردند؛ و سرانجام ازدواج مرسوم و تشکیل خانواده را به‌عنوان دستگاه بازتولید مردسالاری انکار کردند. به این ترتیب، پاسخ رادیکال به پرسش‌های سه‌گانه مطالعات فمینیسم (Jackson, 1993: 3) مبنی بر این‌که: چرا تفاوت‌های جنسیتی پا گرفته است؟ چگونه سلطه مردانه امری طبیعی و به‌جا جلوه کرده است؟ تقسیم‌بندی‌های دیگری چون نژاد و طبقه چه نقشی در هویت جنسیتی داشته‌اند؟ در عصر مورد بحث ما، یعنی دهه هفتاد، به‌صورت یک پاسخ کلان، و ناگزیر مبهم، در قالب تعبیر 'پدرسالاری' جای گرفت. این تعبیر ابتدا در مردم‌شناسی برای اشاره به نقش مسلط مردان در ساخت روابط جمعی نابرابر به‌کار می‌رفت، ولی در گفتار فمینیستی رادیکال به‌تدریج معنای گسترده‌تری یافت و در

نوشته‌های کیت میلِت به کلیدواژه مباحث زنان تبدیل شد؛ (Thornham, 2001: 36) به گونه‌ای که خوانشی از آن، حتی محتوای موجود علم، عقل، تمدن، و سیاست، اعم از شیوه‌های استدلال، نظریه‌هایی که از طریق آن‌ها فراهم آمده است، و نهایتاً عملکرد آن را هم ذیل این عنوان قرار داد و اعتبار آن را انکار کرد. از این دیدگاه، پدرسالاری عبارت است از «نظام خانوادگی، اجتماعی، عقیدتی و سیاسی که در آن مردان، مستقیم به وسیله زورگویی‌های آشکار، یا غیرمستقیم از طریق آداب، سنت، قانون، و نیز به کمک زبان، آموزش، لباس، برجسب، و در قالب تقسیم کار تعیین می‌کنند که زنان چه وظیفه‌ای دارند و چه نقش‌هایی را باید یا نباید بازی کنند، تا همواره تحت سیطره جنسیتی باقی بمانند.» (Rich, 1977: 57) خویشاوندی و همشکلی ساخت فکری میان این جریان و چپ نو آشکار است.

آنچه گاه فمینیسم رادیکال یا شورشگر خوانده شده است، با نوشته‌های کسی زمینه‌چینی شد که خود یک فمینیست لیبرال تلقی می‌شد. بتی فریدان تجربه‌ها و تفسیرهایی را که زنان از امور ارائه می‌دهند به مثابه موضوع نقد برگرفت، و این، گرچه با مبانی فمینیسم لیبرال ناهمخوانی نداشت، نسبت به عقاید و رفتارهای جاافتاده آن عصر، شروعی به قدر کافی رادیکال بود. او در کتاب خود با عنوان *راز زنانه* که پرسشی بود از نقش زنان، نشان داد که زنان یک قرن پس از شروع جنبش دفاع از حقوق زنان، کماکان در وضع نامساعدی به سر می‌برند. نگاه خاص او باعث شد که مسئله زنان به شکل متفاوتی دوباره مطرح شده، و یکی از نقاط اوج نظریه جدید فمینیسم پایه‌گذاری شود. سخن او این بود که درحالی که زنان از مشکلی جدی و بحرانی رنج می‌برند، این «مشکل حتی نامی ندارد». فریدان تلویحاً اشاره کرد که علت نام نداشتن مشکل زنان این است که مشکل آن‌ها، یعنی مردان، گروه قدرتمندی است که همه چیز از جمله نام‌گذاری بر مشکلات را در انحصار خود دارد. از نظر او زنان به اشکال متفاوتی تحت این تلقین قرار می‌گیرند

که خوشبختی آنان در خانه‌داری، عشق، ازدواج، بچه‌داری و خلاصه 'نفی خود' یا به عبارتی ایثار خلاصه می‌شود؛ اما کسی نمی‌گوید چرا زنان که غالباً در چنین شرایطی به سر می‌برند، احساس خوشبختی نمی‌کنند. (Friedan, 1963) زنان به غلط خود را متهم می‌کنند و علت شوربختی خود را نقص ذاتی می‌شمارند؛ جامعه مدعی است همه چیز را برای رضایت خاطر آنان فراهم کرده است، باین حال آن‌ها راضی به نظر نمی‌رسند، پس یک جای کار مشکلی و خللی وجود دارد. چرا سخن بی طرفی نیست تا زنان را از اشتباه بیرون آورد؟ فریدان، با الهام از پوزیتیویسم ستیزی مکتب انتقادی، اظهار می‌داشت که مشکل این است که علم موجود، یعنی علم پوزیتیویستی، مردانه است. خلل این است که همه این مفاهیم را مردان ساخته و پرداخته‌اند، یعنی از ذهن و شعور و احساس آنان که ناگزیر مردانه است و درک خصوصیت‌های ذهنی و عاطفی زنان و نیز «منافع آنان از چشم خودشان» در آن جایی ندارد، بیرون آمده است.

به اعتقاد فریدان، بر اساس دانش و بینشی که کمتر از صحت و اعتبار آن پرسیده شده است، فرض بر این است که زنان در جایگاه سستی خود، که ارکان آن عشق، ازدواج، خانه‌داری، و بچه‌داری است، باید راضی و خرسند باشند و اگر نباشند لابد بیمارند. او نکاتی را بیان کرد که به پیشرفت این نظریه رادیکال کمک کرد که دانشی که در جامعه مردسالار عمومیت و مشروعیت یافته است، دانش مردان است. این دانش بر تجارب و تفکرات و چشم‌انداز و اولویت‌های خاص آنان بنا شده است؛ نتیجه این است که نه تنها مشکل زنان نامی ندارد بلکه هیچ بخشی از علم معتبر زمانه ربطی به تجارب زنانه درباره خود آنان ندارد. به این ترتیب، مشکل بدون نام و نیز نامرئی ماندن زندگی و تجربه و درک زنانه، به یکی از ستون‌های اصلی فکر فمینیستی رادیکال تبدیل شد. بر همین اساس، این نگره مهم اپیستمولوژیک نیمه دوم قرن بیستم که چگونه توضیح و تبیین این جهان و مسائل آن از

خلال زاویه دید و موقعیت بیننده شکل می گیرد، در فمینیسم به کار گرفته شد. (Jane way, 1980)

بر اساس این تفکر که از ارکان علم شناسی پست پوزیتیویسم بود، کسانی چون کوهن و کواین در امریکا، گادامر و دیلتای در آلمان، و برخی فیلسوف-منتقدان ضد مدرن در فرانسه ابعاد آن را به اشکال گوناگون مورد اشاره قرار داده بودند، و مکتب انتقادی و چپ نو هم از مدافعان روایتی سطحی از آن بودند، علم و عقل و عینیت چندان علمی و عقلی و عینی نیستند؛ این درک زمانه و روابط اجتماعی قدرت است که به 'امر عینی' معنا می دهد و 'واقع نما' جلوه می کند، در حالی که 'واقع ساز' است. تاریخی که یک بار برای همیشه اتفاق افتاده است، از منظر امروز و اینجا و با توجه به اطلاعات متفاوت و تفسیر مختلف از آن اطلاعات می تواند به انحاء مختلف مورد توصیف و تحلیل قرار گیرد. این تا جایی است که انسان معاصر که فرزند دانش است می تواند بر اساس عجیب ترین افسانه ها و اسطوره ها به چیزهای نادرستی باور داشته باشد؛ یکی از مهمترین دانش های مبتنی بر اسطوره، برداشت های غالب علمی از طبیعت و واقعیت زنان است: اطلاعاتی که مبنای توضیح و تفسیرهای علمی از زن و بایستگی های او است، از فیلترهای متعددی، از قبیل مصالح حکومت و ذوات عوام، عبور کرده است، ولی چون نسل به نسل به باورهای پذیرفته شده تبدیل شده است، کمتر کسی می تواند ذات اسطوره ای آن را باور کند. از این جهت، همان طور که تولید دانش غیر سرمایه داری وظیفه مکتب انتقادی و چپ جدید بود، تولید دانش زنانه نگر و نقاد مردسالاری هم به یکی از وظایف فمینیسم جدید تبدیل شد؛ چرا که در جامعه مردم محور منافع مردان همواره با منافع زنان منطبق نبوده، و به همین دلیل علم و اطلاعات همواره با نگاه به منافع مردان تولید می شود. لذا دانشی که در میان ما به مثابه دانش بی طرف مطرح است و در دسترس همگان است و زنان هم از طریق همان به خود و جهان می نگرند و به آن

معنا می دهند، چه بسا هیچ یا به قدر اندکی بازتاب ذهن و زندگی زنانه باشد.
(Spender, 1983: 369)

الهام‌هایی که فمینیسم رادیکال از تفکر فلسفی-سیاسی رادیکال میانه قرن گرفت، قابل انکار نیست، با وجود این جالب توجه است که، پس از مدتی کوتاه، راه خود را به طور اساسی از آن جدا کرد. به این شکل که مدعی شد مبارزه با این پدرسالاری مبنای تمام مبارزات است، و نه چنان که گاه ادعا شده است، برعکس. بسیاری از سرکردگان فعالیت‌های رادیکال سیاسی و اجتماعی، جنبش زنان را در 'دنباله' فعالیت کلان ضد سرمایه‌داری و ضد سلطه سیاسی می‌دیدند. اما فمینیست‌ها، که منظر دیگری داشتند، غالباً بر این عقیده بودند که سلطه مردانه ریشه تمامی دیگر اشکال سلطه است، و بنابراین، هرگونه معالجه و چاره‌جویی‌ای از اینجا باید آغاز شود. رکسان دانبار صراحتاً تأکید کرد که: «فمینیسم باید از طرف زنان به عنوان مبنایی برای تغییر اجتماعی انقلابی مطرح شود.» نکته جالب توجه در اینجا این است که فمینیسم رادیکال، انقلاب فمینیستی را نه به عنوان ابزاری برای تغییرات مورد توجه زنان، بلکه به عنوان مبنایی برای همه تغییرات اجتماعی مطرح می‌کند. یعنی مدعی است که همان تغییراتی که مارکوزه و بنیامین و سارتر و آدورنو در پی آن بودند، باید از حوزه روابط زن/مرد آغاز شود و بعد به حوزه‌های دیگر چون کارگر/سرمایه‌دار یا سیاه/سفید و نظایر آن برسد. سلطه مردانه و تبدیل زنان به برده، اصل اساسی و الگوی تمامی اشکال ظلم اجتماعی است و به همین دلیل تغییرات را باید از همین ریشه شروع کرد. عنوان مقاله معروف دانبار در این مورد کاملاً گویا است: «آزادی جنس مادینه همچون مبنای انقلاب اجتماعی». او در این نوشته تأکید کرد «تمامی مردم زیر فشار یک نظام طبقاتی بین‌المللی به سر می‌برند که در رأس آن طبقه سیاسی مذکر سفید غربی قرار دارد و در تحتانی‌ترین لایه‌های زیر فشار آن مؤنث غیرسفید غیرغربی قرار دارد.» (Dunebar, 1970: 49) بر اساس این

تفکر، امپریالیسم غربی در سکسیسم، یعنی اعتقاد به تبعیض مبتنی بر جنس و برتری ذاتی مرد، ریشه دارد. دولت-ملت‌های غربی که استعمار را به اوج خود رساندند، به این دلیل بوده است که این استعمار دنباله و گسترش سلطه مردانه بر زن و بر سرزمین بوده است.

در موضعی مشابه باربارا بوریس استدلال کرد که زنان در سراسر زمین یک طبقه یا کاست استعمارشده را تشکیل می‌دهند، که امپریالیسم مذکر بر آن مسلط است. او تأکید می‌کند که زنان از این حیث با هر جریان استعمارشده دیگری مشابه‌اند، اما، باوجوداین، قبول ندارد که این مشابهت زمینه اتحاد زنان با دیگر مبارزان و مبارزات ضداستعماری و ضدامپریالیستی را فراهم کند، زیرا تمام آن مبارزات نیز محکوم سلطه مردانه است. او از کتاب مرگ استعمار قانون نقل‌قولی می‌آورد و از آن خرده می‌گیرد. قانون در جایی از این کتاب می‌گوید که روبنده، فرهنگ قومی عرب را نمایندگی می‌کند. بوریس می‌گوید قانون فرهنگ مذکر را با فرهنگ قومی اشتباه گرفته است، چرا که روبنده درحقیقت، ظلم در حق زنان را نمادینه می‌کند. از نظر او، قانون مثل هر مبارز دیگری که متعلق به حوزه مردسالاری است، درک نمی‌کند که انقلابی که او در پی آن است هیچ مشکلی از زنان حل نمی‌کند، بلکه فقط فرهنگ ملی نابودشده مردان را باز می‌گرداند. پس زنان باید به‌عنوان زنان و در قالب زنان سازماندهی شوند تا بتوانند فرهنگ نابودشده خود را باز پس گیرند. زنان باید بیرق اصول مؤنث را برافرازند و به فرهنگ زنانه متکی به احساس، عشق، درک قلبی و... افتخار کنند. فقط با بازگرداندن فرهنگ ازبین‌رفته و مسخره‌شده زنان و اصول مؤنث است که جامعه انسانی حقیقی به‌بار خواهد آمد؛ از این نظرگاه، نوعی انترناسیونالیسم زنانه مبنای انقلاب جهانی است. بوریس می‌گوید: «ما دست خود را برای اتحاد به‌سوی همه زنان از هر قومیتی و هر طبقه و کشوری در سراسر جهان دراز می‌کنیم. فرهنگ مؤنث جهان چهارم است.» (Burris, 1971: 118)

این دیدگاه می‌گوید که زنان به این دلیل از مردان متفاوتند که مشروط شده‌اند که اوصاف مادرانه داشته باشند؛ مانند کار کردن برای دیگران، انعطاف‌پذیر بودن، اهل رقابت با دیگران و مقایسه کردن خود با دیگران نبودن. زن وجدان جماعت مظلوم است. داشتن آن اوصاف و این آگاهی در ذات خود انسانی‌اند و مبنای اخلاقی جامعه موعود خواهند بود. «با تخریب جامعه موجود در ساختن جامعه‌ای مبتنی بر اصول فمینیستی، مردها مجبور خواهند شد در جامعه‌ای انسانی که متفاوت با جامعه موجود است زندگی کنند. برای تحقق این منظور فمینیسم بایستی به وسیله زنان، به عنوان مبنای تغییر اجتماعی انقلابی مطرح شود.» (Dunebar, 1970: 53)

بازتعریف سیاست

متأثر از ایده‌های ساختارگرا و پس‌اساختارگرا، بسیاری از نظریه‌پردازان فمینیسم رادیکال عقیده یافتند که تعریف رایج از سیاست خود یک امر سیاسی است، یعنی محصول روابط قدرت است. بر همین مبنا بود که ایده تا حدی مبهم و تفسیربردار، اما بحث‌برانگیز و مشهور فمینیسم رادیکال مبنی بر این که «امر شخصی سیاسی است» مطرح شد. اگر ریشه همه ظلم‌ها از جمله ظلم سیاسی در روابط مرد/زن قرار داشت، پس همه چیز، حتی سیاست، علت و معلول روابط شخصی بود. به همین دلیل نوعی جابه‌جایی از برداشت سنتی از این مفهوم، به عنوان امری منحصرأ مربوط به ساختارها، کارکردها و کنش‌های مرتبط با دولت، به برداشتی متفاوت، به عنوان کارکردن درون روابط قدرت به معنای عام آن، در گفتار رادیکال فمینیستی ظهور کرد. این تقابل به این صورت نشان داده شده است: در مفهوم سنتی، سیاست عبارت است از یک کنش؛ مشارکتی عامدانه و عالمانه در فرآیند توزیع منابع قدرت میان شهروندان؛ در مفهوم پیشنهادی، عبارت است از یک فرآیند رفتار متکی به سلسله‌مراتب؛ هر کاری در متن روابط ساختار پیش‌پذیرفته قدرت.

(Randall, 1987: 10) در این معنای اخیر، سیاست صرفاً تجارتِ حکومت، از طریق احزاب، انتخابات، خط‌مشی حکومتی نیست، بلکه روابط قدرت در زندگی مردم در قالب‌های خانواده، قومیت، جنس، جنسیت، طبقه و نظایر این هم هست. حامیان این تعریف، بر مشارکت زنان در سیاست عام تأکید می‌کنند تا توضیح دهند زنان چگونه بر توزیع اجتماعی منابع قدرت تأثیر می‌گذارند و از آن تأثیر می‌پذیرند.

برداشت رایج از مشارکت سیاسی اشاره به فعالیت‌های قانونی‌ای همچون حمایت، تبلیغ، رأی دادن، عضویت در حزب، کاندیداتوری و... دارد که شهروندان برای اعمال نفوذ بر انتخاب اعضا و روش حکومت، صورت می‌دهند. این تعریف کلی ابهاماتی دارد که علی‌رغم تعادل ظاهری آن، فضای کافی برای بهره‌وری از نوعی امتیاز ویژه فراهم می‌کند. پاسخ بعضی سؤالات در این برداشت معلوم نیست: آیا فعالیت‌های برشمرده دارای سلسله‌مراتبی است که بر اساس شقاق جنسی، از نرینه به مادینه، نازل می‌شود؟ آیا برداشت جنسیتی از جنس در تعریف مفهوم شهروندی مفروض است؟ آیا بی‌میلی نسبی زنان در این مشارکت محصول یک انتخاب آگاهانه است؟ و سرانجام، آیا اعتراض به حدود سیاست و مشارکت، در این برداشت ممکن است؟ از نظر فمینیسم رادیکال، خاص بودن بیش از اندازه این تعریف باعث می‌شود که سازوکار 'سلطه‌ای' که درون آن خزیده و پشت آن 'پنهان' شده است به‌سادگی قابل چالش نباشد، و همین تجدید نظر در حدود سیاست و مشارکت را ضروری می‌نماید. مشارکت سیاسی صرفاً تلاش برای تغییر افراد و افعال و اهداف حکومت نیست، بلکه شامل تأثیرگذاری بر همکنش سیاسی در جامعه، در انجمن، و در خانه است. اگر سلطه آشکار مردانه در حوزه خصوصی و نیمه خصوصی به چالش گرفته نشود، سلطه پنهان پدرسالاری در ساخت دولت، امنیت کامل خواهد داشت. به همین دلیل، برای پرهیز از بازتولید پدرسالاری، مشارکت سیاسی باید چنان

تعریف شود که به جای اوصاف سنتی همچون حمایتی، منفعت محوری، و مردسالاری، اوصاف جدیدی همچون انتقادی، ارزش محوری و فراجنسیتی در آن وجود داشته باشد. (Hague, 1992: 161)

کیت میلِت، نظریه پرداز مهم فمینیسم رادیکال در کتاب خود، سیاست جنسی، که نام آن ربط میان سیاست و جنس را القا می کند، چگونگی مبتنی شدن نظام سلطه را بر اصل پدرسالاری روایت می کند. از نگاه او در هر شرایطی وقتی گروهی به گروه دیگر سلطه دارد و آن را رهبری می کند، رابطه میان آن ها سیاسی خواهد بود؛ و هنگامی که چنین رابطه ای از نظر زمانی طولانی شود، یک ایدئولوژی تدوین خواهد شد. اما فارغ از تنوع این ایدئولوژی های گوناگون، «تمامی فرهنگ ها و تمدن ها در طول تاریخ پدرسالار بوده اند و ایدئولوژی بنیادین همه آن ها سلطه نرینه بوده است». (Millett, 1970: 111) حکومت به قدرتی پایدار است که یا از طریق رضایت افکار عمومی به دست می آید یا با تحمیل اراده از طریق خشونت. متأثر از نظریات چپ نو، میلِت می گوید تربیت و شرطی سازی جامعه با یک ایدئولوژی کمک می کند که حکومت بیشتر به روش اول متکی باشد. از نظر میلِت این ایدئولوژی تمامی ابعاد فرهنگ را تحت تأثیر قرار می دهد و بر تمامی زوایای زندگی حتی شخصی ترین و خصوصی ترین قسمت آن اثر می گذارد. بر این تأکید شده است که فمینیست های رادیکال بر آن هستند که در علوم اجتماعی فمینیستی، زندگی خانوادگی و خصوصی و روابط آن به عنوان روابطی 'سیاسی' از اهمیت زیادی برخوردار می شود. از نظر فمینیست های رادیکال، همان گونه که پدرسالاری نظامی عام و فراگیر است، مبارزه با آن نیز باید عام باشد و فراتر از برهم زدن روابط سلطه درون نهادها، از میان بردن یا تغییر شکل و محتوای همه نهادهایی را شامل شود که این نظام را بازتولید می کنند؛ با از میان بردن این نظام است که انسانیت راستین به منصه ظهور می رسد و آرمان شهر فمینیستی شکل می گیرد. در اینجا است که برای فمینیسم رادیکال، 'سیاست' نیز معنایی جدید و گستره ای فراگیر پیدا می کند.

تقسیم رفتارها و روابط انسانی به دو حوزه خصوصی و عمومی، به گذشته دور بازمی‌گردد، در عین حال فمینیست‌هایی که، در اقتفا به چپ، ریشه عمده مشکلات را نظام مدرن می‌دانستند، اظهار داشتند که این از خصوصیات لیبرالیسم در عصر جدید است که با عمیق کردن مرز میان این دو حوزه، زنان را به 'اندرونی' و مردان را به 'بیرونی' هدایت کرده است. (Bryson, 1999) این ایده مبنای گرایش به انکار کلی این تفاوت شد. کارول هنیش در مقاله‌ای تحت عنوان «امر شخصی، سیاسی است» به تبیین این نکته پرداخت که رابطه زن و مرد در خانه، در واقع به صورت سلطه بر زنان شکل گرفته و این امر، به همین شکل سلطه جویانه، در ابعاد اجتماعی نیز آشکار شده است. بنابراین آنچه به ظاهر شخصی است، امری سیاسی است. تفسیر این گفته می‌تواند کلید فهم مواجهه رادیکال با سیاست را به دست دهد. امر شخصی، سیاسی است یعنی چه؟

یکی از مهم‌ترین راهبردهای این گرایش در نفی پدرسالاری دولت، نفی دوگانه 'سیاسی/خانوادگی' است. گفته شده است که «تقسیم عمومی/خصوصی به عنوان یکی از چیزهایی که زن (خصوصی) را از مرد (عمومی) متفاوت می‌کند، ابزار پنهان پدرسالاری است، و پدرسالاری در نهایت شیوه تبدیل نرینگان و مادینگان (جنس‌های زیست‌شناختی) به مردان و زنان (جنسیت‌های سیاسی شده) است، به گونه‌ای که در این متفاوت‌انگاری امتیاز از آن مردان باشد.» (Eisenstein, 1984: 16) ریشه این ایده به فلسفه سیاسی هگل بازمی‌گردد. هگل در تعارض با روسو، انسان بدوی جنگل‌نشین را آزاد ندانست، و آزادی را در ارتباط ضروری با مسئولیت قرار داد. از نظر او، با شروع زندگی خانوادگی، که مسئولیت‌آور بود، آزادی معنا یافت، اما از آنجا که خانواده و مسئولیت مطرح در آن، اساساً بر مدار عاطفه و عشق می‌گردد، فضایی مناسب برای تجلی عقلانیت نمی‌توانست باشد. جامعه مدنی و مهمتر از آن دولت، به دلیل فراغت از عاطفه و دل‌بستگی، مکان اصلی

تجلی روابط عقل مدار است. از اینجا دوگانگی عاطفه/عقل، وابستگی/آزادی بر دوگانه خانه/خیابان، شخصی/سیاسی انطباق یافت. رادیکال‌ها این ایده را مبنای پدرسالاری دولت و انقیاد زنان دانستند، و به انکار آن رو کردند. بنابراین، در اولین نگاه، تعبیر امر شخصی سیاسی است، مخالفت با بنیانی فلسفی است که با جدا کردن نظری دو حوزه خصوصی و عمومی، و حوزه عمومی، یعنی جایگاه سیاست و دولت را به عنوان تجلیگاه عقلانیت، و حوزه خصوصی یعنی روابط خانوادگی، و در نتیجه زنان به عنوان محور خانواده را، به مثابه جایگاه روابط ماقبل عقلانی معرفی می‌کند. به عبارتی، اعتراض متوجه ارزش‌گذاری مثبت و منفی این دو حوزه، از طریق نسبت دادن یکی به عقل (مردانه، عمومی) و دیگری به احساس (زنانه، خصوصی) است. (Bryson, 1999) در این تفسیر، امر شخصی هم از 'ارزش' امر سیاسی برخوردار است.

مضمون دیگری که از این تعبیر می‌توان برداشت کرد، بر ملا کردن روابط سلطه در روابط میان دو جنس است. قدرت مفهوم محوری سیاست است که معنای نسبتاً روشن اما مصادیق پیچیده و متفاوتی دارد. از دیدگاه جنبش زنان، در پناه همین پیچیدگی است که نظام سیاسی می‌تواند انقیاد زنان را مشروع و هنجارمند بنماید. از این رو مخالفت با این پدیده، نیازمند درک پیچیدگی قدرت و آمادگی برای تحلیل سیاست است. علاوه بر این، از آنجا که هر نوع اطاعت فرع بر روابط قدرت می‌باشد، مورد انقیاد زنان هم عضوی از مجموعه سیاست است. درست در همین جهت است که، از نگاه بعضی نظریه پردازان، نجات از وضعیت پدرسالاری فقط هنگامی ممکن است که جدال‌هایی را که در عمق حیات خصوصی زنان می‌گذرد امر سیاسی تلقی کنند. زیرا این به آن‌ها اجازه می‌دهد که شورش، انقلاب، اصلاح و هر نوع دگرگونی که در سیاست روا دانسته شده است در حوزه روابط خصوصی و خانوادگی هم که زنان قربانی نظم حاکم بر آن هستند، جایز شمرده شود.

دوگانگی مذکور زمینه‌ساز بقای روابط ناعادلانه جنسیتی در عرصه خانواده و محافظت آن از نفی جدی بوده است. نفی این دوگانه، در معرض قضاوت و قانون قرار دادن روابط دو جنس درون خانه است که به عنوان امر شخصی از عرصه نظارت، قضاوت، رقابت و دادخواهی بیرون بوده است. تأکید سنتی جامعه‌شناسی بر این که سرچشمه‌های اصلی ستم را دولت و اقتصاد و دیگر نهادهای عمومی معرفی می‌کند، مسئله قدرت و سلطه را در نهادهای 'خصوصی' نظیر خانواده و نیز در مناسبات شخصی در هر دو قلمرو عمومی و خصوصی نادیده می‌گیرد. همه امور شخصی سیاسی است، به این معنی است که در امور شخصی هم عاملانی مرتکب ستمکاری می‌شوند که این را نه بر اثر طبع بلکه بر اثر تربیت و از سر اختیار انجام می‌دهند، و بنابراین می‌توان با آن مبارزه کرد و خواهان تغییر آن شد. زنان در همه حوزه‌های زندگی اعم از خصوصی و عمومی با سلطه و اعمال قدرت مردان روبه‌رو هستند؛ اگر روابط قدرت در همه جا هست سیاست نیز امری صرفاً عمومی نیست. این شعار به این معنا است که خانواده، روابط خصوصی و زندگی عاطفی مانند مالکیت و سیاست بر اساس روابط نظام‌یافته قدرت و نابرابری شکل می‌گیرند. سیاست به قلمرو عمومی محدود نمی‌شود بلکه در شخصی‌ترین حوزه‌های حیات انسانی نیز به دلیل وجود روابط قدرت حضور دارد. در این تفسیر، امر شخصی هم از 'ضد ارزش' امر سیاسی برخوردار است.

شاید بتوان دو تفسیر مشروح شده را هم بر تقسیم حق/خیر متکی دانست، به این ترتیب که تلاش برای توسعه ارزش عقلانی امر سیاسی به روابط همسری نوعی احقاق حق، و تلاش برای بر ملا کردن وجود ضد ارزش سلطه‌جویانه امر سیاسی در روابط همسری، نوعی دغدغه خیر و اصلاح تلقی شود.

معنای دیگر مدعای مذکور این است که شخصی ناشی از سیاسی است، یعنی نوع سلوک شخصی از جمله مواجهه با زن درون خانه، از

آموزه‌های کلان فرهنگی منتج می‌شود که سامان‌دهی آن در دست دولت است. تجارب فردی درون ساختار سیاسی و اقتصادی جامعه جای می‌گیرد و باعث به وجود آمدن مسائل و مشکلات برای شخص می‌شود. (خسروی، ۱۳۸۲: ۱۲۳) عبارت امر شخصی امر سیاسی است، بیان شده است، تا ضمن اشاره به گستره روابط مبتنی بر جلوه‌های متنوع قدرت، بر هویت غیرطبیعی و قراردادی و اثرپذیر آن از ساختار نظام سیاسی تأکید کند. از طریق این شعار بر این نکته تأکید می‌شود که مسئله زنانی که نمی‌توانند خود را با انتظارات جنسیتی از زنان تطبیق دهند و نمی‌خواهند فرع بودن یا درجه دوم بودن را همچون صفتی برای خود بپذیرند، امری شخصی نیست بلکه بخشی از یک رابطه رقابت با مردان یا با نظام مردم‌محور است. پس نارضایتی زنان می‌تواند یک نارضایتی سیاسی تلقی شود. نجات از این وضع، خودداری از درونی کردن ارزش‌های جنسیتی، یعنی نقش‌های به صورت متعارف موردانتظار از زنان، از راه افزایش آگاهی به دست می‌آید. از طریق این فرآیند آگاه شدن است که زنان می‌فهمند که مشکلات آن‌ها ناشی از «نظام سیاسی متکی بر جنسیت» است که در آن زنان تحت ستم مردان هستند. (Chapman, 1995) در این تفسیر، امر شخصی و امر سیاسی هیچ کدام واجد برتری ارزشی بر دیگری نیستند، فقط امر شخصی مستقل نیست، طبیعی هم نیست بلکه تابعی از امر سیاسی است، که بهبود در آن، از طریق تغییر در این مقدور است.

نکته قابل توجه در این زمینه این است که الگوهای رفتار در خانواده همان قدر از الگوهای رفتار سیاسی تأثیر می‌پذیرد که به عکس. رفتار سیاسی، رفتار اقتصادی، رفتار فرهنگی جلوه‌های متفاوت رفتاری هستند که از انسان‌ها، و در یک گفتمان پدرسالار از مردان، سر می‌زند؛ رفتار در خانواده هم چیزی جدا از ترکیبی از این رفتارها نیست. رابطه سیاست و خانواده دوسویه است؛ به تعبیر دقیق‌تر، مجموعه روابط پیچیده‌ای میان انسان و محیط او برقرار است، که این دو را از یکدیگر متأثر می‌کند. روابط سیاسی-رقابتی، از طریق تحت

تأثیر قرار دادن شخصیت انسان، می‌تواند حوزه روابط شخصی-رفاقتی او را تغییر دهد، و به عکس. شخصی سیاسی است، به معنای انکار امور شخصی و خصوصی نیست، به معنای سپردن امور درونی به دولت نیست، معنای آن فایده روابط درونی مثل مادری برای کاربرد در عرصه عمومی نیست، به معنای اعمال فشار عمومی برای غلبه بر تصمیم‌های فرد و کشاندن آن در جهت جمع نیست؛ به این معنا است که هر عملی را چنان ببینیم که مستعد آن است که با معنایی عمومی باردار باشد. معنای دعوای عمومی و خصوصی، این است که آنچه در خانه و اتاق خواب می‌گذرد، معلول و به نوبه خود علت شیوه و جهت قانون‌گذاری است؛ ایده تقابل، مشترک میان اگزیستانسیالیسم و مکتب انتقادی، وقتی برای تبیینی رادیکال از فمینیسم به کار گرفته شد، به این شکل بیان شد که 'من' در مقابل 'دیگری'، بیرون خانه نیست، این من در برابر دیگری، درون خانه است. (Mansbridge, 1995: 270-75)

تعبیر پدرسالاری و نقش آن به عنوان علت العلل مشکلات زنان متضمن این است که در ابتدا ساخت سیاسی الگوی خود را از پدرسالاری خانواده گرفته، و سپس دولت از طریق تمامی زیرسیستم‌هایی چون آموزش و پرورش، آموزش عالی، قانون، قضا، دیوان‌سالاری ...، الگوی سلطه مردانه را بازتولید کرده است. اما بسیاری از فیلسوفان و جامعه‌شناسان ساختارگرا و چپ با این تبیین فمینیستی از مشکل ساختاری جامعه معاصر موافق نیستند، زیرا نگران این هستند که دوگانه مرد/زن، که از نظر آنان فرعی است، جای دوگانه‌های اصلی، مثلاً روشنفکر/دولت، را بگیرد. پی‌یر بوردیو در کتاب خود، سلطه مذکر، تصریح می‌کند که: «اساس دائمی شدن رابطه زور فیزیکی و زور نمادی میان دو جنس در یکی از مشهودترین مکان‌های آن یعنی خانواده نیست، که بعضی از گفتمان‌های فمینیستی. تمامی انتقاد خود را متوجه آن کرده‌اند، بلکه درون مراکزی چون مدرسه و دولت است، یعنی محل تولید و تحمیل اصول سلطه‌ای که حتی درون خصوصی‌ترین بخش دنیای ما

هم اعمال می‌شود. این میدانِ مهم کنش برای مبارزات فمینیستی است.» (Bourdieu, 1998). فمینیسم رادیکال، اگرچه فروگاهش سلطهٔ مردانه را به سلطهٔ نظام کاپیتالیستی نپذیرفت، و همچنان بر سلطهٔ پدرسالار در هر نظام سیاسی و اقتصادی به‌عنوان علت اصلی انقیاد زنان تأکید داشت، اما دیدگاه آشتی‌ناپذیر را برای مواجهه با دولت پذیرفت، و به‌جای تلاش برای استفاده از عرصهٔ سیاسی در جهت پیشبرد اهداف خود، به نقد بنیادین دولت، به‌عنوان تجلیگاه اصلی پدرسالاری، رو کرد.

در این چشم‌انداز، یکی از اعتراضات مهم رادیکال‌های موج دوم به سیاست رایج، خصلت نخبه‌گرایانه و سلسله‌مراتبی آن است. گفته شده است که ازدواج و خانواده نظام سلسله‌مراتب و سلطهٔ مذکر را پرورش می‌دهد، و نظام سلسله‌مراتب سلطه همان چیزی است که باید از بین برود و یک نظام دموکراتیک و غیرسلسله‌مراتبی جایگزین آن شود. (Fireston, 210: 1970) دریافت فمینیسم رادیکال از دموکراسی واقعی همانند فلسفهٔ سیاسی مسلط دههٔ شصت، یعنی آنارشیزم، است که هر نوع سلطه و هر نوع سلسله‌مراتب را نقض‌کنندهٔ آزادی می‌داند. بر اساس چنین تفکری که گاه به‌صراحت ماهیت آنارشیزمی آن مورد اعتراف بعضی فمینیست‌ها است، نوعی رابطهٔ همیاری هم‌سطح، به‌دور از تقسیم مسئولیت و تنظیم موقعیت به‌عنوان جایگزین سازماندهی فعالیت اجتماعی و کنش سیاسی مطرح شد. در بسیاری از سازمان‌های متعلق به این جنبش‌ها، نه ریاستی وجود داشت و نه حتی رأی‌گیری، بلکه امید می‌رفت که کارها صرفاً بر اساس همدلی و کار جمعی به پیش برود. ملاحظات اخلاقی نیرومندی در اهداف و مطالبات این شیوهٔ جدید سیاسی نهفته بوده است. طرفداران این شیوه در پی آن بوده‌اند که 'ارزش‌های مستقل' را به‌جای 'منافع ابزاری' قرار دهند. اهمیت ارزش‌های معنوی، از جمله به‌رسمیت شناختن واقعی تساوی انسان‌ها و رعایت غرور و عزت نفس آنان منهای نظر به فواید مادی آن، در حیات

سیاسی به فراوانی مورد تأکید نظریه پردازان منتقد در دهه‌های اخیر بوده است. (Havel, 1985: 112)

عشق و خانواده

فمینیسم رادیکال با مطرح کردن رفع تبعیض جنسیتی، به عنوان مبنای انقلاب اجتماعی، ناگزیر به سمت طبقاتی کردن جنسیت حرکت کرد. این که زنان طبقه مظلوم‌اند و باید علیه طبقه ظالم، یعنی مردان، انقلاب کنند، موضوع عشق و ازدواج را در کانون بحث و اعتراض قرار داد. پیشتر فروید درباره تفاوت زن و مرد و ارزش عشق گفته بود که هیچ چیز برای یک زن بیش از این لذت‌بخش و غرورآفرین نیست که مرد عاشق دست او را ببوسد. فمینیست‌های رادیکال این عقیده را، که فضای جامعه لیبرالی هم آن را تأیید می‌کرد، مورد مخالفت شدید قرار دادند. اعتقاد آنان این بود که عشق حتی اگر خوب باشد، زنان را از دستیابی به ارزش‌های مهمتری همچون آزادی روح و فکر باز می‌دارد و ابزاری در جهت انقیاد زنان و پرده‌ای برای پنهان کردن اندوه‌باری واقعی زندگی آنان می‌شود. عشق همچون نهادی شناخته شد که آسیب‌پذیری، وابستگی، انفعال، در معرض رنج قرار گرفتن و خلاصه محرومیت از تحقق ظرفیت‌های پیشرفت انسانی زنان را افزایش می‌دهد.

از نگاه میل، ایدئولوژی مسلط زنان را چنان برنامه‌ریزی می‌کند که موقعیت یک کاست را بپذیرند. از نظر او طیف وسیع و حتی ظاهراً متضادی از اوضاع زنان، از پرده‌نشینی و روبنده زدن تا پورنوگرافی و هرزه‌گردی، همه جلوه‌های متعدد خشونت ایدئولوژیک شده است که از طریق ادبیات مردسالار ریشه‌دار شده است. میل کتاب خود را با نمونه‌هایی از سیاست جنسی که از ادبیات استخراج شده است، شروع می‌کند و صحنه‌های خشن و زشتی از تهاجم جنسی به زنان را، که در کتاب‌های نویسندگان مطرحی چون دی. اچ. لارنس، هنری میلر، و نورمن مایلر آمده است، علامت مهمی بر رفتار

ایدئولوژیک قلمداد می‌کند که از طریق ادبیات تقدیس و هنجارمند می‌شود. از نظر میلِت این نشان آن است که تحقیر و تجاوز نسبت به زنان سیاستی است که از حوزه خصوصی و روابط جنسی شروع می‌شود: «سیاست جنسی این رضایت را از طریق تربیت اجتماعی هر دو جنس با خط‌مشی پدرسالارانه ایجاد می‌کند.» (Millett, 1970: 111) میلِت 'خانواده' را منبع اصلی این ایدئولوژی می‌داند. از نظر او، این خانواده است که جوان را نسبت به هنجارهای خاصی نظیر تقسیم‌بندی نقش‌های زن و مرد تربیت می‌کند.

اگر مارکسیست‌ها خانواده را عامل بازتولید سرمایه‌داری می‌دانستند، رادیکال‌های فمینیست خانواده را عامل بازتولید پدرسالاری دانستند. رادیکال‌ها تفسیر اخلاقی-مجرمانه از پدیده تجاوز به عنف را به تفسیر سیاسی-ایدئولوژیک تغییر دادند. از نظر آنان آزار جنسی یک عمل خلاف که از طرف یک فرد صورت گرفته باشد نیست، بلکه بخشی از یک ایدئولوژی است که با استفاده از این روش زنان را می‌ترساند تا عدم حضور آنان در اجتماع، وضعیت خانه‌نشینی و وابستگی آن‌ها را تشدید کند و نیاز آنان را به حامی تثبیت کند. حتی زنان خیابانی هم که کارشان فحشا است، از ترس آزار جنسی خود را در پناه مردی قرار می‌دهند. تجاوز جلوه‌ای از ترور و یک رفتار سیاسی ظالمانه است که از سوی اعضای یک طبقه قدرتمند نسبت به اعضای یک طبقه بی‌قدرت اعمال می‌شود. (Griffin, 1979)

شولامیت فایرستون، چهره شناخته‌شده نظریه‌پرداز زنان در دهه هفتاد، راه فکری میلِت را ادامه داد. او، در کتاب دیالکتیک جنس، اصل ازدواج و تشکیل خانواده را، به عنوان بنیاد اولیه‌ای که شکنجه و آزار زن را ساماندهی می‌کند، مورد تردید قرار داد و تأکید کرد که هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی فمینیست‌های رادیکال به عنوان اولین قدم خود نهاد ازدواج را نفی می‌کنند. از این دیدگاه، ازدواج و خانواده نظام سلسله‌مراتب و سلطه مذکر را پرورش می‌دهد، و نظام سلسله‌مراتب سلطه همان چیزی است که باید از بین برود.

غالب فیلسوفان سیاسی، قبل از سده بیستم از هر طیفی، پذیرفته بودند که رابطه زن با خانواده و اطاعت قانونی و سنتی او از شوهر ریشه در 'طبیعت' دارد. (Okin, 1979: 200) عموم فمینیست‌ها هم تلاش می‌کردند این مدعا را انکار کنند، و تمامی مشکلات زنان را 'غیرطبیعی' تلقی کنند. نکته بسیار مهم در سخنان فایرستون این بود که او برخلاف بسیاری از فمینیست‌ها در پی پذیرش معادله 'طبیعی-درست' نبود. و در این مسیر، باروری زنان را بزرگ‌ترین مشکل آنان دانست که از نظر تاریخی منشأ خانه‌نشینی و زیردست شدن آنان بوده است. او از گفتن این ترسی نداشت که باروری زن نقشی کاملاً طبیعی است و طبیعت زن را به گونه‌ای پدید آورده که این نقش را به عهده گیرد. اما او پرسشی را مطرح کرد که کمتر به ذهنی خطور کرده بود و آن این که آیا هر کاری طبیعت انجام داده درست است و باید تسلیم آن شد. پاسخ او به صراحت منفی بود و بر این تأکید می‌کرد که اگر انسان با انواع ابزارهای صنعتی توانسته است ضعف خود را مثلاً در جابه‌جایی اشیاء سنگین جبران کند، چرا نتواند مشکل زایمان را با ماشین و آزمایشگاه حل کند. از همین موضع او پیشنهاد کرد که از وسایل آزمایشگاهی برای پرورش نطفه و جنین استفاده شود و زنان با نفی حاملگی از بزرگ‌ترین عامل زمین‌گیر شدن و وابستگی رهایی پیدا کنند. (Fireston, 1970: 10) فایرستون 'طبیعی خوب است' یا طبیعی چاره‌ناپذیر است را انکار کرد. از نظر او، برخلاف آنچه دیسکورس غالب مارکسیستی در طول نزدیک به یک قرن تأکید کرده بود، مبانی ظلم در حق زنان نه در اقتصاد بلکه در بیولوژی نهفته است. کارکرد بازآوری زنان عامل اصلی تقسیم کار است که پدرسالاری و ایدئولوژی مسلط آن یعنی جنس‌باوری بر آن مسلط است. تفاوت طبیعی باروری میان دو جنس، منشأ اصلی تقسیم جوامع گذشته به طبقه و کاست بوده است؛ رابطه‌ای علی، بیولوژی مادری را به ایدئولوژی انقیاد زنان ربط می‌دهد. این ایدئولوژی که فایرستون آن را واقعیت «روان‌جنسی» (Psychosexual) می‌خواند، در اتصال با عقده اودیپ، اساس رابطه قدرت در خانواده هسته‌ای

را تشکیل می‌دهد. بر همین اساس نویسنده مذکور، هدف نخست فمینیسم را پایان دادن به استبداد خانواده بیولوژیکی می‌داند.

از نظر فایرستون، این پیشنهادِ او، که به شدت مورد اعتراض واقع شده است، می‌تواند مشکلات و مسائل دیگر را حل کند. در رأس این مشکلات جهت‌دهی و قسمت‌قسمت کردن عواطف و احساسات جنسی است، که بنابر آموزه‌های مارکوزه عامل اصلی امپریالیسم تکنولوژیک است. بنابر اعتقاد فایرستون، پایان دادن به وضعیت خانواده پدرسالار با کنار گذاشتن ممنوعیت زنا با محارم ممکن است. او مشخصاً تأکید می‌کند که از این طریق «بشریت می‌تواند به وضعیت طبیعی خود در اعصار اولیه بازگردد که همه نوع میل جنسی مجاز و قابل برطرف کردن است.» (Fireston, 1970: 209) این ایده در اصل متعلق به فروید است که از طریق مارکوزه، به عنوان یک نوفرویدی مؤثر در ایده‌های رادیکال، مورد بهره‌برداری فمینیسم فایرستون قرار گرفت. بر اساس این نگره، تفکیک عواطف از تمایل جنسی باعث نوعی اسکیزوفرنی جنسی نوجوانان مذکر می‌شود، که نهایتاً به ضرر دختران و زنان است. زیرا هنگامی که فرد دچار این دوگانگی شد افراد مؤنث برای او به دو دسته تقسیم می‌شوند: کسانی که به آن‌ها میل جنسی ندارد، ولی نسبت به آن‌ها عاطفه دارد مثل مادر، و کسانی که به آن‌ها میل جنسی دارد ولی نسبت به آن‌ها عاطفه ندارد، مثل عموم زنان دیگر که محرم نیستند. از این منظر، جدایی سکس از عاطفه فاجعه‌ای است که اساس فرهنگ و تمدن غرب را تشکیل می‌دهد. البته توصیه او نه زنا با محارم، بلکه از بین بردن خانواده است تا دیگر محرم و غیرمحرم معنا و مفهوم و بلکه مصداقی نداشته باشد. او تصریح می‌کند که «پایان دادن به این قالب، از طریق پایان دادن به ساختار خانواده هسته‌ای، این نتیجه مهم را دارد که میل جنسی را از قید و بندهایش رها می‌کند؛ و باعث می‌شود که ذوق جنسی در بدنه کل فرهنگ و جامعه پخش شود و تعریف دیگری پیدا کند.» (Fireston, 1970: 60)

این ایده متکی به عقایدی است که تابوی زنای با محارم را مورد تأمل و تردید قرار داده‌اند. منتسکیو در کتاب *نامه‌های ایرانی* (نامه ۱۱۷) وضعیت رابطه عاشقی در کشورهای غربی و شرقی را مطرح می‌کند. درباره این روابط در غرب می‌گوید عشق‌ورزی به نحوی که در اروپای غربی معمول است بی‌مقدار و حقیر دانسته می‌شود. از در و دیوار دربار اینجا صدای عشق بلند است؛ از هیچ چیزی سخن گفته نمی‌شود مگر پدران خشمگین و دختران فریب خورده و عشاق بی‌وفا و شوهران مبتلا. او سپس در مقابل این تصویر پلید و زشت از عشق و ازدواج در اروپای غربی، به تحلیل عشق در قالب چند همسری در حرمسراهای شرقی می‌پردازد. اما حتی این گونه عشق نیز از بوته آزمون واقعیت درست در نمی‌آید. حسد و کینه‌جویی، آرامش زنان را برهم می‌زند و تأثیرات مُخلّ از خارج، شوهر را وادار به استفاده از روش ارباب و وحشت‌آفرینی در حرم می‌کند. پس هر دو صورت سنتی و مدرن عشق، تک همسری و چند همسری، ناقص و نارسا است. اما صورت سوم نیز هست که آن عشق میان خواهر و برادر یا همبستری با محارم است. سرگذشت آفریدون و استاره تنها راه حلی است که منتسکیو بی‌هیچ قید و شرط ارائه می‌دهد. او بعدها به صراحت اظهار داشت که نمی‌تواند زنای با محارم را گناه تصور کند. (نویمان، ۱۳۷۳: ۲۳۵) رادیکال‌ها چنین چیزی را تبلیغ نمی‌کنند ولی نفی خانواده را بر آن مبتنی می‌کنند.

فایرستون با الهام از فروید می‌گوید که روان‌جنس‌های متفاوت مرد/زن باعث می‌شود که زنان بازنده اصلی باشند. زیرا مرد حالتی دارد که می‌تواند شهوت خود را والایش کند و آن را به خلاقیت تبدیل کند، در حالی که وضعیت روان‌جنسی زن چنین اجازه‌ای به او نمی‌دهد. به همین دلیل مرد نیاز خود به عشق را به این که مورد شناسایی و اعتنا قرار گیرد تغییر می‌دهد، و این در میان زنان کمتر اتفاق می‌افتد؛ چون بیشتر آن‌ها به این علاقه دارند که مستقیماً مورد خطابه‌های عاشقانه قرار گیرند. به این ترتیب زنان وابسته به

تغذیه عاطفی مرد می‌شوند درحالی که عکس آن صحت ندارد. به همین علت است که «مردان فکر کرده‌اند، نوشته‌اند و خلاقیت نشان داده‌اند چون زنان انرژی خود را برای آنان خرج کرده‌اند؛ زنان نتوانسته‌اند فرهنگ تولید کنند چون دغدغه عشق، یعنی این که مردی آنان را دوست بدارد، هرگز رهایشان نکرده است.» (Fireston, 1970: 126) از این دیدگاه، زن عشق می‌دهد و در ازای آن امنیت می‌ستاند. هنگامی که مردی نسبت به زنی احساس عاشقانه بروز می‌دهد، برای این است که در مورد تنزل خود از طبقه برتر مردان به طبقه فروتر زنان توجیهی پیدا کند، ولی در اصل این عشق ظاهری است برای پوشش یک نیاز فیزیولوژیک. زیرا مردان از اساس از نظر عاطفی معلول و ناتوان هستند و لذا عشق آنان دروغی بیش نیست. فرهنگ غزل، از این دیدگاه، ماده مخدری است که زنان را در سطح سکس نگه می‌دارد و این عقیده را که زن برای مرد و برای رفع نیاز جنسی است، تقویت می‌کند؛ زنان را به ابژه جنسی فرو می‌کاهد و به فرآیند ارزش‌زدایی از آنان به عنوان یک طبقه کمک می‌کند.

رفتار زنان هم مقتضی نوعی واکنش متناسب با این وضعیت است، و همین است که صفاتی چون ذهن‌گرا، اشرافی، منزوی، آرزومند، رؤیایی به آن نسبت داده می‌شود که صفات مرحله مادون شعور نهاد (اید) است. به همین شکل رفتار مردانه مقتضی واکنش تکنولوژیک است و صفات عینی، منطقی، جمع‌گرا، واقع‌بین به آن نسبت داده می‌شود که صفات مرحله شعور (اگو) است. براین اساس، مبنای زیستی جنس به تقسیم‌بندی حاد فرهنگی منجر می‌شود. فایرستون مدینه فاضله‌ای را آرزو می‌کند که در آن این دو فرهنگ ترکیب شوند و اساس فرهنگ که انسان را از واقعیت جدا می‌کند برچیده شود. رگه مشترک این سخن با موضوع نقد ایدئولوژی آشکار است. فایرستون از فرهنگ به مثابه بنیاد از خودبیگانه‌کننده سخن می‌گوید و آرزوی نابودی آن را دارد. او حتی از یک انقلاب ضدفرهنگی سخن می‌گوید که

درون آن یک انفجار ماده-حیات می‌تواند پایان فرهنگ را اعلام کند. در غیاب فرهنگ، همچون در غیاب یک ایدئولوژی که شعور کاذب است و وظیفه آن بازتولید روابط سلطه است، مردم آزاد خواهند بود تا به‌طور مستقیم واقعیت را لمس کنند و دیگر در قالب‌های ساختگی گرفتار نخواهند بود. در چنین وضعیتی دیگر شخصی و عمومی، ذهنی و عینی، احساسی و عقلی یعنی اصول مذکر و مؤنث به هم گره می‌خورند و بنیاد زنانه در جامعه به رستاخیز می‌رسد. (Fireston, 1970: 210) پیشنهاد مشخص فایرستون جایگزین کردن خانواده قراردادی محدود به جای خانواده هسته‌ای است؛ که در آن همه کارها از جمله بچه‌داری و کار خانگی بین افراد بدون توجه به جنس آن‌ها توزیع شده است و دیگر تقسیم‌های شغلی باعث از خودبیگانگی و فرودستی نمی‌شود.

خودبستگی زنانه

لوس ایریگاری نویسنده کتاب *بازتابش زن دیگر*، از فمینیست‌های فرانسوی است که گرچه به شکل مرسوم در جمع فمینیست‌های رادیکال قرار نمی‌گیرد، اما این بیشتر به دلیل آن است که اساساً فمینیسم عمدتاً از روی جنبش‌ها و نظریاتی که در این باره در آمریکا روی داده است، مقوله‌بندی می‌شود. در صورتی که اگر سخنان رادیکال‌ها همان باشد که از زبان میلث و فایرستون شنیدیم، ایریگاری را هم باید دنباله همان جریان فکری محسوب کرد. از نظر این متفکر، که از فروید و لاکان متأثر است، زنان از بسیاری جهات برتر از مردان هستند، اما فضای مسلط و نظم مرسوم این برتری را مکتوم و وارونه‌نمایی می‌کند. او بر این انگشت می‌نهد که زبان و شکل‌گیری آن اساساً مردانه و مردمحورانه است و نظم نمادین را شکل می‌دهد. هر چیزی بیرون از این نظم باید به زبان آن ترجمه شود تا قابل فهم و قابل قبول باشد؛ از همین رو هرگاه که زن بخواهد با زبان خود سخن بگوید، به عنوان بیگانه

از این نظم طرد می‌شود. این 'زبان' به ظاهر عام و خنثی است و هیچ گرایش جنسیتی ندارد، همچون 'علم' که آن هم چنین ظاهری از خود نشان می‌دهد، اما هیچ‌یک از این دو بی‌طرف نیست، بلکه ماهیت مردانه دارد. ایریگاری برابری طلب نیست و این روش را سازشکارانه می‌داند، زیرا معتقد است مبنای برابری طلبی این است که زنان چیزی کم دارند و عدالت مقتضی این است که این کمبود برطرف شود؛ در صورتی که از نظر او تجربه زنانه که فلسفه سنتی آن را به حاشیه رانده است، از کثرت و گستره بیشتری نسبت به تجربه مذکر برخوردار است. این نویسندگان به جای کم اهمیت شمردن تفاوت‌های طبیعی و فیزیولوژیک دو جنس، بر اهمیت آن تأکید می‌کند؛ می‌گوید عقل عام‌گرای روشنگری همان‌طور که فلسفه کلاسیک خاص خود را درست کرد، زبان جدید مردمحوری خلق کرد که چون زنان از ارتباط برقرار کردن به وسیله آن کم توان بودند، به حاشیه رانده شدند. سپس مساوی طلبی لطفی در حق آنان تلقی شد؛ در حالی که زنان اگر زبان خود و علم خود را که متناسب با پیچیدگی‌های دو جنس متفاوت آنان است داشته باشند، دیگر فرودستی‌ای در کار نخواهد بود؛ حداکثر دو پارادایم است که تفاهم میان آن‌ها دشوار است. نظریه بازتولید نظم نمادین گفتاری که ایریگاری از آن در بحث زنان استفاده می‌کند از نظرات ساختارگرایان برگرفته شده است، که بورديو از جمله مهمترین آن‌ها است. از نظر بورديو زبان و علم هر دو جلوه‌هایی از نظم نمادین هستند که طبقه اشراف جدید به همراه دولت در قالب پدیده‌ای دموکراتیک و بی‌طرف آن را حاکم می‌کنند و هر کسی برای بودن و پیشرفت کردن ناگزیر درون آن قرار می‌گیرد و آن را درونی می‌کند و بی‌طرفی آن را باور می‌کند. ایریگاری این نظریه را به بحث زن/مرد تسری می‌دهد و می‌گوید که در حالی که مردان برای شناختن و دوست داشتن خود، و از همین رو نشان دادن خودشان به دیگران در دنیای اجتماعی، به راحتی به نظم نمادین متوسل می‌شوند، زنان، برعکس، در متروکی یا وانهادگی هستند؛ یعنی از شناخت

و شناساندن و دوست داشتن خود و نشان دادن خود حقیقی‌شان کم‌توان هستند. ایریگاری آنچه ضعف فکری و گفتاری زنان دانسته می‌شده، همچون هذیان‌گویی، دنباله مطلب را نگرفتن، همه چیز گفتن و هیچ چیز نگفتن، و در سطح به هر سویی رفتن را عیب نمی‌داند، بلکه با تطبیق این وضعیت با طبیعت زن، آن را ویژگی‌ای می‌داند که باید زبان خاصی بر اساس آن شکل گیرد و حتی این زبان را از جهاتی برتر از زبان رایج مردانه می‌داند. او در این زمینه دست به تمرین نوعی نوشتار زنانه زد که از نظر بعضی منتقدان مستلزم شکل‌های نوین گفتمان و راه‌های جدید سخن گفتن است. شعر او به ضرورت نوآورانه و یادآور برداشت‌های نوینی از زنان و زنانگی است. (Gross, 1989: 101)

اما آنچه نظریات ایریگاری را ویژگی خاص می‌بخشد، بازخوانی انتقادی نظریه فروید و تطبیق آن با بحث فرودستی زنان است. فروید اشکال بیولوژیک متفاوت دو جنس را منشأ سرخوردگی زنانه و تمایل زنان به جبران حقارت خود در اتصال با مردان می‌داند. ایریگاری این برداشت را نادرست دانست و مدعی شد جهاز فیزیولوژیک زن حتی از مرد برتر است و نوعی خودبستگی نیز دارد. این مرد است که به زن محتاج است و عکس آن لااقل به آن اندازه صحت ندارد. در جامعه مردسالاری، بنا به نظریه فروید، سهم زن عبارت است از فقدان و تحلیل رفتگی جهاز جنسی و عقده ناشی از آن؛ چون جهاز مذکر یگانه اندام ارزشمند از این نوع محسوب می‌شود، پس زنان با تمام توان می‌کوشند آن جهاز را از آن خود کنند. «با عشق تقریباً برده‌وار به پدر-شوهر، با علاقه به فرزند پسر، با دست‌یابی به ارزش‌های فرهنگی که اصولاً به مردان اختصاص دارد و... زن در پی جبران نقص خود برمی‌آید.» (ایریگاری، ۱۳۸۱: ۴۸۲). در این نگاه، زن ابزار تکمیلی لذت فیزیولوژیک مرد است و ساخت جهازات دو طرف این را اثبات می‌کند، و فرهنگ روابط جنسیتی و روابط جنسی نیز بر همین اساس استوار شده است.

زن حق مسلمی در التذاذ ندارد مگر از سر تصادف به طور ثانوی. اصل این است که مرد او را به عنوان ابژه لذت به رسمیت بشناسد و او را به حساب آورد. بنابراین، زن سرخورده از لذت به فرزند پناه می برد و سعی می کند با نوازش او التذاذ گمشده خود را غیرمستقیم بازیابد؛ و این از منظر اجتماعی باز هم پسرفت دیگری است.

از نظر ایریگاری، تفسیر و تبیین فروید از علت فیزیولوژیک و بیولوژیک این وضعیت، غلط بلکه وارونه است. فیزیولوژی زن متناسب با نوعی خودارضایی است و ابزار لذت او در سطح بدن منتشر است. احوالات روانی زن هم متناسب با همین وضعیت است. احساسات او، اندیشه او، زبان او ریشه در همین تنوع فیزیولوژی لذت دارد. زن از لحاظ تکلم هر چیزی می گوید و مرد نمی تواند در آن تسلسل منطقی بیابد. زن متناقض و حتی گاه کم و بیش دیوانه وار سخن می گوید؛ 'دیوانه وار' چون با معیارهای نظم نمادین مردانه تطابق ندارد. منطق متمرکز مرد متناسب با فیزیولوژی متمرکز او از لحاظ لذت است و پریشان گویی ظاهری زن متناسب با فیزیولوژی منتشر او در سراسر بدن از حیث استعداد لذت. آیا این تکثر میل و زبان زنانه را باید تکه پاره ها و بقایای پراکنده جنسیتی تجاوزشده یا انکارشده دانست؟ از نظر ایریگاری به این پرسش به سادگی نمی توان پاسخ داد. «طرد و حذف تخیل زنانه یقیناً زن را در موقعیتی قرار می دهد که خود را فقط به گونه ای تکه تکه، در حاشیه های نه چندان ساختارمند ایدئولوژی غالب، به منزله ضایعات یا اضافات آینه ای تجربه کند که سوژه (مردانه) برای منعکس و مضاعف کردن خود تعبیه کرده است. نقش زنانگی هم به وسیله این نظریه (آینه) سازی مردانه مقرر می شود و این نقش فقط سازگاری بسیار اندکی با میل زن دارد؛ میلی که فقط به طور مخفی و پنهان و به شیوه ای مضطربانه و گناهکارانه بازیافت می شود.» (ایریگاری، ۱۳۸۱: ۴۸۷)

براین اساس، تحول یک زن، درچارچوب شرایط مرد محور، هر قدر هم

رادیكال باشد، برای رهاسازی میل او و رعایت ویژگی‌های آن، کافی نیست. هیچ نظریه یا عملکرد سیاسی تاکنون این مسئله تاریخی را نه حل کرده نه به قدر کافی در نظر گرفته است، حتی اگر مارکسیسم اهمیت آن را اعلام کرده باشد. پیشنهاد نهایی ایریگاری همچون میل و فایرستون نفی رابطه زن و مرد است. البته او این پرسش را مطرح می‌کند که مبادا جدایی زنان از مردان برای بازیابی هویت ویژه جنسی خود، آنان را از نو در یک ضومعه جدید زندانی کند. در اینجا متفکر مورد بحث، راه خود را از رادیكال‌های دیگر جدا می‌کند: او به جدایی معتقد است اما به طور موقت به عنوان یک تاکتیک. از نظر او واژگونی نظم موجود، حتی در صورت ممکن بودن، سرانجام به مکان سابق خود بازمی‌گردد، و زنان در آن باز هم جایی نخواهند داشت. اما زنان به شیوه‌ای تاکتیکی می‌توانند از مردان فاصله بگیرند تا فرصت یادگیری دفاع از میلشان را به ویژه از طریق گفتار بیابند. ایریگاری همچون بسیاری از فمینیست‌های رادیكال، تمایل و رابطه زنان با یکدیگر را مطرح می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد بیشتر به صورت یک راه حل موقت و در غیاب به سر عقل آمدن مردان و برای پرهیز از مشکلات. از نظر او، برای فرار زنان از انتخاب آمرانه مردان که آنان را در موقعیت کالاهای در حال رقابت قرار می‌دهد، زنان می‌توانند عشق به زنان دیگر را دریابند؛ برای این که جایگاهی اجتماعی برای خود بسازند که موجب شود آن‌ها را به رسمیت بشناسند و برای این که معاش خود را تأمین کنند تا از شرایط روسپی‌گری رها شوند. از نگاه او، این‌ها همگی بی‌شک مراحل ضروری برای رهایی از پرولتریزه شدن زنان در بازار مبادله است.

هرچند ایریگاری از جدایی مطلق زن و مرد و فروپاشی خانواده دفاع نمی‌کند اما به میان آوردن مردسالاری به عنوان رکن مشکلات و متفاوت دانستن فیزیولوژی زنان و برتری‌ای که از این نظر برای آنان مطرح می‌کند، گمشدگی زن و لذت و زبان او و سرانجام توصیه به روابط غیرنهادی، او را در زمره مهم‌ترین نظریه پردازان رادیكال قرار می‌دهد.

نتیجه

تعریف ساده‌ای از لیبرالیسم، مبتنی بر انکار امتیازات ویژه اشراف و قدرت مطلقه سلاطین و آزادی و برابری شهروندان، متضمن این است که می‌توان فمینیسم را در اصل محصول لیبرالیسم دانست. ارکان فکری لیبرالیسم کسانی را به تفکر واداشت که اگر انسان‌ها برابر و آزاد هستند لابد زنان هم از این امکان بهره‌مندند. اگر لیبرالیسم را محصول تحولاتی بدانیم که از رنسانس تا روشنگری را دربرمی‌گیرد، فمینیسم می‌تواند از نتایج ناگزیر تحول مدرن به حساب آید که خواهان توسعه و تسری ارزش‌های لیبرالیسم به جامعه زنان بود. فمینیسم لیبرال در اصل بیش از این که فمینیسم باشد، لیبرالیسم، یا به عبارت دقیق‌تر، بخشی از مفاد دیرپاب‌تر لیبرالیسم بود. ولی در این صورت چرا همراه آن پیروز نشد و به کرسی نشست؟ چرا همزمان با این که کارآفرینان حقوق طبقه جدید و نفی حق ویژه را مطالبه کردند و در انگلستان، امریکا و فرانسه به پیروزی رسیدند، حقوق زنان به رسمیت شناخته نشد؟ چنین می‌نماید که دعاوی مدرن، گرچه بر دوش استدلال‌های عقلی و منطقی سوار بود، اما عنصر قدرت پشتوانه اصلی آن بود. در غیاب قدرت و فضای غالب، استدلال معقول در دفاع از حقوق، لااقل در کوتاه مدت، شانس زیادی برای مقبولیت و نتیجه‌بخشی عملی ندارد.

گاه به نظر می‌رسد که متفکران و نظریه‌پردازان و کسانی که به سخنان آنان توجه می‌کنند، برای استدلال، به‌طور مستقل، قدرت اقناع انتزاعی در نظر می‌گیرند. در بسیاری از استدلال‌ها، خصوصاً استدلال‌های عصر روشنگری در دفاع از لیبرالیسم که در آن‌ها به طبیعی بودن چیزی یا برخلاف طبیعت بودن گزینه مخالف آن استناد می‌شد، کارکرد استدلال تا حدودی وابسته به فضای فکری و فرهنگی است که این خود تابعی از منافع گروه‌های اجتماعی و روابط قدرت میان آنان است. برای انسان قرون میانه هیچ چیز بدیهی‌تر و طبیعی‌تر از این نبود که طبقات اجتماعی از سلسله‌مراتب برخوردار باشند، و امتیازات، حقوق و وظایف و در نتیجه میزان رفاه یا سختی متفاوتی داشته باشند. البته همواره نارضایتی از تفاوت بهره‌مندی‌ها وجود داشته است، اما نارضایتی منافاتی با طبیعی‌انگاشتن ندارد. مثلاً شکل چهره یا اندام هرکس طبیعی است، اما بسیاری از چهره و اندام خود ناراضی‌اند. به نظر می‌رسد نارضایتی فقط در مواردی که تبعیض و ناکامی از مرزهای عرف اجتماعی عبور کند، به شورش و درگیری می‌انجامد. در بسیاری موارد، زیردستان با احساسی از پیوستگی و وابستگی به زیردستان خود، در ارزش و اهمیت آنان شریک می‌شدند و به این افتخار می‌کردند. قضاوت درباره‌ی درستی یا نادرستی طبیعی‌انگاشتن چنین رابطه‌ای آسان نیست. تغییر شرایط مادی و اقتصادی و نیز تغییر شرایط فکری و فرهنگی در گذار به دوران مدرن، فضای مسلط فکری-فرهنگی‌ای ایجاد کرد که در آن برده‌داری و سرف‌داری و نظم اجتماعی مبتنی بر امتیازات ویژه دیگر قابل قبول یا طبیعی به نظر نمی‌رسید. موضوع مورد بحث ما، یعنی زنان در فضای دنیای لیبرال، هم از این قاعده کلی بیرون نیست. یعنی آن استدلال‌ها نیازمند همراهی شرایطی عینی به نفع زنان و ایده‌های زنانه‌نگر بود تا معقولیت و مقبولیت آن آشکار و پذیرفته شود.

طبیعی بودن، وصفی مبهم، قابل مصادره به نفع خود، و بنابراین قابل استناد

در دو نظریه متعارض است. اگر 'طبیعی' را مثل بسیاری از نظریه پردازان لیبرال و فیلسوفان روشنگری به معنای 'مورد قبول عقل' یا 'بدیهی' به کار ببریم، وضعیت زنان در عصر سنت همان قدر طبیعی بوده است، که وضعیت امروزی آنان. این البته درست است که ما امروز، از جایگاه مادی و فکری خاصی که در آن قرار داریم، اوضاع گذشته را ظالمانه و غیرعقلانی برآورد می‌کنیم، ولی این انتظار دشواری است که تصور کنیم در همان عصر هم باید این ظالمانه و غیرعقلانی بودن درک می‌شد. هنوز هم در بسیاری از نقاط جهان، عصر سنت به پایان نرسیده است و بسیاری از مردم در فضای فرهنگی-اقتصادی دوران قدیم به سر می‌برند و هنگامی که فکر می‌کنند، با تمام بداهت به نتایجی می‌رسند که از نظر انسان مدرن غلط بودن آن بدیهی است.

استناد به طبیعی یا عقلانی و بدیهی بودن در ادبیات تجدد، ابزار مناسبی برای تقویت عقایدی بود که جایگزین عقاید قدیم می‌شد. تحول نگرش نسبت به زنان هم از همین الگو استفاده کرد و به موفقیت‌هایی هم دست یافت. اما این نباید مانع از دقت به این نکته باشد که طبیعی، بدیهی و عقلانی بودن، نوعی واقعیت عینی قابل کشف نیست، نوعی دریافت ذهنی است که مستقل از شرایط مادی و فکری نیست. درست به همین دلیل است که فیلسوفان لیبرال و پیروان آن‌ها در تدوین اعلامیه استقلال که از برابری تمامی men, home سخن گفته بودند، هنگامی که با تفکیک تعبیر همه انسان‌ها به همه مردان و زنان مواجه شدند، عملاً، و حتی گاه نظراً، موضعی انکارآمیز گرفتند. آیا آنان هنگام به کارگیری تعبیر دوپهلوی men, home همه انسان‌ها را در نظر داشتند، یا همه مردان را؟ به نظر می‌رسد هیچ کدام. چرا که نه فیلسوفان لیبرال و نه سیاستمداران ملهم از آن‌ها، در آغاز عصر جدید، به برابری حقوقی همه مردان هم اعتقاد نداشتند. حق رأی، به عنوان یک نمونه، متعلق به مردان سفیدپوست دارای امکانات مالی بود. لیبرال‌ها با اعلام برابری

حقوقی همه انسان‌ها، در واقع، در پی شکستن فضای اجتماعی بسته دوران اشرافیت بودند که طبقه جدید در حال توسعه و ترقی را تحت فشار امتیازات ویژه نگه داشته بود. استناد به حق طبیعی و بدیهی برابری همه ارتباط دقتی با منافع طبقه متوسط نوظهور داشت، و ناگزیر مشروط بود به این که تعبیر 'همه' به زنان، و بینوایان و بردگان توسعه نیابد؛ به عبارتی، تعبیر 'همه' نه به معنای مطلق که به معنای محدود کلمه به کار برده شده بود: یعنی اعم از اشراف و برخی غیراشراف یا اشرافیت موروثی و اشرافیت نوظهور؛ که به قرائن صارفه، زنان و بردگان و بینوایان و بسیاری دیگر را نادیده می گرفت. منظور از این سخن، به هیچ رو، این نیست که لیبرالیسم در مقام اغفال آگاهانه دیگران بود؛ سخن بر سر این است که استناد آنان به طبیعی و عقلی بودن دعاویشان، ناخواسته و ناگزیر در ارتباطی تنگاتنگ با فهم و فرهنگشان بود که این خود، بسا که ناخودآگاه، در ارتباطی تنگاتنگ با شرایط و منافع آنان قرار داشت؛ و بنابراین وقتی با توسعه برابری طلبی به زنان روبه رو شدند، با پدیده‌ای جدید و تاحدی غریب مواجه بودند، چون به تبع درکی که متأثر از عرف و روابط قدرت بود، برابری مردان و زنان را امری بدیهی و عقلی نمی دیدند. پس با وجود این بدهت، استنادات الهام گرفته از عقاید لیبرالی برای فمینیسم کافی نبود، چرا که استدلال بدون قدرت کافی، توان تشکیل یک فضای فکری-اجرایی مسلط را ندارد.

بنابراین، نخستین نظریه پردازان و مدافعان فمینیسم، چون ولستون کرافت، استنتون و... که با ادامه الگوی لیبرالی 'حقوق طبیعی' و 'حقایق بدیهی' در پی دفاع از حقوق زنان بودند، در مقابل متفکران و مدیران و کارآفرینان لیبرال دچار همان مشکلی بودند که اینان در مقابل اشراف فئودال؛ یعنی چیزی را طبیعی و بدیهی و مسلم می انگاشتند که طرف مقابل خلاف آن را به چنین اوصافی موصوف می دید. 'برابری لیبرالی'، در معنای شامل آن، چیزی نبود که با استناد به آن بتوان حتی لیبرال‌های صادق و منصف را 'به راحتی' متقاعد کرد. شرایط اقتصادی و فرهنگی جامعه باید به سمتی می رفت که

داعیه برابری زن و مرد و ارزش مستقل زنان، همچون واقعیت کارآفرینان جدید، خود را، هم از نظر اندیشه و هم از نظر قدرت، چنان تحمیل کند که انکار آن، در نگاه بخش گسترده‌ای از جامعه، غیرطبیعی جلوه کند.

لیبرالیسم در عصر ظهور خود جنبشی انقلابی بود، و هم در اهداف و هم در ابزار از گستره قابل توجهی برخوردار بود. لیبرال‌ها به این علت پیروز نشدند که با استدلال‌های منطقی و روش‌های آرام خود توانستند شاهان، اشراف و کشیشان را نسبت به حقوق خود متقاعد کنند. چنین اتفاقی نیفتاد، نه فقط به سبب شرارت و بددلی برخی از آنان، بلکه چون 'عادات' فرهنگی و اجتماعی و 'منافع' اقتصادی و سیاسی چنان است که به ذهنیت بسیاری از عناصر منصف هم به دشواری اجازه می‌دهد تا حقانیتی برای استدلال‌های مخالف باور کنند؛ در پی استدلال و احتجاج، سرانجام فشار 'عملی' و جنگ و انقلاب و تغییر فضای متکی به 'حقوق ویژه' به فضای 'برابری' بود که لیبرالیسم را بر رژیم‌های سنتی پیروز کرد. پس این انتظار هم که لیبرال‌ها، پس از پیروزی، می‌بایست در مقابل دادخواهی مستدل لیبرالی فمینیست‌ها کوتاه می‌آمدند، غیرواقع‌بینانه است. چون آنان در قالب فضای مسلط لیبرالیسم اولیه، برای شکستن انحصاری و برقراری انحصار دیگری، کمی خفیف‌تر، سود جسته بودند. از منظر لیبرالیسم، مشکل اصلی بر سر انحصار و امتیاز ویژه طبقه اشراف بود، و گفتمان لیبرالی (ترکیبی از استدلال و منفعت، البته متکی به اعمال فشار)، مقتضی این بود که با نقض حدود امتیاز ویژه، برابری به همه توسعه یابد؛ اما کدام همه؟ در نظر آنان، زنان و فقرا و... اصلاً دیده نمی‌شدند و مطرح نبودند. 'همه' منظور 'همه مردان سفید ثروتمند' بود، اعم از این که دودمان اشرافی داشته یا نداشته باشند. درست همان‌طور که پیشتر در نظر نظام زمین‌داری، جامعه یا انسان عبارت از همه اشراف بود، و نه همه بنی آدم، در منظر لیبرالی هم عبارت بود از همه مردان سفید ثروتمند و نه همه بنی آدم؛ پس چندان عجیب نبود که لیبرال‌هایی که با استدلال‌های مورد استناد

خود از طرف زنان مواجه می‌شدند، از پذیرش آن سر باز زنند. استدلال‌های زنانه‌نگر متکی به فلسفه لیبرالی، همچون خود جنبش لیبرال، باید راهی را می‌پیمود که بدهاها، در کنار قدرت، به یک فضای مسلط تبدیل می‌شد تا برای فمینیسم کارساز باشد؛ و همین می‌توانست فمینیسم را در عین لیبرال بودن (در معنای فلسفی) به مرزهای نوعی رادیکالیسم (در عمل) نزدیک کند. براین اساس، لیبرالی بودن این جنبش با جدی بودن مطالبات و با جدی بودن مقاومت بر سر این مطالبات منافاتی نداشت. در کنار استدلال‌ها، قدرت است که می‌تواند یک فضای مسلط فرهنگی و اجتماعی خلق کند، که در آن ادامه سکسیسم دشوار شود. روشن است که فمینیسم لیبرال، در اولین قدم، نمی‌توانسته در پی انقلاب باشد، و فشار خود را از این طریق اعمال کند. بلکه راه چاره خود را در فعالیت اجتماعی و گسترش باورهای خود می‌دیده، اما به‌نظر می‌رسد که با اولین ناکامی‌ها در پذیراندن استدلال‌های لیبرالی خود، ناگزیر، به تدریج نوعی رادیکالیسم را، که انگشت اتهام را به‌سوی مردان اشاره می‌کرد، به‌عنوان چاشنی فشار، ضمیمه استدلال‌های لیبرالی خود کرده است.

ظهور عقلانیت روشنگری و توسعه صنعتی و تجاری، جریان منتقدی را در کنار خود پرورد که فمینیسم لیبرال هم از انتقاد آن برکنار نبود. فضای غالب در میان متفکران و نظریه‌پردازان قرن هیجدهم و بسیاری از متفکران و نظریه‌پردازان نیمه اول قرن نوزدهم، این بود که عقل و عقلانیت و علم و تکنولوژی را چاره تمامی مشکلات به‌شمار می‌آوردند؛ آنان در مقابل هر مشکلی راه حل کنار زدن خرافه و نادانی به‌وسیله آموزش را مطرح کردند و تحقق آرمان‌شهری را پیش‌بینی کردند که در آن، همه در پناه عقل و علم و رفاه و پیشرفت و حتی اخلاق به رضایت و آرامش نائل می‌شوند. با پیدایی عصر عقل و علوم نوین، دنیای نوظهور کار و سرمایه‌ناگزیز به‌سمتی

حرکت کرد که با تکیه به عقلانیت محاسبه‌گر، سودا و سود را معیار اصلی نظم اجتماعی قرار دهد. در چنین فضایی بود که جنبشی سربرکشید تا با اصول لیبرالیسم معارضه کند. رمانتیک‌ها با غلبه گسترده عقل محاسبه‌گر بر فضای اجتماعی مخالفت کردند و حاصل آن را غلبه ناپاکی صنعت بر پاکی طبیعت دانستند؛ بر تفاوت‌ها بیش از تشابه‌ها تأکید کردند و منکر ارزش عامیت و نظم و قاعده‌مندی شدند؛ و در فقدان احساسات و تخیلات، به ستایش نوستالژیک گذشته‌ای پرداختند که گفته می‌شد در آن گرمی احساس بر سردی عقل برتری داشته است.

پیشتر در دنیای عصر فنودالیت، خوی شوالیه‌گری و فضیلت‌های اشرافی، معیار اخلاق بود و اکثریت فرودست جامعه، به دلیل درگیری با نیازهای اولیه زندگی و تحت سیطره فشارهای متعدد، مستدعی رحم و مروت بودند. در عصر انقلاب صنعتی، طبقه دولتمند جدیدی تحقق یافت که به نظر می‌رسید چندان دغدغه‌مند اخلاق شوالیه‌گری و فضائل اشرافی، و روابط مدارا و مروت که گمان می‌رفت در دنیای سنتی جای خود را داشته، نیست. این با توجه به دعاوی عقل مدرن مبنی بر توسعه اخلاق در پی توسعه رفاه و توسعه رفاه به دنبال توسعه علم، حساسیت‌برانگیز بود. به نظر می‌رسد این وضعیت در ظهور گرایش‌های رمانتیک تأثیر داشت. آشکار شدن بیشتر نگاه ابزاری به عموم انسان‌ها خصوصاً کارگران و زنان، در پی گسترش بازار تولید و مصرف و دادوستد، به تردید در صحت مواعید عقل روشنگری و نهایتاً مشروعیت خود آن راه برد. رمانتیک‌ها، تا حدودی با الهام از کانت، به این عقیده گرایش یافتند که با موجودات انسانی همواره باید به عنوان غایت رفتار شود و نه صرفاً به عنوان ابزار. همین ایده بر جنبش زنان تأثیر مهمی داشت، چرا که از جمله مهمترین اعتراضات فمینیستی استفاده ابزاری از زنان بود که در قرن نوزدهم از حیطة خانه خارج شده و به مثابه کارگر کارخانه دغدغه جدیدی آفریده بودند. بر همین اساس بعضی صاحب‌نظران، فمینیسم را در

کنار جنبش‌هایی مثل محیط زیست، اساساً پدیده‌ای رمانتیک می‌دانند که در مرحله اول، مخالف نگاه ابزاری بیشینه کردن سود به هر قیمت بوده است. وضعیت نامطلوب کارگران در قرن نوزدهم و چشم‌انداز نارضایت بخشی که توسعه فراوی متفکران و فعالان اجتماعی می‌گذاشت چنان بوده که ملاحظه رمانتیسم به عنوان واکنشی به جلوه‌های ناپسند عقلانیت ابزاری را قابل درک می‌کند. بر همین اساس، همراهی کم و بیش بخشی از فمینیست‌های اواخر قرن نوزده با واکنش رمانتیک هم، می‌تواند مورد همدلی قرار گیرد؛ اما رمانتیسم به منزله یک فلسفه اجتماعی به دشواری نقد را تحمل می‌کند. به نظر می‌رسد رد عقل و علم و نظم و تأکید مطلق بر احساس، و بر اساس این‌ها، ستایش دوران گذشته می‌تواند به تقدیس ساده‌دلی و ناامیدی نسبت به پیشرفت و ترویج بی‌عملی کشیده شود. وضعیت اجتماعی در دوران رشد انفجاری تولید و تجارت نوعی آشفتگی و افراط بود که نارضایتی از آن نمی‌تواند مبنای طرد اموری چون علم و توسعه باشد که در درازمدت نظم برتری پی افکند. ناخرسندی از تحقق نیافتن سریع و کافی وعده‌های روشنگری می‌توانست عامل انتقاد به خوشبینی زیاد از حد آن باشد ولی رمانتیسم از این عدم رضایت سکوی پرشی برای مخالفت با ایده‌هایی درست کرد که در تقاطع غضب و سرخوشی قرار می‌گیرد. شواهد فراوانی نشان می‌دهد که چنگال و دندان طبیعت خونین است و انسان در گذشته به وحوش شبیه‌تر بوده است و از رنج گرسنگی و فقر و تحقیر برخوردارتر؛ در این صورت چه چیزی برای ستایش وجود دارد؟ نگرانی از یک وضع موجود ضرورتاً نمی‌تواند به ستایش وضع گذشته منجر شود؛ الان می‌تواند بد باشد و گذشته بدتر. این که یونیورسالیسم عقل روشنگری به سرعت تحقق نیافت و دوشقه شدن جامعه در شکل دیگری دوام یافت، مقدمه درستی برای تأیید و تقویت خاص‌گرایی نیست. این خاص‌گرایی رمانتیک در دو تجلی خود، کمونیسم و فاشیسم، منشأ مشکلات زیادی برای میراث‌بران

آن شد: یکی طبقه فروتر و دیگری نژاد برتر. الهام فمینیسم از رمانتیسم هم بر همین اساس گرچه قابل درک اما به دشواری قابل دفاع است. نارضایتی امثال فولر، استنتون و گیلمن، از تحقق نیافتن تساوی زن و مرد بر مبانی لیبرالی قابل همدلی است، اما راه چاره چگونه می‌توانست در نفی عمومیت و ارزش عقل و علم و توسعه باشد؟

احساس پاک در کنار عقل محاسبه‌گر مفید تواند بود؛ در غیاب عقلانیت، احساس زنانه به محصور شدن بیشتر زنان در قالب‌های ناکارآمد منجر می‌شود. اگر در زنان برتری‌ای وجود داشته باشد، به سبب ترکیب احساس و عقل است، نه جایگزین کردن این با آن. عصرهای طلایی هم که به عنوان دلیلی بر این عرضه می‌شوند که در دوران نبود یا کمبود عقل و علم، وضعیت زنان بهتر بوده است، اگر در زمان‌های دور قرار داده شوند، نوعی هاله‌راز به دور آن پیچیده است که تحقیق در حقیقت احوال آن را مشکل می‌کند، و، علاوه بر این، ربط عملی آن‌ها به زمان حاضر بسیار کم می‌شود؛ چون حتی به فرض صحت، شرایط چنان تفاوت کرده است که بازتولید آن در عصر حاضر بسیار دور از ذهن است. اما اگر این عصرهای طلایی متعلق به قرون اخیرتر تصور شود، چه بسا یک نوستالژی محصول تخیل باشد که هر وقت مورد بررسی جدی قرار گیرد، زرق و برق و رنگ طلایی آن به سرعت زدوده می‌شود؛ و معلوم می‌شود که آن عصرهای طلایی هم مشکلات خودشان را، و چه بسا بیشتر، داشته‌اند.

وضعیت کارگران و زنان در قرن نوزدهم رقت‌انگیز بود. علی‌رغم ارزش و اثرگذاری بسیار عقل و علم در حل بنیادی مشکلات بشر، و با اذعان به این که اصول پیش‌بینی‌های خوش‌بینانه‌ی روشنگری در مورد توسعه و پیشرفت بی‌بنیاد نبود و بسیاری از آن چشم‌اندازهای مساعد تاحدودی متحقق شد، اما به هر حال توانایی تغییر محدود بود، و در درازمدت اثر می‌کرد؛ بر اساس یک قاعده که به منحنی دیویس مشهور است، در هنگام توسعه، عرضه با

تصاعد حسابی افزایش می‌یابد و تقاضاها با تصاعد هندسی، و این رمز بسیاری از نارضایتی‌های فزاینده و انتقادهای تند نسبت به عصر توسعه لیبرالی و نظام‌های توسعه‌گرا است. چنین شرایطی به شکل علی‌موجد شورش است، ولی از منظر دلیل توجیه موجهی ندارد. گذشت زمان هم نشان داد که واکنش‌های رمانتیک برای تخلیه احساسی و کاستن از خشم ممکن است مفید باشد اما مبنای یک سامان برتر نیست.

آنچه نیز تحت نام قدرت درک فراعقلی گفته شد و در تعارض با عقل و علم و تجربه‌گرایی مورد دفاع قرار گرفت، در هیچ کجا به نظامی از علم و ادراک منجر نشد. فراوان بودند نحله‌های فلسفی که متأثر از مشکلات عقل و علم و داده‌های حسی در طراحی نظام جامع استنباط و شناخت، به نظریه‌هایی روی کردند که قرار بود از راهی دیگر به درک مستقیم‌تری از واقعیت دست یازد، اما مکاتب مزبور به مشکلات پیچیده‌تری دچار شدند و مهمتر از همه این که معیاری برای کنترل صحت دریافت‌های متکی به احساس درونی و درک اشراقی و اتصال مستقیم فنونولوژیک به دست ندادند. آنچه تحت نام حس ششم یا طبع الکتریکی درک زنانه مطرح شد، خالی از جذابیت یا حتی شاید فارغ از درجاتی از اعتبار نبود، اما مشکل اصلی این بود که نمی‌شد، کما این که نشد، بر این اساس چیزی به عنوان علم زنانه پایه‌گذاری شود. در اینجا هم نارضایتی از کارکرد موعود علم و عقل، به سمتی سوق داد که مردانه خواندن آن و مشکلات جامعه را به آن منسوب کردن، و مبنای کنکاش برای یافتن راهی به کلی متفاوت شد که گویا نادرست بود و به نتیجه مثبتی منجر نشد.

از همه این‌ها مهمتر تجلیات آنارشیستی فمینیسم رمانتیک است که به امید نفی اقتدار در روابط زن و مرد، نهاد خانواده را منشأ اصلی مشکلات زنان تلقی می‌کند، که سخن شالوده‌شکنانه‌ای است. نگرانی ناشی از رشد سریع صنعت و عقلانیت ابزاری باعث شیوع این عقیده شد که وضعیت طبیعی بهترین وضعیت است. یکی از جلوه‌های این طبیعی بودن گریز از

یکی از صناعت‌های انسان‌ساخته یعنی حاکمیت بود؛ تصور بر این رفت که قاعده‌مندی و نظم ضد ابتکار و آزادی است، و مهمترین نمود این در قوانین مصوب حاکمیت و نیز خشونت است که اجرای آن را ضمانت می‌کند. براین اساس، بسا که بتوان آنارشیزم را ثمره منطقی و شکل نهایی رمانتیزم دانست، که در حرکت معکوس از شهر به روستا و از روستا به جنگل، حکومت و اقتدار را هم، که با آزادی بدوی در تعارض بود، به کناری می‌نهاد. به این ترتیب عقیده‌ای فراهم آمد که شکل رادیکال آن این بود که حکومتی خوب است که وجود نداشته باشد، زیرا هر نوع اقتدار حتی هر نوع نظم سازمند و غیرخودجوش، مانع بالیدن و تحقق استعدادهای انسان است. فمینیسم رمانتیک هم از این ایده کمک گرفت تا در مسیر فراهم کردن حقوق و حیثیت زنان از اصلاح متکی به دولت و حکومت چشم‌پوشد. درحالی که ارزش و اهمیت حاکمیت و سلسله‌مراتب برای هر کار مهمی تجربه مسلم بشری است که شکست فعالیت‌های آنارشیک برخی جریان‌های زنانه‌نگر یکی از مؤیدهای آن است. کندی برخی تلاش‌های اصلاح‌گرانه متکی به چانه‌زنی با سیاستمداران و نیز ناکارکردی بعضی دولت‌ها در جهت بهینه‌سازی عام چیزی است و نفی فایده اقتدار و مراتب و سیاست در پیشبرد هر امری از جمله دفاع از حقوق زنان امری دیگر.

همان‌گونه که آنارشیزم نتوانست به عنوان مکتبی مستقل در فلسفه سیاسی، در نظر یا عمل، توفیقی حاصل کند، آنارشیزم فمینیسم رمانتیک هم به موضع برجسته و قابل دفاعی تبدیل نشد. انکار سلسله‌مراتب قدرت و فرماندهی و فرمانبری و شبکه طراحی شده مسئولیت و قدرت، محدودیت و اختیار، به قدری ناشدنی و متعارض با تجربه بشری از ساماندهی و مدیریت به نظر می‌رسد که کمتر صراحتاً به آن پرداخته می‌شود. معرفی 'اقتدار' و نظام بالا به پایین (نه زورگویی بی منطق) به عنوان منشأ مفاسد سیاسی و اجتماعی مقدمه غلطی بود که تلاش می‌شد نتیجه صحیحی چون 'نادرستی اقتدار بر

اساس جنسیت، از آن استنتاج شود. تا حدودی ضدیت مارکسیستی با دولت مدرن در این ایده‌ها که رمانتیسم و آنارشیسم پاره‌های مشترک آن‌ها است، مستتر است. و از آنجا که مارکسیسم برای عموم مشکلات یک راه حل واحد داشت، این به فمینیسم ملهم از این مکاتب هم سرایت کرد: این که گفته شود نفی اقتدار راه حل همه مشکلات است و مرد هم مثل همه مشکلات جلوه‌ای از نظام اقتدار و توزیع قدرت است. در حالی که در نگاهی که ضرورتاً در همه مشکلات ریشه مشترکی سراغ نمی‌گیرد، اولاً اقتدار، به معنای نظام سلسله‌مراتب و فرمانده-فرمانبر می‌تواند در کشور لازم باشد، اما در خانه و میان اعضای آن نه. ثانیاً چه‌بسا در هر دو حوزه، هم حکومت هم خانواده، نوعی اقتدار به معنای ترکیب قدرت-مسئولیت تعریف شود که البته توزیع یکسویه جنس در آن موجود نباشد. در هر حال، چنین می‌نماید که نفی هر نظام قاعده‌مند توزیع وظیفه و حق و نشانیدن نوعی فعالیت آزاد مبتنی بر همکاری همسطح و دلبخواهانه که آنارشیست‌ها و نیز فمینیست‌های آنارشیست‌الگوی خود کرده بودند، حتی در فعالیت‌های درون‌گروهی و حزبی خود آنان در جهت پیشبرد مقاصدشان هم به نتایج مفید و مثبتی راه نبرد.

به نظر می‌رسد فلسفه رمانتیسم عمدتاً تأثیرات انتقادی و تخریبی داشته است و با انتقاد به زیست شهری و صنعتی کمتر کسی را توانسته است نسبت به زندگی شبانی یا جنگلی، به عنوان بدیل مناسب زندگی مدرن، متقاعد کند. فمینیسم الهام گرفته از رمانتیسم هم اگرچه ممکن است در به صدا درآوردن زنگ خطری موفق بوده باشد و نسبت به این که توسعه صنعتی و ساختار اجتماعی لیبرالیسم گاه زنان را گرفتارتر هم کرده است، هشدار می‌دهد، اما تصور رمانتیک مبنی بر این که اتوپای شهر هروم (شهر افسانه‌ای شاهنامه که در آن فقط زنان می‌زیستند) می‌تواند محقق شود و مشکلی از زن در دنیای امروز حل کند، حیرت‌انگیز است. اگر قدرت تخیل را از ارکان رمانتیسم بدانیم، الهام فمینیسم مورد بحث از رمانتیسم از این حیث قابل توجه است.

از منظر مطالعه علمی و تحقیق تاریخی، وجود دوره‌ای طلایی از حیث اخلاق و انسانیت و عاطفه را با محوریت زنان در گذشته به‌دشواری می‌توان اثبات کرد. آنچه به تحکیم این فرضیات کمک می‌کند، قدرت تخیل رمانتیک و فرض اثبات‌نشده بهینه بودن گذشته و جایگزینی بعضی آرزوها به‌جای واقعیت‌های نه‌چندان خوشایند موجود است.

اگر این سخن درست باشد که اگزیستانسیالیسم فرزند رمانتیسم است، فمینیسم اگزیستانسیالیستی هم بی‌تأثیر از فمینیسم رمانتیک نبوده است. هسته سخت طیف نگرش اگزیستانسیالیستی (اعم از باخدا و بی‌خدا)، متکی به نوعی فلسفه بود که از روان‌شناسی اعماق مایه می‌گرفت، و از این حیث خالی از نوآوری نبود. تأکید بر وجوه عاطفی و احساسی انسان‌ها و تمرکز بر عنصر درد و رنج به‌عنوان مهمترین مشغله افراد، تأکید بر لایه‌ای بودن شخصیت انسان و تقابل خود/دیگری، طرح مسئله تقدم وجود بر ماهیت و نتیجه آن یعنی امکان گسترده انتخاب و امکان خودسازی، از نوآوری‌های جالب‌توجه این جریان فکری بود. در عین حال، لیبرتاریانیسم اگزیستانسیالیست که مُبلّغ نوعی آزادی عمل مطلق در انسان بود، با اغراق در آمیخته بود که آن را، در مقام راهنمای عمل بودن تا حد زیادی، از حیز انتفاع فرومی‌کشید. واقعیت گاه به‌قدر کافی خشن و صلب هست که اراده تغییرخواه انسانی، آن هم در اصول و ارکان، در مقابل آن راه به جایی نبرد. علاوه‌براین، خطر مصداق‌یابی‌های گاه سیاسی دوگانه خود/دیگری هم به‌شدت تهدیدکننده است. هایدگر این خود/دیگری را فاشیست/لیبرال و کمونیست قرار داد و سارتر کمونیست/لیبرال و فاشیست و بعدها مستعمره/استعمارگر. بر اساس چنین فرمول‌هایی گاه رهنمودهایی قابل‌ارائه است چون جنگ‌های نژادی، که دنیای بهتری نوید نتواند داد.

در مورد فمینیسم اگزیستانسیالیستی هم قضاوت مشابهی ممکن است.

دیدگاه‌هایی که دوبووار، دیلی، رودر، بارنکی، و اتکینسون درباره زن و مسائل زنان مطرح کردند، ممکن است مشتمل بر دقایقی تلقی شود که کمتر مورد توجه قرار می‌گرفته است. مثلاً تفسیر رابطه نابرابر میان زن و مرد با این تعبیر که در جامعه معاصر، مرد موجودی است 'برای خود' و روبه‌رشد و محور و زن موجودی 'در خود' یعنی دیگری و ساکن و وابسته، قابل توجه است. توضیح از خودبیگانگی زنان با این بیان که کنار توقع هر زنی دایر بر آشکار کردن خود به عنوان سوژه (یا همان فاعل آگاه انتخاب‌کننده) که یک توقع اخلاقی است، در همان فرد و سوسه راحت طلبانه و تسلیم‌پذیر گریختن از آزادی خویش و تبدیل شده به ابژه (یا همان موجودی که دیگران برایش تصمیم می‌گیرند) نیز وجود دارد، می‌تواند جالب تلقی شود. دیدن جامعه به عنوان یک کل که با آلودگی‌زدایی از آن، که عبارت است از حرکت به سوی تغییر تلقی از زن به عنوان ابژه به سوی تلقی او به عنوان سوژه، به شرایط بهتری می‌توان رسید، نمونه دیگری از این نگاه متفاوت است. این موارد و نکات باریک دیگری که در نوشته‌های فمینیست‌های اگزیستانسیالیست مطرح شد، کمکی بود به تقویت تئوریک جنبش زنان، با وجود این، همچون در خود اگزیستانسیالیسم، مصداق‌یابی خود/دیگری می‌توانست خطرناک باشد. یعنی معادل نوعی اعلام جنگ نژادی و طبقاتی که تا حدی از فلسفه اگزیستانسیالیسم مایه گرفت، نوعی اعلام جنگ جنسی هم ملهم از خود/دیگری فمینیستی شد. این مصداق‌یابی در مرد/زن اگر تفسیر رادیکال برمی‌داشت به راحتی می‌توانست زمینه‌ساز رادیکالیسم و دشمن‌جویی زنان نسبت به مردان شود، چنان‌که تا حدی شد، و فمینیسم اگزیستانسیالیستی این راه را برای فمینیسم خشمگین دهه هفتاد باز کرد. رادیکالیزه شدن مطالعات زنان در نوشته‌های دوبووار به جایی می‌رسد که، در مورد مسائلی همچون ازدواج، خانواده، عشق و...، تقریباً تفاوتی با رادیکال‌ترین فمینیست‌های بعد از او همچون میل، فایرستون و... ندارد. شبه‌راسیسم طبقاتی و جهان‌سوم‌گرا

که نظریه خود/دیگری سارتر در پیش او نهاد و او را واداشت تا، در مقدمه بر کتاب فرانتس فانون، فتوای قتل هر اروپایی را (به مثابه دیگری) به دست هر بومی رنگین پوستی (به مثابه خود) صادر کند، می توانست به شکلی البته بسیار خفیف تر، رادفورد رودر را هم به این سمت هدایت کند که بگوید سانتاماریا (مریم مقدس) یک تجربه سفید (نوعی دیگری) است و برای زن سیاه پوست نمی تواند معیاری برای بازگشت به خویشتن باشد؛ نیز می توانست بعضی فمینیست های تندرو را هم به توصیه جهانی مردزدوده هدایت کند.

به این ترتیب، گرچه تأملات فیلسوفانه و روان شناختی-روانکاوانه اگزیستانسیالیستی، نظریه فمینیستی را قدمی بلند به پیش برد، اما به همین نسبت آن را، به لحاظ عملی، در معرض تندروی و رادیکالیسمی قرار داد، که چاره ای جز افول نداشت و این چیزی بود که دو دهه بعد عملی شد. اگزیستانسیالیسم در اواخر دهه هفتاد افول کرد و علت مهم آن بیش از این که ضعف نظری باشد، ناکارآمدی در عمل بود. فمینیسم اگزیستانسیالیستی که مقدمه فمینیسم رادیکال بود هم به همراه آن در اوایل دهه هشتاد افول کرد. علت مهم آن این بود که جهان و جامعه زنان نمی توانستند از عشق، ازدواج، فرزند، و همدلی و همراهی با مردانی که نظام حقوق متقابل را جایگزین نظام یکطرفه حق/تکلیف می کردند، چشم بپوشد. در مقام انتقاد به فلسفه اگزیستانسیالیسم گفتیم که لیبرتاریانیسم آن قابل دفاع نبود: انسان ها هر کاری که درست بشمارند، و اراده کنند، نمی توانند انجام دهند؛ همین سخن راجع به فمینیسم رادیکال ملهم از اگزیستانسیالیسم هم وارد است. دنیای روابط انسانی قرارداد ساده ای نیست که کسی به محض این که احساس کرد در آن متضرر است، بتواند آن را بر هم زند. سائق های زیست شناختی و نهادهای اجتماعی و مبانی اقتصادی بسیار قوی تر از آن هستند که با کشف رمزهای بعضی (حتی به فرض مشکوک صحت آنها) به راحتی قابل تغییر باشد. گاه این فکر به ذهن خطور می کند که آیا متفکران مورد بحث واقعاً این

نسخه‌های خود را برای دنیای واقعی انسان‌ها می‌پیچیدند، یا دنیای دیگری در ساحت فانتزی. اگر قرار باشد با فهم این‌که پدیده بازآوری زنان را از مسابقه با مردان ناتوان می‌کند، توصیه کنیم که زنان بازآوری را به کلی رها کنند، می‌توان سلسله‌ای از این استدلال‌ها ساخت که نتیجه آن این است که این دنیا را رها کنیم و جهان دیگری و انسان دیگری از نو بسازیم. این فانتاسمی بود که اگزیستانسیالیسم داشت و فمینیسم رادیکال ملهم از آن را هم دچار وسوسه کرد. اما طولی نکشید که واقعیت‌ها سنگینی خردکننده خود را بر تخیلات فوار و هیجان‌آور دهه‌های میانی قرن بیستم نشان داد و دیگر، حتی در میان طرفداران جدی حقوق زنان، کمتر کسی گوشی برای شنیدن آن سخنان، به مثابه راه حل عملی مشکلات زنان، داشت. در عین حال، باید انصاف داد که چه‌بسا همین ایده‌های نه‌چندان واقع‌بینانه، زمینه‌ساز بعضی پیشرفت‌ها در عرصه حقوق زنان شد. اصلاً تابع تحولات اجتماعی در موارد بسیاری سینوسی است و به شکلی ناخواسته و طبیعی، اوج و فرودهایی دارد که بسا معدل آن نزدیک به محور آن است. واضح است که این قضاوت، درباره کارکرد و نتیجه حرکت موردنظر، منافاتی با نقد و احیاناً رد اخلاقی و اجتماعی و فلسفی بخش‌هایی از آن ندارد. شاید بتوان گفت رادیکالیسم اگزیستانسیالیستی، تفنگی بود در دست چپ فمینیسم، تا شاخه‌های زیتون رفرمیسم در دست راست او، نسبت به کم‌هزینگی خود بیشتر متقاعد کند.

در بسیاری موارد جذابیت یک ایده اجتماعی-سیاسی، به تقویت تصویری است دائر بر این‌که ریشه مشکلات را کشف کرده و کافی است همگان از این حقیقت آگاه شوند، و رمز ماجرا را دریابند، تا به قطع آن ریشه اقدام کنند و معضل از بنیاد حل شود. مهمترین خصیصه جنبش چپ نو، تاحدی به پیروی از سلف خود، چپ ارتدوکس، به دست دادن یک تفسیر و تعلیل جامع از مصائب و یک مواجهه سرسختانه و انکارآمیز نسبت به منشأ

آن بود. بر این علاوه کنید تظاهر به هنجارشکنی‌های اجتماعی و فرهنگی تا درک ملموس‌تری از آن به‌دست آید. این ایده‌ای بود که سرمشق فمینیسم رادیکال شد. بی‌شک، بعضی از نازک‌بینی‌های فمینیسم رادیکال، همچون بعضی از ظرافت‌پردازی‌های مکاتب و نظریات مرجع آن، در دهه‌های شصت و هفتاد میلادی، از منظر جست‌وجوی علل بعیده امور، قابل تأمل است. مثلاً این نکته که بعضی از گره‌های کور در مسائل مربوط به حقوق برابر و امکان رشد و توسعه زنان، به ساختارهای ریشه‌داری بازمی‌گردد که به سادگی با تغییر چند قانون حل و فصل‌شدنی نیست. یا این که روابط سلطه، ارباب/برده یا حکومت/مردم، لااقل یک‌قسم، از درون خانواده و رابطه مرد/زن شکل می‌گیرد و القا و تمرین می‌شود و بعداً به فضای عمومی هم سرایت می‌کند. در عین حال، به نظر نمی‌رسد که فمینیسم رادیکال، به روایت میلث، فایرستون و هنیث، سرنوشتی متفاوت از فلسفه‌هایی که الهام‌گر آن بوده است، یعنی نئومارکسیسم و نئوفرویدیسم و پس‌اساختارگرایی، داشته باشد. این مکاتب، ضمن طرح نکاتی بدیع، ذهن را به سوی مبانی پیچیده و ناپیدای بعضی مشکلات راهنمایی کردند، اما مشکل اینجا است، که حتی اگر آن تشخیص‌ها در مواردی خالی از حقایقی هم نباشد، امکان درمان به شیوه‌ای که آن‌ها می‌خواهند وجود ندارد. ظاهراً تجربه چنین القا می‌کند که در این جهان نمی‌توان مشکلات را به شکل کاملاً بنیادی حل کرد؛ حتی اگر فرض بر این باشد که تبیین‌های بنیادی درست است. هر راه حلی که بنیان‌های فیزیولوژیک فرد و ساخت ناگزیر اجتماعی روابط میان افراد را، که مراتب قدرت و سلطه و سیاست از لوازم آن است، نادیده بگیرد، یا تفسیری از آن عرضه کند که اصلاح و بهبود، مستلزم تغییرات اساسی در این بنیان‌ها باشد، احتمالاً میزان مشکلاتی که حل می‌کند کمتر از میزان مشکلاتی که تولید می‌کند، نخواهد بود.

فمینیسم رادیکال در پی این بود که به پیروی از فیلسوفان شالوده‌شکن،

خصوصاً با تفسیر جدیدی از امر سیاسی، مشکل زنان را در قالب تغییرات بنیادین در اشکال روابط انسانی، چون خانواده و روابط سلسله‌مراتبی و نظم سیاسی با محوریت دولت، حل کند. چون گمان می‌کرد که هر فعالیتی که ناگزیر در چارچوب نظام علمی و گفتمانی موجود باشد، به بازتولید همان روابط پیشین سلطه منتهی خواهد شد. این ادعای میلست که در هر شرایطی وقتی گروهی به گروه دیگر سلطه دارد و آن را رهبری می‌کند، رابطه میان آن‌ها سیاسی خواهد بود، و هنگامی که چنین رابطه‌ای از نظر زمانی طولانی شود، یک ایدئولوژی تدوین خواهد کرد، سخن درستی است؛ نیز این که فارغ از تنوع این ایدئولوژی‌های گوناگون، تمامی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها در طول تاریخ پدرسالار بوده‌اند و ایدئولوژی بنیادین همه آن‌ها سلطه مذکر بوده است، هم شاید خالی از حقیقت نباشد؛ اما، مهم این است که از این چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت. اولاً این ایدئولوژی حتی برای لایه فرودست، در اینجا زنان، هم سراسر خسارت نبوده است؛ ممکن است سهم زنان از تمدن تاریخی نظام مردسالار عادلانه نبوده باشد، اما معنای سلطه این نظام، خسارت مطلق برای زنان نیست. همان‌طور که نظام تاریخی متکی به برتری اشراف، صنعتی یا زمین‌دار، عادلانه نبوده ولی عامه هم، اعم از زارع و کارگر، از آن بی‌بهره نبوده‌اند. ثانیاً، ارائه هر پیشنهادی برای زیروزیر کردن ایدئولوژی‌ای که ریشه در ذات روابط اجتماعی (که به‌رغم تاریخی بودن از درجاتی از ثبات برخوردار است) دارد، به احتمال زیاد، آرزویی برنیامدنی است.

این گفته رادیکال‌ها که نظام سلسله‌مراتب سلطه همان چیزی است که باید از بین برود و یک نظام دموکراتیک و غیرسلسله‌مراتبی جایگزین آن شود متکی به برداشتی آنارشیکست از دولت و دموکراسی است، که هر نوع سلطه و هر نوع سلسله‌مراتب را نقض‌کننده آزادی می‌داند. درحالی‌که نظم سیاسی، حتی در فضای دموکراتیک، از نوعی مرکزیت‌گرایی کم‌یابیش ناگزیر است. سازماندهی، تقسیم کار، توزیع مسئولیت، برنامه‌ریزی، محاسبه،

بیلان و... اموری است که همواره در انجام هر کار مهمی ناگزیر تلقی می‌شده است، و انجام موارد فوق، حتی با ملاحظات کاملاً دموکراتیک، تماماً در گرو مرکزیت، سلسله‌مراتب، ریاست/اطاعت و نظام تشویق و تنبیه بوده است. چرا که از دید بسیاری از صاحب‌نظران سیاسی و اجتماعی، اقتدار و استبداد با هم متفاوت است. آنچه یک نظام را از مشروعیت تهی می‌کند، خصلت غیردموکراتیک و زورمدارانه آن است، اما حذف هر گونه قدرت اعمال نفوذ هم به ناکارآمدی منجر می‌شود. براین مبنا، اقتدار دموکراتیک عملاً سنتزی تلقی می‌شده است که کارآمدی و مشروعیت را ترکیب بهینه می‌کند. اما بخشی از جنبش زنان، به پیروی از اغلب جنبش‌های جدید اجتماعی، ترکیب اقتدار دموکراتیک را مفهومی ناهم‌ساز دانسته و، مهم‌تر از این، اساساً مرکزیت، سلسله‌مراتب، ریاست/اطاعت و نظام تشویق و تنبیه را جلوه‌های منفی‌ای به شمار آورده که برای پرهیز از خطرات نظام پدرسالار بایستی از آن‌ها دوری شود و اساس رفتار سیاسی و اجتماعی بر بنیان‌هایی استوار شود که اقتدار و نظم سلسله‌مراتبی از آن حذف شود؛ چیزی که بیشتر یک آرزوی رمانتیک به‌نظر می‌آید که با معیارهای واقع‌بینی و کارآمدی در نهادهای سیاسی و حتی فعالیت‌های اجتماعی ناسازگار است، و حتی یک مورد تجربه موفق هم نداشته است.

در مورد معنای امر سیاسی این نکته که سلطه سیاسی می‌تواند، تاحدی و از یک نظر، ریشه خود را در رابطه سلطه درون خانه یا همان سلطه مرد بر زن بیابد، جالب‌توجه است. اما نفی خانواده به‌منظور نفی دولت نه تنها به شدت شالوده‌شکن و زیروبرکننده و لذا تصور هزینه‌های آن رعب‌آور است، بلکه علاوه بر این، ناممکن است. دنیا بدون دولت، به‌سوی وضع طبیعی باز می‌گردد. آنارشیزم مبتنی بر نوعی خوش‌بینی افراطی در مورد ذات بشر است که به شدت مشکوک به‌نظر می‌آید. انسان‌ها در غیاب دولت و در غیاب هر نوع حاکمیت سلسله‌مراتبی شانس زیادی برای انجام کارهایی و برقراری

روابطی دارند که ظلم، از جمله ظلم مذکر/مؤنث، جزء جدایی‌ناپذیر آن است. نیز آنارشيسم متکی بر نگاهی به شدت بدبینانه نسبت به دولت و حاکمیت است که بیشتر در فضای به شدت ملتهبی چون نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا می‌توانسته است جدی گرفته شود. از سوی دیگر، بسا که تحلیل روان‌شناسانه-فلسفی برای آن راه‌گشایتر از تحلیل سیاسی-جامعه‌شناختی باشد. دولت نهادی بسیار قوی و ثروتمند است و کاملاً مستعد آن است که محسود مردمی قرار گیرد که کمبودهای خود را ناشی از تراکم‌هایی از این دست می‌دانند و گمان می‌برند با مصادره آن مشکلاتشان حل می‌شود. بسیاری از روشنفکران دولت‌ستیز، از جمله بسیاری از فمینیست‌های رادیکال، بر این خصوصیت عامه مردم تکیه کرده‌اند و نظریات رادیکال خود را در مورد دولت گاه به جنبش بدل کرده‌اند. درحالی‌که، به‌بدهت، به‌نظر می‌رسد در هر شرایطی وجود دولت ناگزیر است و فواید آن بر مضار آن ارجح است. خانواده و دولت هر دو سوژه‌های اصلاح‌تدریجی روابط‌اند نه براندازی. اگر روابط نابرابر و متکی بر سلطه منشأ روابط سلطه سیاسی است، این بیشتر مشوق اصلاح سیاسی است تا انقلاب و بیشتر مؤید ضرورت اصلاح‌پذیری دولت و حاکمیت است تا ضرورت براندازی و انکار مطلق آن؛ چرا که با اصلاح روابط خانوادگی که، کم‌وبیش، با تمهیدات تربیتی و اخلاقی و قانونی ممکن است، و تجربه این را نشان داده است، دولت و سلطه سیاسی هم، به‌سبب تشابه با آن، ناگزیر درجاتی از شانس برای اصلاح دارد. فلاسفه و جامعه‌شناسانی مثل هربرت مارکوزه و میشل فوکو، اگرچه باریک‌بینی‌های ارزشمندی داشتند، اما از آنجا که لازمه اجرای طرح‌هایشان ساختن انسان و جهانی نو بود نه تنها چنین کارهای بزرگی را از پیش نبردند، بلکه در اثر همین بلندپروازی‌های ناممکن، به محافظه‌کاری و بی‌عملی مطلق رسیدند. سرنوشت فمینیسم رادیکال دهه شصت و هفتاد هم که از چنین الگوهای پیروی کردند، جز این نبود. سخنان فمینیست‌های رادیکال درباره

زیان‌های ناشی از وابستگی زنان حاوی نکات قابل تأملی است، ممکن است حتی بخشی از این وابستگی، از تربیت عمومی خانواده شروع شود، اما آیا راه حل مشکل، نفی خانواده و نفی اتوریت و سلسله‌مراتب اداری و سیاسی است؟ در این صورت بدیل آن چیست؟ فرض کنیم مبانی ظلم در حق زنان نه در اقتصاد بلکه در بیولوژی نهفته باشد و کارکرد بازآوری زنان، عامل اصلی تقسیم کار بوده که پدرسالاری و ایدئولوژی مسلط آن یعنی جنس‌باوری بر آن مسلط است؛ فرض کنیم که تفاوت طبیعی باروری میان دو جنس، منشأ اصلی تقسیم جوامع گذشته به طبقه و کاست بوده است و رابطه‌ای علی، بیولوژی مادری را به ایدئولوژی انقیاد زنان ربط می‌دهد؛ حال سؤال این است که راه چاره چیست. توصیه به استفاده از تکنولوژی برای تغییر بنیان‌های بیولوژیک اگر از لحاظ فنی هم قابلیت شیوع داشته باشد، البته قابل توجه است، اما معلوم نیست از سد احساسات به راحتی عبور کند. این که مردان فکر کرده‌اند، نوشته‌اند و خلاقیت نشان داده‌اند چون زنان انرژی خود را برای آنان خرج کرده‌اند؛ زنان نتوانسته‌اند فرهنگ تولید کنند چون دغدغه عشق، یعنی این که مردی آنان را دوست بدارد هرگز رهایشان نکرده است، سخن قابل تأملی است و چاره آن هم حرکتی تدریجی در جهت تقویت فرهنگ استقلال است؛ یعنی همان چیزی که در دنیای معاصر کاملاً رو به رشد داشته است. اما بدیل رادیکال‌ها یا به جداسازی مطلق دو جنس می‌انجامد، که آشکارترین عیب آن زوال نسل است؛ یا روابط بین دو جنس در قالبی جز ازدواج هست که اگر پراکنده باشد، سامان اجتماعی تهدید می‌شود، و اگر سامان یافته باشد، همان وابستگی که علت فرار از ازدواج معرفی شده، به جای خود بازمی‌گردد؛ عنوان ازدواج نیست که باعث سلطه مردسالاری می‌شود، تا مثلاً در همزیستی بدون ازدواج یا در خانواده‌ای ترکیبی، مشکل حل شود. مسئله اصلی همان ایدئولوژی ناشی از دیرپایی

روابط قدرت نابرابر است، که چاره آن در اصلاح تدریجی قانون و فرهنگ است. تجربه تاریخی بهترین دلیل این مدعا است.

تجربه نشان می‌دهد که گروه‌های فمینیستی که در نظر داشتند با روابط دوستانه و برابر بدون رئیس و مرئوس و بدون دستور و بازخواست، فعالیت کنند، به‌زودی از ناکارآمدی خسته شدند و فروپاشیدند. هیچ مدینه فاضله‌ای از این دست، چه پیشنهاد ماری استل، چه پیشنهاد شولامیت فایرستون، و چه پیشنهاد لوس ایریگاری، هرگز جدی گرفته نشد و امکان تحقق آن هم وجود ندارد. گرچه تحقق فرضی مواردی از این دست هم، البته فمینیست‌های تندرو را به اهداف خود نمی‌رساند. دست‌کم به این دلیل که روابط سلطه در یک جامعه بدون مرد، به‌سادگی می‌تواند از جانب بخشی از زنان علیه بخشی دیگر آغاز شود. این ادعا که زنان بنا به طبع از خشونت و رقابت و سلطه گریزانند، اثبات نشده است. این همان اشتباهی است که مارکس در مورد کارگران مرتکب شد و گمان کرد جامعه‌ای کارگری در پی سلطه نخواهد بود. درک بطلان چنین عقاید رمانتیکی در پرتو عقل و تجربه، چندان دشوار نیست. تأکید بر ساختن علم زنانه، که به کلی از زمینه‌چینی برای نظام پدرسالار دور باشد، اگر هم معنا یا امکانی داشته باشد، با شالوده‌شکنی عملی نیست. گو این که البته اعتراف به تفاوت نگاه به مسائل از چشم زنان، سخنی است و امکان ساختن علمی دیگر بر این اساس سخنی دیگر.

با نظر به آنچه گفته شد، انقلاب جنسیتی راه به‌جایی نمی‌توانست ببرد، و فمینیسم رادیکال هم مثل بسیاری از حرکات پرشتاب و زیروبرساز ادبی و هنری و سیاسی افول کرد. اگر راه حلی برای تعدیل مشکل روابط نابرابر، چه میان کارگر و کارفرما و چه میان زن و مرد، و... وجود داشته باشد، حرکتی آهسته و پیوسته، با حفظ لاقط میان مدت‌هنجارها و ساختارها است. تلاش فمینیسم مصالحه‌جو، با هر نیت و هر فعالیت، اعم از درست و غلط، نتایج مثبتی هم حتی در میان مخالفانش داشته است. حتی فرهنگ‌هایی که با

بسیاری از مواضع فمینیستی، به طور بنیادی در تضاد بوده‌اند، بر اثر موج تفکر فمینیستی، توانسته‌اند، محمل‌هایی برای کاستن از فرودستی زنان، در فرهنگ خود جست‌وجو کنند و روایتی بومی از آن را بیابند و تقویت کنند؛ و در این سیر، بسیاری از آنچه ظلم جنسیتی نامیده می‌شود، کاهش یافته است.

فمینیسم بیشتر یک جنبش اجتماعی و فرهنگی تلقی شده و واقعیت هم همین بوده است؛ چرا که از پایان قرن هیجدهم که زمزمه‌های تساوی حقوق دو جنس مطرح شد، تا اوایل قرن بیستم که گروه‌های متعددی تحت نام جنبش حقوق زنان فعالیت می‌کردند، نظریات و مطالبات فمینیسم از حدود یک جنبش اجتماعی، در چارچوب نظام فکری-سیاسی مستقر فراتر نرفت. حتی تلاش برای کسب حق رأی، که برای مدتی، در حوالی چرخش قرن، به مهمترین دغدغه و درخواست فمینیست‌ها مبدل شد، چیزی بیش از مطالبه یکی از حقوق اجتماعی در قالب جامعه دموکراسی لیبرال نبود. اما از نیمه قرن بیستم، جنبش دفاع از حقوق زنان تمایلاتی از خود نشان داد که موقعیت آن را از یک حرکت در درون نظام سیاسی-اجتماعی موجود، به حرکتی علیه آن و در تعارض با مبانی آن تبدیل کرد. از اینجا هویت سیاسی جنبش فمینیسم قوی‌تر شد، چرا که، به تبع بعضی ایده‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی، چارچوب دموکراسی لیبرال را مورد پرسش و انکار قرار می‌داد. این فمینیسم تحت تأثیر شدید مکاتب تندخوی فرانسوی-آلمانی بین دو جنگ قرار گرفت که ایده چپ‌روی و ساخت‌شکنی گفتار مسلط آنان بود. تأثیرپذیری از این تفکرات ریشه‌گرا که مصالحه با نظم موجود و رکن آن یعنی نظام سرمایه‌داری و دموکراسی لیبرال را فریب می‌دانستند، نظریه پردازان جنبش زنان را به این سمت سوق داد که با به پرسش گرفتن اساس نظام سیاسی موجود و ربط دادن آن به مردسالاری، چاره مشکل زنان را به تغییرات بنیادین در سیاست گره بزنند و ناگزیر جنبش را سیاسی‌تر از گذشته کنند. البته مسیر حرکت فمینیسم رادیکال وارونه بود؛ به این معنا که سیاست سلطه در نظام

موجود را علت سلطه در روابط خانواده و روابط دو جنس نمی دانست، بلکه معلول آن می شمرد و معتقد بود سیاست سلطه چه در خانه و چه در کارخانه و چه در میدان جنگ ریشه مشترکی داشته که از ازدواج و خانواده شروع می شده و گسترش می یافته است. پس فمینیسم ناگزیر با سیاست، بیش از پیش گره می خورد.

همزمان با موج دوم فمینیسم هم گرایشات لیبرالی به معنای جدید آن، یعنی به معنای لیبرال-محافظه کارانه آن که تلاش در چارچوب قانون برای ارتقاء وضعیت زنان است، ادامه یافت. در عین حال، مهمترین و اثرگذارترین گرایش ها در این دوره، گرایش موسوم به رادیکال است که تا حدی شبیه انقلاب های لیبرالی قرن هیجدهم بود؛ یعنی تمایل به شکستن چارچوب قانونی موجود و ایجاد چارچوبی جدید داشت که منافع طبقه محذوف را به رسمیت بشناسد؛ اما این تشابه چندان هم کامل نبود. انقلاب های لیبرالی درخواست های مشخصی داشتند که عمدتاً از نوع 'آزادی از' بود یعنی خواسته اصلیشان حذف موانع دست و پاگیر برای رشد سرمایه گذاری و طبقه متوسط بود. بنابراین، حتی هنگامی که به رادیکالیسم هم رو می کردند، درخواست های روشن و قابل فهم و تا حدودی قابل انجام داشتند. به همین معنا فمینیسم لیبرال (به معنای فمینیسم الهام گرفته از فلسفه لیبرالیسم) حتی هنگامی که راه و روش های رادیکال تری را در پیش می گرفت، درخواست های روشن و تا حدود زیادی قابل اجرا داشت. مثلاً تلاش آن ها برای برابری دستمزد یا توسعه فرهنگ احترام متقابل و نظایر آن از قابلیت درک و اجرای بیشتری برخوردار بود. در برابر، چپ جدید که منبع اصلی الهام فمینیست های رادیکال دهه های شصت و هفتاد بود، درخواست های پیچیده ای را مطرح می کرد که گاه فهم و گاه اجرا، و گاه هر دوی آن، مشکل یا اصلاً ناشدنی به نظر می آمد. آنچه چپ نو را تا حدودی غیر قابل درک می کرد، روشن نبودن هدف و درخواست های آنان بود. بی دلیل نبود اگر برخی آن را دیالکتیکی نامیدند که

گرچه بنیان‌براندازتر از سلف هگلی و مارکسی خود است، باری 'دیالکتیکی بدون سنتز' است. بخشی از این درخواست‌ها به آزادی‌های اجتماعی همچون روابط جنسی و فرار از قید خانواده و نظایر آن برمی‌گشت؛ اما در نگاه کلان سیاسی و اجتماعی دقیقاً معلوم نبود که هدف چیست. به این ترتیب، آنچه رادیکال‌ها می‌گویند، در مقام باریک‌بینی نظری، چه‌بسا بتواند ارزشمند تلقی شود، و، در مقام ایجاد بعضی تغییرات عملی ناشی از آوانگاردیسم، که با طرح حداقلی تقاضاها به دشواری گوش شنوایی پیدا می‌کرد، چه‌بسا خالی از فوایدی نباشد. اما تصور تغییرات بنیادین از طریق ساختارشکنی معمولاً قرین توفیق نیست. چنان‌که محافظه‌کاران جدید گفته‌اند اندیشه بشری در ذات خود نامحدود است: مرزها و حدود این اندیشه در جریان موقعیت‌های متفاوت تاریخی جابه‌جا می‌شوند ولی، در یک دوره معین، هیچ کس نمی‌تواند آن‌ها را درنوردد.

به دلیل خصوصیت پررنگ بودن 'نفی' و نبودن چیزی برای جایگزین کردن با آن بود که مکتب انتقادی و چپ نو در حد شورش و نفی باقی ماند و لااقل از نظر سیاسی چیزی را جایگزین نکرد. به همین شکل در مواردی همین برداشت در مورد فمینیسم رادیکال هم دور از واقعیت نیست. آن تحول انقلابی در روابط زن/مرد که می‌گفتند، حتی اگر قابل فهم بود به دشواری می‌توانست در قالب یک پروژه به تحقق برسد. این جریان با نوعی رادیکالیسم آغاز شد که از یک سو بحث انقلاب را مطرح می‌کرد و از سوی دیگر به دشواری بدیل مشخص و قابل اجرایی را برای وضعیت موجود روابط زن و مرد معرفی می‌کرد. و همین باعث شد که گاه از این فمینیسم یا از بخشی از آن، به عنوان فمینیسم خشمگین نام ببرند که صرفاً یا عمدتاً بر بدی مردها به عنوان ستمگر و حق شورش علیه آن‌ها سخن می‌گفت، ولی از ارائه شرایط بدیلی که از آنارشیسم و رمانتیسم نئومارکسیسم به دور باشد ناتوان به نظر می‌رسید.

در میان نظریه پردازان فمینیسم شاهد دیدگاه‌هایی هستیم که در اصل متأثر از جنبش لیبرالیسم است، یعنی اهدافی چون برابری، نفی حقوق ویژه، دفاع از حقوق طبیعی و... را دنبال می‌کند، ولی ضرورتاً لیبرال به معنای میانه‌رو یا محدود به حدود قانون نیست. علاوه بر این که انواع دیدگاه‌های فمینیستی وجود دارد که از مکاتب فکری مشهوری چون لیبرالیسم، رمانتیسم، آنارشیسم، اگزیستانسیالیسم، فرویدیسم،... اثر پذیرفته و می‌تواند با انتساب به آن‌ها مثلاً فمینیسم لیبرال یا رمانتیک... شناخته شود، و استفاده از تعبیر لیبرال در معنای متضاد با رادیکال ممکن است این تقسیم‌بندی را دچار ابهام کند. بنابراین، می‌توان تقسیم‌بندی فوق را به صورت فمینیسم رادیکال/فمینیسم غیر رادیکال تغییر داد و به الگوی گویاتری برای دسته‌بندی گرایش‌های مختلف در این حوزه رسید. به این ترتیب، می‌توانیم انواع رادیکال و غیر رادیکال فمینیسم لیبرال، فمینیسم متفاوت‌انگار و متشابه‌انگار و... را از یکدیگر جدا کنیم. منظور از رادیکال در اینجا، موضعی است که در چارچوب هر تفکری، هم از حیث هدف و هم از حیث وسیله، به حدود نهایی آن میل می‌کند و برای رسیدن به اهداف خود با بدبینی نسبت به ساختار سیاسی و فرهنگی و اجتماعی، تغییرات گسترده و عمیقی را لازم می‌داند و منظور از غیر رادیکال دیدگاه‌های قانونمداری است که در چارچوب همکاری با مردان همفکر و با دولت و در متن روابط موجود به گونه‌ای پراگماتیستی در پی اصلاحات گام‌به‌گام و عملی در جهت بهبودی وضعیت زنان است.

شک نیست که برای چنین تقسیم‌بندی‌ای، کم و بیش همچون هر تقسیم‌بندی دیگری در حوزه مسائل اجتماعی، معیار دقیق و بی‌ابهامی وجود ندارد، و چه بسا در مواردی تردید حاصل شود که یک نظریه یا یک نظریه پرداز خاص به کدام یک از دوسوی این تقسیم‌بندی نزدیک‌تر است، اما این مانع فایده‌بخشی کلی آن نیست. دیدگاه‌های میانه‌رو و غیر رادیکال

دیدگاه‌هایی است که اهداف و وسایلی را مطرح می‌کند که بدون نیاز به زیرورو کردن مبانی و برهم زدن ساختارهای اصلی هنجارهای اجتماعی قابل اجرا است. مطالبات فمینیستی مطابق آنچه ولستون کرافت می‌خواست مطالبات غیررادیکال است، چون هدف آن تساوی حقوق و روش آن تشویق زنان به حضور در عرصه عمومی و فعالیت اقتصادی است، اما همین مطالبات، بر اساس نظریات گلدمن و میلث و فایرستون، مطالبات رادیکال است، چون با انکار دولت و نفی ازدواج ملازمت دارد که هر دو از ارکان اساسی نظم اجتماعی محسوب می‌شده‌اند. فمینیست‌های اگزیستانسیال در میان این دو جای می‌گیرند اما مقدمه رادیکالیزاسیون فمینیسم شدند.

اگر از گلدمن آنارشیکست تا دوبووار اگزیستانسیالیست و از او تا میلث و فایرستون شالوده‌شکن، فمینیسم رادیکال قرن بیستم از ایده و ارزش لیبرالی به‌طور اساسی فاصله گرفت، به‌نظر می‌رسد رادیکالیسم قرن نوزده استنتون، گیلمن، فولر و گیج بیش از این که در پی تغییر بنیاد آن عقاید و آرمان‌ها باشد، در پی این بود که با حداکثری کردن تقاضاهای ناظر به همان ارزش‌ها، در قالب نوعی رادیکالیسم، با ایجاد نوعی فضای گفتمانی مشتمل بر اعمال فشار فرهنگی و اجتماعی، تسری آن ارزش‌ها را به جامعه زنان تسریع کند. اگر برای رادیکالیسم فمینیستی قرن بیست هم کارکرد مثبتی، هرچند ناخواسته، بتوان در نظر گرفت، شاید بخشی از آن همین بود که در کنار فمینیسم لیبرال صلح‌جو ابزار فشاری شود تا برای درخواست‌های حداقلی آن امکان بیشتری فراهم آید.

منابع

منابع فارسی

- آبوت، پاملا، کلر، والاس؛ *جامعه‌شناسی زنان*، ترجمه منیژه نجم عراقی، نشر نی، تهران، ۱۳۸۱.
- آکین، سوزان مولیر؛ *زن از نگاه فلسفه سیاسی غرب*، ترجمه نوری زاده، انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۳.
- آریلاستر، آنتونی؛ *لیبرالیسم غرب ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷.
- آرون، ریمون؛ *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۰.
- احمدی، بابک؛ *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- اراسموس، دسیدریوس؛ *درستایش دیوانگی*، ترجمه ح. صفاری، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۲.
- استیس، و. ت.؛ *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، انتشارات کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۴۷.
- اشتراوس، لئو؛ *تاریخ و حقوق طبیعی*، ترجمه باقر پرهام، نشر آگه، ۱۳۶۷.
- ایریگاری، لوس؛ *آن اندام جنسی که یک اندام نیست*؛ در: *لارنس کهون، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ترجمه نیکو سرخوش، چاپ اول، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
- باتلر، جودیت؛ *ژان پل سارتر*، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر ماهی، تهران، ۱۳۸۲.
- بارت، ویلیام؛ *اگزیستانسیالیسم چیست؟* ترجمه م. مشکین‌پوش، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۲.
- برت، ادوین ارتور؛ *مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵.
- برلین، آیزیا؛ *ریشه‌های رمانتیسم*، ترجمه عبدالله کوثری، نشر ماهی، تهران، ۱۳۸۵.
- _____؛ *آزادی و خیانت به آزادی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، نشر ماهی، تهران، ۱۳۸۷.
- بوردو، ژرژ؛ *لیبرالیسم*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸.
- بورکهارت، یاکوب؛ *فرهنگ رنسانس در ایتالیا*، ترجمه م. حسن لطفی، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.

- بومر، فرانکلین لووان؛ جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، ترجمه حسین بشیریه، انتشارات بازشناسی ایران و اسلام، تهران، ۱۳۸۰.
- بیمل، والتر؛ بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۸۱.
- پین، مایکل؛ فرهنگ اندیشه انتقادی، ترجمه پیام یزدانجو، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۲.
- تورن، الن؛ نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیها، انتشارات گام نو، تهران، ۱۳۸۰.
- تونس، ورنر؛ زن در جست‌وجوی رهایی، ترجمه شهلا لاهیجی، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، تهران، ۱۳۸۲.
- جعفری، مسعود؛ سیر رمانتیسیم در اروپا، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۸.
- جونز، و. ت.؛ خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، ج دوم، قسمت اول، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- حسینی، حمیدرضا (ویراستار)؛ فمینیسم و دانش‌های فمینیستی (مقالات فرهنگ راتلج)، ترجمه گروه مترجمان، انتشارات دفتر مطالعات زنان، تهران، ۱۳۸۲.
- خسروی، زهره؛ مبانی روان‌شناسی جنسیت، توسعه تحقیقات علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۲.
- دوبووار، سیمون؛ جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۸۰.
- دولا کامپانی، کریستین؛ تاریخ فلسفه در قرن بیستم، ترجمه باقر پرهام، نشر آگه، تهران، ۱۳۸۲.
- دیرکه، ساینه فون؛ مبارزه علیه وضع موجود، ترجمه محمد قائد، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۸۱.
- روسو، ژان ژاک؛ امیل، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، نشر ناهید، تهران، ۱۳۸۰.
- رید، ایولین؛ آزادی زنان، ترجمه مقصودی، نشر گل آذین، تهران، ۱۳۸۰.
- ریکور، پل؛ زمان و حکایت، ترجمه مهشید نونهالی، انتشارات گام نو، تهران، ۱۳۸۳.
- سهیر، رابرت؛ 'رمانتیسیم و تفکر اجتماعی'، ترجمه یوسف اباذری، ارغنون، سال اول، شماره دوم، ۱۳۷۲.
- فرنچ، مارلین؛ جنگ علیه زنان، ترجمه ت. تمدن، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۳.
- فوندیرکه، ساینه؛ مبارزه علیه وضع موجود، ترجمه محمد قائد، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۸۱.
- کار، ای. اچ.؛ تبعیدیان رمانتیک، ترجمه خشایار دیهیمی، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۸۰.
- کالینگوود، آر. جی.؛ مفهوم کلی تاریخ، ترجمه علی اکبر مهدیان، انتشارات اختران، تهران، ۱۳۸۵.
- کلی، جان؛ تئوری حقوقی در غرب، ترجمه محمد راسخ، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۲.
- کوروز، موريس؛ فلسفه هایدگر، ترجمه محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۸.
- کی‌یرکگور، سورن؛ ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران، ۱۳۸۰.
- گمبل، اندرو؛ سیاست و سرنوشت، ترجمه خشایار دیهیمی، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۸۱.
- گیکن، وینسنت؛ در: مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه محمد قائد، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۵.
- لچت، جان؛ پنجاه متفکر بزرگ معاصر، ترجمه محسن حکیمی، انتشارات خجسته، تهران، ۱۳۷۷.
- لوکاج، جورج؛ تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه محمدجعفر پوینده، نشر تجربه، تهران، ۱۳۷۸.
- لووی، میشل؛ درباره تغییر جهان، ترجمه حسن مرتضوی، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، تهران، ۱۳۷۶.

- ماتیوز، اریک؛ *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه محسن حکیمی، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۷۸.
- مارکوزه، هربرت؛ *انسان تک ساحتی*، ترجمه محسن مویدی، انتشارات پایا، تهران، ۱۳۵۹.
- مان، توماس؛ *بدون بروک ها*، ترجمه علی اصغر حداد، نشر ماهی، تهران، ۱۳۸۳.
- _____؛ *از نظریه تا جنبش اجتماعی*، تاریخ دو قرن فمینیسم، ترجمه حمیرا مشیرزاده، نشر شیرازه، تهران، ۱۳۸۲ (الف).
- _____؛ *شناخت از منظر زنانه*، در: *زن و فرهنگ* (مجموعه مقاله)، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲ (ب).
- مگی، برایان؛ *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲.
- مگی، هام؛ *فرهنگ نظریه های فمینیستی*، ترجمه فیروزه مهاجر و دیگران، نشر توسعه، تهران، ۱۳۸۲.
- میل، جان استیوارت؛ *تأملاتی در حکومت انتخابی*، ترجمه علی رامین، نشر نی، تهران، ۱۳۶۹.
- _____؛ *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- _____؛ *انقیاد زنان*، ترجمه علاءالدین طباطبایی، نشر هرمس، تهران، ۱۳۸۰ (الف).
- _____؛ *زندگی نامه خودنوشت*، ترجمه فریبرز مجیدی، نشر مازیار، تهران، ۱۳۸۰ (ب).
- نویمان، فرانتس؛ *آزادی و قدرت و قانون*، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۳.
- وودکاک، جورج؛ *آنارشیسم*، ترجمه هرمز عبداللهی، انتشارات معین، تهران، ۱۳۶۸.
- وینسنت، اندرو؛ *ایدئولوژی های مدرن سیاسی*، ترجمه ثاقب فر، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۷۸.
- وینوک، میشل؛ *قرن روشنفکران*، ترجمه مهدی سمسار، نشر علم، تهران، ۱۳۷۹.
- هایدگر، مارتین؛ *شعر، زبان و اندیشه رهایی*، ترجمه عباس منوچهری، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۸۱.
- هگل، جورج فردریش ویلهلم؛ *پدیدارشناسی روح*، ترجمه زیبا جبلی، انتشارات شفیعی، تهران، ۱۳۸۲.
- هلد، دیوید؛ *مدل های دموکراسی*، ترجمه عباس مخبر، انتشارات روشنگران، تهران، ۱۳۶۹.
- هورکهایمر، ماکس؛ *سپیده دمان فلسفه تاریخ بورژوازی*، ترجمه محمدجعفر پوینده، نشر نی، تهران، ۱۳۷۶.
- هیوز، استیوارت؛ *هجرت اندیشه اجتماعی*، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.

منابع انگلیسی

- Adorno, Theodor; *Negative dialectics*, Routledge, London, 1990.
- _____; *Prisms*, Cambridge, Mass, Mit press, 1988.
- Althusser, Louis; *Lire le Capital*, Maspero, Paris, 1966.
- Arneson, Richard, 'Equality', in: Robert Simon, *Social and Political Philosophy*, Blackwell, Massachusetts, 2002.
- Atkinson, Ti – Grace; *Amazon Odissey*, Links, NewYork, 1974.
- Bakunin, Michael; *Statism and Anarchy*, Fontana, London, 1961.
- Barnky, Sandra; 'Narcissism, Femininity and Alienation', *Social theory and Practice*, n. 2, 1987.
- Benjamin, Walter; *One-way street and other writhings*, Verso, London, 1979.
- Bourdieu, Piere; *La Domination Masculine*, Seuil, Paris, 1998.
- Bryson, Valery; *Feminist Debates*, Macmillan, London, 1999.
- Buci-Glucksmann; Christine; *Gramsci and State*, Lowrence and wishart, London, 1980.
- Burris, Barbara; *The Fourth World Manifesto*, Notes form the Third Year, 1971.

- Chapman, Jennifer; 'The Feminist Perspective', in D. March, *Theory and Method in Political Science*, Macmilan, London, 1995.
- Cod, Lorain; *Encyclopedia of feinstein theories*, Routledge, London and New York, 2000.
- Condorcet, Marquis de; *Esauisse d'un Tableau historique des progres de l'spirit humain*; flamarion, Paris, 1988.
- Corrin, Chris; *Feminist Perspectives on Politics*, Longman, London and New York, 1999.
- Daly, Mary; *Beyond God the father*, toward a philosophy of womens liberation. Beacon, Boston, 1973.
- Donovan, Josephine; *Feminist Theory*, Continuum, New York and London, 2001.
- Dunber, Roxanne; *Female liberation as a Basis for social Revolurion*, Notes from the second year, 1970.
- Eisenstein, Zillah; *Contemporary Feminist Thought*, Unwin, London, 1984.
- Firestone, Shoulamit; *The Dialectice of sex: The Case for feministe Revolution*, Bantham, NewYork, 1970.
- Freedden, Michel; *Ideologies and Political Theory*, Oxford University Press, New York, 1998.
- Friedan, Betty; *The Feminine Mystique*, Norton, New York, 1963.
- Friederich, Werner; *Outline of Comparative Literature*, University of North Carilona, North Carilona, 1967.
- Friedman, Marilyn; Beyond Caring: The Demoralization of Gender, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol 13, 1987.
- Friedman, Marilyn; Beyond Caring: The Demoralization of Gender, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol 13, 1987.
- from the second year, 1970.
- Fuller, Margaret; *Women in the Nineteenth Century*, Norton, New York, (1845) 1971.
- Furst, Lilian; *Romanticism in Perspective*, Macmillan, New York, 1972.
- Gage, Matilda Joslyn; *Woman, Church and State*, Presephone Press, Massachussets, Watertown, (1893) 1980.
- Gamble, Sarah; *Feminism and Postfeminism*, Routeledge, London and New York, 2004.
- Gilman, Charlotte Perkins; *The Man-Made World*, Johnson, New York, (1911) 1971.
- _____; *Women and Economics*, Harper, New York, (1898) 1966.
- Goldman, Emma; *Selected Writings*, vintage, New York, 1972.
- Griffin, Susan; *Rape and the Power of Consciousness*, Harper, New York, 1979.
- Grimke, Sarah; *Letters on the Equality of Sexs and the Condition of Woman*, Burt Franklin, New York, (1838) 1970.
- _____; *Letters on the Equality of Sexs and the Condition of Woman*, Burt Franklin, New York, (1838) 1970.
- Gross, Elizabeth; *Feminist Challenges*, Northeastern University Press, Boston, 1986.
- _____; 'What is Feminist Theory?' In Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2002.
- _____; *Three French Feminists*, Allen and Unwin, Sydney, 1989.
- Hague, Rod and others; *Comparative Government and Politics*, Basingstoke, Macmillan 1991.
- Havel, Vaclav; *The Power of the Powerless*, Sharpe, New York, 1985.
- Heidegger, Martin; *Being and time*, Harper and Row, New York, 1962.
- Horkheimer, Max; *Eclipse de la reason*, Payot, Paris, 1974.
- Jackson, Stevi; *Women's Studies, A Reader*, Hemel Hempstead (ed.), Harvester Wheatsheaf, 1993.

- Jaggar, Allison; 'Feminism and The Object of Justice', 1983, in Sterba James, *Social and Political Philosophy*, Routeledge, New York, 2001.
- _____; *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman and Allanheld, Otowa, 1983.
- Jane way, Elisabeth; *Powers of the weak*, Alfred Knop, New York 1980.
- Kamber, Richard; *Sartre*, Belmont, Wadsworth, 2000.
- Kropotkin, Petter; *Mutual Aid*, Massachusset, Boston, 1914.
- Kymlicka, Will; *Contenporary Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Locke, John; *Two treaties of Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- Mackinnon, Catherine; *Feminisme Unmodifide, Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Massachausset, Cambridge, 1987.
- _____; *Feminisme Unmodified*, Harward University Press, Cambridge, 1987.
- Maclean, Iain; *Concise Dictionary of Politics*, Oxford university press, Oxford, 1996.
- Mansbridge, Jane; *Feminist in a Companion to contemporary political philosophy*, Robert Goodin, Blackwell, Massdchusetts, 1995.
- Millett, Kate; *Sexual Politics, A manifesto for Revolution*, Notes from the secand Year, Aron, NewYork, 1970.
- Okin, Susan; *Women in Western Political Thought*, Princeton university Press, Princeton, 1979.
- Philips, Anne; *Feminism and Equality*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.
- Radford Ruether, Rasmeary; *New Woman, New Earth*, Seabury, NewYork, 1975.
- Randall, Vicky; *Women and Politics*, Macmillan, Basingstoke, 1987.
- Rich, Adrienne; *Of Woman Born, Motherhood as Experience and Institution*, Virago, London, 1977.
- Rossi, Alice; *The Feminist Papers*, Bantam, New York, 1973.
- Sartre, Jean- Paul; *Being and Nothingness*, Ciradel press, NewYork, 1966.
- Schilling, Fredrich Wilhelm; *The Philosophy of Art*, John, London, 1845.
- Schneir, Miriam; *Feminism, The Essential Historical Writing*, Vintage, New York, 1972.
- Spender, Dale; *Feminist Theorists*, Randon hause, Torento, 1983.
- Stanton, Elizabeth Cady; *The Woman's Bible*, 2 vol, Arno, New York, (1895) 1972.
- Thornham, Sue; 'Second Wave Feminism', in Sarah Gamble, *Feminism and Postfeminism*, Routledge, London, 2001.
- Werner, Friederich; *Outline of Comparative Literature*, University of North Carilona, North Carilona, 1967.
- Wollstonecraft, Mary; *A Vindication of Rights of Woman*, Penguin, Baltimour, (1792) 1975.
- Wright, Frances; *Course of popular Lectures*, Arno, New York, (1834) 1972.

نمایه

- آدامز ۲۳، ۲۴
آدورنو ۱۱۶-۱۱۴، ۱۲۲، ۱۳۱
آریلاستر ۸، ۱۶، ۱۷۵
آرثربرت ۱۹
آرون ۵۰، ۱۷۵
آزادی ۱۱-۹، ۲۷-۱۶، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۵، ۳۶، ۴۰، ۴۷-۴۵، ۵۵-۵۳، ۶۶، ۷۵، ۷۶، ۸۰-۷۸، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۶-۹۴، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۵-۷
آزادی جنس مادینه همچون مبنای انقلاب اجتماعی ۱۳۱
آکین ۱۷۵
آلاحمد ۱۰۷
آلتوسر ۱۱۹، ۱۲۰
آلمان ۱۷، ۵۲، ۵۶، ۵۷، ۱۱۵، ۱۳۰
آنارشيسم ۵، ۸، ۵۷، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۱۲۳، ۱۴۰، ۱۶۰، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۷
اتکینسون ۱۱۱-۱۰۹، ۱۶۲
احقاق حقوق زنان ۲۴، ۳۹، ۴۴، ۵۸
احمدی ۸۹، ۹۰، ۱۷۵
اراسموس ۱۴، ۱۷۵
ارسطو ۲۸
ارغنون جدید ۱۵
اروپا ۱۰۱، ۱۱۸، ۱۶۸، ۱۷۶
ازدواج ۳۰، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۴
استثمار ۲۶، ۱۱۳، ۱۱۷
استعمار ۱۰۷، ۱۳۱، ۱۳۲
استل ۱۱، ۱۶۹
استتون ۲۵، ۳۳-۳۵، ۶۰، ۶۳، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۹۷، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۷۴
استیس ۸۵، ۱۷۵
اشتراوس ۳۷، ۱۷۵
اشراف ۱۶، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۹، ۴۰، ۴۲، ۴۶، ۶۲، ۷۲، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۳-۵، ۱۶۶
اصلاح دینی ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۲۰، ۸۳
اضطراب ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۱۰۱، ۱۰۶-۸، ۱۱۰
اعلامیة استقلال ۱۸، ۲۴، ۲۵
اعلامیة حقوق ۲۴
امر سیاسی ۱۳۳، ۸-۱۳۶، ۱۶۶، ۱۶۷

- امر شخصی، سیاسی است ۱۳۵
 امریکا ۱۷، ۱۸، ۲۳، ۲۴، ۱۰۱، ۱۳۰، ۱۴۶، ۱۵۱
 انجیل زنان ۱۰۲، ۳۴
 انسان تک‌ساختی ۱۲۲
 انقلاب صنعتی ۱۵۶، ۵۷
 انقلاب علمی ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۸۳
 انقیاد زنان ۲۶، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۱۱۰، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۶۹، ۱۷۷
 اومانیزم ۱۳، ۸۴
 ایریگاری ۵۰-۱۴۶، ۱۶۹، ۱۷۵
 باتلر ۹۵، ۱۷۵
 بارت ۹۱، ۱۷۵
 بارنکی ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۶۲
 بازآوری ۹۹، ۱۲۶، ۱۴۳، ۱۶۴، ۱۶۹
 بازتابش زن دیگر ۱۴۶
 باکونین ۸، ۷۶
 بچه‌داری ۳۰، ۱۲۹، ۱۴۶
 برابری ۱۰، ۱۸-۱۶، ۲۴-۲۰، ۳۰-۲۸، ۳۲، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۵۸، ۷۰، ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۵۱، ۱۵۳-۵، ۱۷۲، ۱۷۳
 برلین ۵۵، ۵۶، ۱۷۵
 بلیک ۵۶
 بنیامین ۱۹-۱۱۷، ۱۳۱
 بودن و نیستی ۸۱، ۹۳، ۹۹
 بوردو ۲۲، ۱۷۵
 بوردیو ۱۳۹، ۱۴۷
 بورژوازی ۳۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۱
 بورکهارت ۱۳، ۱۷۵
 بوریس ۱۳۱، ۱۳۲
 بیکن ۱۵
 بیولوژی ۱۴۳، ۱۶۹
 پدیدارشناسی روح ۱۱۴، ۱۷۷
 پروتستان‌تیزم ۲۰
 پرودون ۸، ۷۶
 پوپر ۸
 پین ۸، ۲۴، ۱۷۶
 تجاوز ۱۰۷، ۱۴۱، ۱۴۲
 تورن ۲۰، ۱۷۶
 تیلور ۳۷، ۶۳
 جنس دوم ۳۹، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۷۶
 جهان مردساخته ۶۲
 جیمز ۹
 چپ ۶، ۵۷، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱-۳، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۶۵، ۱۷۲
 چپ نو ۶، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۶۵، ۱۷۲
 حسنی ۹، ۱۱۶، ۱۷۶
 حقوق ۱۰، ۱۱، ۱۷، ۱۸، ۲۵-۲۱، ۳۷-۲۹، ۳۹، ۴۷-۴۲، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۵-۶۲، ۷۳، ۷۷، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳-۵
 خانه‌داری ۳۷، ۱۲۹
 خانواده ۶، ۳۷، ۶۸، ۷۹، ۸۱، ۹۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۳، ۴۲-۱۳۶، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۸-۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۲
 خسروی، زهره ۱۲۸، ۱۷۶
 خشمگین ۱۴۴، ۱۶۳، ۱۷۳
 خود/دیگری ۸۴، ۹۷، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۶۲، ۱۶۳
 خیابان یکطرفه ۱۱۷
 داروین ۶۴
 دانبار ۱۳۱

- درباره آزادی ۲۰، ۱۷۷
درباره آلمان ۵۲
در ستایش دیوانگی ۱۴، ۱۷۵
دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۱۴
دلایار ۱۰
دوبووار ۳۹، ۱۰۱-۹۷، ۷-۱۰۴، ۱۰۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۶
دورکیم ۱۹
دولت ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۳۳، ۳۵، ۴۸، ۶۹، ۷۵-۷۸، ۸۰، ۱۱۷، ۲۱-۱۱۹، ۱۲۷، ۱۳۳-۹، ۱۴۷، ۱۶۰، ۸-۱۶۶، ۱۷۳، ۱۷۴
دومستر ۵۵، ۵۹، ۶۴
دیالکتیک جنس ۱۴۲
دیالکتیک منفی ۱۱۶
دیرکه ۹۶، ۱۲۱، ۱۷۶
دیگران ۹، ۱۶، ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۴۲، ۵۹، ۹۲-۸۶، ۹۴-۹۶، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۶۳، ۱۷۷
دیلتای ۹۱، ۱۳۰
دیلی ۳-۱۰۱، ۱۶۲
رادفورد رودر ۵-۱۰۳، ۱۶۳
رایت ۲۶، ۴۵
رمانتیسیم ۵، ۸، ۴۹، ۵۲، ۵۴، ۵۸-۵۶، ۷۶-۶۳، ۷۸، ۸۰، ۸۵-۸۳، ۱۵۷، ۱۵۸، ۲-۱۶۰، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶
روان‌شناختی ۴۰، ۱۰۷، ۱۱۰
روسو ۳۲، ۳۸، ۴۰، ۵۴، ۶۱، ۶۸، ۷۴، ۱۳۵، ۱۷۶
روشنفکری ۱۲۲
روشنگری ۱۶، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۵-۲۳، ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۴۱، ۵۳-۴۹، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۴-۶۱، ۶۶، ۶۸، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۸۳، ۸۴، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۲، ۸-۱۵۶
ریکور ۹۱، ۱۷۶
زن و اقتصاد ۶۵
زن جدید، زمین جدید ۱۰۳
زن در جست‌وجوی رهایی ۳۳، ۱۷۶
زن در قرن نوزدهم ۵۸
زن، کلیسا و دولت ۶۹
زورآزمایی‌های فمینیستی ۱۲۵
زیست‌شناختی ۸۵، ۹۸، ۱۶۴
سانتاماریا ۱۰۳، ۱۶۳
سرمایه‌داری ۵۱، ۶۶، ۶۷، ۷۶، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۴۱، ۱۷۱ -
سرورگریزی ۷۵
سزر ۱۰۷
سلسله‌مراتب ۱۶، ۷۶، ۸۱، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۲، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹
سلطه مذکر ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۶۶
سنت ۱۴، ۳۴، ۳۶، ۵۲، ۵۶، ۶۳، ۷۱، ۷۹، ۱۰۱-۳، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۵۲، ۱۵۳
سوسیالیسم ۱۰-۷، ۱۹
سیاست جنسی ۱۳۴، ۱۴۱
شاتوبریان ۵۳
شریعتی ۱۰۷
شلینگ ۵۵
شیلر ۵۵
طبیعت ۵، ۱۳، ۱۹-۱۷، ۳۲-۲۸، ۳۷، ۳۸، ۴۳-۴۱، ۵۷-۵۲، ۵۹، ۶۵-۶۳، ۷۳، ۸۳، ۹۰، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۳۰، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۵۷
طبیعی ۱۱، ۱۸، ۱۹، ۲۵، ۲۸، ۳۲-۳۰، ۳۴، ۳۵، ۳۷-۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۵۵، ۵۷، ۵۹، ۶۴-۶۶، ۶۸، ۷۵-۷۸، ۸۱، ۸۹، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۷

۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷، ۴-۱۵۲، ۱۵۹، ۱۶۰،
 ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۵
 طرحی تاریخی از پیشرفت بشر ۴۹
 عدالت ۱۰، ۱۱، ۱۶، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۶۴، ۷۵، ۱۰۷،
 ۱۱۵، ۱۱۹، ۵-۱۲۳، ۱۴۷
 عشق ۶، ۳۳، ۳۹، ۵۰، ۶۷، ۷۸، ۸۱-۷۹، ۱۰۶،
 ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۰،
 ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۹
 عقل ۱۵، ۲۱-۱۷، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۴۱، ۴۴،
 ۵۲-۴۹، ۵۸-۵۵، ۶۲-۶۰، ۷۰-۶۶، ۷۲، ۷۳،
 ۸۵-۸۳، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۷،
 ۱۵۰، ۱۵۲، ۹-۱۵۶، ۱۷۰
 عیسی ۳۵
 فاحشگی ۱۰۵
 فاشیسم ۱۵۸
 قانون ۱۰۷، ۱۳۲، ۱۶۳
 فایرستون ۶-۱۴۲، ۱۴۹، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۴
 فراتر از خدای پدر ۱۰۱
 فرانسه ۱۷، ۲۳، ۲۴، ۵۴، ۷۴، ۸۵، ۱۳۰، ۱۵۱،
 ۱۷۷
 فرزند ۸۴، ۱۳۰، ۱۴۸، ۱۶۲، ۱۶۴
 فرنچ ۷۰، ۱۷۶
 فرهنگ و نسانس در ایتالیا ۱۳، ۱۷۵
 فروید ۸۴، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۴۰، ۱۴۳،
 ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۸
 فریدان ۳۶، ۱۲۸، ۱۲۹
 فمینیسم متشابه‌انگار ۱۰، ۶۴، ۱۷۳
 فمینیسم متفاوت‌انگار ۱۰، ۶۴، ۶۷، ۱۷۳
 فمینیسم مصالحه‌جو ۱۱، ۱۲، ۱۷۰
 فمینیسم معتدل ۴۶، ۷۲، ۱۱۵
 فمینیسم منازعه‌جو ۱۱
 فولر ۳۱، ۵۸، ۵۹، ۶۳، ۸۰، ۱۵۸، ۱۷۴
 فیزیولوژی ۳۷، ۹۸، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰

قدرت ۲۰-۱۷، ۲۳، ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۴۴، ۴۷، ۴۸،
 ۵۰، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۴، ۶۶، ۷۱-۶۹، ۷۳، ۷۵،
 ۷۶، ۷۹، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۹۷، ۹۸، ۱۱۱، ۲۱-۱۱۹،
 ۵-۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۳، ۸-۱۳۶، ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۵۲،
 ۱۵۴، ۱۵۵، ۶۱-۱۵۹، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۷

کائوتسکی ۸
 کاتولیسیسم ۲۰، ۳۴
 کار ۵۴، ۱۷۶
 کارآفرینان ۱۶، ۴۲، ۴۴، ۶۲، ۷۴، ۱۵۱، ۱۵۴
 کارلایل ۵۰
 کالریج ۵۹
 کالینگود ۶۸، ۱۷۶
 کروپوتکین ۷۶، ۸۱
 کلی ۵۲، ۱۷۶
 کلیسا ۱۳، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۳۴، ۳۷، ۶۹، ۸۰، ۱۰۱،
 ۱۰۸، ۱۲۱
 کمک متقابل ۷۶، ۸۱
 کمونیسم ۱۵۸
 کندورسه ۱۶، ۴۹، ۵۵
 کوروز ۸۹، ۹۰، ۱۷۶
 کی‌یرکگارد ۸۵، ۸۷، ۸۸

گراس ۱۲۵
 گرامشی ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱
 گریمکه ۳۴، ۴۳، ۴۴، ۱۰۲، ۱۰۹
 گلدمن ۸۱-۷۸، ۱۲۳، ۱۷۴
 گمبل ۵۱، ۷۱، ۱۷۶
 گونه ۵۹
 گیج ۷۰
 گیکن ۸، ۱۷۶
 گیلمن ۱۱، ۶۲، ۶۳، ۶۷-۶۵، ۸۰، ۹۷، ۱۵۸،
 ۱۷۴

نابلیتون ۵۲	لاک ۱۸-۱۵، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۵۶
نامه‌های ایرانی ۱۴۴	لنین ۸
نوایمان ۱۷۷، ۱۴۴	لوتر ۱۴
نیچه ۸۴	لووان ۱۸، ۵۰، ۵۳، ۱۷۶
نیوتن ۵۶، ۵۳، ۱۸	لیبرالیسم ۵، ۱۴-۷، ۲۵-۱۶، ۲۸، ۳۰-۳۵، ۳۷
هابز ۱۵	۴۱، ۴۳-۴۹، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۶۲، ۶۳، ۶۷، ۷۴
هامان ۵۹، ۵۶	۷۵، ۸۴، ۱۱۵، ۱۳۵، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴-۶
هایدگر ۸۵، ۹۴-۸۸، ۱۰۱، ۱۶۲، ۱۷۵-۷	۱۶۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵
هایک ۸	ماتیوز ۸۶، ۱۷۷
هراس ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۱۰۱، ۱۰۷	مادام دواستال ۵۲
مستی و زمان ۸۸، ۹۱	مادرسلاری ۶۳، ۶۸، ۶۹
هگل ۵۰، ۸۸-۸۵، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۳۵، ۱۷۵، ۱۷۷	مارکسیسم ۸۴، ۹-۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۴، ۲۱-۱۱۹
هنیش ۱۳۵، ۱۶۵	۱۴۹، ۱۶۰
هورکهایمر ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۷۷	مارکوزه ۱۹-۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۶۸
هیوز ۱۱۴، ۱۷۷	۱۷۷
ولتر ۱۶، ۳۵، ۵۳، ۵۵، ۶۸، ۷۲، ۷۴	مان ۶۲، ۱۷۷
ولستونکرافت ۱۰، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۳۶	محافظة کاری ۳۷، ۴۸، ۶۸
۳۹، ۴۲، ۶۳، ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۵۴، ۱۷۴	مردسالاری ۶۶، ۶۷، ۷۸، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۲
وودکاک ۷۵، ۱۷۷	۱۳۴، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۶۹، ۱۷۱
وینسنت ۸، ۱۷۶، ۱۷۷	مرگ/استعمار ۱۳۲
یادداشت‌های زندان ۱۲۱	مسیحیت ۱۹، ۳۴، ۵۲، ۵۳، ۵۵
	مشیرزاده ۲۹، ۴۲، ۶۱، ۶۲، ۸۰، ۱۷۷
	مکتب انتقادی ۶، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۹، ۱۳۰
	۱۳۹، ۱۷۲
	مکتب فرانکفورت ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۹
	مک‌کینون ۱۲۷
	متسکیو ۱۴۴
	میل ۱۱، ۱۶، ۲۰، ۲۴، ۲۸-۲۶، ۳۰، ۳۷، ۴۱-۳۹
	۴۳، ۵۱، ۵۸، ۶۳، ۶۷، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۹۱، ۹۳
	۹۶، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۴۳، ۱۴۴
	۱۴۹، ۱۷۳، ۱۷۷
	میلت ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۶۳، ۱۶۵
	۱۶۶، ۱۷۴

فمینیسم جنبشی اجتماعی بوده که در جستجوی پشتوانه‌های فلسفی، به مکاتب مختلفی رو آورده است. لیبرالیسم در عصر روشنگری، رمانتیسم در قرن نوزدهم، اگزیستانسیالیسم در نیمه قرن بیستم، و چپ‌نودر دهه‌های شصت و هفتاد. کتاب حاضر در پی توضیح چگونگی اتکای فمینیسم به این مکاتب و نیز در پی پاسخ این پرسش است که تا چه حد اعتبار و کارآمدی و پایایی گرایش‌های مختلف زنانه‌نگری متناسب با اعتبار و کارآمدی و پایایی مکاتبی است که پشتوانه فلسفی آن بوده‌اند.

۳۶۰۰ تومان

ISBN 978-964-185-118-9



9 789641 851189



نشرنی