



جنسیت

و

دیدگاه های نثو فمینیستی

دکتر عباس محمدی اصل

www.tabarestan.info



تبرستان
www.tabarestan.info

جنسیت و دیدگاه‌های نئوفمینیستی

تبرستان
www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

جنسیت و دیدگاه‌های نئوفمینیستی

دکتر عباس محمدی اصل

تهران - ۱۳۸۶

سرشناسه	: محمدی اصل، عباس، ۱۳۴۶.
عنوان و پدیدآور	: جنسیت و دیدگاه‌های نئوفمینیستی / عباس محمدی اصل
مشخصات نشر	: تهران: علم، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری	: ص ۲۷۴
شابک	: x - 590 - 405 - 964
یادداشت	: فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیفا.
موضوع	: تبعیض جنسی علیه زنان
موضوع	: فمینیسم
موضوع	: نقش جنسیت
موضوع	: جنسیت
رده‌بندی کنگره	: ۱۲۳۷/م۳ ج ۸ QH
رده‌بندی دیویی	: ۳۰۵/۴۲
شماره کتابخانه ملی	: ۳۵۵۳۴-۸۴م



دستخط

جنسیت و دیدگاه‌های نئوفمینیستی

دکتر عباس محمدی اصل

چاپ اول: ۱۳۸۶

تیراژ: ۱۶۵۰ نسخه

لیتوگرافی: صدف

چاپ: گلرنگ یکتا

خیابان انقلاب - بین خیابان فخر رازی و دانشگاه شماره ۱۳۵۸ تلفن: ۶۶۴۶۵۹۷۰

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

شابک - ۹۶۴ - ۴۰۵ - - ISBN 964 - 405 -

تقدیم به استاد برنامه ریزی جنسیتی،

دکتر ژاله شادی طلب،

که به من آموخت:

تراژدی بزرگ زندگی اکثراً این است که

قبل از اینکه کاملاً متولد شویم، می میریم.

عباس محمدی اصل

تبرستان
www.tabarestan.info

۹	سخنی با خواننده
۱۷	مقدمه
۳۷	جنسیت و نظریه فمینیستی
۴۵	جنسیت و ثنوفمینیسم
۵۹	جنسیت و تکرگرائی پسانوین
۶۳	جنسیت و فمینیسم پسانوین‌گرا
۶۹	جنسیت و نقش اجتماعی
۷۳	جنسیت و زیبایی‌ارگانیستی
۹۶	هویت‌کنشی شخصیت زنانه
۱۰۱	جنسیت و معنای زنانگی
۱۰۴	جنسیت و معلوم و مجهول کردن تناسب آن
۱۰۸	استقلال اجتماعی زنان و توجیه اخلاقی آن
۱۱۳	جنسیت و عقد ازدواج
۱۲۱	جنسیت و شناخت گروهی زنان
۱۳۷	جنسیت و سایبورگ
۱۴۶	جنسیت و عقلانیت
۱۵۶	جنسیت و سن مدرسه
۱۶۴	ذهن و واقعیت زنانه جهان

۱۶۸	تصویر نظری زن و اصلاح آن
۱۷۲	تکثر معرفت جنسیتی و موانع آن
۱۷۸	جنسیت و اقتصاد سیاسی
۱۸۸	جنسیت قدرت
۱۹۹	جنسیت و دیالکتیک خدایگان - بنده
۲۰۳	جنسیت و راهبردهای برابری جویانه
۲۰۶	جنسیت و باز تولید برابرسالاری
۲۱۰	جنسیت و اجتماع جامعه‌اثری
۲۲۱	جنسیت و ارتباطات
۲۲۵	جنسیت و محلی‌گرایی
۲۳۲	جنسیت و تأملات فلسفی
۲۳۶	جنسیت و پراگماتیسم اجتماعی
۲۵۱	جنسیت و نقد علمی
۲۵۶	جنسیت و جاذبه جسمانی هنر
۲۶۰	جنسیت و زیبایی‌شناسی

سخنی با خواننده

کتاب حاضر به معرفی مختصر و گزیده مهم‌ترین مباحث ثنوفمینیستی اختصاص دارد. این دیدگاه‌ها که عمدتاً در اواخر قرن ۲۰ و اوایل قرن ۲۱ میلادی در جهان مطرح شده‌اند؛ تأملاتی نظری در باب مباحث و مسائل جنس - جنسیتی به شمار می‌آیند که بی‌تردید به فلسفه و به‌ویژه فلسفه علم الاجتماع تکیه می‌زنند. به عبارت دیگر این دیدگاه‌ها از تلاقی چشم‌اندازهای فلسفی و نظریات اجتماعی با مسائل تاریخی - فرهنگی زنان و تجربه زیست گروهی آنان در ساختارهای مردسالارانه پا به‌منصه ظهور گذشته‌اند.

یکم

جنبش اجتماعی فمینیسم با داعیه برابری جنسی از طریق تأمین حقوق زنان در انگلستان قرن ۱۸ میلادی سر بر آورد. در دهه ۱۸۹۰ میلادی این جنبش به‌ویژه در جهت استیفای حق رأی زنان و دسترسی آنان به امکانات تحصیلی و شغلی گام برداشت. پس از برخورداری زنان ایالات متحده از حق رأی در سال ۱۹۲۰ میلادی و نیز زنان انگلستان در ۱۹۲۸ میلادی آنگاه نوبت به طرح درخواست حقوق برابر زنان و مردان در حوزه عمومی

و بازشناسی تفاوت آنان در در حوزه خصوصی خانواده رسید. از سال ۱۹۶۹ میلادی به این سو نیز موج دوم فمینیسم در چنان ابعاد جهانی مطرح شد که سازمان ملل، دهه ۸۵-۱۹۷۵ میلادی را دهه زنان نامگذاری کرد. این دوره تأثیر گسترده‌ای بر آراء اجتماعی باقی گذاشت؛ به طوری که با ورود زنان به مشاغل دانشگاهی، نقدهائی بر نظریه‌های ماهیتاً مرد محور علم الاجتماع وارد گشت و به عنوان مثال فرض پنهان مردانه بودن جرم از این نگره به محاق نقد افتاد و پژوهش پیرامون زندگی زنان فزونی گرفت. به این ترتیب نظریات متنوعی در باب نابرابری جنس - جنسیتی، پدرسالاری و نقش و پایگاه زنان و مردان در جامعه ساز شد و تمایزات جنسیتی در مشاغل و مناسبات جنسی در سطوح ملی و بین‌المللی دنبال گردید تا تحلیل زیستی از رفتارهای جنس - جنسیتی و تفاسیر محافظه کارانه از موضع حقیقی زنان در عرصه خانواده و سیاست و اشتغال جای خود را به تبیین خانه‌داری و فرزندپروری در ساختار مناسبات مردسالارانه بدهد.

دوم

طرح مسائل زنان در قالب کلیت مسائل اجتماعی به عنوان ضربه‌انگ موج سوم فمینیسم محتاج روش‌شناسی خاصی نیز بود. این روش‌شناسی هم متضمن تغییر طرح تحقیق و هم اصلاح مفروضات و اصول معرفت‌شناختی و وجودشناختی می‌نمود. مثلاً هنگامی که طرح تحقیق با جهت‌گیری ناخودآگاه جنسی همراه شود یا روش‌های کمی قادر به ژرف‌کاوی منویات جنسیتی نگردند؛ اصلاح روش‌شناسی موجود به ضرورت و الزام می‌گراید. به لحاظ معرفت‌شناختی نیز اگر فرض شود

عینیت و حقیقت و سلطه بر طبیعت امری مردانه است و علیرغم تمیزشناسا و شناسنده یا خود و دیگری یا ذهن و بدن یا سوژه و ابژه نتوان به دوگانگی شناخت مرد و زن و حل ابهامات آن یا دسترسی به حقایق چند بعدی از منظر هویت جنس - جنسیتی نائل گردید؛ بنابراین اصلاح انگارش حاکم بر شناخت شناخت حتی مستوجب پذیرش برتری شناخت زنان نسبت به مردان به لحاظ پایگاه وضع اجتماعی و هماهنگی گسترده تر آنان با امر واقع می گردد و این امر نه تنها بر باورها و گرایش های زنان که بر تحلیل ها و تلاش های سیاسی ایشان نیز مؤثر می افتد. در این شناخت اجتماعی که بیش از موضوعات انتزاعی معطوف به افراد دارای انتخاب عقلانی ولی منزوی از ساختار نظام جمعی به واقعیت های انضمامی جریان زندگی روزمره زنان نظیر تولیدمثل و کار جسمانی و روابط چهره به چهره متمسک می شود؛ فمینیسم در تصویر حقیقی واقعیت سیمای زن قوی دست تر از علوم اجتماعی مرد محور ظاهر می گردد. بر این سیاق است که فمینیسم به لحاظ وجودشناسی از موضعی واقعی برخوردار می شود و حتی فمینیسم پسانوین گرا را مأمور نقد مدعیات عینی علم و توجه به ریشه داری دانش در وضعیت های خاص تاریخی و مکانی و تأمل در تفاوت های نژادی، طبقاتی، قومی و تربیتی میان خود زنان و بلکه زنان و مردان در برهه های مختلف کارکردهای ساختی نظام اجتماعی می سازد.

سوم

دوره پسانوین از دهه ۱۹۵۰ میلادی با جنبش نقادانهائی در عرصه ادبیات و هنر و معماری آغاز شد و مطالعه اجتماعی این نقل و انتقال،

به‌نگاه بینشی - روشی جدیدی در حوزه علم‌الاجتماع و خصوصاً جامعه‌شناسی کشید که گاه از غم غربت گذشته مآلامال بود و زمانی به آرمان شهرهای آتی دل‌خوش می‌داشت. نقد سنت از این نگره حاوی نگاهی تحول طلب در وضع موجود بود که حتی فاعل معقول این نگاه را به‌چالش می‌گرفت؛ اما در گزینش عناصری از سنت نوین برای نوسازی عصر پسانوین تردیدی به‌خود راه نمی‌داد. عقل از این زاویه به‌نقد رماتیک‌گرایی گرفته شد و همسانی‌های عصر نوین در مفیدیت ناهمسان عصر پسانوین محو گردید. در ادامه، جریان پسانوین دهه ۱۹۶۰ میلادی با نگاهی به‌آینده، از پیوستگی و ناپیوستگی گذشته و حال و بحران و تعارض ناشی از این وضعیت خبر می‌داد. در این پرتو فرهنگ نهادین و جلوه‌های نمادین معرفتی یا الگوهای رفتاری آن در عرصه سنت به‌نقد کشیده شد تا نقش اجتماعی فرهنگ در رابطه با سایر خرده‌نظام‌های اجتماعی مجدداً تعریف و شیوه تولید و توزیع و مصرف آن مشخص گردد. هدف این تلاش نشان دادن نقش فرهنگ در مشروعیت سلطه یا تأکید بر بی‌طرفی ارزشی برای حفظ چنین ارزشی در تعیین فرهنگی آن بود تا از این طریق رابطه فرهنگ و زندگی از وجهی تازه و پویا برخوردار شود. اضافه بر این در دهه ۱۹۶۰ میلادی خوش‌بینی فزاینده‌ای نسبت به‌تراکم‌پذیری فرهنگ از طریق رشد تکنولوژی ارتباطات به‌وجود آمد که با فقدان کانون قابل کنترل و تکیه بر وجاهت توده‌ای تا شکستن سلطه سیاسی بر خرده‌نظام فرهنگی پیش می‌رفت. به‌عبارت دیگر جهان وطنی بودن فرهنگ عصر مدرنیته به‌عنوان غایت قصوای ایدئولوژی این عصر با یک‌دست‌سازی فرهنگ‌ها به‌مرگ آنها حکم می‌داد و نه از لحاظ قدرت‌نمایی در ایجاد حوادث گذشته که به‌جهت مدعیات هنجارین و

دستوریش مورد نقد پسانوین واقع می‌گردید. در این احوال پسانوین‌گرایی در دهه ۸۰-۱۹۷۰ میلادی، خوش‌بینی نسبت به تکنولوژی، رسانه‌ها و فرهنگ عامه را از حیث ائتلاف منابع و یکدست‌سازی آراء به باد انتقاد گرفت تا مشخص دارد مثلاً هنر تمامیت‌خواه و هنر توده‌ائی ممکن است به یکسان فرهنگ را از اعتلا جلو گیرند. مفروض این دوران آن بود که هنر بایستی با جریانات ضد محافظه‌کارانه سیاسی و فرهنگی هماهنگ باشد و همین انگارش هم می‌تواند به تخریب هنر دامن زند. لذا نظریه عقلانیت ارتباطاتی از سوی هابرماس برای نفی نابودی عقل توسط سلطه و بلکه رهائی با حذف عقل در اشکال از بالا به پائین یا پائین به بالای آن مطرح شد. به علاوه امواج نقادی به نفی نظریات و احیای مردم‌شناسی و اسطوره‌شناسی در اندیشه اجتماعی رسید. در این شرایط نسبیست‌گرایی، و جاهد طلبی عمومی و محتمل دانستن هر چیز می‌توانست مبین نوعی محافظه‌کاری جدید باشد که دست شستن از انجام هر کاری را تداعی کند؛ زیرا تصور می‌رفت پسانوین‌گرایی خطر وجیه‌سازی عمومی هنر نوین را به دنبال دارد و این به معنای انجام هیچ کاری است. در این صورت حتی گمان بر این تعلق گرفت که پسانوین‌گرایی دچار غم غربت مرآئی عصر نوین بر مرگ کیفیات است؛ زیرا در همان ساخت اجتماعی جریان یافته و انگیزه و پاداش می‌گیرد که مقتضای زایش عصر نوین بوده است. در هر حال در این دوران تجدد به نقد روشنگری و رهائی آدمی تعبیر شد و لاجرم به اتکای بسط دستاوردهای مادی، سیاست را در رابطه‌ائی تنگاتنگ با فرهنگ قرار داد. بر این سیاق بود که از دهه ۱۹۹۰ میلادی به این سو تلاش گردید با نظریه پسا ساخت‌گرایی، فاصله عصر نوین تا پسانوین طی شود و در واقع تقارن هنر آوانگارد در پسانوین‌گرایی و نظریه

انتقادی در پسا ساخت‌گرایی موبد این کوشش است. موضعهٔ پسا ساخت‌گرایی با پسانوین‌گرایی نشان می‌داد که پسا ساخت‌گرایی هنوز در پرتو نوین‌گرایی به سر می‌برد و پسانوین‌گرایی نیز از موضعه‌گرایی جدید پسا ساخت‌گرایی خبر می‌داد. بخشی از این همراهی به سوال در باب زیبایی‌شناسی و فرهنگ توده‌ای از یک سو و نیز ذهنیت جنسیت از طرف دیگر معطوف گردید.

چهارم

مدرنیت بنا به اعتقاد پسا ساخت‌گرایان، شرط تاریخی بروز پسانوین‌گرایی است که بر پایه ابداعات و تجربیات زیبایی‌شناسانه و خوداندیشی مستقل هنری در متن واقعیت تاریخی - اجتماعی زندگی در تمایز از رابطهٔ مولف - سوژه بالیدن گرفت. از این نگره ذهن در زبان تکوین یافته و امتناع تحقق هر چیز در بیرون از متن، زیبایی‌شناسی را به توجیه مدعیات عام و امی داشت. محدودیت امکانات در این متن واقعی و ذهنی و تاریخی همان حدود اقتضائی پسا ساخت‌گرایی را به یاد می‌آورد. از سوی دیگر پسانوین‌گرایان بنا به این اصل که نویسنده نمی‌تواند از مسئولیت تأثیر نوشته‌هایش آگاه باشد، معتقد شدند اسارت پسا ساخت‌گرایی در متن ساختاری جامعه و تاریخ موجبات موضعه‌گرایی جدیدی را در این رای فراهم می‌آورد. مع‌هذا واقعیت این است که دو جریان پسانوین‌گرایی و پسا ساخت‌گرایی در مواجهه انتقادی خود آگاه و همیاری واقع‌گرایانه ناخود آگاه، جریان اصیلی را در روزگار جدید رقم زده‌اند که به عنوان مثال در میان زنان با انگیزختن اعتماد به نفس گسترده، جنبشی راستین را در راستای نوآوری‌های هنری و خواست مطالبات

برابری جویانه جنسیتی پدید آورده و تقارن سوال فمینیستی از رابطه جنسیت و جنس با خواندن و نوشتن را نشانی از این همانندی داشته است. این تقارن از یک سو حقوق اساسی بشر را برای زیست بهینه پیش می‌کشد و از طرفی تخریب طبیعت را معادل نابودی جنس دوم می‌گیرد. نوسازی تکنولوژی به اتکای نقد نابودی اکولوژی توسط صنایع جدید همان چیزی است که هنر پسانوین در چهارچوب پساساخت‌گرائی دنبال می‌کند. به علاوه خواست حفظ ناهمسانی فرهنگ‌ها برای پیشرفت تمدن بشری همان اصل پساساخت‌گرایانه‌ای است که در عرصه حفظ استقلال هویات جنسیتی و نه وابستگی آنها در قالب تکوین خود و دیگری به‌ندای غالب پسانوین‌گرائی تبدیل می‌شود. از نقد تعاطی گزاره‌های "همه‌چیز احتمال دارد" و "فقط متن معنا دارد"، استعمار جهان زندگی توسط نظام اجتماعی از میان رخت بر بسته و چشم‌اندازهای جدیدی پیش روی تمدن بشری فراهم می‌آید؛ زیرا احساس رماتیک بر این سیاق مانع تمامیت خواهی سیاسی گردیده و به علاوه نمایندگان‌های سیاسی نیز از اعتلای احساس رماتیک حمایت به‌عمل می‌آورند.

پنجم

بر این اساس کتاب حاضر می‌کوشد مهمترین تأملات نظری متأخر در زمینه مباحث جنس - جنسیتی را به‌نحو موجز و محرک مطرح کند تا احیاناً جرقه‌هایی پژوهشی را در اذهان فرهیخته یا جهان آکادمیک برانگیزد. اگر این چشم‌اندازها و مدعیات قابل استنباط و استخراج از آنها با محک تجربه آزمون گردد؛ آنگاه گامی بلند در جهت متناسب‌سازی تجربه زیست جهانی زنان با تاریخ فرهنگ ملی برداشته خواهد شد. گامی که

خبر از پویائی فرایند توسعه پایدار این سامان دارد و دغدغه تحقق مردم‌سالاری را با شاخص احیای حقوق زنان از طریق شناخت واقعی مطالبات آنان در سر می‌پروراند و تلاش‌های راقم این سطور و دست‌اندرکاران محترم انتشارات علم را هم در همین خط سیر تعبیر می‌سازد.

عباس محمدی‌اصل

تهران - ۱۳۸۴

مقدمه

ندای برابری خواهی زنان عمدتاً در جوامعی سر داده شد که تکوین و توزیع دستاوردهای اقتصادی - فنی به نقش های سازمان یافته جنسی، منادی تکثر منویات جنسیتی را فراهم می آورد. این در حالی است که ورود و تعمیم این ندا میان محافل روشنفکری و آکادمیک در عین سکوت زنان جوامع در حال توسعه نسبت به خواست آنان، به لحاظ فقدان امکانات بیان و پیگیری مطالبات جنس دوم می تواند به معنای حذف تکثرپذیری تجارب زنانه و غفلت از استمرار یکدست سازی چنین تجاربی باشد. به علاوه اگر چنین نگاهی در حیطه بینش و روش اندیشیدن نیز نهادینه گردد؛ این تمامیت خواهی معرفتی بواسطه جدال تجارب کهن با چهارچوب های جا افتاده تحلیلی به چالشی جدید هم می گراید.

چاره آئی که می توان برای این وضعیت اندیشید قاعداً عبارت از فرض ریشه داری وضعیت زنان همچون سایر پدیده های اجتماعی در متون تاریخی - فرهنگی خاص است. از این حیث تعمیم پذیری شمول قوانین طبیعی به قواعد اجتماعی وجهی نداشته و جستجوی قوانین عام از منظر دانای مطلق فرو گذاشته شده و بلکه تبیین چشم اندازهای متنوع و خاص اشخاص و گروه هایی نظیر آحاد تشکیل دهنده شکاف جنس - جنسیتی

جامعه حائز اهمیت می‌گردد. در این صورت با حذف کلی‌نگری فلسفی، معیارهای حقیقت و خیر و زیبایی از مناظر تاریخی‌گرایانه، تاریخ‌گرایانه یا رمانتیک‌گرایانه به‌نسبیت می‌گراید و مدعای علوم طبیعی در این تعمیم‌پذیری اثباتی نیز نه جایگزین قاعده‌مندی مناسبات جنسیتی که برآیند رده‌بندی منتظم آنها و روابطشان می‌نماید. شایان توجه است که در این شرایط، تعمیم پسینی قانون به قاعده از ربط ارزشی محقق با موضوع جلو نمی‌گیرد و ضمن حفظ عینیت، از حاکمیت نظریات مسلط چونان اصولی غیرقابل خدشه ممانعت به عمل می‌آورد. در این صورت است که علاوه بر ابژه می‌توان به سوژه و روابط خود او با ابژه نگریست و البته از شرایط تاریخی - اجتماعی تکوین چنین خودی نیز غافل نگردید.

تأکید بر مشروعیت معرفت ناشی از خاستگاه‌های وضعیتی در روابط ابژه - سوژه از کارکرد توجه به ارزش‌ها برای تداوم عینیت پژوهش پرده برمی‌گیرد. از این حیث هر چند موضوع تحقیق بواسطه ربط ارزشی محقق با موضوع انتخاب می‌شود یا نتایج تحقیق مورد تعهد ارزش کاربرد قرار می‌گیرد؛ اما روند حقیقت‌یابی از حیث گردآوری و قضاوت ابطال‌گرایانه راجع به داده‌ها از سرچشمه عینیت‌گرایی سیراب می‌شود. نظام قدرتی که در عصر پسانوین به‌بسط این رای پژوهشی اهتمام ورزیده، اما البته از نسبیت دانش و عدالت و هنر و تأثیرپذیری آنها از مشروعیت اجتماعی دم می‌زند و با عنایت به سکوت زنان بی‌سوال در این موارد، نه به‌حقانیت خویش که به‌ضرورت بسط دستاوردهای اجتماعی طرح مطالبات آنان مایل می‌شود. فرا روایت علم اگر فقط به روایت‌گری بلافصل و متکثر و وضعیتی رضا دهد، حافظ ارزش علمی خود در عصر پسانوین می‌گردد. در این میانه آغاز تنوع‌طلبی نامتجانس و پایان تشابه‌گرایی

متجانس، محرک اولیه پژوهش جنس - جنسیتی به‌شمار می‌رود.

یکم

فمینیسم پدیده‌ای اجتماعی است؛ زیرا مبین تفسیر خاص اعضای معینی از جامعه در عرصه تعاملات گروهی و تکوین مشارکتی ساختارهایی است که مشروعیت خود را از الزامات و تعهدات آنان دریافت می‌دارند. عضویت کارکردی پدیده فمینیسم در جامعه قابل مشاهده و سنجش نیز می‌باشد و می‌توان با روش‌های علم الاجتماع به تأمل بینشی در تأثیر این گرایش بر آراء و رفتارهای زنان و مردان پرداخت یا شرایط مکون چنین دیدگاهی را بررسیید. به‌علاوه از منظر علوم اجتماعی می‌توان آرمان پسا مردسالاری فمینیسم را در اشکال سازمان‌یافته یا غیررسمی به‌ارزیابی نشست و مثلاً به‌اتکای نظریه کارکردگرایی ساختی از تفکیک‌پذیری متکثر خرده‌نظام‌های اجتماعی در عهد نوین یاد کرد یا تنوع آراء و هویات جنسیتی در این پرتو را علیرغم پیشرفت واحد اجتماعی در نتیجه ادغام مشارکت آحاد متفاوت آن به‌تیین گرفت.

تجهیز نظریه فمینیسم به‌بینش‌ها و روش‌های علوم اجتماعی اما البته به‌معنای تحویل آراء زن‌گرایانه به‌دیدگاه‌های مردسالارانه حاکم بر این علوم نیست؛ زیرا خصلت خودکترلی و ابطال‌پذیر حاکم بر این علوم قادر است از تعدد دیدگاه‌های تحلیلی استقبال نموده و تکثر نگاه حقیقت‌یابانه جنسیتی را از مناظر زنان و مردان جامعه تکمیل کرده و در عین حال از ادغام‌پذیری اجتماعی این نگاه‌ها نیز غافل نماند. انتخاب ارزشی موضوع پژوهش اجتماعی و تعهد به‌نتایج بررسی عینی آن در این میانه اما

نمی‌تواند به معنای دخالت ذهنی در مقام گردآوری داده‌ها و قضاوت عینی راجع به داده‌های مزبور و روابطشان باشد. در غیر این صورت علم الاجتماع به شکل یک باور ایدئولوژیک جمعی در آمده که از مفیدیت علمی به لحاظ عدم همراهی تبیینی با واقعیات در حال تحول اجتماعی فرسنگ‌ها به دور می‌افتد. این در حالی است که به لحاظ تحلیلی، این نظریات قادرند از زوایای خرد و میانه و کلان اجتماعی یا مناظر کنشگران و سازمان‌ها و ساخت‌ها به وضعیت کنش و تعامل و پویای نظام جنس - جنسیتی بنگرند و با تلفیق افق‌های مزبور از استعمار جهان‌زیستی جامعه توسط منطق نظام اجتماعی جلوگیری کنند. اهمیت این نکته تا به آنجا است که تأویل تبیین و تبیین تأویل از حیث ارتباط قواعد و قوانین اجتماعی حضور جنس - جنسیت‌ها در عرصه‌های کنشی و تعاملی و پویایی می‌تواند از صورت‌بندی مکرر واقعیت اجتماعی در قالب نظریه و جلوگیری از تبدیل آن به دکترینی خاص سخن به میان آورد. در این چهارچوب حتی قدرت نظم‌گفتمانی منطق دوگانه‌گرای سوژه - ابرژه یا ساختار - عاملیت یا اجتماع - جامعه به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت تن می‌دهد و به علاوه امکان خلفی‌سازی برای همین مشارکت جنسیتی آحاد جنسی اجتماع در اجتماع جامعه‌ائی را غنا می‌بخشد.

به عنوان مثال در قالبی ساختی - کارکردی می‌توان همزمان ادغام فرد در جمع را به لحاظ اجتماعی و تکثر فردیت در جمع را به لحاظ جامعه‌ائی مورد توجه قرارداد و نسبت مستحیل یا مستقل تکوین متقابل خود و دیگری آحاد شخصیتی آنها را در راستای فرایند تحقق منسجم مقتضیات نظم مشارکتی (اقتدار) و آزادی تفرد ابراز وجود (مردم‌سالاری) در عین تکثر واقعیات غائی محرک پیشرفت جامعه بررسیید. بواسطه این نگرش

پسانوین است که می‌توان گفت مباحث فمینیستی از ساختی متجدد برخوردار می‌شوند که در آنها فراروایت جامعه جای خود را به روایت‌گری صرف داده و در این قالب، متون خاص و متنوع تکوین پدیده‌هایی نظیر تقسیم کار اجتماعی و خانوادگی یا انتساب نقش‌های اجتماعی و خانوادگی به زنان و مردان در کنار یکدیگر امکان طرح می‌گیرند. در این صورت است که قاعده «شی‌نگری واقعیت اجتماعی» (Durkheim, 1964:13)، محقق اجتماعی را به دیدن «گفتمان، چونان خشونت اعمال شده ما بر امور» (Foucault, 1984: 127) فرامی‌خواند تا تکثرگرایی را عامل حفظ قدرت نوسازی جهان در قبال ضعف تک‌نگری امور نماید.

به‌اتکای این نگاه تکثرگرایانه جنس - جنسیتی است که علم الاجتماع پسانوین فمینیستی امکان ظهور می‌یابد و نظریه تفکیک‌پذیری نظام جنس - جنسیتی در عین ادغام‌پذیری آن را بروز می‌دهد. با این فعالیت نظری و تحقق عملی آن است که می‌توان به تکوین جامعه‌ای پسامردسالار امیدوار بود که از منطق مردم‌سالاری قدرت گیرد؛ زیرا جز این نیست که «شخصیت انسان تولد نمی‌یابد، بلکه از طریق فرایند جامعه‌پذیری ساخته و پرداخته می‌شود». (Parsons and Bales, 1955: 16)

دوم

کتمان نمی‌توان کرد که نظریات، روش‌ها، تحقیقات، سازمان آموزشی جامعه‌شناسی و کاربردهای آن از جهت‌گیری مردانه برخوردار است. به‌دیگر سخن این چشم‌اندازها، نگاهی مردانه به زنان می‌افکنند و در این پرتو از روابط و مناسبات اجتماعی آنها غفلت می‌کنند. از این حیث

نظریات علوم اجتماعی با توجه محوری به موضوع مردان و پسران غالباً جایگاه فرودست زنان را توجیه می‌نمایند و با طبیعی پنداشتی نقش‌های زنانه هرگز نمی‌پرسند چرا مثلاً مردان به کودک‌پروری تمایلی ندارند یا چرا فراغت مردان بیش از زنان است و چرا باید نارضایتی از همسری و مادری نابهنجار قلمداد گردد؟. به علاوه روش‌های این عرصه، زنان را فاقد عینی‌نگری و بی‌طرفی ارزشی و عقلانیت می‌شمارد و ضمن عدم تلقی جنس و جنسیت به عنوان متغیر مستقل، نمونه‌های مردانه و گزاره‌های کلی استفاده از آنها را به کل جمعیت پژوهشی تعمیم می‌دهد و بدون استنتاج مباحث فمینیستی از جریان زندگی روزمره، چنین مباحثی را به منزله زائده‌های اعم و منضم به مباحث اجتماعی محسوب می‌دارد. این در حالی است که در سازمان آموزشی علم الاجتماع نیز کمتر زنان را در موضع مستقل تدریس قرار می‌دهند و حتی امکان کار گروهی آنان را می‌گیرند. تحت این شرایط «ممکن است جهت‌گیری مردانه چنان سازمان رشته جامعه‌شناسی را پوشش دهد که نامشهود بودن زنان در آن نه نشانگر نقصی ظاهری که مبین سلطه نوعی نگرش ساختی مردانه باشد».

(Oakley, 1974: 4) به این ترتیب بینش جامعه‌شناختی که محصول مرتبط‌سازی تجارب فردی با ساخت‌های اجتماعی است نمی‌تواند مبین دیدگاه‌های زنان باشد؛ زیرا فقط تجربیات و علائق مردانه را مبنای پیدایش دانش اجتماعی می‌شمارد و تجربیات و علائق زنانه را به لحاظ شخصی بودن در این حیطه بی‌اعتبار می‌داند. لذا جامعه‌شناسی، زنان را طوری تصویر می‌کند که مردان می‌بینند و نه آن‌گونه که خود زنان می‌خواهند یا هستند یا بوده‌اند. به این ترتیب می‌توان مدعی شد «جامعه‌شناسی دانشی است زیر سلطه مردان»

(Abbott and wallace, 1997: 1) و لذا بواسطه ناتوانی در تشخیص نابرابری جایگاه جنسیتی و تجارب نابرابر آنها از تبیین سلطه جنسیتی باز می ماند.

در واقع می توان گفت جامعه شناسی با مطالعه سرمایه داری و روابط طبقاتی، رشد تولید و خود آگاهی سیاسی و مشارکت پذیری اجتماعی از تحلیل جدائی خانه از کار یا تولید از مصرف و تولید مثل و ایدئولوژی تأکید بر خانواده به عنوان جایگاه ابدی زن غافل شد و در این شرایط زنان را عمدتاً به حوزه خانوادگی (خصوصی) خانه و روابط مترتب بر آن وابسته نشان داد و مردان را در حوزه عمومی سیاست و بازار یا دولت و محل کار نشانید؛ زیرا تقسیم کار حوزه عمومی و خصوصی میان نقش های مردان و زنان را طبیعی - زیستی انگاشت و با این نگاه زیست شناختی، متغیر مستقل جنسیت را ندید. در این اوضاع غفلت از حوزه خصوصی روابط خانگی موجب فقدان نظریه پردازی و پژوهش در باب تعلقات زنان گردید و ابزارهای تحلیلی فهم روابط متغیر حوزه های عمومی و خصوصی طرح نشد و در عین حال که مردان ساکن هر دو حوزه تلقی شدند؛ اما زنان حتی با اشتغال بیرون از خانه، ساکن حوزه خصوصی قلمداد گردیدند. بر این سیاق تبیین نگرش و رفتار مردان گرچه غالباً بر وضعیت طبقاتی آنان اتکاء می جست؛ اما این موارد درباره زنان از نقش های زیستی مادر - همسری مایه می گرفت. از همین رو بود که از تأثیر مردان بر رفتار همسرانشان سخن به میان آمد؛ ولی ندرتاً از تأثیر مثبت زنان بر شوهران اطلاع حاصل گردید.

بر این اساس به نظر می رسد نظریه های جامعه شناختی به توجیه ایدئولوژیک وضعیت فرودست زنان پرداخته اند؛ زیرا دور نگهداشتن

زنان از مواضع قدرت و بازداشتن آنها از تولید دانش سبب شده ایدئولوژی مردانه بتواند خود را دانش جهانی جلوه دهد و حتی دانش فمینیستی را در حاشیه نگاه دارد. این ایدئولوژی اولاً خانواده هسته‌ای را چونان برآیند تقسیم کار جنسیتی سرمایه‌دارانه، نهادی طبیعی و جهانی می‌داند که در آن مرد، نان‌آور و زن، خانه‌دار است؛ ثانیاً مردان را به دلیل سلطه‌طلبی بر طبیعت، قدرتمند و زنان را به دلیل نقش زیستی تولیدمثل، نزدیک به طبیعت و مستقل می‌شناسد؛ ثالثاً علیرغم مهم انگاشتن فرهنگی مردان از اهمیت کار و تولیدمثل زنان می‌کاهد و رابعاً مردانگی را با حوزه عمومی یکی گرفته و مرد را کسی می‌داند که بیرون از خانه، کار مردانه می‌کند. جنسیت، ساختی اجتماعی و غیرزیستی دارد که توسط جامعه‌پذیری درونی و نهادینه می‌شود و به عبارتی جامعه‌پذیری جنسیتی، الگوهای مناسب نقشینه دختران و پسران را بر پایه تشویق و تنبیه درونی می‌سازد و پایه‌ای تحولات اجتماعی نیز به نسبیت و تغییر می‌گراید.

سوم

غفلت جامعه‌شناسی از زنان یا غیرواقعی و حاشیه‌ای نشان دادن آنان، نتیجه نارسائی نظریات و تورش‌های سیستماتیک مردانه در نظریه و روش است. نظریه و روش علمی قاعداً در نهاد دانشگاه بواسطه تربیت زنان محقق و کسب تائید هیات‌های علمی مردانه برای پژوهشگری و استخدام آموزشی و پژوهشی توسط آنان نهادینه می‌شود و از طریق دریافت سفارشات پژوهشی توسط مؤسسات مردسالار و حمایت مردانه از تحقیقات مردانه، تثبیت می‌شود.

خاستگاه بینشی این وضعیت با فقدان سوال و پژوهش در باب مبانی

نظریات مردانه رو به تکوین می‌گذارد و بسندگی تفاوت‌های زیستی زنان و مردان در توضیح و توجیه تقسیم جنسی کار، ستم‌دگی زنان را در پس انتزاع و جامعیت نظریات پنهان می‌کند. به این ترتیب طرح رویکرد نظری از سوی نخبگان مرد که تجارب زنان را به عنوان غیر نخبگان، حقیر شمرده و مورد غفلت قرار می‌دهند؛ جامعه‌شناسی را از دریافت مسائل زنان بسی دور می‌افکند. به علاوه به لحاظ روشی، حذف زنان از نمونه یا نگاه به نمونه زنان از زاویه مردان چنان با تأکید مردانه بر فقدان عینیت و بی‌طرفی ارزشی زنان قرین می‌شود که رعایت عینیت از سوی آنان را به معنای سکوت در برابر واقعیت زندگیشان تعبیر می‌نماید.

در این بین، تجدیدنظر دیدگاه‌های فمینیستی در واقعیت تقسیم جنسی کار و مفهوم‌سازی زندگی به اتکای تفاسیر خود زنان از تجارب و علائق و ارزش‌هایشان، درک معنای زندگی زنانه را با آگاهی از شیوه‌های ستمگری و استثمار مردانه فردی و تعاملی و پوشی پیوند می‌زند و توصیف و تبیین آنها را ممد دگرگونی وضعیت مردسالاری و رهائی جنس دوم می‌نماید. در این راستا گزاره‌های ایدئولوژیکی نظیر "کار زن خانه‌داری است"، "زنان را بود بسی همین یک هنر / نشینند و زاینند شیران نر"، "زن درک ریاضی و فنی ندارد"، "ازدواج و تولیدمثل باعث رشد شخصیت می‌شود" و "زن برای منشی‌گری و پرستاری و آموزگاری مناسب است"؛ به محاق نقد می‌افتند تا جامعه‌پذیری تابعیت، بر عهده گرفتن این وظایف را از سوی زنان طبیعی جلوه ندهد و به انقیاد فرودستی جنس دوم بواسطه پذیرش چنین واقعیتی صحنه ننهد. از سوی دیگر توضیح تنوع تجارب فرودستی زنان از لحاظ طبقه و نژاد - قومیت و شغل و جامعه به تأکید دیدگاه‌های فمینیستی بر روش مشارکت کلیه گروه‌های زنان در امر

نظریه پردازی ختم می‌شود و بسندگی نظری را به سودمندی آنها در ارائه دانشی مفید به زنان منتسب می‌دارد. تکمیل روش‌های کمی و شیء‌نگر با روش‌های کیفی و تفهمی پژوهش و نیز شکستن مرزهای میان رشته‌ای که ناخواسته به مطالعه زندگی زنان در حوزه‌های مجزا می‌انجامد؛ از دیگر وظایف دیدگاه‌های فمینیستی به‌شمار می‌آید. بر این بنیاد توجه به نقش مکمل زنان و مردان در ابعاد مسائل جنس دوم میسر می‌شود شناخت برای شناخت به‌شناخت متعهد برای رهایی زنان اقتدا کند. از این زاویه، منشاء تفاوت مشکلات و مسائل زنان باید با فرضیات و مدارک جدید به‌منظور تسهیل ایجاد تفاهم بین عقاید زنان در باب جهان و ایفای نقش در راه آزادسازی زنان پی گرفته شود و تغییر ماهیت رابطه مردانه میان محقق زن و آزمودنی‌های او (نظیر تحمیل عقیده در تحلیل شواهد و قطع رابطه با آزمودنی‌ها پس از اختتام پژوهش)؛ منادی مسئولیت زنان در چگونگی استفاده دیگران از یافته‌های تحقیقاتی‌شان قلمداد گردد. نتایج چنین پژوهشی اگرچه جنس محور است؛ اما باید توجه داشت که استفاده از آن همچنان تابع اراده‌گرایی باقی می‌ماند.

در این احوال است که جامعه‌شناسی فمینیستی به مسئله زن می‌پردازد و با نقد برتری مردان و نابرابری زنان، ضرورت تثبیت نگاه زنان به جهان و روابط اجتماعی را مبرهن می‌دارد تا آزادی زنان را رهین نفی سلطه مردان ساخته و ترادف عملکرد مردان با کارکرد نهادهای عمومی و خصوصی را در راستای ستم بر جنس دوم گوشزد نماید. در این صورت بررسی مناسبات زنان در ساخت اجتماعی، جریان یافتن تجارب روزمره زنان در ساخت اجتماعی، سلطه مردان بر مناسبات شخصی جنس - جنسیتی و نهادینگی اجتماعی این مناسبات علیه زنان به‌نظریاتی نیازمند می‌افتد که

نظریات مزبور نیز در چهار قالب لیبرالیستی، مارکسیستی، رادیکال و سوسیالیستی تجلی می‌کنند.

چهارم

فمینیست‌های لیبرال، تبعیض‌های اجتماعی علیه زنان را موجب ستم‌دیدگی جنس دوم دانسته و تداعی نژادپرستی و قوم‌گرایی با مناسبات جنس - جنسیتی را عامل تلقی بیگانگی و مشکل‌سازی زنان بواسطه ناتوانی یا ناخواستن یگانگی با جهان مردان قلمداد می‌کنند. به‌علاوه تا هنگامی که افکار قالبی، زن خانه‌دار را مطیع و زن شاغل را سرکش تصور نموده یا زن را در جریان واقعی حاکمیت مردسالاری، محور زندگی به‌حساب می‌آورند؛ راه بر تحول‌طلبی مناسبات مزبور به‌شرط شناسائی تجارب طبقاتی و مهاجرتی بسته می‌شود. مع‌هذا نگاه به‌جهان از درون منشور زنانه هنگامی که از زاویه نقادی دیدگاه‌های کلان (ساختی - کارکردی) و خرد (تفهیمی، تعاملات نمادین و روش‌شناسی قومی) صورت گیرد؛ می‌توان به‌تدوین و اجرای راهبردی پیکار برای اصلاح قانونی - اجتماعی رفع تبعیض جنسیتی امیدوار بود. به‌این ترتیب پیگیری برخورداری زنان از حقوق شهروندی برابر و مشابه با مردان تا تدوین قوانین حمایتی و اعمال تبعیض مثبت در حق زنان پیش می‌رود و نفی داوری در باب مردان به‌عنوان انسان و قضاوت راجع به‌زنان بر حسب موفقیت‌هایشان به‌نفی ذاتی انگاری تفاوت‌های جنس - جنسیتی و تلقی تبلور آنها از فرایند جامعه‌پذیری و شرطی‌سازی‌های نقشینه ختم می‌شود. به‌علاوه از این چشم‌انداز می‌توان دریافت تفاوت جنسی طبیعی، تقسیم جنسی کار را بوجود نمی‌آورد و بلکه انتظارات و شرایط نابرابر و

فرصت‌های نامساوی و برخوردهای متفاوت با زنان است که به‌فروردستی آنها حکم می‌کند.

عدم بررسی تجارب زنان، توافق ضمنی با کاربرد مفاهیم و ابزارهای نظری و روشی جامعه‌شناسی مردانه و تأکید بر حضور نمونه‌ای زنان علیرغم نفی نظریه‌های اجتماعی؛ از مهمترین انتقاداتی بود که به‌فمینیسم لیبرال وارد آمد و راه را بر بسط نظریه‌های مارکسیستی جهت تبیین فروردستی و استثمار زنان در جامعه سرمایه‌داری با تحدید آنها در قلمرو کارورزی بی‌مزد حوزه خصوصی و بازدارندگی اشتغال درآمدزا جهت بازتولید روابط تولیدی خانگی بوسیله مراقبت از نیروی کار و پرورش نسل آتی گشود. گسترش افق تکوین فردوستی زنان تا قبل از پیدایش سرمایه‌داری و تداوم آن پس از نفی سرمایه‌داری اما باید از تحویل مبارزه دو جنس به مبارزه طبقاتی در عین اولویت مبارزه اخیر جلوگیری و بهره‌مندی سرمایه‌داری و مردسالاری از کار بی‌مزد و مواجب زنان بایستی از زاویه‌ای جدید به‌نقد گرفته شود.

به‌این ترتیب بود که فمینیست‌های مارکسیست ظهور کردند و بدو تأکید نمودند خانواده هسته‌ای بورژوازی به‌دلیل ضرورت‌های نظام سرمایه‌داری بوجود آمده؛ زیرا مردان خواهان انتقال دارایی خودبه‌وراث مشروع بودند و لذا با ازدواج به‌کنترل زنان و تعیین هویت مالکین ماترک خویش پرداختند. لذا زنان عصر سرمایه‌داری یا با مردان سرمایه‌دار ازدواج می‌کنند یا کارگر و ستمدیده و فرودست باقی می‌مانند و لذا وضعیت وضع آنان را می‌توان به‌استثمار سرمایه و فقدان قدرت و وابستگی به‌شوهر و پدر منسوب داشت. در این اوضاع سلسله مراتب طبقاتی - جنسیتی به‌یکسان سبب اعمال سلطه مردان بر زنان می‌شود و

ستمیدگی زنان از نظام خانواده - خانوار، از آمیزه ساخت طبقاتی و ایدئولوژی خانواده‌گرائی مایه می‌گیرد. بر این سیاق نقش مادر - همسری چنان مورد تأیید سرمایه‌داری قرار گرفت تا تقسیم کار جنسی به نفع سرمایه‌داری، طبیعی پنداشته شود. از آنجا که در این تحلیل، بازداشتن زنان از تولید عمومی، عامل ستمیدگی زنان به‌شمار می‌رود و به عبارتی ستمیدگی زنان به‌شیوه تولید سرمایه‌دارانه در اتحاد با منویات مردسالارانه وابسته می‌نماید؛ لذا فمینیست‌های مارکسیست، مبارزه زنان برای رهایی را جزء لاینفک پیکار طبقه کارگر جهت سرنگونی سرمایه‌داری و غلبه بر مردسالاری به حساب آوردند.

اشکال عمده این دیدگاه اما عدم تفکیک نظام جنس - جنسیتی از نظام طبقاتی بود. از این نگره حتی تأکید می‌شد انتقال درآمدزای زنان و کودکان تهدیدی برای کار مرد بوده و هزینه تولید را بواسطه ارزان‌سازی قیمت کار کاهش می‌دهد. به علاوه این چشم‌انداز از فزونی دستمزد مرد نسبت به زن از جهت دارا بودن بار تکفل به راحتی درمی‌گذشت و با بی‌توجهی به امکان جدائی منافع سرمایه‌داری و مردسالاری بدون تغییر آنها؛ شباهتی از قبیل عدم بکارگیری کار زنان توسط سرمایه‌داری علیرغم علاقه این نظام به افزایش سود نادیده گرفته می‌شد. در این بحبوحه حتی غنی‌سازی تجارب زنان بر حسب عدم تبیین مردسالاری در جوامع غیر سرمایه‌داری چندان جدی نمی‌نمود و لذا بواسطه چنین انتقاداتی بود که راه بر تکوین دیدگاه فمینیسم رادیکال گشوده شد.

فمینیست‌های رادیکال از این حیث گمان بردند نابرابری جنسیتی نتیجه نظام مستقل مردسالاری است و این برابری، شکل اصلی نابرابری اجتماعی است. تقسیم جنسی کار به عنوان عامل مقوم سلطه مردانه

همواره وجود داشته و در واقع مردسالاری، نظامی جهانی را تشکیل می‌دهد که در آن مردان بر زنان مسلطند. از آنجا که هیچ حوزه نظری و عملی از تبیین و پراتیک مردانه برکنار نیست و می‌توان حتی در جوانب طبیعی زندگی زنان از این منظر تردید کرد؛ لذا انقلاب برای رهایی زنان ضروری به نظر می‌رسد. شایان توجه است که بر این مبنای نظریه، کنش جداگانه‌ای به شمار نمی‌آید که نخبه‌ای آن را به انجام رساند؛ بل نظریه‌پردازی جنبه همبسته عمل فمینیستی بوده و در واقع نظریه از عمل پدید آمده و پیوسته در تجربه سنجیده شده و مکرراً از نو تدوین می‌گردد. در هر حال فمینیست‌های رادیکال با تأمل در امکان زندگی زنان با مردان یا ضرورت جدائی و تمایز نهادن میان تفاوت‌های زیستی - اجتماعی نظام جنس - جنسیتی، به جای کناره‌گیری از دگرگونی چنین وضعیتی دم می‌زنند. به نظر اینان فرودستی زنان در روابط شخصی و قانونی و شغلی امتداد می‌یابد و تمایزات جنسی سازمان‌دهنده کل زندگی بوده و زنان نه تنها از مردان متمایز که زیردست آنانند. مرد دشمن اصلی زن است و نظریه باید فهم نظام جنس - جنسیتی را با وظیفه سیاسی اختتام این وضعیت همگام کند. در این میان اگرچه غالباً تفاوت زیستی زن و مرد در اشکال فیزیولوژیک و تولیدمثل و کودک‌پروری، زن را برای کسب تأمین در روابط اجتماعی به مرد وابسته کرده و آداب و رسوم نیز این ضرورت زیستی را مقوم سلطه مردانه قرار داده، اما مثلاً تکنولوژی بارداری مبنای فرودستی زیستی زنان را نابود کرده؛ زیرا زنان به قید نظام تنظیم خانواده از اجبار بچه‌داری رها گردیده و مرد و زن اینک قادرند به یکسان در تولیدمثل و فرزندپروری شراکت ورزند و این در حالی است که زیست‌شناسی مردانه تاکنون نشانگر خشونت طبیعی مرد و سلطه‌طلبی او بر زن در رفتارهایی نظیر تجاوز، ختنه زن افریقایی، تربیت پزشکان زن

برای زنان، خودسوزی زن بیوه هندو در کنار جسد شوهر و کوچک نگهداشتن پای دختر چینی بوده است. بنابراین ضرورت شناخت واقعی زنان از خودشان و زندگی فردی و جمعی برای کسب هویت جدید و خلاق در قالب سلوک‌هائی نظیر الگوهای مناسبات خواهرانه تأیید شده و این امر تا نفی ارزش دو جنسیتی بودن زنان و تأکید بر ارزشمندی خصائص ویژه آنان پیش می‌رود. به علاوه بدان روی که مردان در نزدیکترین روابط با زنان به اعمال سلطه می‌پردازند، چاره‌آیی جز آن نیست که زنان از مردان جدائی پیشه گیرند. اهمیت این نکته تا آنجا است که فرایند زیستی زایش در ساخت اجتماعی - تاریخی چنان برنامه‌ریزی و پیاده می‌شود که زنان وادار گردند به نحو مورد تأیید جامعه، طبیعی رفتار کنند و لذا در این الگو، دو جنسیت آفریده می‌شود که می‌اندیشند دو جنس مخالف، ضد هم نیز هستند. بر این سیاق مفاهیم زیست‌شناختی در باب تفاوت‌های جنسی اما به زبان اجتماعی بیان شده و به خدمت منافع گروه مسلط اجتماعی در می‌آیند. این با وجودی است که زنان خود یک طبقه اجتماعی را تشکیل می‌دهند؛ زیرا مقوله زن همچون مقوله مرد، قالب زیستی ثابتی ندارد، بلکه این تصورات سیاسی - اقتصادی است که تمایز فرهنگی جنسیت‌ها را تصدیق می‌کند. از این حیث است که فمینیست‌های رادیکال اعلام می‌دارند «هدف مبارزه ما سرکوب مردان به عنوان طبقه و نه از طریق نسل‌کشی بل از راه مبارزه سیاسی است. [در واقع] هرگاه طبقه مردان از بین برود، طبقه زنان نیز از بین خواهد رفت؛ زیرا بدون ارباب، هیچ برده‌ائی وجود ندارد». (Wittig, 1979: 72) بنا به اعتقاد فمینیست‌های رادیکال پس تمام زندگی زنانه سیاسی است؛ زیرا قدرت نهاده‌ها در آن در تمام رفتارهای شخصی (نزدیکی جنسی، مزاحمت جنسی، فحشاء، تجاوز) و خانوادگی (ازدواج، کودک‌پروری،

خانه‌داری) اعمال و تقویت می‌شود. پس از آنجا که مردسالاری بنیادی‌ترین پدیده جهانی است؛ لذا نفی سیاسی آن به نابودی سلطه مردان بر زنان می‌کشد. در این میان مردان حتی فرهنگ و دانش و توان ذهنی زنان را نفی کرده و آنها را با حقیقت و ارزش‌های خود معرفی می‌سازند و بر این پایه علم مردانه و خصوصاً جامعه‌شناسی را برای مشروعیت ایدئولوژی مردسالاری به کار می‌گیرند تا فروتری زنان و نقش‌آزمایی آنها را اثبات نموده و در جامعه‌پذیری ایشان بکوشند. از این رو زنان بایستی از شرکت در جامعه‌شناسی بپرهیزند و شیوه تولید دانش را چنان دگرگون سازند که درک ذهنی زنان نوسازی گردد. در مجموع این دیدگاه معتقد است مردسالاری، اساس سلطه مردان بر زنان را تشکیل می‌دهد و در همین راستا خانواده به لحاظ برده‌سازی جنس دوم و تحمیل نقش مادر - همسری، موجبات سلطه مردان بر زنان را فراهم می‌آورد. به‌دیگر سخن در حالی که کارگر، فروشنده کار است؛ ولی زن آن را برده‌وار به شوهرش وامی‌گذارد و از این جهت زنان بر پایه منافع مشترک از ستم‌دگی مردانه، طبقه مشترکی می‌یابند که با طبقه مردان متضاد می‌نماید. از این زاویه زنان و مردان به لحاظ جنسی متفاوتند؛ ولی معانی جنسیتی آنها سلطه‌جویانه است و در واقع در فرایند جامعه‌پذیری، ستم‌دگی زنان تابع قابلیت زیستی ایشان برای مادری و نیز قابلیت ذاتی مردان در عرصه خشونت و تجاوز درونی می‌گردد تا این امر مردسالاری را ایستا و ثابت دارد و نشان دهد که زنان علیرغم مواضع متفاوت و وابسته به شوهران، اما همگی در تصرف کار خانگی توسط جنس اول مشترکند. از این رو پیکار زنان برای رهایی از این سلطه الزامی می‌گردد و می‌توان به لحاظ نیاز جسمانی - روانی مردان به زنان، از این شرایط برای غلبه بر مردسالاری سود جست.

مع هذا انتقاد عمده به این دیدگاه آن بود که توصیف صرف فرودستی زنان جهان می‌تواند مبین غفلت از آثار و تبعات اجتماعی تکوین رفتار مردسالارانه در شرایط مختلف وضعیتی - ساختنی باشد. در واقع عدم تبیین بسنده شیوه‌های اعمال سلطه مردانه می‌تواند با بی‌توجهی به اشکال مختلف روابط مردسالار در جوامع متنوع و غفلت از تفاوت‌های موجود و در تجارب زنان طبقات گوناگون جامع قرین گردد. به علاوه همراهی غمض عین تبیین‌های زیست‌شناختی با ایدئولوژی و فرهنگ، نظریات ایستادشناسانه اجتماعی را چنان میدان می‌دهد که آنها قادر باشند برای نفی سایر نظریات فمینیستی مورد استفاده قرار گیرند. نتیجه قطعی این نگرش، یکی گرفته شدن جهان‌بینی زن و کارگر و غفلت از خانه داری جنس دوم و خصلت اشتغال بازاری او و لذا بی‌التفات به سلطه سیستماتیک مردان بر زنان تواند بود.

در اثنای چنین نقدی بود که فمینیسم سوسیالیستی پا به میدان گذاشت تا به بازشناسی نظام اقتصادی در کنار نظام جنس - جنسیتی بپردازد. از این نگره مرد سالاری نظامی فراتاریخی می‌نمود که وفق آن مردان در تمام جوامع بر زنان اعمال قدرت کرده‌اند و حتی این پدیده در دوره سرمایه‌داری نیز علیرغم جدائی از عرصه کارکردی اقتصاد سرمایه‌داری اما باز هم با تغییر چهره به حیات خود ادامه می‌دهد. تبیین مردسالاری سرمایه‌داری هنگامی ممکن می‌گردد که طبقه و جنسیت همچون جنس و نژاد و سن و ملیت در رابطه‌ائی متقابل تحلیل گردند. به عبارت دیگر فرودستی زنان در نظام مردسالاری از وجه خاصی برخوردار است و حصر زنان در آن حاصل اوضاعی است که به سلطه در حوزه‌های عمومی و خصوصی (خانگی) جان می‌بخشد و لذا رهائی زن نیز وابسته به نفی تقسیم جنسی کار در تمام حوزه‌های روابط اجتماعی اعم از جنسیتی و

اقتصادی و سیاسی می‌نماید. به این منظور تکوین جهان‌بینی زنانه‌ائی ضرورت می‌یابد که در آن سلطهٔ همپای طبقه حاکم و مردان بر زنان مبرهن گردد و شرایط فروش کار زنان به سرمایه داران مرد در قالب نظام مردسالاری عیان شود و جنس دوم درک کند که مردان چگونه بواسطه انتفاع از کار بی‌مزد و منت خانه داری، از پائین بودن درآمد شغلی زنان به عنوان سپاه ذخیره بیکاران در تهدید کار خویش هراسی به دل راه نمی‌دهند. در این راستان زنان می‌فهمند که در تعریف سرمایه‌دارانهٔ جنسیت، زن به عنوان بت‌وارهٔ جنسی و بنا به مفروض گرفتن امیال جنسی مردان تعریف می‌شود تا بر این سیاق، وظیفه تولیدمثل مانع از اشتغال درآمدزای آنان گردیده و محدودیت اشتغال موجبات ازدواجشان را فراهم آورد و ایدئولوژی توجیه نقش آسمانی مادر- همسری به کار پنهان کردن این محدودیت‌ها آید. به این لحاظ هرچند مردسالاری نسبت به سرمایه‌داری از قدمت بیشتری برخوردار است؛ ولی انتفاع این نظام از خانه‌داری بی‌مزد و مواجب زنان و حذف آنها از حوزه عمومی سبب می‌شود منافع نظام‌های سرمایه‌داری و مردسالاری با هم گره بخورد و خانه‌نشین‌سازی جنس دوم نیز با نفی قدرت و امتیازات اجتماعی بر این نفع بیفزاید. حتی به نظر می‌رسد با تحول سرمایه‌داری، مردسالاری از عرصه خصوصی به عرصه عمومی قدم می‌نهد و علیرغم فقدان منافع ذاتاً مشترک میان این دو اما آنها به ائتلاف دست می‌یابند. با این وجود چنین ائتلافی دائمی نیست و منجر به تنش می‌شود؛ زیرا سرمایه‌داری در صدد کسب سود ناشی از استثمار کار ارزان زنانه و خدمات‌رسانی به مردان در خانه است و مردسالاری بر اولویت خدمات‌رسانی خانوادگی نسبت به درآمد شغلی زن تأکید دارد. بدین سان تضاد سرمایه‌داری و مردسالاری از حیث به کار گرفتن زنان بالا می‌گیرد و در حالی که سرمایه‌داری زنان را

به‌مشاغل زنانه (خانه‌داری، تربیتی و کم‌دستمزد) می‌کشاند؛ ولی مردسالاری امتیاز استثمار زنان در تمام اشکال عمومی را به‌جای استثمار خانگی آنها به‌دست می‌آورد. در مجموع این دیدگاه، ستم‌دیدی زنان را محصول ترکیب سرمایه‌داری و مردسالاری می‌داند و این دو را جدا و متضاد و در عین حال متحد علیه زنان می‌نگرد. در این چشم‌انداز، مردسالاری به‌لحاظ تاریخی از وجهی متغیر و پویا برخوردار می‌نماید و خانواده و سایر نهادها و روابط اجتماعی را به‌منظور ستم بر زنان استخدام می‌کند. بنابراین چون رابطه زنان با نظام اقتصادی به‌اندازه رابطه آنان با مردان اهمیت دارد؛ لذا پیکار زنان برای نفی همزمان سرمایه‌داری و مردسالاری ضرورت می‌یابد و در این میان امکان غلبه بر مردسالاری نیز منتفی نیست. در غیر این‌صورت قدمت مردسالاری بر سرمایه‌داری می‌تواند به‌مدد ضدیت زنان با سرمایه‌داری به‌نفی این نظام اقتصادی کشیده شود و ضمناً حیات مردسالاری را در چهره‌ائی جدید استمرار بخشد.

پنجم

هنگامی که از زاویه این نظریات به‌موضوعات اجتماعی خصوصاً در عرصه نظام جنس - جنسیتی نظر می‌افکنیم؛ چشم‌اندازهای جدیدی از مسائل و معضلات زنان را مشاهده می‌کنیم که بی‌تردید تا قبل از این با آنها مواجه نبوده‌ایم. در این نگاه هم می‌توان علل بروز نابرابری‌های جنس - جنسیتی را مورد تامل قرار داد و هم از دلایل بروز چنین مسائلی پرده برگرفت. در این‌صورت تعقل و تجربه به‌عنوان ارکان روشی شناخت واقعیت‌های اجتماعی به‌اتکای هدایت نظری دیدگاه‌های فوق خواهند توانست بینش ژرف‌تر و دقیق‌تر و گسترده‌تری از مسائل زنان به‌دست داده

و احتمال برنامه‌ریزی‌های اصلاحی در راستای تحقق توسعه پایدار جنسیتی را مؤکدتر سازند.

به این ترتیب کتاب حاضر می‌کوشد به‌اتکای این نظریات، مهمترین دیدگاه‌های نئوفمینیستی راجع به مسائل زنان و نابرابری‌های اجتماعی جنس - جنسیتی را به‌نحو مجمل مورد تأمل قرار دهد و درخشش اخگری ثاقب در اذهان فرهیخته را دستمایه درکشیدن شعله‌های بلندی از اندیشه و پژوهش قرار دهد تا در پرتو آن بتوان کوی دیگری از منازل بی‌شمار ترقی زندگی انسانی - اجتماعی را به تجربه نشست و از این رهگذر میراثی غنی‌تر به فرهنگ بشری ارزانی داشت.

منابع:

- Abbott, P. and Wallace, C. (1997). *An Introduction to Sociology: Feminist Perspectives*. London: Routledge.
- Durkheim, E. (1964). *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press.
- Foucault, M. (1984). "The Order of Discourse". in M. Shapiro (ed.). *Language and Politics*. New York: New York University Press.
- Oakley, A. (1974). *The Sociology of Housework*. London: Martin Robertson.
- Parsons, T. and Bales, R. F. (1955). *Family, Socialization and Interaction Process*. New York: The Free Press.
- Wittig, M. (1979). "one is not born a woman". in *Proceedings of the Second Sex Conference*. New York: Institute for the Humanities.

یکم

روان‌کاوی، فمینیسم و پسانوین‌گرایی به عنوان دستاوردهای نقادانه عصر روشنگری به تأمل معرفتی - وجودی در مفاهیمی چون خود، جنسیت، دانش، روابط اجتماعی و فرهنگ پرداختند و کوشیدند این نگاه را از مفروضات آسمانی، تاریخی، سلسله مراتبی، کل نگر یا خطی و ثنوی دور دارند. در این میان نظریه فمینیستی به ویژه به تحلیل روابط جنسیتی همت گماشت و به پرسش از چگونگی تکوین و دریافت و تجربه این روابط دست زد و کوشید نشان دهد ما چگونه دربارۀ روابط مزبور می‌اندیشیم یا از تفکر در این باب باز می‌مانیم. از این حیث مطالعه روابط فمینیستی به نحوی از انحاء به تأمل در وضعیت زنان و تحلیل سلطه مردان بر آنان می‌انجامد. امید این مطالعه انتقادی هم آن است که در ترتیبات موجود جنسیتی تغییر ایجاد کند و چنین مهمی را از طریق تطبیق وضعیت جنسیت با ملاک‌های نوین و پسانوین برآورد و نهایتاً به ارائه گزینه‌های ممکن از روابط جنسیتی توفیق یابد. به علاوه این نظریات به اتکای کردارهای فعالان سیاسی فمینیست به کار آمدی و تناسب می‌گیرند. با این حال چنین نظریاتی آنگاه بقا می‌یابند که خود در ردیف نظریات فلسفی که قبلاً به تقدشان همت گماشته قرار گیرند و حتی با غنای آنها به نظریه‌ای

کلی مبدل گردند. به دیگر سخن تأمل در روابط جنسیتی به‌اخذ شیوه‌های تفکری محتاج است تا این گفتمان را غنا بخشد. این تفکر از وجه تقلیدی و اثبات‌کنندگی وضع موجود مبرا بوده و از این رو نیز می‌تواند به تحول روابط جنسیتی یاری فراوان رساند.

دوم

فمینیسم در وهله اول به تحلیل یکی از انواع تجارب انسانی یعنی روابط جنسیتی می‌پردازد و نسبت متغیر آن را با کنش‌ها و تعاملات و پویای اجتماعی تشریح می‌کند. در مرحله دوم فمینیسم نوعی فلسفه پسانوین را تداعی می‌کند که بینش‌ها و روش‌های معطوف به تبیین و تفسیر این تجارب انسانی را به چالش می‌کشد و امکان نظریه‌پردازی راجع خود را از زاویه این فلسفه مورد ملاحظه قرار می‌دهد. در اینجا است که مباحثی خطیر در باب حقیقت، دانش، قدرت، خود، زبان و مشروعیت تحلیل نظری در این مقولات در می‌گیرد و مثلاً از ثبات و تجانس خود، ارزش شناخت ناشی از عقل و علم، صدق دانش عقلی، تعمیم‌پذیری جهان شمول استدلال و خرد، نسبت عقل و آزادی و اختیار، حل خردمندانه تعارض صدق و دانش و قدرت، حقانیت علم در انکشاف واقع و کاربرد زبان در حد فاصل واقع و شناخت سخن به میان می‌آید و علیرغم نگاه غیر جنسیتی فلسفه روشنگری به این مناسبات، از تأثیر تجارب متفاوت زنانه - مردانه بر اراده آزاد، حقیقت عینی و ترقی اجتماعی - علمی عصر پسانوین دم می‌زند و چشم انداز عقل مذکر به این مقولات را نقد می‌کند.

سوم

بر این سیاق اساسی‌ترین هدف نظریه فمینیسم تحلیل این مسئله است

که ما چگونه به جنسیت می‌اندیشیم، چگونه نمی‌توانیم در باب جنسیت بیندیشیم و یا چگونه از اندیشه راجع به جنسیت می‌پرهیزیم؟. برای پاسخ به این سؤالات نیز تأمل در ماهیت جنسیت، نسبت جنسیت با جنس، تکوین و تداوم روابط جنسیتی، ارتباط جنسیت با مقولات اجتماعی نظیر طبقه، تاریخ مندی روابط جنسیتی، علل تغییر روابط جنسیتی، نسبت روابط جنس - جنسیتی با تکوین هویت افراد در مواردی چون همجنس‌گرایی و ناهمجنس‌گرایی، نسبت سلطه مذکر با روابط جنسیتی، تساوی‌گرایی جنسیتی، عقل زنانه و مردانه و نسبت آن با روابط اجتماعی، سودمندی یا ضرورت تمایزپذیری جنسیتی و چگونگی تحقق عدالت جنسیتی الزامی می‌گردد. چنین سؤالاتی نیز متناظر با تحول شرایط اجتماعی نظیر تغییر ساخت اقتصادی، دگرگونی مناسبات خانوادگی، روابط جوامع جهانی، ضعف اقتدار نهادهای کهن، افزایش ندای عدالت‌طلبی سیاسی و جستجوی برابری و مشروعیت در عین کمرنگ‌شدن حضور دولت است. به‌این ترتیب به‌نظر می‌رسد نظریه فمینیسم به‌اتکای فلسفه پسانوین بر تأمل معرفتی - وجودی در روابط جنسیتی تمرکز می‌یابد.

چهارم

چنانکه برآمد روابط جنسیتی هم مبین مقوله‌ائی تحلیلی است و هم معرف پویای اجتماعی. از این رو پیچیدگی و تنوع روابط جنسیتی ناشی از گستردگی اجزاء مرتبط و در عین حال مستقل آن است؛ زیرا این اجزاء هم معنا و وجودی مستقل به‌هم رسانیده و هم در ارتباط با یکدیگر از معنا و وجود متمایزی برخوردار می‌شوند. به‌علاوه روابط جنسیتی با ویژگی‌ها و قابلیت‌های آدمیان تناسب می‌جویند و در قالب این روابط،

شخصیت‌های زنان و مردان شکل می‌گیرد و امکان همراهی یا انحصار تکوینی آنها در شخصیتی واحد فراهم می‌آید. از سوی دیگر محتوای مردانگی و زنانگی نیز بر حسب تاریخ و جغرافیا یا زمان و مکان تغییر می‌پذیرد. در این میان مهمترین مسئله عبارت از تعریف و کنترل روابط جنسیتی بوسیله سلطه مذکر است. از این نگره است که زنان به عنوان جنس و دیگری یا مشکلی اجتماعی در رابطه با خودمحموری مذکر نمودار می‌شوند؛ زیرا به لحاظ فرهنگی چنین تصور می‌رود که مردان از سلطه روابط جنسیتی آزادند. غلبه این گفتمان تا حدی است که محققین به تازگی به شناخت مقولاتی چون فیزیولوژی و روان‌کاوی و تاریخ از منظر مردان و زنان و کلیت اجتماع روی آورده‌اند تا نشان دهند چگونه اصیل‌پنداری هر جنسیت انحراف جنسیت دیگر حکم داده و از این زاویه روابط اجتماعی را رقم زده است. با این حال هنوز مطالعات گسترده‌ای در باب تأثیر روابط جنسیتی بر سازمان تولید یا نهاد قدرت لازم است. اثبات حقانیت طرح این مباحث هم به توان گفتمان فمینیستی بر می‌گردد که خود این توان نیز از شرایط اجتماعی مرفقی جامعه معاصر بشری نشأت می‌گیرد. در اینجا فرض می‌شود که اشخاص در قالب روابط اجتماعی، اسیر جلوه‌های ظاهراً جدا، ولی مرتبط مردانه و زنانه شده و در چنین کلیت قاعده‌مندی، نمودهای رفتار جنسیتی خود را تجلی می‌بخشند.

پنجم

مطالعه روابط جنسیتی لااقل از دو سطح تحلیلی برخوردار است: یکی تلقی جنسیت به عنوان مقوله‌ای فطری و ناظر بر جهان و تاریخ اجتماعی خاص آن و دیگری تأمل در جنسیت چونان یکی از روابط اجتماعی دخیل

در سایر مناسبات و فعالیت‌های اجتماعی. به این ترتیب فهم جنسیت منوط به بررسی معنای مردانگی و زنانگی و نتایج این معناگذاری بر مردان و زنان در فضای مناسبات عملی جامعه است. آن معانی و این مناسبات بر حسب فرهنگ و سن و طبقه و تاریخ تمایز می‌جویند و نمی‌توان به نحو پیشینی در باب اسباب و علل روابط جنسیتی حکم کرد. از همین رو نظریه‌های فمینیستی، کثیری از تبیین‌های جنسیتی نظیر نظام جنس - جنسیتی، سازمان تولید یا تقسیم جنسی کار، رفتار کودک پروری، فرایند اهمیت یابی جنسیت و زبان جنسیتی را رشد داده‌اند که علیرغم ارائه فرضیات انضمامی راجع به روابط جنسیتی در جوامع خاص، اما به نحو فرضی و غیر عملی در نظر می‌آیند و امکان اصلاح خود را از دست نمی‌نهد؛ زیرا چنین می‌انگارند که ذهن بر همه حقیقت اشمال ندارد و حقیقت در قالب مناسبات اجتماعی جوشیدن می‌گیرد و اهمیت این نکته نیز تا بدانجا است که حتی هیچ نظریه فمینیستی نمی‌تواند بر سایر نظریات فمینیستی برتری داشته باشد. به علاوه شایان توجه است که هرگونه تحقیق در باب روابط جنسیتی خود ریشه در تفکر برآمده از اشکال خاص روابط جنسیتی دارد و نمی‌توان از شر تعمیم‌های دیدگاه گروه غالب اجتماعی در این زمینه‌ها رهید؛ مگر اینکه این سلطه بر حسب کسب روابط جدید اجتماعی و وضوح امتیازاتش رو به ضعف گذارد. لذا در این عرصه باید توجه داشت که نظریه می‌تواند بر حسب تجربیات دیگران سرکوب شود.

ششم

سودمندی مقوله تحلیلی روابط جنسیتی در تبیین اجتماعی منوط‌تامل در معانی منسوب به این روابط و شیوه تفکر در باب آنها است. در این

قالب البته نباید روابط جنسی را با روابط جنسیتی اشتباه کرد؛ زیرا جنس به تمایزات کالبدی - زیستی مذکر و مؤنث ارجاع دارد و این در حالی است که جنسیت مبین درونی کردن خصائص مردانگی و زنانگی فرهنگی در عرصه شخصیت است. از این رو گرچه جنس در تمام زندگی تقریباً ثابت می ماند و در واقع تنها در این اواخر به یاری تکنولوژی زیستی و به فرض دست ساز بودن طبیعت توسط آدمی و کار او قابل تغییر می نماید؛ اما جنسیت می تواند بر حسب ترتیبات اجتماعی و فعالیت های انسانی همواره در حال تغییر باشد و حتی در کلیت شخصیتی واحد جلوه یابد. این لحاظ می توان گفت تلقی ما از طبیعت جنسی و شخصیت جنسیتی ریشه در روابط اجتماعی دارد و مبین صرف واقعیت نیست. بنابراین اگرچه جدا کردن مفاهیم جنس و جنسیت به لحاظ تحلیلی و بر پایه تمایزگذاری میان بدن و ذهن یا طبیعت و فرهنگ ضرورت دارد؛ ولی مسئله آن است که آیا بدن و ذهن یا طبیعت و فرهنگ هیچ ارتباطی با هم نداشته و به عبارتی آیا این تمایزگذاری ذهنی در عرصه فرهنگ میان جنس و جنسیت قادر است بر تجربه اجتماعی بدن تأثیر بگذارد؟ در اینجا علیرغم بداهت تمایزات کالبدی دو جنس بر مبنای ضرورت باز تولید کالبدی نوع بشر می توان به توانمندی ژنتیک در تولید مثل آزمایشگاهی و شبیه سازی اشارت داشت یا مفروضاتی نظیر تکوین اندام جنسی بر حسب دستورات ژنتیکی و مغزی، الزام طولانی مدت فرزندپروری و ثبات تقدیر مرگ برای نوع آدمی را مقوم چنین تمایزی میان جنس و جنسیت گرفت. در این حال از یک سو شباهت دو جنس بیشتر از شباهت دو گونه گیاهی و نوع حیوانی است و بنابراین می توان به مدد تکنولوژی بر این شباهت افزود. از طرف دیگر بدان روی که مطلوبیت تکمیل روابط ارگان های متفاوت جنسی برای تولید مثل یا التذاذ

صرف با تشابه‌پذیری روحیات و شخصیت زن و مرد مزدوج همراه است؛ لذا روابط جنس - جنسیتی پیچیدگی اجتماعی ژرفی می‌گراید و سبب می‌شود که ما آدمیان را دو نوع و هر انسان را عضو یکی از این مجموعه‌های نوعی بیانگاریم. از سوی دیگر آگاهی نسبت به تفاوت‌های جنسی ریشه در حساس‌سازی آگاهی به این تفاوت از ستوی روابط جنسیتی در جامعه دارد و متقابلاً روابط جنسیتی می‌تواند به فهم منظم ما از وجود بشر یاری رساند. به این ترتیب جنسیت، تمثیلی مجازی برای بیان جنس است و جنس نیز تمثیلی مجازی برای توضیح جنسیت.

هفتم

مناسبات روابط جنس - جنسیتی از یک سو به تمایز طبیعی - اجتماعی در جنس و از طرفی به تشابه طبیعی - اجتماعی جنسیت‌ها حکم می‌کند و بر شناخت ما از زنان و مردان مؤثر می‌افتد؛ چنانکه زنان به عنوان مظهر بدن با نقش‌های مادری - همسری تداعی می‌شوند و حتی فعالیت‌های آنان به نحو متفاوتی از مردان و فعالیت‌های مردانه نظیر قدرت درک انتزاعی، سلطه جوئی و خشونت درک می‌شود. از این رو تامل در صحت پیش‌فرض فمینیستی تمایز جنس - جنسیت‌ها به دلیل ریشه ماهیتاً اجتماعی این تفاوت‌گذاری ضرورت دارد. در واقع این پیش‌فرض که ریشه در جهان بینی و فعالیت‌های اجتماعی ما دارد می‌تواند بر درک جنس - جنسیتی مان تأثیر بگذارد و لذا پیچیدگی دریافت‌های اجتماعی را در پرتو ساده‌سازی ماهیت روابط جنس - جنسیتی مثلاً از حیث سلطه‌طلبی مذکر به دست غفلت سپارد. این بدان معنی است که قبل از تامل در روابط جنس - جنسیتی، ژرف نگری در نظریات معطوف به این روابط ضرورت دارد. چنین نظریاتی هستند که می‌توانند ابعاد دوجنسیتی

شخصیت، لذت‌های غیر جنسی، تأثیر کهولت بر وضعیت جنسی و توجه آدمیان به جنس بدن یا کار کرد باز تولید کننده نوع توسط آن را گوشزد کرده یا از این مباحث درگذرند. غفلت از زن و مرد به عنوان شخصیت‌هایی متمایز با تفاوت‌های گران سنگ و نوعاً تجربی در جامعه و تحویل تداعی تصور آنها با جسم یا ذهن یا تأکید بر تشابه فوق‌العاده دو جنس به لحاظ انسان بودن ایشان به غایت ساده انگارانه و شدیداً نارسا است. مثلاً اگر بپذیریم ما در فرایند جامعه پذیری تفاوت خود را از جنس مخالف درک کرده و باور می‌کنیم زنان برای مردان بوجود آمده‌اند؛ اولاً از امکان وجود ساختاری که این تفاوت‌ها را پوشش ندهد غافل می‌مانیم و ثانیاً با فراموش کردن تنوع‌پذیری تفاوت‌های فرد فرد آدمیان در شناخت جنس - جنسیتی خود و دیگران، نقش‌های معینی را نیز برای آنها منظور می‌کنیم و ثالثاً واکنش و واکنش‌هایمان را از این طریق سامان می‌دهیم. تحت این شرایط است که مثلاً دیگر کودک را شخصیت نمی‌پنداریم و مادری را مقوله‌ای از روابط اجتماعی با سایر آحاد جامعه نمی‌دانیم. این همه بدان معنا است که فهم نظری ما از روابط جنسیتی به تجربه زندگی در قالب فرهنگی استوار است که خود ریشه در سازمان اجتماعی دارد. این ترتیبات بر دریافت ما از خودمان و دیگران به عنوان دو مقوله متمایز یا مکمل جنس - جنسیتی تأثیر می‌گذارند و از این رهگذر بر روابط اجتماعی مؤثر می‌افتند. تلقی از جنسیت به عنوان محصول روابط اجتماعی مضمن آن است که نظریه فمینیسم اولاً خاستگاه اجتماعی خود را تشخیص دهد، ثانیاً میزان تأثیر این خاستگاه را بر اندیشه خویش معین نماید، ثالثاً اثرگذاری این اندیشه را در سپهر مناسبات قدرت و معرفت ارزیابی کند و رابعاً در چگونگی تغییر این وضعیت به تامل بنشیند.

یکم

از میان فمینیست‌ها برخی معتقدند تشابهی بین تجربیات زن آسیائی و اروپائی و آفریقائی و امریکائی و استرالیائی وجود ندارد؛ بعضی از غلبه عقل مذکر در تاریخ اندیشه سخن به میان می‌آورند؛ عده‌ائی بر تکوین فرهنگی جنسیت و تنوع‌پذیری اجتماعی آن پای می‌فشارند؛ گروهی بر عدم گذار افکار و تجربیات مردان و زنان به یکدیگر خبر می‌دهند و تعدادی نیز به لحاظ برخورد کاذب با جنسیت و خصوصاً جنس دوم به‌شورش و رهائی از این وضعیت تمایل دارند. مع هذا نئوفمینیسم این ساده‌سازی و تعمیم‌گرایی نظریات کلاسیک فمینیستی را به نقد کشیده و قرائت آنها را از فرهنگ و تاریخ به چالش گرفته است. بنابراین در حالی که فمینیسم کلاسیک به روایت مردسالار و سلطه مذکر حمله می‌کرد؛ نئوفمینیسم اینک همان نظریات را از حیث تمامیت‌خواهی، تحویل‌گرایی، نارسائی، عامیانه‌سازی تفاوت‌های جنسیتی، نژادگرایی پنهان و نخبه‌گرایی مورد نقد قرار داده است و در واقع شبهات جدیدی را دربارهٔ مقوله تحلیلی جنسیت به میان کشیده است. این شبهات از جوه متنوع و متکثر و در عین حال خاصی برخوردارند و در باب بینش و روش و موضوعات و مباحث و یافته‌های فمینیستی به تحلیل می‌نشینند و فرهنگ

گفتمانی جدیدی را راجع به واقعیت جنس - جنسیتی جهان ساز می‌کنند.

دوم

اولین وجه تئوفمینیسم در نتیجه ترکیب نقد فمینیستی قوم‌گرایی و نژادگرایی جنسیتی با نظریه پسااستعماری بنیاد وجود آمد. در اینجا تئوفمینیسم به روش‌شناسی جدیدی در نقد و ارزیابی صحت و سقم ابعاد تاریخی و فرهنگی و شخصیتی نظام جنس - جنسیتی دست یافت و با عیان کردن نقاط ضعف فرهنگی فمینیسم بر این باور پای فشرده که اتخاذ رویکرد صحیح تبیین مناسبات جنس - جنسیتی از قوم‌گرایی و نژادگرایی در این عرصه ممانعت به عمل می‌آورد. این دیدگاه معتقد است تصورات بیش از آنکه نمایندگان آینه‌سان طبیعت باشند؛ مخلوق جامعه و وضعیت اعضای آن هستند. جالب اینجا است که قبل از شکل‌گیری ریشه‌های فلسفی چنین جریانی، این جنبش‌های آزادی‌خواه سیاسی بودند که مشروعیت فرهنگ‌های حاشیه‌ای و سرکوبگری روایت‌های یک‌دست‌کننده توجه کرده و عقلانیت ناظر به منطق ابداع و اکتشاف امر واقع را بی‌توجه به شرایط اجتماعی، به‌هیچ‌گرفته بودند. در واقع این جریانات، واقعیت را برآیند وضعیت تاریخی افراد در قالب شرایط و تعلقات خاص طبقاتی و نژادی و جنسیتی می‌نگریستند و عقل و حقیقت و طبع انسانی و تاریخ و سنت را بسته به شرایط وجودی و مفسر و نوع تفسیر و گونه مخاطب و وجه شنیدن آن مورد توجه قرار می‌دادند. در این صورت فمینیسم به‌تامل جنسیتی در تاریخ، فرهنگ و جامعه متمایل گردید و آدمی از عرش به‌فرش کشیده شد تا به‌عنوان کنشگری اجتماعی مورد تحلیل قرار گیرد. در این حال روشن شد زبان واقعیت، ناشی از گفتمان اخلاقی خدا یا طبیعت نبوده؛ بلکه بازتاب ساخت ایدئولوژیک

مردسالاری است. لذا تغییر نگاه مرد سالارانه به واقعیت و تجربه آن بر مبنای شناخت تفاوت‌های جنسیتی سازنده امر واقع ضرورت یافت و رشته‌های علمی به لحاظ تأکید بر انتزاع عام و براهین قاطع و فاقد خاستگاه تاریخی و جنسیتی و طبقاتی و نژادی به محاق نقد افتاد؛ زیرا شائبه سلطه مردانه در آنها وجود داشت و بشهریت عام ممکن بود با مرد انتزاعی یکی گرفته شود. بر این سیاق تلاش گردید ابعاد واقعیت از منظر جنسیتی مورد تأمل قرار گیرد و تعمیم‌ها به تنوع جنسیتی پیردازد. در این صورت است که بنابراین می‌توان روابط نابرابر زنان و مردان را در متون فرهنگی - تاریخی نظیر خانواده ملاحظه کرد و واقعیت جنسیتی را از این زاویه نگریست و توجه داشت که تحلیل‌های جنسیتی تاکنون به شائبه‌های مردانه گرفتار آمده و البته اگر چنین تحلیل‌هایی این بار به دام جنسیت نیز گرفتار آیند، باز هم چیزی از سرکوب فرو نهاده نمی‌شود. از این حیث نه تنها در کنار هم نهادن دیدگاه‌های مردسالارانه و فمینیستی ضرورت دارد که حتی مقایسه دیدگاه‌های فمینیستی بدون مرجح ساختن یکی بر سایرین با فرض وجود یک نظریه عام و بی‌عنایت به تجربه انضمامی شمول‌گرائی نیز الزامی می‌شود. توجه به روایت‌های متفاوت از تجارب جنس - جنسیتی می‌تواند مبین غفلت‌ها، تعصبات و نگاه‌های نارسائی باشد که این بار نه در رقابت با نظریات مرد سالارانه که در ارث بردن سلطه جوئی آن نظریات در حاکم‌سازی یکی از نظریات فمینیستی بر سایرین فروگذار شده است. به علاوه هرچند هر امر شخصی در عرصه فمینیسم امری سیاسی است؛ لیکن توجه به این نکته لازم است که صحت دیدگاه سیاسی بر قوم‌گرائی و ملی‌گرائی استوار است، ولی تعمیم این اصل به جهان زنانه نه تنها قدرت تحلیل تطبیقی نظریات فمینیسم را با نظریات مردسالارانه می‌گیرد، بلکه مانع از مقایسه برابر دیدگاه‌های

متفاوت فمینیستی با یکدیگر نیز می‌شود و آزادی‌گفتگوی نظریات در این منازعه به‌دست فراموشی سپرده شده و تأکید بر یکتائی حقیقت سیاسی به حاشیه‌ائی شدن ابعاد متکثر و غیر مرتبط با تجربه شخصی می‌کشد تا جائی که حتی ممکن است تعمیم انتزاعی مخرج مشترک این تجربیات به دلیل مخالفت سیاسی با عام‌گرایی مردسالارانه و سلطه انتزاعی آن نادیده گرفته شود. بنابراین نظریه فمینیسم پسانوین‌گرا می‌کوشد هویت را از مقایسه تجربیات متعدد زنانه و مردانه استخراج کند و آن را از مفروضات طبقاتی، نژادی، قومی و سنی خاص بپیراید و از تمامیت خواهی تمرکز بر تجربیات شخصی و در نتیجه حاشیه‌پنداری و کذب انگاری سایر تجربیات ممانعت به عمل آورد تا نظریه‌های فمینیستی همچون نظریات مردسالارانه به تمامیت خواهی و سرکوب سایر نظریات نپردازند. در اینجا توجه برابر به محور جنسیتی هویت در کنار سایر محورهای تاریخی - فرهنگی اگر متکی به ملاک‌های انتقادی نباشد می‌تواند مغلوب سرکوبگری نظریه‌های مردسالار یا رسوخ آن به‌برتر انگاری یکی از نظریات فمینیستی نسبت به سایرین گردد. پس تکثرگرایی فمینیستی ضمن توجه به تنوع واقعیت جنسیتی باید به ابزارهای نقد این تفاوت‌ها نیز مجهز باشد و البته از تبدیل ابزارهای نقد به نوعی دگماتیسم فکری چنان تبدیل تعمیم‌گرایی جنسیتی به نوعی ذات‌گرایی یا تمامیت خواهی بر حذر ماند. پس نه تنها نگاه از بالا به مسائل زنان نارسا است که حتی حرکت از تجربه شخصی به سوی این مسائل نیز ناپسند است؛ زیرا این رویکرد نوعی قوم‌گرایی، تمامیت خواهی و تفهیم کاذب را به بار می‌آورد و برخی محورهای واقع را پررنگ‌تر می‌سازد و به فرض پراگماتیستی همراهی شناخت با تعلقات و منافع فردی، عدالت جمعی شناخت را در پیشگاه توجه به تفاوت‌های امر واقع گردن می‌زند. البته باز

بودن نظریه به تفاوت‌های واقعیت متضمن توجه به تجارب شخصی نیز هست؛ اما این گفتگو صرفاً بواسطه تصور ریشه‌داری واقع در تجارب سوژه‌ها به مواضعه و محافظه‌کاری نمی‌گراید؛ بلکه با ملاک توسعه پایدار جنسیتی سنجیده شده و به حقیقت عدالت جنسیتی تقرب می‌جوید. نفی تمامیت خواهی نظری در ایجاد زمینه گفتگوی واقعیت‌های متفاوت و نیز ممانعت از تعمیم‌گرایی فرا روایت‌های جنسیتی در این عرصه با توجه‌نیازهای عملی توسعه پایدار جنسیتی همان چیزی است که در دستور کار فمینیسم پسانوین قرار می‌گیرد و علیرغم اینکه نبود فمینیسم پسانوین در محور تحلیل‌های فرهنگی، آن را ناگزیر از رعایت قواعد رقابت‌آمیز و سرکوبگرانه مردسالاری آکادمیک می‌کند، اما این جریان توجه دارد که با فروکش کردن قدرت حریف، نگاه برابر خود به‌امر واقع جنسیتی را شایع سازد. در این صورت واقعیت عالم انسانی نه در وجه پیشینی که پس از تجربه تفاوت واقعیت زنانه و مردانه تحقق می‌یابد؛ زیرا این واقعیت در وجه پیشینی ابزار سلطه و سرکوب مردانه است، ولی در وجه پسینی، وسیله یکتائی هویت و پیشبرد توسعه پایدار جنسیتی است.

سوم

هنگامی که آراء فمینیستی با نظریه شالوده شکنی امتزاج یافت؛ دومین رویکرد تئوفمینیستی زادن گرفت. در اینجا شناخت پسانوین تکثر تفاسیر و تنوع معنی و معنی‌سازی‌های فرهنگی، روایت جدیدی از فمینیسم ساز کرده که مبین تفاوت‌های جنس - جنسیتی در متون خاص اجتماعی باشد و ثبات حضور در این نظام را همچون ساختمان‌دوگانه واقعیت جنس - جنسیتی بر پایه ایفای نقش عوامل مختلف در چنین متونی از میان بردارد. به علاوه این دیدگاه باید پاسخگوی این مسئله می‌بود که بازگرداندن

واقعیت به‌متون خاص اجتماعی چگونه از مواضع‌گرائی در حفظ وضع موجود جدا می‌گردد و احتمال وقوع ممکن هر چیزی بواسطه فرض ریشه داری وجود در شرایط معین را چه‌سان با فرض عمومیت‌پذیری دیدگاه خود منهای شرایط وجودی به‌نیروی جنبشی نقاد از نابرابری‌های جنس - جنسیتی مبدل می‌سازد. فمینیسم شالوده شکن، دانش بی‌ریشه را بر این بنیان رد کرد و شناخت را در متون خاص تاریخی - فرهنگی متحقق یافت و قرائت‌های پویای این متون را بی‌پایان اعلام نمود. از این نگره جهان چنان متنی نمودار شد که امکان داشت مدعیات آن را برخورداند و از این حیث، بینش خواننده را نسبت به‌ماهیت واقعیت متعالی ساخت. در اینجا تنوع قرائت‌ها از سوی انسان شناسنده، از ثبات تأویل متن جهان جلو می‌گیرد و البته خود انسان را نیز چون متنی ریشه دار در شرایط خاص فرهنگی - تاریخی به‌شمار می‌آورد که البته قابل قرائت نیز هست. از این حیث فمینیسم شالوده شکن کوشید جنسیت را در متن فرهنگ قرائت کند. این خوانش هم می‌توانست مبین منطق دوگانه فمینیستی در رجوع به‌امر واقع باشد و هم قادر بود معرف شناخت مکمل هویت‌های مزبور در تبیین واقعیت غائی پیش روی توسعه پایدار جنسیتی جلوه نماید. پس نظام جنس - جنسیتی در این نگاه از روابط متفاوت و متعارض و مبادلاتی برخوردار گردید. در این حال اگر وحدت نظام جنس - جنسیتی را از این منظر قرائت کنیم به‌یگانگی و ثبات و هویت مشترک این نظام حکم کرده‌ایم که از دو حالت برخوردار است: اولاً در حالت ماقبل توجه به دوگانگی نظام جنس - جنسیت تابع ارزش‌های مردسالارانه و تعابیر مذکر از آن بوده و ثانیاً پس از قرائت دوگانه این نظام، امکان وحدت مکمل آن برای پیشبرد زندگی بشر بوجود آمدنی می‌نماید. اگر چندگانگی نظام جنس - جنسیتی را از این منظر قرائت کنیم، به‌تنوع و پیاپی و هویت

چندگون این نظام حکم کرده‌ایم که باز هم از دو حالت برخوردار است: اولاً در حالت ماقبل یگانگی نظام جنس - جنسیت به نفی ارزش‌های مردسالارانه و تعابیر مذکر از آن می‌پردازد و ثانیاً پس از قرائت یگانه این نظام، امکان قرائت چندگانه نظام مزبور برای پیشبرد زندگی بشر بوجود می‌آید. این تصور آرمانی از زندگی انسانی از دوگانه‌سازی جنسیتی و نگاه سلسله مراتبی به آن می‌گریزد و روایتی مبتنی بر ریشه‌داری جنسیت در متون تأویل‌پذیر فرهنگی - تاریخی ارائه می‌دهد. در اینجا شناسنده بجای حرکت از تجربه خود می‌کوشد امر واقع را بر حسب ریشه داری آن در چنین متونی قرائت کند و ماهیت آینه‌ائی ذهن را با توجه به ضرورت تفسیر خاستگاه بروز کنش از متون اجتماعی به کناری نهد. این فرا روایت در تفسیر جنس و جنسیت به متون فرهنگی - تاریخی اشارت می‌کند و زمانی به درک واقعی طبیعت دست می‌یابد که آن را از منظری انسانی بفهمد و امر واقع را فرایندی انسان ساز تعبیر نماید. بنابراین شناخت از نقاط عزیمت عدیده‌ائی برخوردار شده و بر حسب تغییر جایگاه در متون خاص به تنوع تفسیر می‌گراید. مع هذا توجه به خودی ثابت در پس این هویت که ناظر به تنوع‌پذیری خوانش متون و اخلاق‌سازی تفاسیر آن است از این نگره ضرورت دارد. در این صورت زنان و مردان می‌توانند مکرراً نظام جنس - جنسیت خود را با توجه به متون ارگانیستی - فرهنگی خویش جایگزین سازند و با ایجاد شخصیت‌های مختلف از این رهگذر به قرائت آن در ازمه و امکانه متفاوت بپردازند. بر این سیاق امکان‌رهایی از وابسته‌سازی نگاه زن چنان دیگری طبیعت به مرد چنان خود فرهنگ نفی می‌شود؛ زیرا واقعیت شناسنده عام مذکر در قالب متون خاص قرائت‌پذیر می‌گردد و زن می‌تواند خود را از خلال نگاه دیگران دریابد و تغییر و سیالیت ویژگی‌های امر واقع را در متون فرهنگی - تاریخی

بشناسد. بر این پایه خود با تصور وحدت در کثرت امر واقع به کثرت در وحدت نسبت خویش با دیگری دست می‌یابد و با وسعت دادن خود و دیگری به نسبت رابطه با متون خاص، امر واقع را نیز می‌گسترده. مع هذا چنین روایتی می‌تواند جنبه روایت‌گری به خود گیرد و تغییرپذیری امر واقع را در حاشیه قرار دهد؛ زیرا انتساب واقع به متون آن، امکان مواضعه را تشدید می‌کند. به دیگر سخن قرائت شالوده‌شکن امر واقع با محتمل دانستن هر چیز از مسئولیت تغییر واقعیت تهی می‌شود. با این وجود بازشناسی مسئولیت تغییر امر واقع به بازسازی تصوّرانی آرمانی راجع امکان شکل‌گیری دیگرگونه فرایندهای اجتماعی چونان شالوده شکنی خود ارجاع می‌یابد. در این صورت ذهن، آینه طبیعت ننموده و واقعیت نیز صرفاً آینه تمام نمای ذهن باقی نمی‌ماند.

چهارم

سومین جریان نئوفمینیستی، منتج از ترکیب فمینیسم با پسانوین‌گرایی است و می‌کوشد مسئله انتقال بینش فمینیسم پسا ساخت‌گرا را از نمایندگاری تنوع فرهنگی متون اجتماعی به تأمل در تناسب و شایستگی نظریات سامان دهد. از این لحاظ توجه به تأثیر ساخت سیاسی - اجرایی حوزه‌های علمی و آکادمیک در پیگیری مکانیزم‌های حرفه‌ای و نهادهای اندیشه و شناخت و نظرورزی ضرورت دارد و الزام بازنگری در ابزارهای تحلیلی آنها را چونان عوامل باز تولید قدرت سلسله مراتبی عرصه عمومی در حیطه پژوهش مورد تأکید واقع می‌گرداند. در اینجا تنوع‌پذیری تجارب زنان ایجاب می‌کند این تجارب را هم مستقل از مردان و هم مستقل از زنان بررسی کنیم. از یک سو در این فرایند نباید تجارب زنان را چونان دیگری در مقایسه با خود مردان درک کرد و بلکه باید آنان را

خودی در نظر گرفت که مردان هم می‌توانند دیگری ایشان تلقی شوند. از طرفی نباید تجارب آحاد زنان را بواسطه ادغام آنها در مقولاتی کلی‌تر نظیر طبقه و نژاد به‌دست فراموشی سپرد؛ زیرا امکان دارد تمایز تجارب جنسیتی در پرتو تمایزات طبقاتی و نژادی محو‌گردد و به‌عبارتی در نوسازی نقش زن تنها بر تنوع‌پذیری فرهنگی کلی تأکید می‌رود. مثلاً در مورد اخیر یک‌دست‌سازی تجارب متنوع زنان در عرصه کودک‌پروری، در پس توجه به تمایزات طبقاتی و نژادی مبین غفلت از تفاوت‌پذیری واقعیت نظام جنس - جنسیتی است. از این رو شناخت هویت جنسیتی نیازی‌قرار گرفتن در مقولات تحلیلی دیگر ندارد؛ مگر آنکه از قبل چنین طراحی عملیاتی در روش مطالعه آن صورت گرفته باشد. در این میان شایان توجه است که زنان، به‌لحاظ تاریخی به‌درک و تجربه متفاوتی از جهان می‌رسند و مثلاً در دوره جدید، تفکیک‌پذیری ساختی ایجاب می‌کند تصور جایگزینی نگاه زنانه به‌عالم، مقتدای مقولات منسجم فرهنگی قرار گیرد. این جریان از سوی خود زنان مثلاً بواسطه نقش مادری در تعیین هویت آنان برای مرکزیت‌زدایی از نرینه‌سالاری به‌کار گرفته شد؛ زیرا تاکنون عقل مذکر منبع اخلاق و زبان و منطق به‌شمار می‌آمد. کشف دیگری زنانه در فرهنگ مردسالار هم به‌نقد فرهنگ مذکر کشید و هم امکان خودیابی زنان را نسبت به دیگری مردان در هویت‌یابی جنس دوم به‌عنوان انسانی مستقل طرح کرد. لذا زن کمتر به‌عنوان واقعیتی زیست‌شناختی و بیشتر عنوان آفریده‌ای اجتماعی در قالب یادگیرنده فرهنگ و نهادهای مذکر مورد شناسایی قرار گرفت. به‌این ترتیب جنسیت بر حسب تقسیم جنسی کار به‌دست نیامده؛ بلکه مبین منطق دو قطبی ساز معانی فرهنگی است. به‌علاوه اگر تجربه زن را بر حسب مقولات دیگری نظیر خانواده هسته‌ای یا خانواده تک‌والدی مورد غفلت قرار داده و صرفاً

امور اجتماعی را حتی بدون حضور مستقیم مردان مبنای تحلیل هویت یابی جنسیتی تلقی کنیم، باز هم بواسطه تعبیر جزء در کل، نیازهای مستقل زنان را در پس کلیت حاکم بر اموری که باطناً مذکر سالار است نادیده گرفته‌ایم. مثلاً در این نگاه امکان توجه به فقدان زمینه مادرشدن بسیاری از زنان در دوره جدید ممکن است به اختلال هویتی آنها ارجاع شود. به عبارت دیگر با تغییر پس زمینه، قرائت متن می‌تواند از معانی تفاوت مشحون گردد و لذا هر متن معطوف به هویت جنسیتی می‌تواند در پس نظریه‌پردازی در باب چنین هویتی از پس زمینه شرایط اجتماعی تبیین‌کننده خویش غافل ماند. این شرایط اجتماعی نه تنها به واقعیت روابط جنس - جنسیتی زنان و مردان که به ایفای نقش ایدئولوژیک آن در ارزیابی نقش‌های سنتی جنسیت‌ها ناظر است. در این صورت تغییر معنای دیگری زنانه در تاریخ جدید برای درک او چونان خودی مستقل نسبت به دیگری مرد و متقابلاً خودها و دیگری‌های جایگزین زنانه و مردانه الزامی می‌گردد. به عنوان مثال زنان طبقه متوسط ممکن است بدون توجه به این شرایط تنها به شورش علیه مردسالاری متمایل باشند؛ ولی نتوانند از خود بیگانگی مردسالارانه زنان طبقه پایین را که امکان چنین تحولی را از آنها می‌ستاند در نظر آورند. پس در حالی که زنان طبقه متوسط خود را نسبت به قدرت و منطق و زبان بیگانه حس می‌کنند، ممکن است زنان طبقه پایین این شرایط نهادینه را به طیب خاطر بپذیرند و حتی علیه روشنگری طبقات متوسط زنان موضع‌گیری مذکر نمایند. مع هذا با آگاهی از این وضعیت است که می‌توان زنان طبقه پایین را به روشنگری کشید و دیگری او را حامی خود مرد قرار نداد و بلکه قدرت مرد را با دیگری زن در نظر گرفت. امروزه نیز که رفته رفته استقلال وجودی و حضوری زن در عرصه جامعه پذیرفته شده و زنان می‌توانند همانند مردان

به ایفای نقش و فکر و خلاقیت بپردازند و از این بابت از منطق تفکیک پذیری اجتماعی پاداش دریافت دارند؛ باز ممکن است در صورت تن سپردن به این شرایط چنان بیگانه و خاطی از سوی زنان و جامعه تلقی شوند و از این حیث عنصر غلبه ساخت بر اجزاء بار دیگر نشانگر احیای سلطه مردسالارانه بر معنای هویتی زنان قلمداد گردد.

پنجم

آخرین جریان ثوفمینستی به مکانیزم‌های پیشبرد دانش و تجربه و برنامه‌ریزی فمینستی ناظر است. در اینجا مسئله آن است که فمینسم علیرغم حضور گران‌جان نهادهای مرتبط دانش و قدرت در فضای مردسالارانه و همه تهدیدهای وارده از این فضا چگونه می‌تواند نیرو و انگیزه جنبش فرهنگی و نقادانه را هم در برابر این وضعیت و هم جهت‌گذار از آن فراهم آورد. بر این سیاق نقد عقل مذکر هم به دانش مردانه و هم به قدرت سلسله مراتبی این دانش ناظر است. زندگی در این فرهنگ اما متضمن مشارکت برابر جنسیتی در عرصه تعاملات اجتماعی نیست؛ زیرا فرد خود را همواره در ساختار آمریت و تابعیت خصوصاً در عرصه تثبیت جنسیتی میان زنان و مردان می‌یابد و همین امر به تجارب متفاوتی از زندگی می‌انجامد. جنسیت هرگز به شکل محض در زندگی نمودار نمی‌شود؛ بلکه در رابطه با شرایطی اجتماعی نظیر تأهل و تکفل و طبقه و اشتغال خودنمایی می‌کند. این البته به معنای ناممکن بودن انتزاع یا تعمیم یافته‌های جنسیتی نیست؛ بلکه به مفهوم ضرورت دقت در شناخت تشابهات و تمایزات جنسیتی در رابطه با سایر متغیرهای اجتماعی است. اگر روش چنان سامان یابد که تشابه و تمایزات تجارب اجتماعی را بر پایه تجارب انسان نوعی و نه با توجه به جنسیت توضیح دهد؛ قاعدتاً چنین

روشی به تابعیت از آمریت عقل مذکر تن داده است. به علاوه عمده کردن تمایز این تجارب بدون متحد سازی شناختی آنها نمی تواند پاسخگوی تعمیم گرایی مورد نیاز برای پاسخگوئی قانع کننده به عقل مذکر باشد. مع هذا در گرفتن گفتمان جنسیتی از تجارب متفاوت آن متضمن امکان گذار شناخت های جنسیتی علیرغم همه تمایزات و تشابهات شناخت جنسیتی است و مشارکت در چنین شناختی نمی تواند نافی تجربیات خاص جنسیتی باشد. پیوستگی تصور از واقعیت زنانه با نگاه دیگری یا تصور از واقعیت مردانه با نگاه خودی نشانگر مفروض قدرتمند مردسالاری در شناخت است که توسط نهاد آموزش بسط می یابد و در قواعد عملی از سوی نظام مردسالاری تشویق می شود و حتی تمایل زنان به بیان تشابه و تمایزات تجارب جنسیتی را به صفاتی چون از خود بیگانگی منسوب می دارد یا موجبات پذیرش آن را نزد زنان دامن می زند. در این عرصه، به غفلت از شیوه های زنانه دانائی با پیگیری بینش ها و روش های علمی ممکن می گردد؛ زیرا کسب مقام آکادمیک حاوی چنان قدرتی است که حتی زنان دانشمند را پس از خود بیگانگی نسبت به تعلقات جنسیتی و آن هم در پس شعار بی طرفی علم و خنثی بودن جنسیتی آن به چنین مقامی مفتخر می سازد و حتی آنها را در مقابل فمینیست ها به موضع گیری راجع به تفاوت های فمینیستی وا می دارد. در این صورت فمینیست ها یا مدعی می شوند راجع به مردم و نه جنسیت صحبت می کنند یا تمایزات درون جنسیتی میان خود زنان را بر حسب طبقه و تأهل و اشتغال عمده می نمایند یا وجود زن را بدون مقوله کلی تر زنان قابل تحلیل نمی دانند یا جهان غیرجنسی فعالیت ها را مقدم بر تکوین برابر سالاری اجتماعی می انگارند. به این ترتیب زنان متخصص هرچند اولین نسل فعالان آن را تشکیل می دهند، اما از سوی فمینیست ها یا حتی تأملات خودشان

می‌توانند با دنیای زنان و ارزش‌های آن غریبه‌تر شوند؛ زیرا این زنان متخصص‌کوشیده‌اند مراحل عینی و عقلانی علمی را به‌ضرب فراموشی خود بیش از خودآگاهی جنسیتی پشت سر بگذارند و در واقع با نزدیک‌شدن به ملاک‌های عقل مذکر حاکم بر فضای آکادمیک، بین خودشان و زنان غیر دانشگاهی فاصله‌اندازند. این زنان متخصص، زن را انسان می‌دیدند و لذا فمینیست‌ها آنها را بیگانه تلقی کرده و لذا با در گرفتن چالش میان این دو جناح، فرسایش حاصله به‌نفع قدرت مردسالار تمام شد. از این منظر در فرهنگی که امر واقع از ثنویت جنسیتی برخوردار است، شخص نمی‌تواند به‌سادگی انسان باشد؛ زیرا زبان و تاریخ اندیشه و صورت‌بندی‌های اجتماعی در چنین فضایی از وجه جنسیتی برخوردارند و نمی‌توان از این فضای اقتدارآمیز و نتایج معرفتی آن به‌سادگی گریخت. این شرایط به‌نحو خودآگاه یا ناخودآگاه می‌تواند ثنویت جنسیتی را متعالی‌سازی یا از وحدت مستحیل آن در جامعه برابرسالار آتی و اتوپای آباد فعلی خبر دهد. این به‌معنای قدرتمندی فرهنگ مردسالارانه است و البته نمی‌توان به‌صرف محکوم‌سازی زنان دانشگاهی و بی‌توجه‌دگرگون‌سازی فضای نابرابر جنسیتی به‌تکوین شناخت متمایز جنسیتی دست یافت؛ زیرا فرهنگ ما ناظر به‌بی‌طرفی جنسیتی نیست. در اینجا افکار پسانوین که تصور عام از انسان را به‌نقد تاریخی می‌کشد حتی بواسطه مرتبط یافتن متغیر جنسیت با سایر متغیرهای اجتماعی نظیر طبقه و شغل و تأهل نمی‌تواند معنایی جنسیتی از انسان افاده کند و لذا به‌دام شبکه مردسازی از عناصر مکون هویت جنسیتی گرفتار می‌آید. عبارت دیگر تعریف انسان بر حسب مقولات معطوف به‌هویت اجتماعی که توسط تعلقات نهادینه علمی تقویت می‌شود، از مکانت تاریخی و دیدگاه فرهنگی مردسالارانه سیراب می‌گردد. در این اوضاع حتی تحلیل‌های

اولیه فمینیستی راجع به نقش مادر محوری در تربیت اولیه کودک در رابطه با شالوده مردسالار جهان آکادمیک، چونان مبنای شناخت تاریخ و فرهنگ به چالش کشیده می‌شود. لذا نقد مدرنیته با تغییرگرایی پسانوین همچنان در مقابل فمینیسم عرض اندام می‌کند و نتایج شناختی متفاوتی را برای زنان قدرتمند یا بی‌قدرت در فضای اقتدارآمیز مردسالار فراهم می‌آورد؛ چنانکه فمینیست‌ها را ناگزیر به پراگماتیسم و حرکت از تجارب مشخص می‌نماید و در این توجه عملی به کردارها، آنها را در تعمیم‌پذیری تجاربشان از زندگی جهت انتقال نهادینه به نسل بعد با تأخیر مواجه می‌سازد و حتی ممکن است جنبش فمینیسم را به لحاظ عدم اتکاء بر مبنای تئوریک با ضعف استراتژی و انحراف عملی مواجه نماید. ترکیب کردار و شناخت زنانه یا آگاهی و هویات جنسیتی انتساب‌گرایی جنسیتی جهت نسل جدید فمینیست‌ها هم به معنای منبعی جهت وحدت سیاسی است و هم مقدرات جایگزینی را در راستای نوسازی جامعه فراهم می‌آورد که انتخاب گزینه‌های ممکن زیستی برای آدمی را محدود می‌کند و در هر دو صورت به چالش با پسانوین‌گرایی گرفتار می‌آید. خودآگاهی پسافمینیستی از جهانی دم می‌زند که در آن هویات متمایز جنسیتی نحوی متحد و برکنار از شرایط نابرابر سالاری به‌سازندگی جهان مشغولند و ضمن ارج نهادن به تمایز تجارب جنس - جنسیتی، چنین تجاربی را به نحو مکمل به کار توسعه پایدار جنسیتی جامعه آتی بشرگسیل می‌کنند.

جنسیت و تکثرگرایی پسانوین

یکم

در حالی که سنت، وجود نیازهای آدمی را ثابت می‌انگارد؛ اما در عصر نوین این نیازها تابع شرایط تاریخی و فرهنگی قلمداد می‌شوند و تنها در نگاه پسانوین است که نیازهای مزبور به تجربه زیستی آدمیان و شرط رعایت حدودی اجتماعی مقید می‌گردند. از منظر اخیر، کنش آدمی سازندهٔ سپهری اجتماعی است که متقابلاً بر این کنش مؤثر می‌افتد و از ذات‌گرایی سنتی یا بی‌رسالتی ساختی مدرنیته تن می‌زند. فمینیسم که از خاستگاهی نوین برخوردار است نیز به رابطه زنانگی و مردانگی در قالب تولید مثل جنسی و جامعه‌پذیری جنسیتی از این منظر می‌نگرد و علیرغم قائل شدن به وحدت ریشه‌های انسانی دوجنس؛ اما تمایزات جنسیتی آنها را برحسب ساخت‌های اجتماعی کاویدن می‌گیرد و البته از رسالت کنشگرایی آدمی در این ساخت‌ها مخصوصاً به منظور ایجاد برابری فمینیستی غافل نمی‌ماند.

دوم

زنان و مردان در قالب فرایند ساختی جامعه‌پذیری چنان به کسب

شخصیت‌های متفاوت می‌پردازند که در بوم اجتماع خویش به تجربه و شناخت متفاوتی از سپهر مناسبات اجتماعی و نیز از یکدیگر نائل آیند و ابعاد خصوصی و عمومی زندگی را برحسب عقل و خرد مذکر و مؤنث، اخلاق جنسیتی، شناخت مورد تأیید قدرت و بالاخره استقلال و عدالت جنسیتی برای خود و دیگران معنا سازند. مع هذا گرچه در نگاه نوین، جنسیت ویژگی عام همه جوامع بشری را تشکیل می‌دهد و تفاوت‌پذیری بینافرهنگی آن در پس برابری جوئی جنس - جنسیتی مورد غفلت قرار می‌گیرد؛ اما دیدگاه پسانوین ضمن پذیرش تفاوت‌پذیری جنس - جنسیتی دسترسی به جهان اجتماعی، از ثابت انگاری این نابرابری به عنوان ویژگی همیشگی فرهنگ می‌گریزد و می‌کوشد تفکیک‌پذیری جنس - جنسیتی را هم در قالب ساخت‌های متأخر اجتماعی و هم بر حسب تفاوت‌پذیری نظام‌های شخصیتی مورد توجه قرار دهد. این نگاه به تبیین وضعیت زنان و اتخاذ راهبردهای برابری جویانه جنس - جنسیتی خصوصاً از سوی فمینیست‌ها تأثیری بی‌بدیل باقی می‌گذارد. مثلاً باور عقلی به ثبوت نابرابری جنسیتی در فمینیسم نوین لاجرم در صدد نفی از خودیگانگی زنان با پیگیری راهبردهای سرکوب شکن مردانه و جستجوی نظم اجتماعی غیرمردانه است. مع هذا نگاه خردمندانه فمینیسم پسانوین به تغییرپذیری این نابرابری‌ها موجبات ترسیم تفکیک‌پذیری شخصیتی - ساختی جنسیت‌ها را بدون پردازش نظم اجتماعی یا فارغ از حضور مردان فراهم می‌آورد و این تفکیک‌پذیری را الزام توسعه پایدار می‌شمارد و البته سلطه ادغام‌پذیرانه اجتماعی را تابع تقسیم کار تمایزپذیر جامعه در می‌یابد. از این منظر امکان دارد که هر جنس - جنسیت به تجربه جنس - جنسیت مخالف خویش نیز نائل آید و برحسب چنین امتیازی به خردمندی منصوب گردد و در انتخاب زندگی همجنس خواهانه یا

ناهمجنس خواهانه صاحب اختیار شود و البته از همه این امکانات برای پیشبرد تعلقات جمعی سود جوید.

سوم

عقل، آدمی را از طبیعت و سایر موجودات متمایز می‌کند؛ اما فرهنگی که زن را کمتر از مرد عاقل می‌شمارد، به‌مشروعیت تفاوتی حکم می‌دهد که حضور نابرابر اجتماعی زن و مرد را در عین یکی شمردن هر دو جنس بواسطه وابستگی زن به‌مرد چونان وابستگی دیگری به‌خود توجیه می‌نماید. در این صورت زن پشت‌کردن به‌عقل و احیای تمایل را طبیعی می‌انگارد تا با برتر نشانیدن جسم نسبت به‌ذهن از قید فرهنگ بگریزد. بدین منوال هنجار شکنی و شالوده شکنی و نظم شکنی جامعه در این رویکرد چنان قوت می‌گیرد که کمال در انطباق با مرد جلوه نکرده؛ بلکه به‌معنای انطباق با تفاوت پذیری زنانه می‌نماید. در اینجا حتی توجیه پساعقل‌گرایانه تکوین زبانی خرد جمعی در گفتمان سازنده‌ی واقعیت بینادهنی هم به‌کار فمینیسم نمی‌آید؛ زیرا در این چشم انداز نیز سلطه معرفتی عقل مذکر با فرض دوگانگی سوژه - ابژه یا عقل - عاطفه و لذا نامعقول خواندن جنس دوم منتفی می‌گردد. به‌این ترتیب ضعف استدلال زن نه به‌نابرابری فرصت‌های آموزشی که به‌نامعقول بودن شخصیت زن منتسب می‌گردد تا واگذاری تکالیف خانه داری و فرزندپروری به‌ناگاه با ادعای کسب حقوق نابرابر اجتماعی از سوی زن همراه نشود و بلکه در فضای سفسطه‌آمیز بر ساخته‌ی عقل مذکر در تقسیم کار نابرابر خانگی - اجتماعی، ناتوانی مرد در امر زاینده‌گی به‌دست فراموشی سپرده شود. مع‌هذا خرد دوجنسیتی زن در اینجا به‌نابودی عقل حکم نمی‌دهد؛ بلکه تبدیل سلطه‌گری زنانه آن به‌انطباق‌پذیری با طبیعت را عین عدالت

می‌شمارد و نه پرداخت مزد برای خانه داری یا اشتغال بیرون از خانه که تغییر رویکرد مفهومی به ارزش وجودی زنانه را در راستای توسعه پایدار جنسیتی مطالعه می‌کند. نقد مهمی که در اینجا وارد می‌شود آن است که چگونه قبل از تغییر نقش‌پذیری زنان و مردان می‌توان به تغییر اندیشه‌های آنان حکم کرد و مطامع قدرت در ایجاد یا نفی چنین شناختی را از دیده فرو گذاشت و بلکه قدرت را از آن زنی آزاد و مختار تلقی کرد که انتخاب وضعیتی دگراندیشانه متمایل است و می‌تواند آن را در عمل تحقق بخشد؟ در این صورت است که به عنوان مثال دیگر نمی‌توان تکنولوژی تنظیم خانواده و شبیه‌سازی و تولیدمثل آزمایشگاهی را به عنوان تلاش فرهنگی تداوم سلطه عقل مذکر بر جسم زنانه و تمایل او به کسب حق کنترل بدن دریافت. به علاوه کوشش فرهنگی برای جایگزینی عقل جزء نگر بجای خرد کل نگر آنگاه که با تمایل زنانه کسب این موهبت همراه شود؛ جنس دوم را به شرطی معقول جلوه می‌دهد که او به نحو پیشینی وظایف مادر - همسری خود را بپذیرد و با همین عقل، اشتغال بیرون از خانه را نیز مکمل خانه داری بشمارد. از این رو، دیدگاه پسانوین فمینیسم یاری می‌دهد عقل مدرنیته و تعمیم‌ها و نقدهای آن را مورد بازنگری قرار دهد و رد پای جنس اول را در این عقل ورزی بشناسد تا سپس بتواند رویکردی خردمندانه نسبت به آن اتخاذ نماید. به عنوان مثال این دیدگاه می‌کوشد دوگانگی‌های عقلی سوژه - ابژه را به وحدت خردمندانه هویت دوجنسیتی مبدل سازد و ناکجاآباد تمامیت خواهانه عقل مذکر را خودی جویای غنای واقعیت‌های غائی زیست جمعی بر پایه پرورش هویات مستقل زنانه و مردانه تبدیل کند. در این صورت نظام جنس - جنسیت وحدتی در عین کثرت و کثرتی در عین وحدت می‌یابد و هر دو جلوه خود را پیشگام توسعه پایدار جنس - جنسیتی جامعه می‌سازد.

یکم

فمینیسم و پسانوین‌گرایی دو جریان نوظهور سیاسی - فرهنگی معاصرند که از تشابهات و تمایزاتی برخوردار بوده و روابط مکمل و متقابل آنها قابل تامل است. این دو دیدگاه به نقد فلسفه می‌پردازند، رابطه فلسفه با فرهنگ را به چالش می‌کشند و می‌کوشند بی‌اعتنا به مبادی فلسفی از نقد اجتماعی دم زنند. موضع اخیر سبب شده این دو دیدگاه پارادایم‌های متفاوتی دست یابند و مثلاً در حالی که پسانوین‌گرایی به تمهیدات ضد بنیادگرایانه فلسفی در نقد اجتماعی عنایت می‌ورزد؛ ولی فمینیست‌ها فلسفه را متعاقب نقد اجتماعی مورد توجه قرار داده و آن را تابعی از شرایط سرکوبگرانه اجتماعی می‌شناسند. در اینجا است که این دو دیدگاه بواسطه التقاء در نقد سیاسی جایگاه فلسفه به یکدیگر نزدیک می‌شوند و البته ناگزیر از اخذ نتایج متفاوتی نیز می‌گردند؛ چنانکه به عنوان مثال پسانوین‌گرایان به اصلاح سنن بنیادگرایانه و ذات‌گرایانه می‌پردازند، ولی فمینیست‌ها به اتکای نقد اجتماعی هر دوی این دیدگاه‌ها را رد می‌کنند. لذا نگاه پسانوین به نظریه فمینیسم با امکان‌نوسازی سنن ذات‌گرایانه همراه است؛ اما تامل فمینیستی در نظریه پسانوین متضمن

توجه به شائبه تداوم نابرابری سیاسی جنسیتی در پس این عملکرد بواسطه توانمندی خرد دو جنسیتی منتج از چنین نگاهی است.

دوم

نقد اجتماعی پسانوین که به انگای اصلاح سنن فلسفی صورت می‌گیرد؛ نمی‌تواند در باب سلطه و تابعیت جنسیتی به استنتاجات جامع و مانعی دست یابد و بنابراین تجدید نظر در آموزه‌های ضد بنیادگرایانه آن ضرورت دارد. در واقع پسانوین‌گرایان می‌کوشند عنصر مفقود نقد اجتماعی در سنن فلسفی را اصلاح کنند و سرمایه انتقادی فلسفه را در عرصه فرهنگ غنا بخشند. از این نظر فلسفه و نظریه تاکنون به نقد سیاسی و اجتماعی ماموریت نیافته‌اند؛ زیرا فلسفه بواسطه تأکید بر بنیادگرایی، گفتمانی را بنیاد می‌نهد که در برابر نقد اجتماعی قرار می‌گیرد. لذا باید از سنت نوین راهی به پسانوین‌گرایی کشید که عمومیت فلسفه و نظریه را نقد کند و آنها را به شکل پراگماتیک با متن موجود زندگی دمساز نماید تا از این طریق، نقش اجتماعی و کارکرد سیاسی فلسفه رو به تغییر گذارد. در نگاه پسانوین، فلسفه بدان روی ارزش زدائی می‌شود که بواسطه این تحول با نقد اجتماعی تناسب یابد؛ چرا که در این چشم انداز، فلسفه متغیر مستقلاً است که تغییرات متغیرهای وابسته نقد اجتماعی و سیاسی را تعیین می‌کند. مشروع‌سازی فلسفه بواسطه تغییر ظرفیت آن برای نقد اجتماعی به کار می‌آید تا تمدن را به پیش راند. در واقع علیرغم فرض روشنگرانه اتکای ترقی به همراهی عقل و آزادی، تحقق روح عینی هگل در تاریخ ایده و رویای مارکسیستی جامعه بی طبقه مابعد انقلاب کارگری علیه سرمایه داری؛ این بار پسانوین‌گرایی می‌کوشد نشان دهد کردارهای

وضعیتی در فضائی گفتمانی به مشروعیت دست می‌یابد. این فضا به نحو پراگماتیک، هنجارها و قواعد حاکم بر کردارها را روایت کرده و قوانین و پویش‌های آنها را معین می‌کند تا از این طریق مشروعیت شناخت را تضمین نماید. مشکل مشروعیت این نگرش نه در روایت واقع که در فراروایت آن است. به‌دیگر سخن، صدق و حقیقت شناخت در این وضعیت تابع نظم گفتمانی است و نمی‌تواند برحسب قواعد بازی عملی زندگی و نیازهای عینی به‌تغییر استنتاج تن دهد و به‌عبارتی حقیقت، مستقل از اقتضای وضعیت و کردارهای اجتماعی - تاریخی تعیین می‌شود. در این میان تلاش برای متکثرسازی واقعیت و بومی‌سازی متنوع این مشروعیت نیز کارساز نمی‌نماید؛ زیرا به‌اتکای مشروعیت بنیادگرائی نمی‌توان همراه واقع در شناخت پیش رفت. به‌دیگر سخن تغییر فراروایت‌های کلان و عام و جهان شمول به‌فرو روایت‌هایی کوچک و بومی و محلی متضمن زیربنای فلسفی نقد اجتماعی نبوده و بلکه فقط مبین ایجاد تحول در اندازه این بنیادگرائی است. از این حیث واقع به‌زبان عقل ابزاری بیان می‌شود و بیش از ملاک‌های آن چیزی را نشان نمی‌دهد. لذا نقد اجتماعی برای کسب مشروعیت در قالب فرو روایتی از عقل، متعالی می‌گردد و بجای انطباق با عمل، بر پایه نوسازی فلسفه نقد اجتماعی، وجه فواعملی می‌گیرد. در این صورت امکان تغییر اجتماعی و اصلاح نابرابری‌های آن منتفی می‌گردد؛ زیرا نقد خرد پا به‌پای واقع پیش می‌رود و با وفاداری به آن حتی در شکل جزئی و مقطعی، از دگرگونی وضع موجود سر می‌تابد.

سوم

فمینیست‌ها همچون پسانوین‌گرایانی، پارادایمی از نقد اجتماعی را بسط داده‌اند که به‌صرف سنن فلسفی اتکا نمی‌جوید. فمینیست‌ها بنیادگرایی معرفتی و نظریات اخلاقی - سیاسی را به‌چالش گرفته‌اند و اقتضای تاریخی بروز حقایق عام و ضروری را به‌نقد کشیده‌اند. در واقع آنان عینیت فلسفی را در معنای متعالی سازی تبدیل تقدیر آسمانی قوانین و قواعد حاکم بر وضعیت‌ها و دیدگاه‌ها زیر سؤال برده‌اند تا نشان دهند برخلاف تلاش پسانوین‌گرایان در بازسازی جایگاه فلسفه، از زاویه‌ای سیاسی و عملی به‌فلسفه رسیده‌اند. از این لحاظ فمینیسم معتقد بود زن نظریه‌پردازی که نابرابری جنس - جنسیتی را با پوست و استخوان خود درک می‌کند به‌دلیل پای بندی به ابزارهای قدرتمند سیاست شناختی نمی‌تواند آن را بیان کند و بلکه به‌میزان حرفه‌ای شدن در فلسفه‌پردازی از تشریح این وضعیت باز می‌ماند. بیان این نابرابری در شکل غیر نظری و بیشتر در وجه پراگماتیک گرچه ممکن است به‌شائبه همان فراروایت‌پردازی پسانوین‌گرایان گرفتار آید؛ اما به‌لحاظ تأکید این تحلیل بر تاریخ و عدم اقتضای صحت همیشگی نظریات و ماهیت متعالی عقلانیت، به‌مضمون نقد عدالت اجتماعی نزدیکتر می‌نماید. مثلاً مقایسه تطبیقی برابری جنسیتی در حوزه‌های فرهنگی مختلف بیش از اتکاء فلسفه مبتنی بر نظریات تجربی است. مع‌هذا این نظریات عملاً وجه شبه فراروایت به‌خود می‌گیرند؛ زیرا مفروضاتی در باب طبع آدمی و شرایط زندگی اجتماعی به‌این شناخت تجربی اضافه می‌کنند و ضمن پای بندی به‌تنوع‌پذیری تاریخی - فرهنگی، از تعمیم‌پذیری نظریات اجتماعی غافل می‌مانند. این نگاه‌ها با تفرقه افکنی سیاسی میان زنان از حیث تأکید

بر تنوع‌پذیری تجارب آنان همراه می‌شود و وجه ضدیت با خواست فمینیسم به‌خود می‌گیرد. مثلاً توضیح نابرابری جنس - جنسیتی بر مبنای تفاوت‌های بیولوژیک یا تقسیم کار اجتماعی و تعمیم آن به کلیه شرایط تاریخی سبب می‌شود دیدگاه فمینیسم با نظریه‌ای تمامیت‌گرا به‌همه شرایط تاریخی نظر کند و به‌عنوان نمونه علیرغم جداکردن تجارب شناختی مردان و زنان، اما بواسطه تشخیص عدم امکان برقراری ارتباط معرفتی میان این تجارب به‌حکمی کلی نزدیک شود. در این صورت می‌توان نتیجه‌گرفت حرکت فمینیسم از نقد اجتماعی به‌سوی نقد فلسفی، در تشریح سرکوب جنسیتی بسیار روشن‌گرانه است؛ اما اگر دیدگاه فلسفی جدیدی منتهی نشود، نمی‌تواند به‌مواضع فلسفی و ضد فلسفی پاسخ گوید. به عبارت دیگر درک تفاوت به‌صرف نگاه متفاوت ممکن نیست و بلکه امکان نگاه مشابه به تفاوت‌ها نیز وجود دارد.

چهارم

ایجاد فمینیسم پسانوین گرا بدان روی ضرورت دارد که فلسفه و نقد اجتماعی را به‌یاری تحلیل نابرابری‌های جنسیتی گسیل دارد و در این حال نقد اجتماعی را از اتکای صرف به‌فلسفه بی‌نیاز کند. در واقع می‌توان بجای تأکید بر روایت‌های کلامی تاریخی یا تحلیل ساختی اجتماعی بیشتر بر زندگی روزمره جنس - جنسیتی متمرکز شد و علیرغم توجه‌اهمیت ابزارهای نظری ولی در تبیین مسائل سیاسی زنان به‌اسارت آنها تن نداد. اگر تحلیل بخواهد تاریخی و ساختی باقی بماند لاجرم بایستی به‌شناسائی کلیه جزئیات و تفاوت‌های تاریخی - فرهنگی و گروهی - طبقاتی روی خوش نشان دهد و وضعیت حال را فدای ضرورت

قوانین نسازد. در عین حال این تحلیل بایستی به‌روی تجدید نظرطلبی تجربی باز باشد و در نگاه به‌واقعیت، منعطف بماند و در واقع به‌جزئیات بیش از تعمیم‌پذیری بها دهد. شرط این جزئی‌نگری در تأکید بر مقایسه‌پذیری متنوع، تغییرپذیر دانستن شرایط و اخذ قوانین از واقع و نه حاکمیت قانون بر تحقق واقع است. در این صورت راه حل یابی برای مسائل زنان به‌تنوع می‌گراید و این تنوع باعث روی‌رو قرار گرفتن زنان با یکدیگر و نیز با مردان بنا به‌خواست تفرقه افکنانه سیاست واقع نمی‌شود. فرض رسیدن به این دیدگاه نیز آن است که تنوع را بی‌پایان و تشابه‌پذیری را ممکن بداند.

جنسیت و نقش اجتماعی

ایفای نقش اجتماعی و استمرار و بهینه‌سازی و کنترل آن نه تنها به عقل و منطق که به تمایل و عشق نیز نیازمند است. بنابراین از یک سو نمی‌توان ایفای عاقلانه نقش‌ها را صرفاً با منطق مذکر و بی‌عنایت به تمایل نقش ورزی با حسی مؤنث به کمال رسانید و از طرفی نمی‌توان در مواردی نظیر هدایت بی‌خردی عشق به ازدواج و یا نفی شور جنسی در تولیدمثل جدائی هویات شخصیتی جنسیت مردانه و زنانه بدون اکمال متقابل آنها در امر توسعه پایدار جنسیتی جامعه حکم داد. در عین حال تجلی فقدان الهگان عشق و زیبایی و آزادی رماتیک شخصیت از جمله مهمترین شاخص‌هایی است که می‌تواند مبین ناتوان‌سازی آحاد جامعه از ایفای بهینه نقش‌های اجتماعی در پرتو حاکمیت دیرپای مردسالاری بر ضوابط نهادینه مناسبات بشری و متناسب‌سازی این قواعد به فطرت انسانی و خواست سرمدی باشد.

مدنیتی که چنین تمایزی را در نقش‌مندی‌های اجتماعی ایجاب می‌کند متضمن نگاهی خاص به استقلال شخصیتی آحاد جنسیتی آن است. از این زاویه تفاوت جنسی ارگانیک‌های رفتاری در پرتو ارزش‌های مرد سالار فرهنگی و هنجارهای نابرابر سالار اجتماعی به‌تکرین دیگری

شخصیت زنانه در قالب خود محوری شخصیت مردانه ختم نشده؛ بلکه خود و هویت مستقل شخصیتی به اکمال متقابل فرایند پویای توسعه پایدار جنسیتی جامعه می‌انجامد. در این صورت خواست زنانه همان خواست مردانه و خواست مردانه همان خواست زنانه نمی‌نماید و بلکه اراده‌های مختار هویت مستقل شخصیتی می‌تواند با خواست‌های متنوع خویش به‌نوسازی دائم نظام اجتماعی منجر شود. در غیر این صورت مرد در نقش‌های بشر و شوهر، خود را چونان سوژه و ابژه تمایل زن نشان داده و تا جایی به‌از خودیگانگی زن حکم می‌دهد که جنس دوم با تحدید عشق خود در دوستی شوهر و تشکیل خانواده در متن قوانین بشری مردانه و نظام سرمادی کائنات مردمحور از تکثرپذیری امیال بازمانده و نحو شرطی در خدمت نظام نابرابر و ارتجاعی جامعه در می‌آید.

در این عرصه زن به‌عنوان سوژه میل با خودی توهمی که واقعاً نسبت به خودمحوری مذکر، دیگری محسوب می‌شود؛ وارد صحنه ایفای نقش‌های اجتماعی شده و به‌جهت رعایت منویات مردسالارانه، ابژه‌ائی خانه‌نشین و دور از فضای عمومی مناسبات جمعی را رقم می‌زند. در این صورت حتی اگر زن خود را دوست داشته باشد، ولی این دوست داشتن به‌لحاظ دیگری بودن او نسبت به خودمحوری مرد، همان دوست داشتن مرد است و نمی‌تواند به‌معنای استقلال و آزادگذاری میل دوست داشتن باشد. مشابه انگاری مرد و شوهر و بشریت توسط زنی که خود را همسر می‌پندارد، لاجرم به‌حمایت‌پذیری از جنس مذکر ختم می‌شود؛ خصوصاً آنکه عقل مذکر نیز تمهیدات ایدئولوژیک ارزشمندی این حمایت‌پذیری و سعادت‌مندی ناشی از آن را در قوانین مینوی همسری پی ریخته باشد.

خدمت‌زبانی اسامی زن و دختر و همسر به‌تمایل مردانه و یاری

اخلاقی نهاد خانواده به کنترل مذکر حس عاشقانه آنگاه نفی می شود که زن به یاری خردمندی دوجنسیتی خویش در ایفای نقش های دوگانه در خود و برای خود یا در خدمت مرد و در خدمت خویش تامل نموده و راهی برای تبدیل این وضعیت به دوجنسیتی شدن مرد و تفهم ضرورت این نگاه به او برای حرکت جامعه به سوی توسعه پایدار جنسیتی بیابد. این کار اگرچه برای دختر فاقد اساطیر معطوف به الهگان عشقی با همسر فاقد اخلاقیات رهاسازی میل به صعوبت می گراید؛ اما زنان برخوردار از فرصت های منتج از توزیع مواهب اجتماعی نظیر امکانات معیشتی می توانند در وهله نخست نمایندگی این خودشناسی و بازنمایی آن راسا بر آحاد جامعه بر دوش گیرند تا سپس تعمیم آن میان کل جامعه مثلاً در صحنه تربیت برابرجویانه خواهران و برادران به تحولی راستین در مناسبات جنسیتی جامعه ختم گردد.

هزینه خطرپذیری تغییر جهت دادن به افتخار همسری زنان جز به یاری اعتماد به نفس ایشان و خصوصاً نسل پیشرو آنان، پرداختنی نیست. عبارت دیگر علیرغم آنکه افتخار مردانه از حوزه عمومی به حوزه خصوصی تعمیم می یابد و حتی خشونت های جنسی نظیر تجاوز به عنف را مشروعیت می بخشد؛ اما وابستگی افتخار زنانه به فضای خصوصی خانواده و تعبیر آن در دیگری ذهن مؤنث بر پایه منویات خودمحوری مذکر جز به یاری جداسازی تعریف و شاخص های افتخار از سنن دیرپای مردسالارانه و ابتنای آن به ضرورت استخراج فطرت پاک بشری یا التفات به قوانین آسمانی دست نتواند داد. در این حال تنها اگر خرده نظام های اجتماعی به تفکیک کارکردی گرائیده و استقلال تبادل فحای آنها از شر سلطه طلبی برکنار ماند؛ آنگاه نظام مستقل شخصیتی زنانه در کنار نظام

مستقل شخصیتی مردانه می‌تواند به ترقی نظام اجتماعی حکم دهد. استقلال کارکردی شخصیت زنان و مردان که به یاری تراکم‌پذیری فرهنگ برابرجویانه حاکم بر منطق نظام اجتماعی شکوفا می‌گردد؛ زمینه اعتلای ذهنی و عملکردی زنان را فراهم آورده و آنان را در کاربرد از دل و جان ترکیب عقل و منطق با تمایل و عشق به نحو برابر با مردان آزاد گذاشته و جلوه‌های متکثر حقیقت دریافتی از این رهگذر را ممد تمهید شرایط بهزیستی در جامعه‌ائی پویا و رو به آینده می‌نماید. در این صورت هزینه پرداختن زنان در امر توسعه جنسیتی با بدست‌گیری ایفای نقش‌های تخصصی از سوی آنان به سودآوری اجتماعی برابری جنسیتی برای کلیه آحاد جامعه می‌انجامد.

به لحاظ تاریخی، حضور ضروری زنان برای ایفای نقش‌های تخصصی در فرایند توسعه اجتماعی با افزایش تحصیل و تخصص و کسب شغل و درآمد و مطالبه حقوق مدنی در فرهنگی تکثرگرا و مداراپذیر همراه بوده است. با این وجود زنان تاکنون علیرغم دسترسی به شاخص‌های رفاه اجتماعی باز هم خود را آزاد نمی‌دانند. در این راستا آنان به عنوان مثال زیبایی را نافی آزادی خویش می‌شمارند و می‌کوشند این مؤلفه را علیه وضعیت مزبور به کار گیرند؛ چنانکه زنان مجرب در می‌یابند دختران زیبا زودتر به ازدواج و تشکیل خانواده کشیده می‌شوند و راه بر پیشرفت تحصیلی و شغلی آنها سد می‌شود و بنابراین تعجب نمی‌کنند چرا دختران محصل با هزینه کردن پول، به زیبایی کالبدی می‌پردازند تا البته در عین اعلام زیبایی به جامعه بتوانند به فرایند نقش‌پذیری تخصصی خویش ضمن بی‌توجهی به منویات مردسالارانه نیز ادامه دهند.

چنین وضعیتی به عنوان تداوم تمهید طریق حق کنترل زنان بر بدن نظیر مطالبه حق تصمیم‌گیری برای بارداری، مبین نوسازی جامعه نیز به شمار می‌آید. از این حیث زنی که در نسل سنتی با احساس تحقیر ناشی از

مقصرپنداری خود در هبوط زمینی آدم از پردیس آسمانی به کالبد خویش می‌نگریست؛ اینک قادر شد با پیشرفت‌های پزشکی و دسترسی به منابع مالی حاصل از کار خود به اصلاح ظاهری و رفع نقیصه بدن خویش همت گمارد و علاوه بر کسب نیرو از نگاه تائیدآمیز دیگران بر خویش، از این زیبایی برای شکستن مرزهای بوالهواسانه مردسالاری که او را عروسی بیش نمی‌دانست استفاده کند. زنان در این راستا اعتقاد یافتند همانگونه که مردان به زیبایی علاقه دارند، خود نیز باید به عنوان انسان به زیبایی خویش واکنش مثبت نشان دهند؛ زیرا جلب تائید خود و دیگران در این زمینه بر میزان اعتماد به نفس و موفقیت‌شان می‌افزاید و این حضور موفق، همه عرصه‌های بهره‌وری را در جامعه مبتنی بر تبعیض جنسیتی متحول می‌سازد.

زیبائی ارگانیزم زنانه از این نگره متکی به ملاک‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی است که در تصور شخصیت اجتماعی زنان و مردان جان می‌گیرد و برالگوهای رفتاری آنها موثر می‌افتد و از این‌رو می‌تواند از حالت منفعل در دست مردسالاری خارج شده و به شکل فعال در اظهار برابری جوئی توسط زنان به کار آید. این در حالی است که زیبایی، تعریف جهان‌شمول و ثابتی ندارد و ابزار حفظ باروری در عرصه ثبات زیبایی الهگان و فرشتگان در نزد پیروان اساطیر و ادیان زن‌سالار یا تابع مکانیزم حفظ بقای زن در عرصه تطور زیستی یا وسیله جفت‌جوئی در عرصه انسان‌شناسی تلقی نمی‌شود؛ بلکه به لحاظ فرهنگی قابل انطباق با شرایط متغیر اجتماعی بوده و لذا دخل و تصرف در آن نیز وجه وضعیتی می‌یابد. از این‌رو همواره زنان خود را نمی‌آریند تا مردان آنها را ببینند؛ بلکه مثلاً چون در برخی قبایل نیجریه «زنان قدرت اقتصادی

راقبضه کرده‌اند و قبیله با زیبایی مردان سرگرم است» (Wolf, 2002: 13)، جنس مذکر مدتی مدید به آرایش می پردازد و از طریق رنگ آمیزی چهره و تنوع پوشش و پرآویزی بدن درصدد جلب قضاوت مثبت زنان راجع به زیبایی خود برمی آید.

براین سیاق توجه تاریخی و زیستی مشروعی برای زیبایی وجود ندارد و مطالبه زیبایی زنان معاصر به نیازهای ساخت اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی یا واکنش به آنها ارجاع می‌یابد. این همه اما در حالی است که زیبایی البته در صورت ناخودآگاهی زنان می‌تواند به ایجاد شکاف بین زنان زیبا و زشت و پیر و جوان و رقابت بین آنها نیز بیانجامد؛ زیرا این زنان زیبایی را نه برای خود که برای دیگران (مردان) می‌خواهند. در این میان رشد صنعت و تکنولوژی شهرنشینی و خانواده هسته‌ای مثلاً در عرصه ارتباطات و تحصیل و کسب درآمد و فرصت‌یابی برای توجه به خود، به درک جدیدی از زیبایی در نزد عموم زنان خصوصاً زنان طبقه متوسط در فراسوی باورهای موجود یاری رسانیده است. به عنوان جسم زنی که تا به حال برحسب تولید مثل یا همیاری در زراعت و دامپروری و صنایع خانگی اهمیت داشت؛ اینک توانست همچون زنان اشراف به امتیاز زیبایی دست یابد و این امر البته از سوی تبلیغات و نشر تصاویر زنان زیبا تقویت شد. این کارکرد که در مرحله نخست با هدف سودآوری برای نظام سرمایه‌داری مردسالار انجام می‌گرفت؛ با آگاهی زنان از این سوءاستفاده، چونان واکنش به همه محدودیت‌ها و تحریم‌های استفاده از آن برای مقابله با جهان مردانه ختم گردید و حتی محدودیت حجاب مردسالارانه را با واکنش استفاده از جراحی بینی و زیباسازی فک جبران نمود.

مناسبات اقتصاد و تکنولوژی و ارگانیسم رفتاری با زیبایی

ایده اخلاقی مردسالارانه از زیبایی در فردای انقلاب صنعتی با پول به سنجش درآمد. این در حالی است که البته در این عرصه قبلاً هر دوی زنان و مردان به عنوان متقاضیان کسب درآمد از نظام اقتصادی تصویر شده بودند و لذا زنان اعتبار زیبایی را به معرض فروش نهادند. بنابراین علیرغم نظام قدیم که کار زنان در حیطه خویشاوندی به همراه زیبایی آنان خرید و فروش می شد و مرد به عنوان خریدار زن نیازی به زیبایی نداشت یا حتی چاقی علامت رفاه به حساب می آمد؛ در این نظام زیبایی هم در زنان و هم در مردان، گرانقدر و مسهل مصرف قلمداد گردید و بقیه زنان و مردان به کارگل گمارده شدند. لذا با تقویت حضور اقتصادی زنان در جامعه، نظام قدرت زندگی عمومی آنها را اسیر اسطوره زیبایی کرد تا به یاری این نیرو، زنان را که اینک به زندگی خانوادگی کمتر تن می دادند و داعیه استقلال در سر می پروردند به ثبات کشانیده و برای پیشبرد مقاصد خویش به کار گیرد. مع هذا با افزایش حضور کاری زنان متخصص در جامعه و کسب استقلال مالی علیرغم پرداخت هزینه اولیه زیبایی برای حضور در این مشاغل توسط ایشان؛ رفته رفته آگاهی آنان از این سوءاستفاده سیاسی مثلاً از حیث ایجاد شکاف بین زنان زشت و زیبا و پیر و جوان کاستن گرفت و زنان برای کسب توفیق اجتماعی و استفاده از این حربه علیه خود مردان به وفاق دست یافتند و این حضور را با پرداخت هزینه اولیه زیبایی برای موفقیت در کسب شغل و سپس ارائه کار به میزان چند برابر مردان به تصویب قوانین اجتماعی رسانیدند. البته حتی امروزه هم «در حالی که زنان ۵۰ درصد جمعیت جهان را تشکیل داده و قریب دو سوم کل ساعت کاری را به خود اختصاص می دهند؛ اما فقط یک دهم

درآمد و کمتر از ۱ درصد مایملک جهان به آنان تخصیص یافته است». (Taylor, et al. , 1985: 82) با این همه هزینه کردن این کار شاق و طاقت فرسا و مضاعف و تمام وقت زنان نسبت به مردان شاغل (اعم از تمام وقت یا دو شغله یا بیکار در بیرون و درون خانه و البته با دستمزد یا بدون دستمزد)؛ موجبات مطالبه قانونمند تقسیم کار خانگی و کسب مزایای برابر برای مشاغل بیرون از خانه زنان را فراهم آورده است. در این میان آنان با افزایش سطح تحصیل و تخصص و درآمد و نوآوری، زیبایی را که روزگاری شرط پذیرش در مشاغل چون پرستاری و کودکیاری بود؛ فرعی ساخته و ارزش و معنای آن را به ایفای نقش تخصصی خویش منوط نمودند. بنابراین در حالی که در ابتدای عصر نوازش، زیبایی زن به عنوان کیفیتی مشروع و ضروری برای افزایش قدرت مالی و سیاسی و فرهنگی او تعریف شد و حتی موجب گردید «در قرن نوزدهم، اصطلاح فمینیسم در سه منظر سیاسی باور سیاسی به تکوین فرهنگی جنس ها و نه صرفاً حدوث زیست شناختی آنها، فرایندهای مخالفت با برتری مردانه و حقوق و مسئولیت های زن برای تحقق استعدادهایش به کار رود» (Baumgardner and Richards, 2000: 51)؛ اما رفته رفته این کیفیت در عرصه کارآفرینی و ایفای نقش تخصصی زنان و شایسته سالاری آنان با همه محدودیت های جمعی اعمال شده معنی گرفت و به او امکان داد به زیبایی نه از منظر کسب تأیید و موفقیت اولیه در مناسبات تحت کنترل مردسالارانه جامعه (تبلیغات و آگهی)، که پس از پرداخت هزینه گران این آگاهی و هنگام قربانی شدن تجاری از طریق تکنولوژی زیستی جهت کاربرد آزادانه این حربه در تعیین ویژگی های جسمانی خویش (کم نشان دادن سن، متناسب سازی بدن) برای شکستن مرزهای مردسالارانه

جامعه بیندیشد و این الگوی جدید را با اعتماد به نفس جایگزین الگوی زن زیبای تجاری نماید.

در این صورت زن احساس خرسندی خود را از ترکیب ایفای نقش تخصصی و خلاق در کنار زیبایی جسمانی به مثابه ثروتی طبیعی - اجتماعی بدست آورد و همچون تربیت فرزند، به اصلاح نگرش جامعه نسبت به خود اهتمام ورزید. این هوشمندی ناشی از شخصیت دوجنسیتی زنان توانست ثروت و قدرت نمادین زیبایی را که قبلاً صرف ازدواج می‌شد و سپس به تجارت می‌کشید؛ اینک آگاهانه برای رشد شخصیت زنانه به شرایط مقتضی نوین معطوف دارد و در نظام شایسته‌سالاری جایی متناسب با شأن و منزلت انسانی آنان فراهم آورد.

تحت این شرایط از مهمترین عوامل مؤثر بر تکوین آگاهی زنان در باب نقش اجتماعی زیبایی می‌توان به مهاجرت تحصیلی دختران به شهرهای بزرگ و خصوصاً پایتخت‌ها و زندگی مجرد در طی تحصیل یا پس از ازدواج در آنها، رعایت ملاک‌های پوشش برای استتار زیبایی یا اعلان آن در مشاغل دولتی و خصوصی برحسب فشار رسانه‌ها، استخدام در مشاغل نیمه‌وقت بدون توجه به شایستگی و به یاری زیبایی و لاغری در مشاغل خصوصی یا زشتی و فربهی در مشاغل دولتی برای جذب و دفع دیگران، پذیرش هزینه برچسب خوردن انحراف زنان شاغل خصوصاً در مشاغل متشی‌گری و هنرپیشگی و بروز تعارض درونی در آنها بواسطه محدودیت‌های مذهبی و اخلاقی وجدانی نظیر سکوت‌کردن برای عدم تحریک مردان در محیط کار دولتی یا مشغول‌کردن توجه مردان و کاهش تولید در بخش خصوصی، پشت سر گذاشتن موانع قانونی استخدام زنان مجرد و متأهل و صاحب فرزند، تحمل درآمد کمتر در مشاغل مشابه

مردان حتی علیرغم پیشنهادات و آزارهای جنسی در محل کار و تقویت الگوی مرد مسن خردمند در قبال تصویر زن جوان کم تجربه در رسانه‌ها اشاره کرد.

با طی این فرایند بود که زنان توانستند خود و دیگران را متقاعد کنند زیبایی را در ظاهر ندیده و بلکه در باطن ببینند و از این حیث علاوه بر همسری و مادری، مشاغل اجتماعی دیگری را نیز برای این جنس در نظر گیرند. به عنوان نمونه تکنولوژی که به زنان امکان داد لباس‌ها و آرایش و تزئینات متنوع اختیار کنند، در عرصه سازمان اجتماعی و بر پایه تبلیغات رسانه‌ها به آنها فهمانید این موارد در مناسبات جمعی مثلاً در زمان کار بایستی متناسب با نیازهای مردانه باشد؛ زیرا هر گونه رفتار زنانه در نظام مردسالار معطوف به تولید مثل و تبعات حقوقی آن، برچسب جنسی می‌خورد و حتی در این عرصه «کنش‌های دوستانه زنان غالباً به عنوان کنش جنسی تعبیر می‌شود» (Wolf, 2002:43)؛ تا جایی که این وضعیت قادر است آنها را هدف سوءاستفاده جنسی قرار دهد. بدین سان زنان احساس نمودند این لباس و آرایش و تزئینات است که احساسات آنها را تعیین می‌کند و این برخلاف ادراک اولیه ایشان مبنی بر انتخاب فعال لباس است. مع هذا زنان پس از تجربه پوشیدن روپوش کاری شبیه مردان رفته رفته بواسطه عدم اعتقاد به کسب پاداش سازمانی برحسب استفاده از جاذبه‌های ظاهری متوجه شدند هر چه لباس و آرایش و تزئینات زنان و مردان شبیه‌تر باشد، برابری نزدیکتر است و لذا بتدریج پوشش و آرایش و تزئینات زنان و مردان خصوصاً در مشاغل اجرائی و مدیریتی به هم شباهت جست تا حضور اجتماعی آنان برای ایفای نقش تسهیل گردد. از این حیث ظاهر متناسب و تناسب اندام و شیک پوشی در تمام جوامع

معیار‌گزینش شغلی یا انتخاب مدیریتی از سوی آنها و جامعه قرار گرفت؛ زیرا فرض گردید فرد بی‌توجه به بهداشت فردی نمی‌تواند به حل مسائل جامعه پردازد.

در هر حال زنان که در قبال کار برابر با مردان جز در مشاغل محتاج زیبایی یا تخصصی از مزد مساوی یا بیشتر برخوردار نمی‌گردیدند به این دو پرداختند، زیرا دریافتن این نابرابری بیش از آنکه وجه جنسی - فرهنگی داشته باشد دارای بار سیاسی - اقتصادی است و در حالی که کمبود عزت نفس زنانه می‌تواند ارزش جنسی برای مردان داشته باشد، اما این امر برای جامعه از ارزش تجاری برخوردار است و لذا آنها بجای خود کم بینی جسمانی در عرصه رقابت جنسی بایستی به نیاز مکان‌یابی در بازار با اعتماد به نفسی بسنده پاسخ دهند. بنابراین زنان با پرداخت هزینه زیبایی که عامل نفی کنترل و تفکر و وفاق آنها بود و تن فروشی را جایگزین فروش مهارت می‌کرد، وارد بازار کار شدند؛ نابرابری دستمزد و عدم تمرکز شغلی و فشارهای روحی آن نظیر فشارهای جنسی مردان برخوردارتر از این درآمدها را به جان خریدند و با حربه حضور تخصصی در بازار کار و البته به یاری قوانین حمایتی آن از تعارض کار جنسی و فنی بخصوص در عرصه کارآئی تکنولوژیک و غیر هنری و نیز پذیرش هزینه اخراج از این گونه کارها به دلیل ناکارآمد سازی مردان، این بار زیبایی را چونان عامل مؤثر بر حضور زود هنگام در بازار کار و معنای جدید سازندگی به کار گرفتند و هرگز از این نقائص برای بازگشت به خانه استفاده نکردند. این در حالی است که گرایش مردان جوان به جراحی پلاستیک بینی یا تمایل مردان پیر به رفع چین و چروک پوست صورت از طریق جراحی زیبایی نیز در این دوران عمومیت یافت و نشان داد که معیارهای

ارزش گذاری جنس - جنسیتی رو به تغییر نهاده است.

معنای جدید متضمن آن بود که زنان برای نشان دادن کار و جوهر خود بایستی خویش را جوان نگه دارند و این علیرغم نیاز کاری مردان به مسن نشان دادن خود بود. به این ترتیب زنان از اقتصاد بردگی به بازار آزاد فنی ارتقاء یافتند و کنترل خود را بر کارآمدی مبرهنه ساختند و نشان دادند جراحی زیبایی آنها به مثابه کل جسمشان در کنترل خودشان است و اینک می توانند این عنصر را همچون سایر مهارت های فنی بکار گیرند و از آن برای حذف موانع حقوقی حضور در جامعه مدد جویند. زنان آموختند با زیبایی می توانند از انزوا خارج شوند و با آن بر حضور کارآمد اقتصادی خود در جامعه بیفزایند و به راهائی از نابرابری جنسیتی نزدیکتر گردند. به این ترتیب گرایش زنان و مردان به تناسل اندام و ورزش در دوره معاصر تعمیم یافت و از صرف جاذبه بخشی به زنانگی خارج شد و تبدیل به روشی برای صیانت ذات هر دو جنس گردید.

مناسبات سیاست و دیوان سالاری و شخصیت با زیبایی

در طلیعه تکوین این شرایط، تأکید ارتجاعی بر تفکیک ناپذیری اجتماعی سبب شد بدو تصاویر و فیلم های مستهجن جنسی به لحاظ غیراخلاقی بودن توسط نظام سیاسی سانسور شود تا نظام خانواده پایدار بماند و این تلاش تا آنجا پیش رفت که حتی تصاویر همدلی زنان نیز توسط این نظام با عنوان استفاده ابزاری سانسور گردید. در این شرایط بسته حتی آموزش ارتباطات جنسی علیرغم همه هزینه های بیماری های مقاربتی، محدود و دور از دسترس نگاه داشته شد. در این اوضاع تماشای پنهان این تصاویر و فیلم ها از سوی زنان برای کسب الگوی رفتار جنسی و

در مردان علاوه بر این جهت ارضای جنسی صورت می‌گرفت یا شیوه‌های تجاوز به زنان را به جبران سلطه از دست رفته سستی مذکر بر آنان می‌آموخت.

زنان در این تصاویر در حال جلب توجه جنسی برآمده و اگر به همجنس‌گرایی می‌پرداختند، بیش از غیرهمجنس‌گرایی تقبیح می‌شدند. اگر چه مورد اخیر در مورد مردان و حیوانات و سایر اشیاء کمتر نمود می‌یافت؛ اما در این میان شیوه‌های مختلف خودارضایی نیز مذمت می‌گردید. در این صورت رسوم سستی نظیر مراسم زنانه "مورچه خورت" بایستی دختران جوان را از ترس نمایش اندام و تنفر از تجسم برهنه خویش برهاند و آنها را با غلبه بر ترس تماس جنسی، آماده فرزندآوری نماید.

در این فیلم‌ها و تصاویر مستهجن، مردان بدون توجه به شخصیت زن و فقط در رابطه با جسم او تحریک شده و این در حالی است که زنان به لحاظ تربیت اجتماعی بیشتر متروصد دریافت تحریک عاطفی هستند. در این صورت علیرغم اینکه زنان بایستی همه بدن خود را بیوشانند؛ ولی مردان در پوشش آزادتر عمل می‌کنند. تحت این جو روانی، حتی هنگامی که از زنان پرسیده می‌شود چرا از مردان می‌ترسید می‌گویند چون ممکن است آنها ما را بکشند، ولی وقتی از مردان پرسیده می‌شود از چه چیز زنان می‌ترسید می‌گویند از اینکه ممکن است در نتیجه انتصاف به صفات زنانه به ما بختند. این با وجودی است که زنان بدواً مرد را به عنوان انسان می‌نگرند؛ ولی مردان زن را نخست به عنوان جنس می‌نگرند. این امر برآیند فرهنگ جداسازی زنان و مردان و تأکید بر صحت انتساب مولید به پدران در ازدواج با دختران و پسران باکره است.

حتی تجاوز بدان روی که محیی اقتدار مردانه است اولاً از سوی معرفت عامیانه به‌زندگی رفتار زن منسوب می‌شود، ثانیاً زن به‌دلیل آثار تجاوز بیش از مرد مورد پیگرد قانونی قرار می‌گیرد و ثالثاً او بواسطه مفعول واقع شدن در تجاوز، مفعول انواع محدودیت‌های اجتماعی نیز قرار می‌گیرد. چنین شرایطی سبب می‌شود زنان و مردان بیش از آنکه مبتلای علقه ارتباطی خود را بر عشق قرار دهند، بر زیبایی بناکنند. البته زیبایی یگانه دلیل عشق نیست؛ بلکه تشابه تجربیات و زندگی و آمال آدمیان مبنای عشق است، اما فرهنگ مرد سالار جدید که قبلاً توجه مرد را به‌فرزندآوری و خانه‌داری و مشارکت اقتصادی زن جلب کرده بود، این بار نیز برای ممانعت از نگاه انسانی به‌زن و دوست داشتن عاشقانه او، به‌زیبایی جسمانی و ظاهری متوسل شد. در این احوال فراموش گردید زیبایی به‌جنس و عشق ربطی ندارد و اگر شرایط فرهنگی جامعه سبب شود مردان نیز از نگاه زنان زیبا تأیید بگیرند؛ در این صورت مردان هم به‌سمت زیبا کردن ظاهر خود می‌شتابند. حتی در این فرهنگ باید از زنان زیبا برحذر بود برای اینکه یا او مال همه مردم است یا اینکه او با زیبایی مرد را فریب می‌دهد یا ستایش دیگران او را از واقعیت دور می‌سازد.

مناسبات اجتماع جامعه‌ائی و آموزش و پرورش و اجتماع با زیبایی گرسنگی فقط در قحطی و جنگ رخ نمی‌دهد؛ بلکه گاه مثلاً هنگام روزه‌داری یا برای حفظ تناسب اندام کاملاً به‌نحو شرطی صورت می‌گیرد. لذا در مناسبات اجتماعی خاصی که به‌زن می‌آموزد زیبایی با تناسب و لاغری اندام مرتبط است؛ وی در این راه چنان پیش می‌رود که از سینه خود به‌کودکش شیر نمی‌دهد یا گمان می‌کند اضافه وزن دارد و لذا

بسیاری از غذاها را مصرف نمی‌کند. در اینجا حتی اگر کسی به‌او نگوید بی‌تناسب یا چاق است، ولی وی باز هم در خود احساس عدم تناسب و چاقی می‌کند و این امور را نشانه عدم سلامت جسمی و اخلاقی می‌شمارد. از طرفی امکانات پزشکی و پیراپزشکی و ورزشی عديده‌ائی نیز برای متناسب سازی بدن و کاهش وزن سریع زنان در اختیارشان قرار می‌گیرد تا این وضعیت کاملاً طبیعی بنماید. این با وجودی است که البته مردان نیز برای رفع مشکل تمدنی چاقی به‌تناسب اندام از طریق ورزش و رژیم‌های غذایی روی آورده‌اند و در کنار زنان از تأیید عام آموزش ذائقه زیبایی‌شناسی جسمانی پرده برگرفته‌اند.

در این احوال غذای انتخابی زنان و مردان و البته در بیرون خانه نیز وجه فانتزی می‌گیرد و همه نیازهای بدن را پاسخ نمی‌دهد؛ زیرا اولاً اگر غذای خانواده مبین خاطرات و عشق متقابل است، غذایی که در بیرون صرف می‌شود نشانه پایگاه و افتخار است و ثانیاً غذای فانتزی و حاضری چونان شاخص درهم‌ریختگی مناسبات اجتماعی می‌تواند وجه چاق‌کنندگی و نفی سلامتی زنان و مردان به‌خود گرفته و از این حیث مورد حمله نهادهای بین‌المللی و اخطار جهانی واقع گردد. لذا همانگونه که در شکل سستی، زنان تا سیر شدن مردان و فرزندانشان دست به‌غذا نمی‌برند؛ در فرهنگ مردسالار جدید هم زنان خصوصاً تا قبل از ازدواج و کسب تأیید خواستگار مرد کمتر و سبک‌تر از مردان غذا می‌خورند تا بدریخت نشوند و این البته آنها را مستعد انواع بیماری‌ها نیز می‌کند و علاوه بر تأثیر منفی بر قدرت باروری و سلامت فرزندان، این الگو را در بین فرزندانشان نیز مستدام می‌دارد؛ چنانکه معمولاً مادران به‌پسران اصرار می‌کنند بیشتر غذا بخورند، ولی دختران را از این کار برحذر

می‌دارند. جالب این است که مردان به لحاظ داشتن پول با کمترین احساس گرسنگی در بیرون منزل به رفع آن در رستوران‌ها و اغذیه‌فروشی‌ها می‌پردازند؛ ولی زنان و خصوصاً زنان خانه‌دار به کمک فرهنگی که می‌گوید غذا خوردن زن در معابر عمومی زشت است، علیرغم داشتن پول کافی نه تنها دیرتر به فکر رفع نیاز گرسنگی و البته بیشتر به شکل مخفی و فردی می‌افتند که حتی پیشنهاد دوستان یا دیگر اعضای خانواده برای رفتن به رستوران یا اغذیه‌فروشی را نیز رد می‌کنند و به فکر بازگشت به خانه و تناول غذا در آنجا هستند.

از این رو لاغری آرمانی به لحاظ زیبایی‌شناسی ربطی به زیبایی جسمانی ندارد؛ بلکه راه حلی سیاسی برای تداوم فرهنگ مرد سالار تلقی می‌شود. معنای این سخن آن است که اگر بدن زنان همواره در قبال تناسب اندام بدریخت است، پس زنان همیشه باید به دنبال رفع این نارسائی‌ها باشند و همواره نیز حق با مردان است. شاهد این مدعا نیز آن خواهد بود که زنان به لحاظ گرسنگی کشیدن در فعالیت‌های مختلف فکری و یدی روزمره کم می‌آورند و بدین‌سان فروتری خود را اثبات می‌کنند. در این شرایط رسیدن زنان به افسردگی و آزار دادن خود با گرسنگی عجیب به نظر نخواهد رسید. این افسردگی و اضطراب هنگامی شدت می‌گیرد که رسانه‌ها اعلام می‌کنند کم کردن وزن آسان است؛ ولی زنان حتی با کاهش غذا نمی‌توانند از وزن خود کم کنند. در این صورت چون لاغری ممکن نمی‌شود؛ پیروی از الگوی گرسنگی و گوشزد کردن مکرر آن به دیگران ارزشمند می‌گردد. لذا زن لباس‌هایی می‌خرد که او را لاغرتر نشان دهد، وسائل ورزشی و لاغری تهیه می‌نماید که او را لاغر کند، پیش پزشک متخصص تغذیه و لاغری می‌رود و نهایتاً در

صورت عادت شدید به غذا نخوردن تا پای مرگ و نابودی نیز پیش می‌رود. لازم به ذکر است که در فرهنگ سنتی که پذیرای چاقی زن است، لاغری وی مبتنی بر سلايق شخصی گردیده و این زیبایی در جلوه فربهی خود نشان سلامتی قلمداد شده و از همین حیث نیز نافی جاذبه زنانه قرار می‌گیرد؛ زیرا جاذبه زنانه در برجستگی‌های ارگانیکستی او نمود یافته و لاغری آن را مفقود می‌کند.

مناسبات فرهنگ و نمادهای معرفتی و الگوهای رفتاری با زیبایی

فرهنگ مرد سالار عمدتاً زیبایی ظاهر و نامگذاری و هویت شخصیتی و نقشی و تعلقی و هنجاری و ارزشی زنان را در قالب فیلم و مجله و تئاتر و ادبیات و الگوی صحبت مؤدبانه و تبلیغات و کشاندن آنها به انتخابات سیاسی و خزبی و سانسور تصاویر غیراخلاقی در عین نشر پورنو و جلوگیری از چاپ عکس زنان پیر و زشت و داستان جنایات جنسی تعیین می‌کند. در این فرهنگ «مردان به زنان می‌نگرند [و] زنان وجود خود را از خلال این نگاه تماشا می‌کنند. این امر نه تنها روابط مردان را با زنان که حتی رابطه زنان با خودشان را نیز تعیین می‌کند» (Berger, 1988:47).

بدین سان تأکید فرهنگ مردسالار بر پذیرش اجتماعی زنان زیبا مبین تأکید بر انتسابی بودن ویژگی‌های نقشینه آنها و نیز تمهید شرایط تنبیه این خصلت بر چسب خورده غیراخلاقی به شمار می‌رود. این فرهنگ در فرایند جامعه پذیری و البته با همراهی زنان معلم و نویسنده و شاعر و ادیب در قالب رمان و شعر و مجله و ضرب‌المثل، زمانی سکوت و زمانی سخنوری زن را زیبا می‌شمارد و تشویق کرده و پاداش می‌دهد و گاه زیبایی را معادل بی‌خردی و زمانی هوش و وقتی مکمل عقل معرفی

می‌کند، گاه زیبایی زن را مایه رشک و تفرقه زنان و گاه عامل هبوط آدم از پردیس می‌داند، گاه زیبایی زنان را عامل پیروزی قهرمانان در کشمکش‌های تاریخی می‌یابد و گاه آن را عامل سقوط و شکست ارزیابی می‌کند، گاه مانع عشق الهی و گاه آیت رحمانی می‌شمارد و به‌طور کلی زیبایی زن را به‌ظاهر جنسی او ربط می‌دهد. مع‌هذا زن همراه با حضور اجتماعی خود به‌این پرسش می‌رسد که در کشاکش این دوگانگی‌ها پس چرا جامعه وظیفه خطیر همسری و خانه‌داری و کودک‌پروری را به‌او سپرده و وی را به‌بازار کار فرامی‌خواند و البته در این اواخر، زیبایی او را عاملی مهم می‌شمارد. به‌علاوه او از خود می‌پرسد اگر زیبایی مقوم شخصیت نبوده و تعداد فزاینده تابلوهای تبلیغاتی در بزرگراه‌های جوامع سستی در نمایش مردان زن‌نما مبین ارزش عام زیبایی نیست، پس چگونه می‌توان نتیجه گرفت که زنان و مردان به‌منظور حفظ تناسب و اندام و سلامت جسمانی برای خود و دیگران به‌زیبایی اهتمام می‌ورزند؟

او در پاسخ‌یابی این پرسش‌ها از وسایل ارتباط جمعی مثل کتاب و اینترنت که زمانی وسیله غفلت زنان از یکدیگر بودند، استفاده کرد تا توجه جسمانی زنان را به‌تأمل در اندیشه مبدل کند و سپس با طرح فرض امکان تغییر اجتماعی که مدتها برای زنان مغفول نگاه داشته شده بود، زیبایی جسمانی را ممد زیبایی روحی بشمارد. تحت این شرایط او به‌نقد مطبوعات نیز دست زد؛ مطبوعاتی که در تعیین نقش زنان تا آنجا پیش رفته‌بودند که به‌لحاظ روان‌شناختی زنان را آماده ایفای نقش‌های مادری و همسری کرده و خودی‌آرامی را در ذهن زنان می‌آفریدند؛ «خودی‌که آرزو می‌کرد همسری مطلوب، مادری خوب و خانه‌داری کارآمد باشد». (Oakley, 1987:9) به‌علاوه همین مطبوعات بودند که هنگام نیاز تولید،

شخصیت مصرفی یا کارمزدی یا مدجو یا آرایش طلب و زیبایی گرا را به زن تحمیل کرده و در مقابل از او پولی را می‌گرفتند که به قیمت تن‌نمایی و بیگاری جنسی او در بازار کار فراهم آمده بود. همچنین بدین منوال زن دریافت اهمیت این وضعیت در مراسم زیباسازی دینی اولاً برای عبادت به درگاه خدا و ثانیاً برای شوهر است و این در حالی است که عرفان، زیبایی زنانه را آیت رحمانی می‌شمارد و از این حیث مورد غضب دین قرار می‌گیرد.

مع‌هذا با بسط تکنولوژی زنان قدرت یافتند زیبایی خود را در مناسبات مدنی و فارغ از تعهدات مرد سالارانه دینی - عرفانی به کار گیرند. در این میانه ناآگاهی زنان از این قدرت در عصر نوین باز هم زیبایی آنها را دستخوش منویات سنتی مردانه می‌کرد. به‌رغم این زنان دریافتند در نگاه سنتی، مردان چنین حکم می‌کنند که زیبایی موهبتی الهی است و لذا بایستی توسط حکم آسمانی که فقط خود قادر به تفسیر آنند متجلی شود. بنابراین احکام آنها باید زیبایی خود را از نامحرم پوشیده و خود را چون "در" در صدف مکنون دارند و البته بطور پنهان نظام توارث و مالکیت مرد سالارانه را قوام بخشند. با این همه درگذشتن زنان از ایمان و حضور در عرصه شک دستوری به آنان یقینی عقلانی اعطا می‌کند که در باب اقتدار الهی تجلی زیبایی تنها به‌خواست او یا چنان دامی طبیعی بر سر راه عقل، نیک بیندیشند و زیبایی را بازیچه اخلاق و سیاست و فرهنگ نکنند؛ بلکه خود در این باب تصمیم بگیرند و بدانند خدا و طبیعت و سایر قوای مطلق همگی توسط مرد برای سوکوب او گرد آمده‌اند. در این صورت زن توانست از زیبایی برای تفهیم این نکته به مردان مدد گیرد که کنترل او اینک به‌لحاظ انسانی - اجتماعی ممکن

است و دیگر نمی‌توان وی را با تأکید بر ذوب همه زیبایی‌ها در تقدس الوهیت یا به‌خاطر فریب آدم و بروز گناه دانائی و هبوط وی به‌جهان خاکی مورد سرزنش و شرمساری قرار داد و یا برای حضور زن پیر در فردوس از تبدیل او به‌زنی جوان در آن جهان روایت کرد و صرفاً احکام عملیه وی را در نقش‌های همسری و مادری و دختری و تشویق و تنبیه معطوف به آن خلاصه نمود؛ بلکه زن نوین حقوق و تکالیف مدنی جدیدی را طالب است که فارغ از ارزش‌های جسمانی است و هرگونه اعتراض به این وضعیت معادل اخلال در نظم اجتماعی نیست. زن در این میانه دریافت حتی اگر زنانه شدن دین شانه به‌شانه دنیوی شدن دین مردانه حرکت کند، باز هم از تکوین جهان مستقل زنانه جلو می‌گیرد و اتکا به‌مدنیت مردانه بجای دریافت اقتدار پیش گفته الهی از سوی آنان باز هم به‌معنی تسلط جدیدی است که در آن شک نسبت به‌عملکرد مردان راه ندارد و فقط شیوه‌های پیروی و تقلید تغییر کرده است.

به‌نظر او در این عرصه چون اولاً زن از دنده چپ و زاید مرد برای تسکین خاطر وی و البته به‌شکل ناقص خلق شده و ثانیاً آدم را برای تخطی از تجاوز از حدود الهی و انجام نخستین گناه تحریک کرده، لذا با سرنوشت مقدر ولایتگیری مواجه می‌شود که طبق آن نمی‌تواند در تغییر ظاهر و ایجاد زیبایی خود مگر به‌اذن خداوند و نماینده مرد او در زمین اقدام کند و تخطی از این امر نیز البته با عذاب مواجه می‌گردد. لذا مذهب از زیبایی عمومی زنان با این پیشینه تا آنجا مخالف است که حتی مباح می‌داند آنان برای عبادت به‌درگاه خدا نیز باید به‌احترامش از حجاب کامل برخوردار باشند و این علیرغم وجود این خطر است که امکان دارد زنان ایمان را در انتخاب بین زیبایی و حجاب حذف نمایند. در این

صورت نیز باز هم مذهب به‌خاطر این انتخاب، زنان را یا به‌کیفر کشتش‌های اغواگر جنسی نسبت به مردان جامعه می‌رساند یا با چسباندن برچسب بدکارگی به‌دخترانی که پیش از ازدواج، بدنی همچون زنان متأهل و دارای فرزند دارند؛ آنها را به‌حفظ لاغری و رژیم غذایی و عدم مراودات جنسی پیش از ازدواج فرامی‌خواند یا دختران چاق و فربه را با این اتهام به‌انزوا و دوری از حضور در جمع می‌کشاند.

این بدان دلیل است که مذهب مردسالار، جنس زن را برای ازدواج و تداوم نسل و توارث مالکیت نیاز دارد و استفاده تجملی و متنوع از آن را گناه می‌شمارد. این فرهنگ چنان جامعه‌پذیر می‌شود که حتی زنانی که اجباراً ازدواج می‌کنند، لذت جنسی را در لذت فرزندپروری تصعید می‌سازند. ضمناً مردی که درصدد کسب لذت جنسی از زن لاغر خویش است، پس از ازدواج دوست ندارد تا او به‌خاطر لاغری مورد توجه مردان غریبه واقع شود و لذا یک زن می‌تواند چاق باشد و البته این بار در رقابت نظرورزان مرد خویش نسبت به‌دختران لاغر و جوان، وضعیت فرودست خویش را استمرار بخشد. در این شرایط مکرر به‌او گفته می‌شود پنهان ماند تا قیمتش حفظ گردیده و اسیر گرگان گرسنه شهوت نشود یا اگر به‌زیبائی درون برسد به‌زیبائی بیرون نخواهد اندیشید. حتی در ضرب‌المثل‌ها نیز زیبائی او را به‌این طریق کنترل می‌کنند که می‌گویند "زن زیبا مال مردم است" و "دختر زیبا را زود می‌برند."

در این احوال آنجا که قدرت جامعه به‌جای قدرت خدا می‌نشیند و این بار زیبائی زن را عمومیتی غیرارادی و صرفاً تبلیغاتی برای مصرف کالا یا فروشندگی آن می‌بخشد؛ آینه‌ها در تمام سطوح و حتی پشت آفتاب‌گیر اتومبیل‌ها می‌نشینند و یا همراه با وسایل بسته‌بندی‌شده آرایش در

قطعات کوچک و قابل حمل و نقل در کیف زنان قرار می‌گیرند تا آنان لحظه به لحظه آرایش خود را در راه یا هنگام صرف غذا یا پس از هر تماس جسمی کنترل کنند؛ مگر زیبایی‌شان لطمه دیده باشد. در این کشاکش آنها نمی‌خواهند زیبا باشند؛ بلکه فقط می‌خواهند مطمئن باشند در نگاه دیگران زیبایی دارند. در اینجا همانگونه که دین دستور می‌داد برای شوهرت آرایش کن و شوهر از زن می‌خواست در مقابل سایر مردان از آرایش بهره‌برد و البته بدشان نمی‌آمد زنان آراسته دیگران را ببینند؛ این بار مجلات و رسانه‌ها و پزشکان زیبایی، مروج این اندیشه گردیدند که زنان چگونه برای همه آرایش کنند یا با رعایت رژیم غذایی لاغر بمانند. در همین اوضاع است که حرفه آرایشگری زن که قبلاً خودمانی و فامیلی و درونی بود، این بار به فراوان‌ترین تابلوی تبلیغاتی شهر تبدیل می‌شود؛ زیرا مرگ زیبایی در فرهنگی که به او می‌آموزد جسم وی غایت زندگی است مبین مرگ زن است.

مع‌هذا در این میان اگر مخالفت سنت و تمامیت‌خواهی با این امر برانگیخته شود، ابتدا ترسانیدن زنان از تجاوز و آلودگی به‌ایدز و فروپاشی خانواده و سپس طلاق و تحمل تک‌سرپرستی و آزار جنسی در محل کار و تحصیل و بعداً اسیدپاشی و تیغ کشیدن به‌چهره زنان یا تراشیدن موی آنها از ته و گرداندنشان در شهر برای کنترل حجاب‌مند زیبایی عجیب به‌نظر نمی‌رسد؛ زیرا در این عرصه زیبایی همان فراخواندن شهوی دید مردان است.

با این اوصاف زنان تنها با به‌رسمیت شناخته شدن شهروندی جنسیتی و پیشرفت تکنولوژی زیبایی نظیر ایجاد نور مصنوعی قهوه‌ائی‌کننده پوست و البته فاقد تشعشعات سرطان‌زا، امکان یافتند آزادانه و از سر اراده

و همچون آرایش‌گری‌های جادویی و توتمی باستان برای غلبه بر واقعیت و ارتباط با واقعیت به‌زیبائی خویش پردازند و با آرامش روحی منتج از احساس آن، پایگاه توفیق‌جویانه خویش در جامعه را ترسیم نمایند. اینک زیبائی زن و تعیین نوع کاربردش در اختیار خود زن بود.

این همه اما با وجودی است که زن عصر نوزایش که به‌یاری صنعت و تکنولوژی از بارقه تبلور خشم الهی در تحمل درد عادت و تولیدمثل بواسطه گناه نخستین رهید، تا پیش از این دچار خشم مردانه معطوف به‌زیبائی خود شده و حتی به‌شکنجه و مرگ تن می‌داد؛ زیرا در فرهنگ اخیر اگر امنیت خاطر در زیبائی بوده و زیبائی نیز به‌عشق منجر می‌شود، پس زن نمی‌تواند دوست داشته شود چون امنیت خاطری ندارد.

در این فرهنگ حتی اگر او زیبائی خود را نیز عیان کند ممکن است مورد تجاوز قرار گیرد و سپس به‌میزان سستی بودن جامعه از عدم دسترسی به‌امکانات سقط‌بهداشتی جنین حاصله یا انواع برچسب‌های منفی و تنبیهات جسمانی برخورداری شود و حتی مجبور گردد با فاسق خود پیمان ازدواج بندد. همچنین در صورتی که زن از این شرایط به‌خشم آید یا آن را در درون نگاه دارد یا به‌بیرون منتقل کند، به‌صفات منفی نرینگی یا بیماری متهم می‌شود و جامعه از طریق کلیه وسایل نظیر رسانه‌ها و ارتباطات چهره به‌چهره دست به‌کار می‌شود که او را به‌حالت طبیعی‌فروندنزائی و مخصوصاً پسرآوری برگرداند و تحت کنترل قرار دهد.

اضافه بر این در فرهنگ قدیم حضور زن در برخی مشاغل، خشونت عمومی را علیه او برمی‌انگیخت؛ ولی پس از رنسانس او برحسب نیازهای جدید به‌انجام همان مشاغل مبادرت ورزید و این بار خشونت

متوجه او نشد. این بار اما قطعات بدن او در کنار کالاها برای تشویق فروش نمایش داده شد تا کلیت واحد حضور زنانه در جامعه نفی گردد. البته در اینجا جراحی پلاستیک به باری تجدید بکارت یا تغییر جنسیت آمد تا زنان از خشونت مردانه برهند یا در وضعیت دوجنسیتی به تجربه دو جهان پردازند و البته اندکی از مردان نیز قدم به جهان زنانه بگذارند. علیرغم همه اینها زنان به لحاظ فرهنگی یاد می‌گیرند با تحمل کلیه آلام جسمانی و روحی و به ضرب مصرف و سوء مصرف انواع داروهای آرامبخش همچنان لبخند بزنند و به مردان آرامش دهند.

نتیجه

زیبایی اگرچه بدواً به هماهنگی جسمانی زن با نیازهای نظام مردسالار مأمور بود؛ اما در انتخاب عقلانی خود زنان، وسیله شکستن مرزهای مردسالاری از طریق تغییر تأثیر آن بر پایگاه زنان در جامعه معاصر گردید. در این شرایط خردمندی زن به تأیید پایگاه او برآمد و دیگر جسم او وسیله تحقق منویات مردسالارانه تلقی نشد؛ بلکه در تداوم خردمندیش، وسیله حضور مؤثر وی در جامعه به‌شمار آمد. زن نوین بدین‌سان برای اثبات ارزشمندی تجارب زیستی خود، زیبایی را از جنس جدا کرد و بلکه آن را مبین خردمندی خویش ساخت و این پدیده را از توقعات سلطه‌جویانه نظام مردسالاری مبرا داشت. او در پرتو این خردمندی توانست لذت زیبایی را صرفاً از منظر زنانه تجربه کند و با ادای این حق، عزت نفس جدیدی بیابد که فارغ از خواست تولید و سیاست و فرهنگ مردسالار به انتخاب استفاده از زیبایی یا عدم استفاده از آن منجر شود. زنان امروزی خردمندانه به باری زیبایی می‌توانند از مرزهای سنی و

عدم توجه جنسیتی بگذرند و با ایفای نقش‌های تخصصی و بر خورداری از مواهب بهداشتی و آموزشی بر جلوه خود بیفزایند و الگوهای جدیدی از زیبایی را در قالب هنر زنانه بسط دهند. به علاوه اگر تلقی فکر زیبایی به مناسک اجتماعی و خرده فرهنگی مبدل شود؛ آثار قدرتمند جمعی آن در شکستن محدودیت‌های مردسالاری قوی دست‌نشان ظاهر می‌گردد. از این نگره زیبایی‌ی زبان مشترکی است که فراتر از محدوده‌های ملی و شغلی و قومی و نژادی می‌تواند با خردمندی زن ارتباط یافته و نشانگر حضور مؤثر اجتماعی او باشد. امروزه دیگر تعمیم زیبایی به یاری تکنولوژی و اقتصاد از قربانی شدن زنان زشت نیز جلو می‌گیرد و با اعطای حق انتخاب زیبایی به آنان، غلبه ایشان بر نظام مردسالار را مبرهن می‌دارد. زیبایی با خصلت‌هایی چون غیر رقابتی بودن، غیر سلسله مراتبی بودن و خشونت‌گریزی البته موجب ترس مردان نیز نمی‌شود و بلکه با جاذبه خود به صلح دوستی و مسالمت‌جوئی می‌گراید. در چنین شرایطی است که حتی مردان نیز خواهند کوشید به زیبایی زنانه نزدیک شوند و آن را در انحصار جنسیت نشمارند و همچون زنان، تغییر پایگاه جنسیتی را نه مبتنی بر زیبایی که مبتنی بر تغییر نقش‌های خود تلقی نمایند و هرگونه ایفای نقش را نه در گرو تبعیت که در پیوند یا خواست و بینش خود قرار دهند. در این صورت می‌توان مدعی شد «جنش عدالت اجتماعی که سابقاً تحت عنوان فمینیسم شناخته می‌شد، اکنون خود زندگی است» (Baumgardner and Richards, 2000: 321) و این زندگی نیز جز به یاری آزادی زیبایی ناممکن است.

به هر تقدیر اگرچه زنان زمانی خود را برای مردان زیبا می‌ساختند؛ اما امروز برای خود و به منظور ابراز وجود و تقویت اعتماد به نفس و دلپذیری

به این کار دست می‌زنند. در این میان در حالی که خواست و افکار عمومی در زیبا ظاهر شدن مقامات رسمی به عنوان بعدی از شخصیت آنان جلوه می‌کند؛ اما صعوبت برخورد نظام سنتی با زیبایی از طریق تعمیم پوشش اجباری چونان خصوصی‌ترین حوزه زندگی فردی - اجتماعی سبب می‌شود زیبایی نه تنها برای حفظ سلامتی و رفیع نقایص جسمانی به کار آمده؛ که شاخصی اعتراضی در قبال تمامیت‌خواهی قدرت نیز باشد و تا زمان مقاومت اخلاق در برابر تفرد جوئی زیبایی، کنشی منتقدانه را هم تداعی نماید.

منابع:

- Baumgardner, J. and Richards, A. (2000). Manifesta: young women, feminism and the future. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Berger, J. (1988). Ways of Seeing. London: Penguin Books.
- Oakley, A. (1987). Housewife: High Value/Low Cost. London: Penguin Books.
- Taylor, D. et al. (1985). Women: A World Report. Oxford: Oxford University Press.
- Wolf, N. (2002). The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women. New York: Perennial.

هویت کنشی شخصیت زنانه

یکم

تأکید بر کم توانی قوه استدلال زنان نسبت به مردان از لحاظ عاطفی بودن یا انجام امور جسمانی تولید مثل یا محدودیت‌های خانه داری توسط جنس دوم سبب گردیده تا دوگانگی بدن و ذهن یا عاطفه و عقل دو جنس زن و مرد انتساب جوید. مع هذا اگر نقطه عزیمت هویت یابی شخصیت را در کنش‌های اجتماعی جستجو کنیم و کنش را هرگونه انرژی ارگانیستی نیت‌مند و نقش‌مند خود شخصیت در ارتباط با انتظارات دیگر اعضای اجتماع بدانیم؛ در این صورت تبعیض در چنین دوگانگی جنسیتی از میان برخواید خاست و البته امکان تحلیل تفکیک‌پذیرانه هویت‌های شخصیتی را هم باقی خواهد گذاشت.

در این میان معیار وحدت حقیقت برای هویت شخصیتی در طی تحولات زمانی یا حتی مواجهه واحد شخصیت با همین معیارها، استمرار تعاملات و پویای اجتماعی در سطح مناسبات چهره به چهره و ساخت‌های جامعه است. در این صورت تکوین کنشی هویت زنانه آنگاه به استقلال تحلیل می‌گراید که معیار وحدت حقیقت و مواجهه واحد با آن برای شخصیت زنانه به نحوی مستقل از منویات مردسالارانه تمهید شده

باشد.

در این نگاه به هویت زنانه، ویژگی‌های شخصیتی بر تحولات کالبدی ارگانیزم غلبه می‌جوید و استمرار کارکردهای یادآوری و تداعی حافظه به تداوم فرهنگی - تاریخی فعالیت‌های اجتماعی در جهان عینی و نه عملکرد کارآمد و خلل‌پذیر مغز منتسب می‌گردد. در این صورت، شرایط اجتماعی است که با پیوستگی محفوظات ذهنی، هویت را علیرغم تبدل زمانی بدن و دژ کارکردهای کالبدی و ذهنی آن مستدام می‌دارد و به علاوه ملاک‌های صدق دریافت خود را نیز از همین مناسبات جمعی دریافت می‌نماید تا بتواند از آن طریق بر صدق وحدت هویتی خویش آگاه گردد. در این وضعیت است که هویت هم وجه ذهنی و هم وجه عینی می‌گیرد. رهایی هویت زنانه از تعارض مرد ساخته بدن و ذهن، نشانگر حرکت بهینه قدرت به سمت توزیع عادلانه میان دوجنس است. این قدرت از یک سو وابسته به ایفای نقش‌های تخصصی زنان در عرصه جامعه و از طرفی وابسته به بسط ارزش تکثرگرایی در نهادهای مدنی طرفدار تساوی جنسیتی است.

دوم

سلطه طلبی فرهنگی فیزیک بر طبیعت و بدیل معرفت شناختی آن یعنی سلطه فیزیکیالیسم بر معارف علمی غالباً در عرصه روان‌شناسی سلطه ذهن بر بدن تحویل می‌گردد و هنگامی که این آموزش به نحو نهادینه از زبان مردسالاری به زنان آموخته می‌شود؛ مشروعیت هژمونی را درونی می‌سازد. مع هذا اگر نقطه عزیمت تکوین و استمرار هویت شخصیتی را کنش‌های کنشگرانی آگاه بدانیم که در عرصه

تعاملات و پوشش‌های اجتماعی، حضوری خلاق و سازنده به هم می‌رسانند؛ در این صورت هم می‌توانیم به نحو طبیعی در احصای صور کنشگران قوی دست شویم و هم به نحو اعتباری به درک تفهیم آنان نائل آئیم.

معناداری توجیه یا تردید در این تفکیک و ادغام‌پذیری عناصر سازندهٔ هویت شخصیتی در زمینه‌ای اجتماعی تبلور می‌یابد که در آن تقلید یا نقد فرهنگی رواج داشته باشد و شناسندگان بتوانند در مجاری متعین شناخت، به نحو مستقل به شناسا بیندیشند. به علاوه شایان توجه است که درک زمینه‌های معرفتی انگارش ثنویت میان طبیعت و فرهنگ یا جسم و ذهن و کاربردهای آن توسط نظام متمرکز قدرت خصوصاً از سری نظام مردسالار علیه زنان، جز به یاری تحلیل شرایط کنش و رویش و پوشش نظام اجتماعی ممکن نیست.

اگر چنین درکی بتواند آگاهانه از امکانات رهائی زنان خبر دهد، آنگاه نقش دانش اجتماعی در رفع تبعیض‌های جنسیتی جامعه از سوی اعضای آن اعم از زنان و مردان به منظور نیل به سطحی از توسعه پایدار اجتماعی عمده خواهد شد؛ زیرا این آگاهی سازنده واقعیت اعتباری توسعه جنسیتی جامعه و قواعد بازیگری در چنین صحنه‌ای است.

سوم

نمونه‌ای از نارسائی تبیین هویت شخصیتی زنانه به دلیل عدم توجه به مبادی فوق در عرصه روان‌کاوی قابل مشاهده است. در روان‌کاوی، عدم توجه به انگارش سلطه‌طلب فیزیکالیسم بر طبیعت و سایر علوم یا دوانگاری روان‌شناسانه ذهن و بدن سبب می‌شود منویات ضمیر

ناخودآگاه یا رویاهای بیماران در قالب ساخت مردسالارانه نظام اجتماعی و با تأکید بر ذهنی بودن مسئله ناسازگاری شخصیتی زنانه مورد تعبیر و تفسیر قرار گیرد و این امر با هدف برگرداندن روحیه پرورندگی و خدمات رسانی در زنان نسبت به مردان و فرزندان و خانواده مردسالار صورت پذیرد. در این تحلیل عمدتاً وجه رشد جسمانی شخصیت در فرایند تقسیم کار اجتماعی نادیده گرفته می شود؛ ویژگی های غیر عقلانی در عقبگاه تکوین ضمیر ناخودآگاه برجسته می گردد و یا به نحو یکسویه بر دژ کارکرد روانی زنان تأکید می رود. در این صورت تأثیر حوزه های عمومی و مدنی بر حوزه خصوصی زنان نظیر خانه داری و کودک پروری، درک تجارب حضوری شناخت، تأکید اخلاقی بر مطلوبیت پرورندگی زنان برای مردان، تحلیل فردی و عقلانی خود و عدم واگذاری نقش خلاق به او در تکوین هویت شخصیتی مورد غفلت واقع می شود. در این تلاش بالینی از سوی روان کاوی برای کاهش مقاومت ضمیر ناخودآگاه زنان در برابر نظام خودآگاه مردسالار، شرایط اجتماعی مورد غفلت یا تأیید ذهنی قرار می گیرد و تبعیت زنانه از آن مبرهن می گردد.

در این اوضاع، امیال زنانه برحسب منویات مردانه تعریف و تکوین می یابد و در نظمی نمادین به سلطه مردسالاری تن می دهد؛ چرا که زنان مردانه به نحو تمامیت خواهانه با تقسیم ذهن بر حسب منطق دوتائی شناخت و مزیت بخشیدن به یکی از این عناصر دوتائی، زمینه جامعه پذیری سلطه را فراهم می آورد. به علاوه واگذاری کودک پروری زنانه تابع سلسله مراتب مردسالاری قاعده تاً دختران و پسرانی تربیت خواهد کرد که به این نظام پای بند باشند و حتی روان کاوان نیز ضعف این همراهی را با راه اندازی بازی درمانی و ترمیم شخصیت

نامتأثر از منویات مردسالارانه پوشش دهند. در این صورت است که مادران می‌توانند از امکان بازی درمانی برای شکستن تربیتی سلطه مردسالاری سود جویند و دختران و پسران را با تغییر نقش‌ها به‌تامل در جهانی برابر به‌بازی فراخوانند و قواعد این بازی را اخلاقی نمایند. کودک در قالب ایفای نقش در این بازی توسط مادر می‌تواند به‌طور مقطعی خود را عیناً در پایگاه روابط مختلف جمعی ببیند و عینیت را متمایز از خود تشخیص دهد؛ بجای تمایز جسم و ذهن به‌نقطه عزیمت کنشی هویت شخصیت در عرصه بینادهن معطوف شود و امکان تداوم این تغییر نقش آفرینی را به‌نحو ذهنی به‌شرط تغییر شرایط مکان اجتماعی فراهم ببیند. در غیر این صورت صولت نظام مردسالار در بازی‌های جمعی کودکان تا آنجا هیبت می‌آورد که تمایزگذاری کالبدی بین دو جنس را به‌نتایجی روانی ختم کند و ثبات رفتارهای آتی کودکان را از این رهگذر به‌غیرایز فطری واگذار.

جنسیت و معنای زنانگی

تبعید مردانه مفهوم زن از عرصه تاریخ و فرهنگ و ادبیات و مستور بودن این معنا در متون فیزیک و زیست‌شناسی و روان‌شناسی در سایه تعمیم مردانگی به کل بشریت و نیز جامعه‌پذیری سکوت زنانه در قبال این مواضع؛ تعیین معنای زنانگی و زنیت را در قالب مقوله‌ائی اجتماعی و در راستای تشخیص احساس هویت فرهنگی خود با مشکل مواجه می‌کند. این تعیین معنا آنگاه مشکل‌تر می‌شود که دریابیم زنان افشای تاریخ سرکوب خود را نه به منظور جدا کردن مسیر خویش از جامعه که در جهت تعریف حقوق و مسئولیت‌های مستقل خویش در کنار مردان در راستای تحقق توسعه پایدار جنسیتی دنبال می‌کنند. در این شرایط است که تبیین هویت، گرایش، انتزاع و انضمام اندیشه و تجربه، شناسائی بدن و خصوصاً تجربه اندیشه مادرانه و طرح تکمیل تمایلات با عقلانیت توسط زنان کار تعیین معنای زنانگی می‌آید.

اتکای هر کردار سیاسی به تعیین چنین مفهومی مبین تأثیر هنجاری خودشناسی بر تشخیص هویت مستقل جنسیتی و نیز تفکیک تحلیلی آن از مقولاتی نظیر طبقه و قومیت و نژاد در هدایت چنین کرداری است. علاوه بر متحده سازی زنان در ذیل مقوله زنانگی به منظور مقابله با

مردسالاری اگرچه از ارزش راهبردی برخوردار است؛ لیکن نبایستی تنوعات هستی‌شناسانه تجارب زیستی زنان را در ازمنه و امکانه مختلف مورد غفلت قرار دهد. در این عرصه تعیین برهه خودآگاهی زنان از تمایز معنایی خود نسبت به مردان در فضایی این چنین از خود بیگانه بسیار حائز اهمیت است. ظرافت این امر تا بدانجا است که حتی اگر زنان بخواهند کلیت معنایی وجود خویش را در فراروایتی عام مطمح نظر آورند و از روایت هستی خود بر این سیاق درگذرند؛ ناخودآگاه به همان کلی اندیشی مرد ساخته روی آورده‌اند که سلطه از بالا به پائین را هم از پیش به عنوان مقوله‌ای فرهنگی در این فراروایت‌گری تعبیه کرده است. پیش نهادگی مفهوم مردانگی در تعیین مفهوم زنانگی بدان معنایی فرهنگی - اجتماعی می‌بخشد که مشروعیت پیشین چنین چالشی را از قبل برای هرگونه سلطه‌گری و سلطه‌پذیری وجه عمومی دیگری زن در قبال خودمحموری مرد گسترده است. به عنوان مثال تا هنگامی که دختر در پرتو پرورش‌های مادری می‌بالد که نیازها و تمایلات خود را به تبع خواست دیگرساز مردانی نظیر پدر و برادر و شوهر از او تعریف کرده است؛ مشکل بتوان اهمیت این سرکوبگری را در تعیین معنای مستقل زنانگی به دختر تفهیم نمود.

تعمیم‌پذیری چهره مرد به عقلانیت بشری نشان از آن دارد که هر فرد اعم از مرد و زن هنگامی در سلسله مراتب دانندگی پیش می‌رود که بتواند از چنین زاویه‌ای به شناسایی امور و رخدادها برخیزد. در این صورت مرگ سوژه در ذهن زنان می‌تواند آغاز شکست قدرت مردان باشد. در اینجا سؤال مهم آن است که زن مدعی چنین رویکردی علیه منویات مرد سالارانه دقیقاً کیست و به عبارتی کدام شخص است که علیرغم سلطه فرهنگ‌پذیرانه مردسالارانه بتواند در فضایی مستقل، چنان معنایی از

زنانگی به خود منسوب ببیند که بتواند فرایند تفکیک‌پذیری جنسیتی را سرآغاز رهائی خویش یابد. از این حیث است که ارزش تکثرپذیری فرهنگی و هنجار مدارا‌پذیری با آن در عصر پسانوین به یاری رهائی چنین معنایی می‌آید. این پشتوانه که ریشه در بسط تولید و توزیع امکانات رفاهی داشته و واقعیت غائی ناهمسانی را مؤثرتر از حقیقت بلافصل همسانی در پیشبرد توسعه پایدار اجتماعی تشخیص داده است؛ زمینه‌ای است که امکان تفکیک‌پذیری جنسیتی را در کنار تفکیک‌پذیری سایر خرده نظام‌های اجتماعی فراهم می‌آورد. چنین امکانی که عملاً در ضرورت حضور عمومی زنان در جامعه در کنار حضور خصوصی آنان در عرصه خانوادگی تجلی می‌کند؛ زمینه تجربه هویتی را برای زنان فراهم می‌آورد که از لحاظ تعمیم‌پذیری عقلانی مخدوش است و بلکه به‌اتکای تمایل یابی زنانه و البته پذیرش فرهنگی آن توسط منطق اجتماعی به تحقق اهداف جامعه یاری می‌رساند. به‌علاوه هوشمندی دوجنسیتی زنان در این وضعیت قادر است که تجربه استقلال شخصیتی را به‌نسل آتی نیز از طریق تربیت مادری انتقال دهد. همچنین ضمیر ناخودآگاه آدمیان که هنوز از عناصر زن محور و الگوی کهن مادر کبیر مشحون است و گاه جلوه‌ای هنری در عرصه زبان فرا چنگ می‌آورد؛ می‌تواند شرط وحدت و یکپارچگی چنین هویتی را به‌اتکای پشتوانه‌ای اساطیری تحقق بخشد.

در این حال معنای مستقل زنانگی در نقطه التقای ذهنیت و عینیت نگاه جنسیتی با شرایط خرد و کلان امکان بروز و ظهور چنین استقلالی پا به عرصه وجود می‌گذارد. بدین سان هویت استقلال جوی زنانه به‌لحاظ ریشه داری در شرایط استقلال طلب اقتصادی و مدارا‌پذیری اجتماعی با تکثر استقلال‌گرایی فرهنگی می‌تواند به معنای مستقل زنانگی تقریب جوید.

جنسیت و معلوم و مجهول کردن تناسب آن

در نزد هگل، معلوم بدان روی دقیقاً مجهول است که معلوم است. بر این پایه اگر زنان در نظام مردسالاری، معلومی باشند که بواسطه تعریف مردانه معلوم گردیده‌اند؛ لذا وضعیت جنس - جنسیتی آنها در تناسبی مردساز خصلت مجهول می‌یابد. در اینجا است که درک نسبت معلوم - مجهول زنان در معادله جنس - جنسیتی آنان با مردان و خودشان در پرتو نگاه کلیت نگر گشتالتی قابل دریافت می‌نماید. فرض این نگاه به خود و دیگری آن است که «هر چشم، تصویر متفاوتی می‌بیند» (Gadol, 1984:1) و لذا در این نگاه یک چشم زن به سنن ناظر بر او خیره است و چشم دیگرش به تغافل این نگاه از نیازها و ویژگی‌های خاص وی حیران تمایل عاطفی زنانه نیز از درون به چالش با عقل مذکر برخاسته و به یاری این نگاه می‌آید. از تعاطی آن نگاه و این تمایل است که زن در می‌یابد اولاً آرمان‌ها و آمال مورد نظر او نظیر آزادی و برابری و خودیابی تاکنون چنان به تأیید عقل مذکر رسیده که گویی این موارد تفاوتی با آرمان‌ها و آمال مردانه ندارد و ثانیاً وی نمی‌تواند به هیچ زبانی به نقد این قوانین مردساز برخیزد؛ زیرا نظام نمادین زبان نیز ناخواسته حاوی منویات مردانه و الزام دربند کردن مقتدرانه جنس دوم است. در این شرایط نگاه گشتالتی به زن

کمک می‌کند این تعارضات را به شکل متعالی‌گرایانه از حیث کارکردهای نسبی به‌گفتمانی تاریخی وادارد و سپس معانی مقولات فرهنگی جدیدی نظیر رهائی زن را در حاشیه زبان فکری مردانه حاکم بر روحیات زنانه یافته و نشانده و به‌بار آورد. در این صورت بازنمایی ذهنیت منفعل و متقاد زن و تأثیر آن بر جریان تاریخی زندگی اجتماعی او مجالی نمی‌یابد که به‌یاری فرصت‌های متاخر اقتصادی - اجتماعی به‌حدود مشروع اِعمال قدرت جنس - جنسیتی مردان و زنان بر یکدیگر توجه نموده و ادن‌کنشی نامعقول، شاهد تحقق پویش معقول جامعه به‌سوی توسعه پایدار جنس - جنسیتی باشد.

نگاه زنانه منتج از رهاسازی میل در نگرش به‌منویات عقل مذکر سپس در نهادهای اجتماعی نظیر آداب و رسوم و قوانین و فرهنگ جریان می‌یابد. این نگاه ذهنی بانمود بیرونی در تاریخ اجتماعی جا افتاده و تکوین و تغییر مناسبات عقل و آزادی را به‌وساطت تمایل، عینی می‌سازد. گذار زن به‌عنوان سوژه شناخت و تبدیلیش به‌فاعل آن در حد فاصل آزادی و عقل در صورت عینیت اجتماعی قلمرو آزادی و تولد ذهن تمایل‌گرا چونان طبیعتی ثانویه در وجود جنس دوم ممکن است تا سپس وجدان و اخلاق‌کنشگر را با ذهنیت برابرگرائی جنسیتی به‌تعامل و پویش جنسی وا دارد. توسعه ذهنیت و فردیت زنانه در متن اجتماع انسانی به‌تحول مواضع سنتی جنس - جنسیتی میان زنان و مردان از حیث انعکاس تفاوت آنان در هستی‌شناسی انسانی - اجتماعی متکی است. در این حال جایگاه خاص و عام، نسبت بی‌واسطه و باواسطه، نظاره جنس‌گرا و کورجنس، تحلیل ذات‌گرا و عینیت‌گرا و استنتاج جبرگرا و آزادی‌گرائی زنان و مردان به‌عنوان خود و دیگری به‌نحو دیالکتیکی به‌جایگزینی مکرر کشیده شده

و اِکمال متقابل شخصیتی و اجتماعی آحاد جامعه را در این پرتو منادی می‌گردد. به این ترتیب تلقی متمایز از وضعیت زن در عرصه‌هایی نظیر حوزه خانوادگی، خانه داری، تولید مثل و فرزند پروری و تیمار اعضای خانواده در کنار امکان حضور در حوزه عمومی و مشاغل اجتماعی به‌احیای معقول حضور وی در ترتیبات جامعه منجر می‌شود که در آن سلطه‌طلبی جنس - جنسیتی غایب است و بلکه تکمیل حضور متقابلاً کارکردی زنان و مردان مورد التفات است.

تحت این شرایط عشق رمانتیک چونان عرصه نفی فردیت خود و دیگری در عین قوام‌بخشی هویت خود از دیگری نمودار می‌شود. دیگر سخن از آنجا که «پیوند حقیقی یا تناسب عاشقانه صرفاً بین موجودات زنده‌ا‌سی جریان می‌یابد که از لحاظ قدرت همسانند...» (Hegel, 1971:304)؛ لذا هویت منفرد نوظهور عشاق در این میانه بواسطه چنین مناسباتی بالیدن می‌گیرد. این روابط که به‌شکل دوجانبه می‌تواند سازنده عضویت خانوادگی و شهروندیت زنان و مردان مسئول باشد؛ مسبب تکوین جامعه‌ائی برابر طلب و شایسته سالار است که تحریک و تحرک شایستگی را از محرک برابری جویانه عشق دریافت داشته است. در این عرصه زن و مرد به‌اتکای عشق رمانتیک، از در تکمیل وجودی یکدیگر در عین حفظ فردیت درآمده و از این روزن شاهد تولد بشریت می‌گردند. به‌این جهت آزادی مجهول زنان با معلوم شدن منطقی ضرورت برابری جنسیتی تکمیل می‌شود؛ معلومات باطناً مجهول عقل مذکر با مجهولات ظاهراً معلوم تمایل مؤنث غنا می‌یابد؛ ضدیت جنسیتی ناشی از جهل با معاضدت جنسی عالمانه جایگزین می‌گردد؛ انتخاب تمایلات مجهول زنانه به‌تائید تکامل عقلانیت معلوم مردانه می‌گراید و بالاخره اینکه

جنسیت و معلوم و مجهول کردن تناسب آن / ۱۰۷

دیگری مجهول جنس دوم در خود معلوم مرد با دیالکتیکی متعالی به
خودآگاهی دست می‌یابد.

منابع:

- Gadot, J.K. (1984). *Women, History and Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

- Hegel, G.W.F. (1971). *Early Theological Writings*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

استقلال اجتماعی زنان و توجیه اخلاقی آن

یکم

استقلال جوئی اخلاقی زنان متضمن نقض ثوریک سلطه و سرکوب و ستم اجتماعی مردانه علیه آنان در ابعادى چون تبعیض اقتصادى، تأکید بر نقش جنسى، خشونت خانوادگى، تجاوز، ازدواج تحمیلی و تصویر مادر حامی آرمانی است. این استقلال جوئی حتى تا جایی پیش می رود که مباحث مربوط به فحشاء، پورنوگرافی و سقط جنین را تابع اخلاق انتزاعی و عام مردسالارانه نشان می دهد و تأکید می نماید که مردان چگونه حقوق و تکالیف حاکمیت خویش را به نحو اخلاقی علیه زنان توجیه کرده اند و برای آنان اخلاقی تابع، حمایت طلبانه و منزوی از روابط اجتماعی تصویر ساخته اند. از این نگره شکستن اخلاق حمایتی زنانه بر مبنای جهان بینی مردم محور در عرصه هائی نظیر اخلاق کانتی "آنچه بر خود نمی پسندی، بر دیگران مپسند" متضمن نگاه انضمامی به نابرابری های اجتماعی زیست زنان نسبت به مردان است و نشان می دهد که ویژگی های عاطفی زن خانه دار یا مادر حامی یا همسر وفادار چگونه از این اخلاق مایه می گیرد. مع هذا امکانی که باعث می شود زنان از این تنگنا بیرون آمده و به نحو عینی به این ذهنیت بنگرند، نوعی توان تحلیل ارتباطی از امور و وقایع و اشیاء

است که برخلاف نگاه انفرادی مردان از شرایط زیست دوجنسیتی زنان نشأت می‌گیرد.

دوم

استقلال در معنای خود بسندگی و حاکمیت بر خود مبین رفتار و زندگی فرد بر مبنای ارزش‌ها و تعهدات شخصی ایفای مسئولیت خودکفا در قبال شناخت و تصمیم‌گیری اخلاقی است. استقلال اخلاقی زنان از این حیث ضرورتاً تابع دریافت قانون کلی "آنچه بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران مپسند" نیست؛ زیرا اولاً این دیگران به لحاظ سستی همان مردانی هستند که خودمحوری آنها بنیان تبعیض جنسیتی علیه زنان را پی ریخته است، ثانیاً در این نگاه عاطفه و تمایل زنانه به لحاظ دوری از عنصر خردمندی نمی‌تواند قانون عام استقلال اخلاقی را تعمیم بخشد، ثالثاً ضرورت استقلال اخلاقی مزبور از عقل بر می‌خیزد و شرایط تجربی متنوع خصوصاً در زندگی زنان تعمیم نمی‌پذیرد و رابعاً با نفی روابط باز دوستانه و عاطفی در جامعه چونان روابطی غیر اخلاقی به نفی اتحاد صمیمانه زنان با یکدیگر می‌پردازد.

استقلال اخلاقی زنانه بر این مبنا در حوزه عمومی و بر مبنای امکان گفتگوی خرده نظام‌های برابر اجتماعی و خصوصاً شخصیت‌های شهروند آن با یکدیگر جان می‌گیرد. در این صورت حساسیت عاطفی زنان هم قادر خواهد بود به نحو مستقل با احساسات عقلی مردانه گفتگو بنشینند و ضمن فهم احساسات عقلی به تفهیم وضعیتی حساسیت عاطفی آنان به سایر آحاد جامعه نیز بپردازد. بدین سان استدلال اخلاقی وجهی بیناذهنی و بینا اجتماعی می‌یابد و تکالیف و مسئولیت‌های عملی آن از

پیوند تعاملات خرده نظام‌های اجتماعی و اساساً کل جریان زندگی انسانی - اجتماعی نشأت می‌گیرد.

استقلال اجتماعی اخلاقی مبین رفتار بر طبق هنجارها و آرمان‌هائی است که در متن مناسبات جمعی و بر مبنای حفظ تعلقات جمعی خرده نظام‌های اجتماعی با یکدیگر قوام می‌یابد. در این صورت عقل انتزاعی و یا غفلت از عاطفه در انتخاب اخلاقی، محلی از اعراب نمی‌یابد؛ بلکه عقل انضمامی با ملاحظات اخلاقی و بدون اتکا به تعمیم‌های سازنده هویت و زندگی انتزاعی قادر است به تشخیص و عملکرد اخلاقی در رابطه با سایر خرده نظام‌های اجتماعی در حوزه‌های عمومی و خصوصی دست بزند.

سوم

خیر و خوبی اخلاقی در معنای ارزش‌هایی چون دوستی، دانائی، زیبایی، عدالت، آزادی و جوانمردی و تحول تاریخی این معانی غالباً بازتاب حاکمیت باورهای قدرتمندان و بلکه طبقه حاکم در نظام اجتماعی است. در این صورت مردسالاری می‌تواند رابطه احکام عینی و ارجاعات ذهنی را در مناسبات اجتماعی با ارزش خیر و خوبی گره بزند و از آن برای توجیه نابرابری جنسیتی سود جوید. به عبارت دیگر مصادیق خیر و خوبی در رویکردهای کنشی، پایه استدلالی می‌گیرد و از آنجا که توان هدایت این کنش‌ها و مستدل‌سازی و تعمیم آنها در دست نظام مردسالاری است؛ لذا چنین نظامی به تعین مصادیق مفاهیم مزبور در عرصه مناسبات اجتماعی به نفع خویش اقدام می‌کند. از این منظر عقلانیت اخلاقی در معنای توجیه عینی ارزش‌های ذهنی متضمن

عمومیت کنش‌هائی است که توسط این نظام مقبول ارزیابی می‌شود. به عبارت دیگر در رابطه شناختی میان ذهن و عین، اگر سوژه شناسنده (مرد) بتواند ارزیابی تعلق‌آمیز خرد این رابطه عام را تا حد توجیه اخلاقی پیش برد و آن را به نحو بیناذهنی به دیگر شناسندگان (زنان) تحمیل کند؛ در این صورت حضور تعلقات خود را نحو اخلاقی با منویات آنان گره زده و استمرار چنین تعلقاتی را برای خویش تضمین نموده است. پس تعمیم تلقی انسان به عنوان موجودی خردمند و مشاهده گری ناب که قطعاً به کمال دانائی پی خواهد برد؛ زمینه ساز غفلت زنان از خود چونان اعضای صاحب تجربه متفاوت زیست اجتماعی خواهد گردید و آنان را در پس تأکید یکسویه بر سوژه‌های شناختی فراموشی ارزش‌های اخلاقی خویش خواهد کشانید و البته هر گونه معارضة جوئی در این روابط بیناذهنی و بیناشخصی را با همان معیارهای اخلاقی و البته با فرض تشابه کلیه انسان‌ها و عقول و ارزش‌ها سرکوب خواهد کرد. این در حالی است که البته این «افرادند که چیستی وضعیت را تعریف می‌کنند و برداشت آنها از این مضمون متوسط‌سرگذشت، تجربه اجتماعی و وضعیت اجتماعی آنها است» (Arnault, 1989: 197).

چهارم

استقلال جوئی زنان به معنای واگذاری نقش‌های تخصصی به آنان از سوی نظام اجتماعی در قبال مطالبه تعلقات عقلانی شخصیتی از طرف همین زنان به شمار می‌آید. تخصیص و عقلانیت زنان سبب می‌شود آنان توجیه اخلاقی خیر و صلاح اخلاقی خویش را نه تحت سلطه نظام اخلاقی حاکم بر جامعه و البته در پرتو جلوه‌های مردسالارانه آن، که از

سوی ارزش‌ها و هنجارهای خاص خود دنبال نموده و تحقق بخشند. چنین اخلاقی ضمن آنکه بر حسب گفتمان تفاهم‌آمیز خرده نظام‌های اجتماعی با یکدیگر بالیدن می‌گیرد؛ تفاوت‌های جنسیتی و تعلقات متمایز و مطالبات متنوع آن را نیز عاطل نگذاشته و غافلانه از آنها در نمی‌گذرد. در این شرایط حتی ذهنیت مردسالار نظام اجتماعی به این نتیجه عقلانی می‌رسد که بدون تحقق خیر و صلاح اخلاقی مطلوب زنان بر پایه تعلقات شخصیتی و تخصص‌های نقشینه آنان نمی‌توان چشم‌انتظار اجماع اخلاقی جنسیتی جامعه از حیث تبلور منویات مردانه بود. به این ترتیب است که برخی فیلسوفان فمینیست مدعی می‌شوند «ما می‌توانیم اخلاقی خانوادگی بنا کنیم که فاقد رئیس یا سرور است» (Jaggar, 2000: 242) و اساساً بر طبق مبادله تولیدات خرده نظام‌های اجتماعی به نحو مستقل است که چنین اخلاقی قادر خواهد بود توجه‌گر استقلال اجتماعی زنان باشد.

منابع:

- Arnault, L.S. (1989). "The Radical Future of a Classic Moral Theory". in A.M. Jaggar and S.R. Bordo (eds). *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. New Brunswick and London: Rutgers University Press.
- Jaggar, A. (2000). "Feminism in ethics: Moral Justication". in M. Fricker and J. Hornsby (eds.). *Feminism in Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

جنسیت و عقد ازدواج

زنان همچون مردان، آزاد متولد می‌شوند و طبیعتاً قابلیت مشارکت در عرصه مدنی را وفق دل‌سپاری به میثاق‌های اجتماعی دارا می‌باشند. بنابراین زنان حق دارند همچون مردان آزادانه وارد جریان عقد ازدواج گردند. مع‌هذا اگر نظام اجتماعی به‌ابتنای سلول خانواده تعریف شود و این منطق به‌استعمار جهان‌زندگی جنسیتی بپردازد؛ زنان ناگزیر از نفی آزادی خود در عرصه ازدواج به‌منظور حفظ بقای خانواده و کیان جامعه می‌گردند. از این حیث چون مردان بدواً عضو جامعه مدنی تلقی شده و سپس به‌عرصه خانواده نزول اجلال می‌کنند؛ در این صورت حتی تکوین خانواده نیز به‌منویات آنان ارجاع می‌یابد تا مقتضیات هستی این سلول بنیادین بر تکوین عقد ازدواج اولویت یابد. به‌این ترتیب حق زنان برای تکوین عقد ازدواج در قبال حق مردان در این زمینه ناهق می‌شود و چهارچوب خانواده شکل‌گرفته در قالب قواعد مردانه شهروندیت به‌الزام تحدید حق ازدواج زنان می‌انجامد و جنس دوم نیز اخلاقاً به‌منظور بقای جامعه ناچار از رعایت این منویات می‌گردد. از این حیث عقد ازدواج نمی‌تواند زنان را به‌عنوان شهروندان آزاد در مصاف با مردان در نظام مردسالار حتی علیرغم واگذاری امتیازاتی نظیر حق طلاق و حضانت و

قرار مکانی از سوی آنان پیروز سازد. به‌دیگر سخن هنگامی که سپهر سیاسی جامعه، عقد ازدواج را علاوه بر میثاقی اجتماعی، چونان قراردادی جنسی تحت پوشش قانونی نگهداشته است؛ هرگونه عقدی میان زنان و مردان به‌معنای تداوم حق سیاسی اعمال سلطه مردسالارانه و به‌رسمیت شناختن حاکمیت مردان بر زنان در چهارچوب رعایت چنین قوانینی است. بنابراین مفروض آزادی زنان در ورود و خروج به‌عقد ازدواج بواسطه حق مالکیت آنان بر بدن‌شان نارسا است؛ زیرا اگر سیاست بدن به‌مالکیت حاکمیتی بر جسم زنان همچون مالکیت بر سایر مولفه‌های اجتماعی حکم دهد، دیگر نمی‌توان مدعی حق فردی تصمیم‌گیری آزادانه راجع به‌چیزی بود که در تملک شخص قرار ندارد.

اگر عقد ازدواج را میان دو انسان برابر در زمینه تبادل نیازهای نابرابر در نظر نیاوریم؛ در این صورت پیشگامی زن در این امر چنان گناه‌آلود و شرم‌آگین می‌نماید که بواسطه حرمت‌شکنی حدود مشروع اجتماعی مستوجب هرگونه برچسب خوردن او می‌گردد. در این اخلاق، جسم زن بایستی از طریق روح او به‌تکالیف مدنی متعهد باشد؛ چنانکه حق کنترل بدن او به‌جامعه تفویض گردد و این امر چنان در وجود او درونی شود که اجتماع از زاویه خانواده و نقطه تکوین زوجیت در آن لطمه نیند. درونی کردن این خواست به‌از خود بیگانگی زن و فراموشی خود او در پرتو مفهوم دیگری در قبال خودمحوری مرد وابسته است. پس نظام مردسالار با نگاهی متعالی میان ذهنیت و متافیزیک پلی زیستی - روانی بنا می‌کند تا به‌نحو تاریخی زن را متقاعد سازد مرد نیز فاقد حق کنترل بدنش در قبال نظام اجتماعی است؛ اما مسلماً چنین نظامی بر پایه منویات عقل مذكر چنان سامان یافته که در آن حق حاکمیت با تنفیذ حق مدنی مرد به‌عرصه

خانواده در جریان مناسبات داخلی آن نیز سریان یابد و غیرمستقیم به تابعیت زن در قبال خواست او بیانجامد. در اینجا است که معلوم می شود چرا فرهنگ ایدئولوژیک جامعه نرینه سالار، مرد را صاحب قدرت عقلی کنترل خود می داند؛ ولی زن را حاوی احساسات و تمایلات افسارگسیخته معرفی می کند تا بتواند قوام زن و زندگی را به دست مرد و خواست مایشاء او سپارد. در این صورت وقتی دیگری زن فاقد شخصیت حقیقی مدنی بوده و از شهروندیت صرفاً نام آن را یدک می کشد؛ فقط قابل مبادله در کنار پول و کالا و زبان برای بقای کیان حقوقی جامعه در دست خود مرد می نماید. این ایدئولوژی حتی بواسطه شرمگین ساختن زن در دست داشتن درگناه اولیه و هبوط آدمی به خاک تا آنجا ریشه می دواند که زن را به نحو شرعی از هرگونه اعتراض به نابرابری عقد ازدواج باز می دارد.

حاکمیت کلیت عام حقوق مدنی مرد بر خاصیت جزئی حقیقت خانوادگی زن، در پس شعارهای سعادت‌مندی اجتماعی به مدد مدعیات تاریخی - زیستی یا روان‌کاوانه - اجتماعی نمی تواند موجد حق شخصی زنان برای ورود به عقد ازدواج و تبادل مالکیتی نداشته بر جسم و روح خودش باشد و بلکه او را همچون شی، قابل انتخاب و تصاحب و تبادل می سازد. در این صورت معنی سیاسی گزاره پدر داشتن با زن داشتن بدان روی تفاوت می یابد که دومی مالکیت حقوقی بر چیزی را علیرغم ظاهر انسانی آن چیز و البته بسیار مشابه با برده می رساند؛ ولی اولی مبین بیگانگی خط توارث زیستی - اجتماعی - اقتصادی می نماید. زن از طریق عقد ازدواج به نحو متعالی ذهن خود را با آسمان گره می زند تا در این میان واقعیت بردگی او در این عرصه فراموش گردد و خدمت‌رسانی او با

فراغ‌بالی ظاهراً از روی اختیار، به نظام مردسالار قوامی مستمر بخشید. در عقد ازدواج، زنان مالکیت جسمی نداشته خود را با روحیه‌ای شرمسار از گناه اولیه و بزرگوار در تیمار مرد، به نفع اعتلای سلول خانوادگی جامعه در پیشگاه حق انتخاب و مالکیت یکجانبه مرد گردن می‌زنند و استدلال معقول آن را ناخودآگاه از همین رهگذر به سلامت جامعه منسوب می‌دارند. در این حال ازدواج تنوع‌پذیری خود را از دست می‌دهد و به مناسکی آمرانه تشبه می‌جوید که در آن زن و مرد به نحو ناخواسته بر سر تامین منافع مردسالارانه توافق می‌کنند. حتی اگر مرد بکوشد در چانه‌زنی این مناسک، حق حاکمیت دریافتی از مشروعیت مردسالاری را در مواردی نظیر حق طلاق واگذار نماید؛ اما او باز هم به همراه همسر ساده‌اندیشی که این حق را منادی گسست پیوند نابرابر سالاری می‌انگارد، در دام مردسالاری نهادینه و قوانین سازمان‌یافته آن اسیر می‌ماند و تنها در این مبادله به حضور چنین قانونمندی در مناسبات خانوادگی اذعان نموده و بلکه آن را مشروعیت می‌بخشد. این زندانیان مردسالاری نمی‌دانند که اگر زن به لحاظ عدم دسترسی و برخورداری‌های اجتماعی به اجرای طلاق متوسل شود یا مرد این گروکشی را معادل بی‌علاقگی میل خانوادگی بگیرد و آن را با خشونت پاسخ دهد؛ در این حال سطح سازمان‌یافته قوانین حاکم بر خانواده به از هم گسیختگی خانواده در نتیجه تحقق افکار و شرایط نوین حکم داده و باز هم ارجاع به سنن را ضروری می‌شناسد. به علاوه هنگامی که در شرایط نابرابر سالاری، بستره‌سازی ایجاد تمایل عاشقانه میان زوجین از میان رخت بر می‌بندد تا فقدان تکوین علقه محبت به‌زندگی خانوادگی مبین آمادگی نیروهای گریزان از خانواده به سمت عضویت توده‌ای در دست حاکمیتی خشن باشد؛ در این صورت

چگونه می‌توان بدون شناخت پیشینی زوجین به تبادل عقلانی - عاطفی ارکانی که خود نیز واقعاً در تملک آنها نیست چونان معامله از پیش باطلی یا صغیر یا سفیهی ننگریست و مبادله سیاسی مستتر در پس‌زمینه آن را بر سر مالکیت افراد از دیده فرو گذاشت. به این ترتیب است که می‌توان دریافت «قرارداد چیزی بیش از خود را مفروض می‌گیرد» (Durkheim, 1964: 381) و در واقع هر قرارداد، بخش وسیع‌تری از نهادهای اجتماعی غیر قراردادی را تحت پوشش گرفته و تنها به‌صرف حضور خواست افراد در این جریان، نماد قرارداد بی معنا نمی‌گردد.

در این عرصه علیرغم الزام اقتصادی وابستگی زن به مرد در ازدواج، زندگی خانوادگی مطلقاً از منظر زندگی اخلاقی به تداوم جامعه منسوب می‌گردد. به عبارت دیگر زندگی اخلاقی به دلیل آغازین بودن ازدواج برای تکوین خانواده، به عقد ازدواج منوط می‌شود. در این عرصه است که نسل بعد تعهد به عشق و اعتماد زنان به عقل و خود بسندگی مردان را می‌آموزد و این آموخته در فضای خصوصی را زمینه تداوم غیر قراردادی همان قراردادی می‌سازد که لاجرم در زمان عقد ازدواج در حوزه عمومی با آن مواجه می‌گردد و ناگزیر از مشارکت در آن است. در این صحنه قاعده‌تاً ازدواج همجنس خواهانه، اخلاقاً منتفی است؛ زیرا مرد حق تعیین یا واگذاری امتیازات خود به زن را در مواردی چون کار و رفع نیاز و مدیریت سرمایه خانوادگی دارا است. به علاوه حتی عشق‌ورزی زن و مرد استثنائی نیز به جهت انگشت‌نما شدن نزد خلائق در نتیجه فقدان بستر اعتدالی این رابطه و منزوی‌سازی و ناتوان‌گذاری عشاق در ادامه آن به کار بازگرداندن اجتماع به رویه مالوف صعوبت روابط خانوادگی و شرایط عقد ازدواج می‌آید تا جمع هرگز دم مسیحیائی عشق را استشمام نکند و بلکه

حاکمیت مدنی و مالکانه شهروند مرد را بر زن خانه‌نشین معادل مشروعیت بخش همان حاکمیت سیاسی اعمال شده بر مرد قابل تصرف توسط مالکیت سیاسی در عرصه عمومی بیانگارد. از این حیث مالکیت جنسی، دیگر در اختیار شخص نیست و بلکه در تملک سیاست است و مالک حاکمیتی، آن را به چشم کالائی قابل مبادله برای بقای جامعه تلقی می‌کند. اگر این ایدئولوژی نیز در جان زن و مرد بنشیند، آنها به‌نحو شرطی به‌تضمین تداوم عملکرد سیاسی جامعه بدون هرگونه اعمال جبر و پاداش‌دهی بیرونی می‌پردازند. جالب اینجا است که حتی اقتضای چند همسری از سوی مرد برای رفع نیازهای اجتماعی یا اطفاء غرایز شخصی نیز در همین چهارچوب توجیه می‌شود و امکان جلب رضایت زن اول برای تجدید فراش در این قالب تا آنجا فراهم می‌آید که حتی زنان نتوانند بدون اجازه مرد از خانه خارج یا در گردهمایی‌های خود به‌تبادل تجارب سرکوبگرانه به‌منظور کسب خودآگاهی مستور در خشونت عقد ازدواج بپردازند. بر این سیاق شوهر به‌عنوان مرد با همسر به‌عنوان زن برابر نیست و بلکه تابع و فرودست او است، ولی با سایر مردان جامعه برابر است و در این برابری، حق حاکمیت خود را به‌نحو نابرابر بر زن تا آنجا اعمال می‌کند که در مدهائنه زمان مغازله، او را برتر از همه زنان می‌ستاید و زن‌ذیلی را چونان آب به‌شعله خودخواهی او فرومی‌پاشد.

با این همه ناخودآگاهی عقل مرد در امر اسارت در این دام به‌یاری خرد دوجنسیتی زن در نگاه چند بعدی به‌مراتب فرادستی - فرودستی، قابل تجدیدنظرطلبی انتقادی است. در این نگاه است که نسل جوان به‌یاری فضیلت خودخواهی و هر چند مستور از چشم ظاهرین اجتماع، به‌تداوم روابط جنسی خود همت می‌گمارد و از این راه به‌القای عقد

ازدواج خوشامد می‌گوید. در این صورت دختران بدون رعایت ملزومات این بیع، صرفاً با کسب مواهب و امتیازات اقتصادی و سیاسی و اجتماعی چونان تعیین‌کننده آزاد حق مالکیت بدن به ازدواج منقطع عرفی و قابل سرپیچی کامل از شرایط مطاع آن تن می‌دهند و پسران نیز برای رهائی از تالی فاسد این بیع از ثبت رسمی آن در پرتو مشروعیت اخلاقی حکم و درخواست اطاعت از تکلیف تولیدنسل برای بقای جامعه می‌گیرند. در این حالت دنیای زندگی، استعمار نظام اجتماعی را به چالش می‌گیرد تا رهیافتی نو از توافق آزاد بر سر عقد ازدواج و البته بدون دخالت سیاسی در این عرصه شخصی میان افرادی که هویات خاص خود را در مسلخ چهارچوب‌های عمومی شخصیتی قربان نساخته و اطاعت از مرد را با وابستگی اقتصادی جبران نکرده‌اند، پدید آورد. در این وضعیت است که قوانین ازدواج نظام اجتماعی که معتقدند عقد ازدواج مبین «حق شخصی یا حق تملک تعینی بیرونی به منزله شی و استعمال آن به مثابه یک شخص است» (Kant, 1887: 108)؛ در برابر خواست دنیای زندگی جدید به فرسودگی و تغییر و اصلاح گرفتار آمده و چاره‌ائی جز همسازی با خواست برابر سالاری جنسیتی نوین چونان شرط توسعه پایدار جامعه بشری پیش روی خود نمی‌بیند. تحت این شرایط است که حتی می‌توان به کاهش نرخ خشونت‌های جنس - جنسیتی در چنین جامعه‌ائی اعم از تجاوز و زنای با محارم و همسرکشی و فرزندآزاری امیدوار بود و حاکمیت آدمی بر قرارداد را به جای حاکمیت قرارداد بر آدمی، متنادی اعتلای حق انتخاب او در ارزش‌های مورد توافق جامعه برای حیاتی سالم‌تر میان آحاد انسانی آن دانست.

منابع:

- Durkheim, E. (1964). The Division of Labor in Society. New York: The Free Press.
- Kant, I. (1887). The Philosophy of Law. Edinburgh: T. and T. Clark.

جنسیت و شناخت گروهی زنان

یکم

رفتار گروهی چیزی متمایز از ترکیب صرف کنش‌های فردی است. به عبارت دیگر رفتار گروهی کلیتی متمایز از اجزای کنشی ناشی از رفتار اعضای گروه است و توسط نیروهای جمعی نظیر آگاهی جمعی یا ذهن گروهی هدایت می‌شود. این نیروهای جمعی در رفتارهای فردی یا اذنان فردی وجود ندارند و لذا نمی‌توان معانی جمعی حاکم بر رفتارهای فردی را بی‌عنایت به ساخت گروه دریافت. از این رو شناخت جمعی، متغیری است که قادر است رفتار فردی را توضیح دهد. به عبارت دیگر عناصری چون ادراک شخصی، افکار قالبی، تعصب، انتساب دادن صفات به خود و دیگران، گرایش و خودشناسی؛ همگی در فضای مناسبات گروهی شکل می‌گیرند و با تکوین هویت شخص، بر تحقق رفتار او مؤثر می‌افتند. پس جمع، تصورات و افکاری را شکل می‌دهد که تحت عنوان معارف عامیانه شناخته می‌شوند و این معارف عامیانه نیز با معنی‌بخشی به رفتارهای اعضای جمع، چنان متون برقراری ارتباطات و همیاری کنشی آنها تجلی می‌کنند. در کنار این سطح غیررسمی البته سطح رسمی دیگری وجود دارد که بر رفتار فردی تأثیر می‌نهد. مثلاً عضویت سازمانی و تعامل در

پرتو سازماندهی برنامه‌ای حاکم بر آن، شکل معینی از باورها و افکار را تولید می‌کند و البته با کارکردی ناخواسته و غیررسمی، تعلقات پنهانی را نیز به وجود می‌آورد. در این شرایط مبادله اطلاعات میان اعضای سازمان نمونه‌ای به شمار می‌رود که می‌تواند بر تأملات و تعاملات اعضا تأثیر گذاشته و معانی خاصی را بر کنش‌های آنها بار نماید. شایان توجه است که شکل‌گیری جمعی شناخت و تکوین معانی گروهی هادی رفتار عمدتاً به تلاش فکری فرد عضو وابسته نیست و با این حال تأثیری گسترده بر تفکر و رفتارهای وی باقی می‌گذارد.

بر این مبنا می‌خواهیم بدانیم کنش‌های فردی زنانه در پرتو رفتارهای گروهی مثلاً در عرصه خانواده، سازمان شغلی یا عضویت‌های انجمنی از چه ویژگی‌های برخوردار می‌شود. به عبارت دیگر هدف آن است که نشان داده شود کنش زنان در ساخت گروه چگونه از سوی آگاهی جمعی یا ذهن گروهی هدایت می‌گردد. مفروض این سخن آن است که معانی جمعی حاکم بر رفتارهای فردی زنان را نمی‌توان بی‌توجه به ساخت گروه عضویت آنها درک کرد و بلکه عناصر فکری آنان نظیر ادراک و افکارتابی و تعصبات و انتساب صفات و گرایش و خودشناسی، وابسته به فضایی از مناسبات گروهی است که بر تکوین هویت زنانه و تأثیرش بر رفتارهای ایشان سایه می‌افکند. تحت این شرایط ضرورت دارد فضای آکنده از معرفت عامیانه را مثلاً در جامعه ایرانی راجع به زنان، مختصراً مرور کرده و سپس انتظارات رسمی از آنان را در قالب گروه‌های شغلی و انجمنی در تقابل با این فضای معنی‌ساز رفتاری مورد توجه قرار دهیم. به عنوان نمونه روشن کنیم که در جریان مبادلات اطلاعات سازمانی، از زنان عضو سازمان چگونه استفاده می‌شود و این‌گونه از مشارکت چه تعلقات پنهانی

را در آنان دامن می‌زند.

برای انجام این مهم، ابتدا مبانی نظری شناخت و عملکرد گروهی آدمیان از منظر روان‌شناسی اجتماعی در بندهای دوم و سوم به‌نحو مختصر مرور می‌شود و سپس از این مبانی بر حسب مشاهدات موجود برای تبیین فرضیه‌ائی در باب شناخت و عملکرد گروهی زنان ایرانی در بندهای چهارم و پنجم استفاده می‌گردد.

دوم

بخش اعظم شناخت‌ها، باورها و دانش اعضای گروه از تجربه‌ائی که آنان از جهان اطرافشان دارند نشأت می‌گیرد. در اینجا علیرغم تشابه عملکرد نظام عصبی - حسی در تجربه مشابه امور و رخدادها مشاهده می‌شود که معانی جمعی متناسب به این امور و رخدادها در قالب مناسبات گروهی آموخته می‌شود. این آموزش که در شکل آموزشگاهی یا تعاملات نمادین روزمره صورت می‌گیرد، واقعیت را نوعی معنی جمعی می‌بخشد و حتی معنی خود را در همین عرصه تعریف می‌کند. دریافت معنی واقعیت و بخشی از آن یعنی خود وابسته به دریافت و توان ایفای نقشی است که بر عهده فرد نهاده می‌شود. توان ایفای نقش نیز وابسته به همدلی با دیگران است و لذا از این زاویه یعنی بر پایه توان دیدن جهان از نگاه دیگران است که ما می‌توانیم جایگاه هویت خاص خود را در محیط اجتماعی پیدا کنیم. پس تکوین معانی جمعی منوط به تعامل کنشگران است و در قالب همین تعاملات نیز استمرار می‌یابد. مثلاً افکار قالبی، نوعی نمایندگار جمعی از باورهای منتج از تعاملات گروهی هستند که با پیوند معرفت عامیانه و تجارب پراکنده و نامستدل، آگاهی فرد را

مشروط می‌سازند و ادراکی جمعی را می‌آموزند که وفق آن بتوان انتظارات دیگران را فهم و تفسیر کرد و بر این پایه به کنش و واکنش گروهی دست زد. همچنین مبادله اطلاعات از کانال‌های ارتباطی گروهی بر اعتبار این اطلاعات می‌افزاید؛ چنانکه کانال ارتباطی اعضای فرادست گروه بر احساس مفهوم بودن و اعتبار پیام صحنه می‌نهد یا رفت و برگشت مستمر و تبادل مشترک پیام میان اعضای دارای جایگاه مساوی در گروه، رفته رفته آنها را در تکوین دیدگاهی مشابه نسبت به امر واقع یاری می‌کند. بنابراین اطلاعاتی که بواسطه تبادل ارتباطی از وجاهت برخوردار می‌شود؛ اعتباری بیش از زمان ورود به گروه کسب می‌نماید. این تغییر معنا هنگامی تشدید می‌شود که متکلم بتواند آن را متوجه تجربیات خاص مخاطبین سازد و البته متقابلاً در این تأکید است که واقعیت مزبور برای متکلم واقعی‌تر جلوه می‌کند. نمونه دیگر تأثیر تعاملات جمعی بر تکوین شناخت جمعی در آنجا است که متکلم نمی‌تواند از طریق استدلال و برهان، دیگری را به انجام کاری راضی نماید و برای انجام خواسته‌اش از رفتارهای دیگر اعضای جامعه مثال می‌آورد تا با مقایسه باورها و گرایش‌ها و رفتارهای دیگران، عدم قطعیت را کاهش دهد و این علاوه بر آن است که می‌توان گفت حتی ادراک ما از عین هم تابعی از شرایط اجتماعی و کانال‌های ارتباطی چنین جهانی است. به این ترتیب است که ادراک تحت تأثیر هنجارهای گروهی تکوین یافته و اصلاح می‌شود و به عبارتی در غیاب واقعی عینی، این احکام دیگران است که معیار تشکیل و تغییر حکم فرد واقع می‌گردد و این امر هم البته هنگامی تشدید می‌شود که عضوی تازه وارد به گروه در صدد کسب انطباق گروهی و پایگاهی جمعی در آن باشد.

نفوذ ناشی از تماس اجتماعی مبتنی بر شدت و قدرت، فاصله فیزیکی - اجتماعی و تعداد تداعی منبع متنفس در رابطه با اهداف مورد نظر است. به عبارت دیگر افرادی که در جایگاه‌های گروه توزیع شده‌اند، از فاصله فیزیکی - اجتماعی معینی با سایر اعضای گروه برخوردارند و این افراد هم از سوی جایگاه خود و از هم از سوی جایگاه دیگر اعضا به نسبت فاصله فیزیکی - اجتماعی آنها تحت نفوذ قرار دارند. لذا تکوین و تغییر دیدگاه جایگاهی فرد منوط به توافق جمعی برای تغییر جایگاه وی می‌باشد. در این صورت نفوذ جایگاه بر شناخت فرد یا تغییر شناخت وی بر حسب تغییر جایگاهش، وابسته به نفوذ خواست جمعی در تکوین و تغییر متقابل جایگاه و شناخت وی می‌نماید. از همین رو است که افراد خواهان برقراری ارتباطات بیشتر با افراد مشابه خود هستند؛ زیرا این تشابه آنها را در ترسیم مشترک واقعیت قوی دست می‌سازد. بر حسب همین تشابه است که پیوند افکار مشترک به جدائی افراد غیر مشترک در افکار بواسطه اختلاف جایگاهشان می‌انجامد و اگر برترین کثرت جمعی چنین اشتراکی غلبه یابد، اقلیت فکری ناگزیر است به این پیوند فکری بپیوندد. لازم به ذکر است که صحت تصمیم‌گیری جمعی از سوی اکثریت یا از طرف فرد فرادست گروه بر حسب ارزیابی تناسب نتایج آن برای جمع نیز بر میزان واقع‌نمائی این تصمیم و واقع‌اندیشی اکثریت و فرد فرادست می‌افزاید. البته این ارزیابی هم وجه جمعی دارد؛ زیرا ملاک‌های ارزیابی واقعیت و خود واقعیت، تحت نفوذ ساخت گروهی بوجود می‌آیند.

هویتی که از واقعیت برساخته جمعی و ملاک‌های ارزیابی آن سود می‌جوید، خود وجهی گروهی دارد. این هویت ناظر و منبعث از تعمیم

ذهنیات، مقایسه، انگیزش، باور و خودشناسی است و به عنوان مثال در عرصه شناخت روابط درون گروهی - برون گروهی به کار کاهش عدم قطعیت در تصمیم‌گیری می‌آید. به عبارت دیگر هویت افراد وابسته به نوع سازماندهی ذهنی روابط درون گروهی - برون گروهی آنها با دیگران است. این سازماندهی به کاهش عدم شباهت خود با سایر افراد گروه خودی و افزایش تفاوت خود با گروه غیر خودی رجاع دارد و از همین زاویه بر ادراک، گرایش، احساسات و رفتار فرد مؤثر می‌افتد. از اینجا است که «خود به مثابه خود جمعی تجربه می‌شود و گرایش‌ها، احساسات و رفتارهایش تحت تأثیر هنجارهای گروهی قرار می‌گیرد».

(Tindale, et al. , 2003: 7) به این ترتیب است که الگوهای جذب و دفع شخصیتی در درون گروه و برون گروه، افکار قالبی معطوف به اعضای درون گروه و برون گروه و تأثیر جایگاه عضویتی و قدرت تعریف هنجارها در این جایگاه بر تحقق رفتارهای جمعی از زاویه مفهوم هویت گروهی قابل طرح می‌نماید.

سوم

انجام وظایف گروهی تابع شناخت هویت جمعی و پردازش گروهی اطلاعات ناظر بر آن است. از این نگره پردازش گروهی اطلاعات به معنای «میزان شکل‌گیری اطلاعات، افکار یا فرایندهای شناختی یا در حال تشکیل بودن آنها در میان اعضای گروه است».

(Hinsz, et al. , 1997: 43)

اطلاعات پردازش‌شده گروهی هنگامی که از سوی فرد و ملاک‌های ارزیابی جمعی او مشروع و مورد توافق تشخیص داده شود؛ بر عملکرد گروهی او مؤثر می‌افتد. ارزیابی تناسب عملکرد گروه با خواست فرد، در

واقع بر توان همیاری جمعی او می‌افزاید و لذا گروه برای کسب نتایج بهینه جمعی می‌بایست با خواست فردی توافق حاصل نماید. تصمیم‌گیری فردی و گروهی برای انجام وظایف معین و کیفیت ایفای این وظایف به اجماع فرد و گروه در باب بسندگی تصمیم و اجرای آن در قالب منویات جمعی ارجاع می‌یابد. در غیر این صورت اگر گروه نتواند تکلیف صحیح و چگونگی ایفای آن را معرفی نماید، پیوندهای گروهی رو به گسستگی می‌گذارد. تنوع و تکرر شرایط تشخیص تکلیف و اجرای آن در گروه بر تصمیم‌گیری، خطرپذیری، ایثار، تخصیص پاداش‌ها و ارضای درونی افراد اثر می‌کند و بر دامنه تکوین و انتخاب گزینه‌های شناختی - اجرایی گروهی می‌افزاید. ملاک وفاق فردی - جمعی بر سر ایفای تکالیف گروهی نیز می‌تواند مبتنی بر احتساب همبستگی یک تکلیف خاص با مجموعه تکالیفی باشد که فرد در گروه ایفا می‌نماید یا متکی بر احتساب همبستگی ایفای تکلیف یک فرد با ایفای تکالیفی باشد که توسط سایر اعضای گروه به منصه ظهور می‌رسد. پس نتیجه نشان خواهد داد که عملکرد فرد تحت تأثیر نفوذ سایر اعضای گروه و نیز تأثیر تصمیم‌گیری‌های آنان است.

ایفای هر وظیفه گروهی به میزان معینی اطلاعات نیاز دارد. از این رو هر عضو گروه بر حسب جایگاه کارکردی خود به اطلاعات معینی دسترسی دارد. این اطلاعات از یک سو می‌تواند برای تصمیم‌گیری و هدایت عملکرد و حفظ جایگاه گروهی عضو مورد استفاده قرار گیرد و از طرفی می‌تواند نشانگر اجماع گروه بر سر عملکردی خاص باشد. در این صورت تحلیل محتوای گفتگوهای گروهی در وجوه رسمی و غیررسمی آن می‌تواند مبین دسترسی به اطلاعات گروهی و اجماع در

استفاده عملی از آنها در تصمیم‌گیریهای جمعی باشد. پس شباهت اطلاعات اعضای گروه می‌تواند چنان نشان‌دهنده‌ای از اجماع اطلاعاتی گروه تلقی گردد و به کلام دیگر وجود اطلاعاتی معین در ذهن فرد مبین حضور همان اطلاعات به شکل اجماعی در گروه عضویتی وی به شمار آید. احکام صادره توسط فرد معرف فضای محدود احکام معرفتی در گروه است و مقایسه این احکام می‌تواند گروه مرجع فرد را به خوبی در امر شناخت و تصمیم‌گیری معرفی نماید. از اینجا بر می‌آید که چرا عملکرد افراد در گروه‌ها بر حسب دسترسی به اطلاعات و شیوه‌های جمعی مشارکت در صدور حکم از روی آنها فرق می‌کند و چرا میزان اجماع بر سر اطلاعات و تصمیمات متخذه بر حسب آنها به میزان سرمایه‌گذاری زمانی - اعتباری توجیه گروهی ارجاع می‌یابد. همچنین محدودیت تصمیم‌گیری و اطلاع‌رسانی گروهی بر حسب قدرت یا جایگاه فرادستی از طریق همبسته‌سازی عملکرد و اطلاعات فرد با درخواست و اطلاعات اطلاع‌رسان و تصمیم‌گیر مرکزی در گروه قابل برآورد است. این در حالی است که اجماع بر سر راه‌حلیابی برای مسائل گروهی از طریق روی هم ریختن اطلاعات فرادستان و فرودستان گروه به این پیش‌فرض معرفتی در گروه ارجاع دارد که همه چیز را همگان دانند و مشارکت آنها در راه‌حلیابی در رفع بهتر مسائل گروهی مؤثر خواهد بود؛ زیرا این فرایند مشارکتی در حقیقی پنداشتن راه‌حل مورد توافق گروه و لاجرم تحقق بخشیدن عملی آن موفق‌تر عمل خواهد کرد. پس «هر مفهوم، هنجار، دیدگاه یا فرایند شناختی مناسب با وظایف - وضعیت که توسط اکثریت یا همه اعضای گروه شکل گرفته است» (Tindale, et al. , 1996: 84) نمایندگاری از مشترکات گروهی است و حتی تنوع و تعدد نامآلوف آنها

می‌تواند نشانی از تفرقه و چنددستگی گروهی به حساب آید. اضافه بر این اکثریت عددی یا سازمانی گروه از این طریق برای نفوذ بر سایر اعضا سود می‌جویند.

تحت این شرایط اگر اثر جمعی را عبارت از «باور مشترک گروهی به توان یکپارچه‌سازی آن برای سازمان‌دهی و اجرای جریان‌کنش‌های معطوف به سطح معینی از اهداف» (Bandura, 1997: 477) بدانیم؛ در این صورت انگیزش منتج از اثر جمعی بر شیوه عملکرد فرد مؤثر افتاده و با تکوین شناخت فردی، اثر فردی را هم به تشابه یا تخالف با گروه فرامی‌خواند. از این رو بخشی از مدیریت گروهی به متناسب‌سازی اهداف گروه با اثر جمعی و تصورات ذهنی از اثر فردی باز می‌گردد.

علاوه بر تکوین اطلاعات جمعی، میزان آگاهی افراد از این اطلاعات نیز در گروه و اعمال آن اهمیت دارد. عضو گروه باید بداند دیگر اعضای گروه چه می‌دانند تا بتواند بر حسب خواسته‌های آنها واکنش کند. این فرایند بر پایه حضور نوعی ذهن گروهی صورت می‌بندد که وظیفه‌اش دریافت اطلاعات از بیرون گروه، پردازش اطلاعات و تعیین تکلیف گروه نسبت به این اطلاعات است. بنابراین فرد در رجوع به حافظه گروهی می‌تواند از اطلاعات و استدلالات و تأییدات آن بهره‌جوید. این اطلاعات شامل آگاهی از ملزومات، وظایف، شیوه تعامل و نسبت اهداف گروهی - جمعی با اهداف فردی است.

این فرایندهای شناختی، هویت خاصی را به شخصیت اعضای گروه می‌بخشد. مثلاً در گروه‌هایی که اعضای آنها می‌بایست ساکت و پیرو و مقلد باشند؛ همواره فرد خود را درون گروه و اعضای دیگر گروه را برون گروه تصور کرده و در صدد همسازی با برون گروه بر می‌آید. همچنین

جاذبه گروه برای فرد از حیث اهداف و عملکرد به پیوند هرچه بیشتر گروهی دامن می‌زند. این پیوند، همیاری گروه را بر سر حل بحران‌های غیر مترقبه یا رفع تنش‌های موضعی می‌افزاید؛ مضافاً آنکه رقابت گروه با برون گروه به وحدت بیشتر اعضای درون گروه می‌انجامد.

چهارم

شناخت زن ایرانی همچون مرد این جامعه از درون خانواده‌ائی که در آن متولد می‌شود آغاز می‌گردد و همین زمینه در تکوین باورها و دانش او راجع به جهان پیرامونش موثر می‌افتد. جایگاه زن در درون نظم نمادین خانواده، تجربه وابستگی به مرد علاوه بر همه وابستگی‌های دیگر است. این تجربه با احساس نوعی تحقیر همراه می‌شود که وفق آن زن، پیش از خلقت هم گناهکار بوده و تنبیه جسمانی او علاوه بر قطع آلت رجولیت و اعطای دردهای ایام عادت و زایمان؛ می‌بایست با شرمساری در نزد مرد هم جبران شود. در اینجا آزادی‌خواهی زن در قبال این بردگی با برچسب‌های نابهنجار سرکوب می‌گردد و البته فقدان حقوق مدنی زنانه، اهداف و ارزش‌های مردم‌سالارانه از این برابری جوئی را هم در خانواده محکوم می‌سازد. به این ترتیب زن می‌آموزد حق تن خود را به منزله خصوصی‌ترین ویژگی هویتی، به مرد تفویض کند؛ یعنی مثلاً یا با حفظ پوشش کامل اولاً مانع به گناه کشیده شدن مرد و به طور کلی جامعه گردد و ثانیاً با ایجاد زمینه آرام برای انتقال مالکیت مرد به ابناى کاملاً ژنریکش، از کارکردهای حقوقی جامعه پاسداری نماید و یا در این تفویض حق تا آنجا پیش رود که اجازه دهد نظام مردسالار بر حسب منویات مردانه راجع به نظام اجتماعی حتی در باب حق سقط جنین او تصمیم بگیرد تا توزیع

نقش‌های مادرانه یا شغلی میان زنان طبق خواست مردانه صورت پذیرد. در این شرایط، خانواده و نظام خویشاوندی است که نقش‌های بایسته دختر را به او گوشزد می‌نماید تا او بیاموزد عروسک‌بازی و خاله‌بازی و تمرین آشپزی و گلدوزی و قالی‌بافی مخصوص جنس دوم است و فوتبال و گرگم به هوا و الک دولک و تمرین رانندگی و بنائی و تعمیرکاری مخصوص جنس اول. چنین دختری حتی از تبلیغات تجاری رسانه‌های عمومی هم در این نقش‌پذیری در امان نمی‌ماند و ناخودآگاه درمی‌یابد که نقش جنسیتی او در جهان معاصر همواره به شکل مصرفی و آن هم در چهارچوب امن خانه مورد نیاز جامعه است و البته با توجه به ازدیاد جمعیت، بد نیست که از تصاویر روابط مادر-فرزندی به مثابه الگوی قابل تعمیم از خانواده هسته‌ای در ذهن این دختر هم استفاده شود. چنین دختری حتی اگر فکر کند با رعایت الگوهای مصرف کلیشه‌ای مزبور خواهد توانست به وحدت با زنان سایر جامعه دست یابد؛ اما هرگز در نمی‌یابد که نمایش تکه‌تکه اعضای جسمانی زنان همراه با تصاویر کالاهای مانعی روان‌کاوانه بر سر راه کسب چنین وحدتی است. این در حالی است که در چنین فضائی، به خودگرسنگی دادن برای کسب تناسب اندام هم اگر سر از بی‌اشتهائی عصبی دختران در نیاورد؛ لااقل می‌تواند تصاویر ظریف جنس مؤنث را در قالب ظاهری مردانه در تابلوهای تبلیغاتی نصب شده در بزرگراه‌ها و خیابان‌های اصلی شهر به نمایش بگذارد.

اگر دختر ایرانی از جوان‌خواهی سریال‌های تلویزیونی درگذرد و بخواهد در صورت تمکن مالی خانواده، از کامپیوتر و اینترنت برای ارتباط با جهان هم استفاده کند؛ یا باید به نظام سرمایه‌داری مردسالار

بپیوندند یا باید علیه پیام‌های مردسالارانه آنها شورش نماید و یا اینکه در فضای سبیری خالی از تفاوت‌های جنسیتی به زندگی مجازی برابری جویانه‌ائی تن در دهد. همزمان با این اوضاع البته او را به مدرسه می‌سپارند تا در معرض نظام آموزش و پرورش جامعه قرار بگیرد. وی برای رسیدن به مدرسه از نوعی فضای معماری می‌گذرد که در آن هیچگونه حقوق شهروندی مساوات جویانه‌ائی برایش قائل نشده‌اند، یعنی یا باید سوار بر سرویس مدرسه از اماکن و مغایر بگذرد یا در صورت پیاده طی کردن مسیر با انواع و اقسام کلمات رکیک مواجه شود و در زشت‌ترین چهره، اغفال شده و از خانه بگریزد. او که در خانه آموخته است زن پاک و مقدس در مقابل مرد فعال و عمومی و فرمانده بایستی منفعل و خصوصی و فرمانبر باشد؛ با برنامه آموزشی پنهانی مواجه می‌شود که به علایق پسرانه بیشتر اهمیت می‌دهد و همه انگیزه درس خواندن او را با ترس از موفقیت سرکوب می‌کند. به این ترتیب دختر منزوی ما که عمدتاً امکان یافته، این انزوا را با انتخاب رشته‌های دبیرستانی انسانی و هنر جبران کند و البته به جای هنر برون‌گرا، هنر درون‌گرا و به جای علوم انسانی، دانش اجتماعی را بیاموزد؛ با کوله‌باری از دانش مردسالار یا به خانه باز می‌گردد یا برای ادامه تحصیل و کسب شغل وارد جامعه می‌شود. اگر او به خانه بازگشت با فرهنگی مردسالار برخورد می‌کند که او را از ترشیدگی و پیردختی و افول قدرت باروری در دهه سوم زندگی می‌ترساند و او را برای جفت‌جوئی به مدگرایی و جراحی زیبایی متمایل می‌کند و یا بر پایه قصه‌های محلی که دائماً از زبان مادر بزرگ شنیده، برای مادری و فرزندپروری و خانه‌داری که ممکن است هیچگاه دست ندهد آماده می‌سازد. در غیر این صورت اگر او در

دانشگاه و البته عمدتاً در رشته‌های غیر فنی پذیرفته شد، می‌کوشد بهترین نمرات را در جبران فقدان هرگونه بدیل دیگر برای زندگی اجتماعی کسب نماید. در این میان اگر چنین دختری شانس آورد و توانست بر حسب نظام تبعیض مثبت سازمانی، به‌استخدام یکی از دستگاه‌های دولتی - خصوصی در آید؛ تازه جلوه‌ جدیدی از عدم ارتقای شغلی و نابرابری تخصیص دستمزدها و عدم توجه به‌خود را تجربه می‌کند و آنگاه نیز که با این دستمزد ناچیز به‌خانه برمی‌گردد یا باید آن را بدون هیچگونه حساب و کتاب در زندگی شوهری وارد نماید که در صورت مرگش، نیمی از مایملکش را به‌او می‌دهند و یا باید در واحد آپارتمانی تنهای خود به‌زندگی مملو از سوءظنی جمعی تن در دهد.

او که هرگز پرخاشگری را نیاموخته و برای رعایت ادب در نظام مردسالار هرگز توانسته منویات درونی خود را بیان کند؛ ناچار باید پذیرای خشونت مردانه (از کتک خوردن و خانه‌به‌دوشی تا تجاوز جنسی) باشد و اگر هنوز سرچشمه‌های میل او از سوی نظام مردسالار خشکانده نشده باشد؛ تمایل به‌تغییر جنسیت را در سر پیوراند. در هر حال اگر دختر دیروز و زن امروز جامعه ما در چنین شرایطی به‌تجربه از خودبیگانگی و غیرشدگی می‌پردازد؛ اما همچنان قادر است به‌اتکای هوشمندی ناشی از زندگی دوجنسیتی خود در برابر مرد فرمانده، به‌گونه‌ائی از استقلال شخصیتی نائل آید که زندگی او را با آگاهی نوینی از مقتضیات جهانی شدن پوشش می‌دهد. این آگاهی از استقلال شغلی ناشی از جهانی شدن بازار کار و توزیع بین‌المللی دستمزدها آغاز شده و تا استقلال فرهنگی در امکان‌یابی رهائی از ارزش‌ها و هنجارهای مردسالارانه ملی بسط می‌یابد. در این حال نقش‌یابی تخصصی او و نیز

عضویت‌های ارادیش در انجمن‌های متفاوت، جلوه‌های جدیدی از خرسندی درونی و رشد شخصیتی برای او رقم می‌زند که قادر است سعادتمندی او را در کوششی همگام با مردان جهت نیل به آرمان‌های گفتمانی بشر معاصر تأمین نماید.

پنجم

بر پایه آنچه گذشت چنین بر می‌آید که زن ایرانی در چهارچوبی مردسالار از جهان اطراف کسب تجربه و شناخت و دانش و باور می‌کند. او در گروه‌های خانوادگی و محله‌ای و مدرسه‌ای و شغلی، معانی مردسالار امور و رخدادها را بواسطه ایفای نقش همدلانه با مردان می‌آموزد و خود را در وابستگی کامل یا نافی به این محوریت نرینه، هویت می‌بخشد. در این فرایند او این فکر قالبی را می‌پذیرد که وجودش زائد و حتی سربار دیگران (یعنی مردان) است و هنگامی که دائماً نیز تجربه نان‌آوری را به مردان منتسب می‌یابد؛ بیشتر بر این فکر قالبی و صحت آن مهر تأیید می‌زند. زن جامعه ما چه در نقش دختر و خواهر یا مادر و همسر یا کارمند و پرستار و معلم در هنگام استقرار در فضای مردسالارانه خانوادگی و شغلی، اعتبار نظام مردانه زندگی را تأیید می‌کند و هنگامی که این اطلاعات از سوی اعضای فرادست گروه یا بواسطه تکرار بی‌نهایت آن بین اعضای گروه صحه نهاده می‌شود، او هرچه بیشتر به‌معنای بودن برداشت خویش واقف می‌گردد.

جایگاه فرودست زنان در گروه‌های مختلف جامعه ما و فاصله دور و دیر آنها از مواضع ارزشمند اجتماعی و تداعی مستمر حمایت‌های مردانه از جهان زنانه رفته‌رفته بر نفوذ و منزلت برتر مردان جامعه در ذهن او

می‌افزاید و تا زمانی که توافقی اجتماعی (ملی - بین‌المللی) برای تغییر جایگاه زن در جامعه صورت نگیرد؛ او همچنان از همین موضع و با همین نگرش به‌هستی اجتماعی می‌نگرد. به‌عنوان مثال اگر او در قالب گروه خانوادگی یا اداری، برای سکوت و فرمانبرداری تربیت شده باشد؛ در این صورت شوهر و رئیس را برون‌گروه خود می‌نابد و سعی در همسازی خویش با آنها می‌نماید. این همسازی، عدم قطعیت زنان جامعه ما را در تصمیم‌گیری‌های مختلف از بین می‌برد و او را به‌کار بر آوردن ارزش‌ها و هنجارهای نرینه‌محور می‌گمارد.

زن ایرانی در پرتو کسب چنین هویتی است که به‌انجام وظایف زنانه فراخوانده می‌شود. او خواست خود را چنان با عملکرد و گروه‌های خانوادگی و شغلی هماهنگ می‌کند که با همیاری بیشتری شاهد کسب نتایج بهینه از آن باشد. در غیر این صورت یعنی همسازی زن با هویت متأثر از مستقل‌پنداری شخصیتی او، پیوندهای گروهی وی آسیب دیده و به‌انزوائی ناخواسته منجر می‌شود. تحت این شرایط است که تصمیم‌گیری، خطرپذیری، ایثار، تخصیص پاداش‌ها و ارضای درونی زن ایرانی به‌یاری همیاری گروهی آمده یا از آن ممانعت به‌عمل می‌آورد. شایان توجه است که ضرورت اطاعت زن از مرد سبب می‌شود اطلاع‌رسانی مردانه به‌او تحدید گردد و از این حیث در سرمایه‌گذاری زمانی - اعتباری توجیه گروهی او صرفه‌جویی شود. به‌علاوه اعتقاد زن به‌اینکه مرد او یا رئیس مرد سازمانش همه‌چیز را می‌داند؛ بر نفوذ تصمیم‌گیری‌های یکسویه مردانه می‌افزاید و البته از تناسب تصمیمات مرد با اهداف گروهی و نیز تأمین منافع زنانه در این پرتو پرده بر می‌گیرد. چنین زنی در رجوع به‌اطلاعات جمعی تنها در فضای مردسالارگام

برمی‌دارد و از استدلال‌ات و تائیدات آن بهره می‌جوید تا ملزومات، وظایف، شیوه تعامل و نسبت اهداف گروهی را با اهداف فردی خویش آموخته و به کار گیرد.

این فرایندهای شناختی، هویتی فرودست به زن ایرانی اعطاء می‌کند که گرچه برای کاهش رقابت گروهی در خانواده و سازمان می‌تواند مفید باشد؛ اما به لحاظ حذف حضور فعال و آگاهانه زن در فرایندهای توسعه اجتماعی به نابودی نیمی از توان فکری - اجرایی جامعه یاری رسانده و به همین میزان از امکان تحقق شاخص‌های توسعه اجتماعی می‌کاهد؛ نتیجه‌ای که جز به یاری بازنگری گفتمانی برابری سالاری جنسیتی در این دیار اصلاح نخواهد شد.

منابع:

- Hinsz, V. B. , Tindale, R. S. and Vollrath, D. A. (1997). "The emerging conceptualization of groups as information processors." *Psychological Bulletin*: 121, 43-64.
- Tindale, R. S. , Smith, C. M. , Thomas, L. S. , Filkins, J. and Sheffey, S. (1996). "shared representations and asymmetric social influence processes in small groups". In E. Witte and J. H. Davis. (eds.) *undersatnding group behavior: consensual action by small groups*. (Vol. 1, PP. 81-103). Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Tindale, R. S. , Meisenhelder, H. M. , Dykema - Engblade, A. A. and Hogg, M. A. (2003). "Shared Cognition in Small Groups". In M. A. Hogg and R. S. Tindale. (eds.). *Blackwell Handbook of Social Psychology: Group Processes*. (PP. 1-30). Oxford: Blackwell.

جنسیت و سایبورگ

یکم

سایبورگ (Cyborg) ترکیبی از ماشین و ارگانیسم یا ارگانیسمی سبیرتیک است که همچون هر پدیده اجتماعی دیگر با سایر پدیده‌های اقتصادی و سیاسی و فرهنگی مرتبط بوده و همراه با تحولات آنها رو به تغییر می‌گذارد. سایبورگ مبین شبیه‌سازی موجودی در میانه حیوان و ماشینی با ترکیب طبیعت و صنعت است که ارتباطات دستورات مغزی را با کنترل اعضاء و اندام‌های طبیعی - مصنوعی بهینه می‌سازد. سایبورگ با ترکیب اندیشه و واقعیت مادی، امکان‌گذار ساختمان تاریخی فرهنگ را فراهم می‌آورد. در این صورت امکان دارد تصورات آدمی راجع به تولید، سلطه، ترقی و بازتولید خود در رابطه با دیگری در این محصول انسانی - اجتماعی به‌ودیعت نهاده شود. به‌علاوه امکان دارد خلق سایبورگ در جهان پساجنسیتی به آن نقش دوجنسی در کلیت قدرت تولیدی اعطاء نماید. مع‌هذا تقدیر آن است که سایبورگ معرف پیشرفت فرهنگ علمی باشد و منازعه تاریخی تأثیر روح بر جسم را در قالب عملکرد بی‌روح اندام ماشینی حل کند و بالاخره این پدیده امکان عملی بازی بر حسب خوانش ذهنیات فرهنگی را مثلاً از حیث خنثی‌سازی تعابیر جنس -

جنسیتی در آن یا رفع محدودیت‌های مربوط به ارتباطات عوالم فیزیکی و غیر فیزیکی فراهم آورد. از منظر اخیر است که سایبورگ، نیاز به خلاقیت، ناظم یا پدری حاکم نمی‌یابد و بلکه نشانگر آخرین حد کنترل بر طبیعت، بیشترین سرمایه‌گذاری هماهنگی با امر واقع و گسترده‌ترین ترکیب‌سازی ارگانیسم زنانه - مردانه با ماشین است.

دوم

هویت سایبورگ کلیتی دارد که بر محدودیت‌های طبقاتی و نژادی و جنسیتی غلبه می‌کند. به‌دیگر سخن در حالی که طبقه به‌آگاهی ختم می‌شود، نژاد به‌نحو انتسابی تعیین می‌گردد و جنسیت از تجارب جنسی متفاوت سرچشمه می‌گیرد؛ اما تحریک ارگانیسم و ماشین می‌تواند بواسطه برخورداری از آگاهی تکنولوژیک بر محدودیت آگاهی طبقاتی غلبه کند یا دیگر به‌مبادی و امتیازات نژادی متکی نباشد یا تجارب جنس - جنسیتی را حسب نسبی‌گرایی و تکثرگرایی وحدت بخشد. به‌علاوه در این ترکیب، ارگانیسم ترکیب‌شونده با ماشینی چونان حیوان، بربر، مستعمره یا زن تلقی نگردیده؛ بلکه انسانی سازنده نوامیس تاریخ جلوه می‌کند. در این صورت فمینیسم فرصتی می‌یابد تا در قالب سایبورگ به‌رهائی از نوعی جدید بیندیشد. در این برهه تاریخی، نگاه ارگانیک به‌ترکیب اندام و ماشین از ذات‌گرایی، حاشیه‌گرایی، علم‌گرایی و اثبات‌گرایی بری‌گردیده و تغییر جهان به‌دست هویتی نوین از آدمی سپرده می‌شود که در آن ما طبق وجوه قومی و درون‌گروهی و نژادی و طبقاتی از آنها تمایز نجسته و بر این سیاق مبنای سلطه‌جویی به‌کناری می‌رود. با ترکیب مقوله زن و آگاهی از زندگی اجتماعی او در سازه سایبورگ بواسطه

نفی فاصله تولید و مصرف، از خود بیگانگی کاری در باب ناتوانی اندیشه غیرتولیدی زن و توهمات ایدئولوژیک راجع به سوژه اندیشه بودن وی امکان ظهور نمی‌یابد؛ زیرا در این ترکیب، کار به عنوان عامل تغییر جهان، فعالیت انسانی می‌نماید که به جای از خود بیگانگی چونان مقوله وجودشناسی دانش سوژه اندیشنده نمودار می‌شود. به این جهت معرفت‌شناسی ساخت وجودی کار سایبورگ برهه‌ای از تجلی تکنولوژی در حیات اجتماعی است که به عنوان مثال زنیت را با خیانه داری تداعی نمی‌کند و به جای واقعی سازی مفهوم انسانی زنانگی، این مقوله را مسئول سازندگی متحد هستی می‌سازد. در اینجا آگاهی سایبورگ، ساخته شده و حاصل می‌گردد نه اینکه این آگاهی، واقعیتی طبیعی قلمداد شود تا سپس بازپس ساخت‌های اجتماعی ذهن قرار گیرد. به دیگر سخن سایبورگ همچون زن توسط مرد آفریده نمی‌شود؛ بلکه وجود بی وجود آن بر حسب تلاقی کار زنان و مردان در عرصه تکنولوژی به خود آگاهی سلب تمایزات جنس - جنسیتی از این پدیده می‌انجامد و از همین جا منشاء تغییر جهان و روابط اجتماعی واقع می‌گردد.

سوم

وحدت معرفت‌شناسی و سیاست در نگاهی اجتماعی به ترکیب زنانگی و مردانگی قاعداً با رشد جامعه اطلاعاتی بالیدن می‌گیرد. در جهان‌بینی شبکه‌ای جامعه اطلاعاتی است که علم و تکنولوژی در حیطه روابط اجتماعی به هم می‌پیوندند تا قولی سیاسی را در باب طبقه و نژاد و جنسیت پی ریزند و ترکیب اطلاعاتی ارگانسیم و ماشین را به جای سلطه سلسله مراتبی بر مواضع اجتماعی جنسیتی و دانائی و توانائی ناشی از آن

نشانند. در این تحول، نمایندگان‌های واقعیت مدرنیته به شبیه‌سازی‌های علمی پسانوین مبدل می‌شوند، مجموعه‌های بیوتیک جایگزین ارگانیسم می‌گردند، یگانگی گروه‌های کوچک به جای مرزبندی کارکردی خرده‌نظام‌ها می‌نشینند، فیزیولوژی به یاری مهندسی ارتباطات قالب تهی می‌کند، بهینه‌سازی جای کمال‌گرایی را می‌گیرد، ایمن‌سازی جمعیت از باروهای میکروبیولوژی می‌گذرد، انجام سیبرنتیکی کار (ارگونومی) از تقسیم کار ارگانیک سبق می‌برد، سازه‌های چندمنظوره بر تخصص کارکردی زعامت می‌یابند، نقش‌های ارگانیک جنسی با استراتژی‌های بهینه ژنتیک غنا می‌پذیرند، انتخاب تطوری بر تعین زیستی غالب می‌آید، اکوسیستم با بوم‌شناسی اجتماعی راه تکامل می‌پیماید، اتحاد بشریت بر زنجیره نژادی هستی برتری می‌جوید، مدیریت الکترونیکی جهانی دل از مدیریت علمی کارگاه‌های خانگی می‌ریاید، جنس در کف سازه‌های ژنتیک رنگ می‌بازد، ربات و هوش مصنوعی به نیابت از نیروی کار و ذهن به خلاقیت و سازندگی می‌گراید و بالاخره شهروندیت سایبورگی به جای مرزبندی حوزه‌های عمومی و خصوصی دامن می‌گسترده. بدین‌سان سیاست‌های معطوف به تکنولوژی زیستی و میکروالکترونیک، پروژه اومانستی مرگ خدا و دفن او در صحن کلیسا را با مرگ خدا بانوان در صحن اجتماع تکمیل می‌کنند تا طراحی خواص غیرذاتی ترکیبات بیوتیک در قالب منطق نظام بتواند کارکردهای خود را در حدودی ساختی ایجاد و مبادله کرده و از این حیث، سلسله مراتب و سلطه را نفی سازد. در این صورت استراتژی بازتولید جنسی نسل با محاسبه هزینه - فایده کارکردهای محیطی نظام صورت می‌گیرد و لذا ایدئولوژی دیگر نمی‌تواند جنس و نقش‌های جنسی را چونان ابعاد طبیعی و ارگانیک پدیده‌هائی

نظیر ارگانیسم و خانواده بشمارد.

چهارم

سایبورگ را نمی‌توان بر مبنای ایدئولوژی‌های نژادی در طیفی مابین بدوی تا متمدن قرارداد؛ زیرا این پدیده متضمن ترکیبی از فراوانی پارامترهای زیستی است. بنابراین استفاده از خط، دشتیایی به‌نوسازی یا تحقق توسعه به‌عنوان ملاک‌های عقلی بسط یگانگی نظام اجتماعی نمی‌تواند مظهر طبیعی معنای سایبورگ باشد؛ بلکه خلافت کنشگری که تجارت شهری و ورزش جهانی و مناطق آزاد تجاری را بنا می‌نهد می‌تواند در قالب مهندسی ارتباطات مبین معانی جدیدی در متون اجتماعی باشد. به‌علاوه سایبورگ قادر است از کنترل فارغ گردد؛ زیرا کنترل متضمن رعایت حدود و شرایط تعامل کارکردی اجزاء درون هر مجموعه است، ولی با تولد سایبورگ میزان آزادی و هزینه و نرخ کنترلی که مثلاً زن می‌تواند جدای از خواست مجموعه در کنترل موالید مورد تصمیم‌گیری و استفاده قرار دهد به‌میزان کنترل اعمال‌شده در هر نظام اجتماعی فرق می‌کند. این جزء با رفتار خود ضمن مخایره علائمی به‌متون ارتباطاتی زندگی می‌تواند متون مزبور را به‌زبان زیستی ترجمه کرده و در بازار تبادل اطلاعات از کنترل سیاست‌های زیستی رها شود؛ زیرا سایبورگ قادر است سیاست را شبیه‌سازی نماید و حوزه عمل خود را خلافتانه بگسترده. اضافه بر این با رخت بر بستن دوگانگی ایدئولوژیک ذهن و بدن، انسان و حیوان، ارگانیسم و ماشین، عمومی و خصوصی، طبیعت و فرهنگ، زن و مرد و بدوی و متمدن در قالب تکنولوژی سایبورگ؛ زمینه اعمال سلطه سلسله‌مراتبی در معرفت‌شناسی و از آنجا تا وجودشناسی از میان

می‌رود. بدین‌سان ادغام زن در جامعه جهانی بدون امکان استثمار او و تحت تأثیر ارتباطات اطلاعاتی صورت می‌گیرد و حضور فیزیکی و فکری او در خانه و بازار و محل کار و حوزه عمومی با احتساب مختصات متمایز زیستی وی به تنوع‌پذیری خویشتن جنس دوم در عین وحدت اجتماعی حکم می‌دهد.

پنجم

تکنولوژی ارتباطات و تکنولوژی زیستی دو ابزار مهم نوسازی بدن تلقی می‌شوند که روابط اجتماعی جدیدی در متن تراکم‌پذیری مالی نظام سرمایه‌داری برای زنان فراهم می‌کنند. جسم زنان در این گفتمان مبین معانی جدیدی در متن مناسبات اجتماعی است که جهان را به زبان اطلاعاتی مشترک ترجمه کرده و در این تحول، امکان سلطه و استفاده ابزاری از جنس دوم را منتفی می‌سازد. این امر در قالب تکنولوژی ارتباطات از طریق کنترل بازخوردی در نظامی سیرنتیکی ممکن می‌گردد که وفق آن نظارت بر تبادل اطلاعات، قدرت‌آفرین است. از سوی دیگر تکنولوژی زیستی با ترجمه جهان به زبان ژنتیک ملکولی و تطور بوم‌شناختی و آسیب‌شناسی زیستی، بدن را چونان ترکیبی بیوتیک در قالب اکوسیستم، آماج فرایندهای اطلاعاتی می‌کند و از نارسائی و نابودی آن ممانعت به عمل می‌آورد. به این ترتیب تکنولوژی اطلاعاتی چونان پایه ارتباطات و زیست‌شناسی سازنده سایبورگ، اساس الکترونیکی و ژنتیکی این پدیده را شبیه‌سازی می‌کند تا با ترجمه کار به فرامین ریاتیک یا تبدیل تولیدمثل جنسی به مهندسی ژنتیک و تغییر ذهن به هوش مصنوعی در فرایند تصمیم‌گیری، جهان جدیدی را سامان دهد. از ترکیب ماشین و

ارگانیسم یا ذهن و بدن و ابزار، چنان تحولی در سازمان مادی تولید زندگی و نوسازی نمادین فرهنگ حادث می‌شود که وفق آن از دوگانگی زیرساخت - روساخت، عمومی - خصوصی یا عینی - آرمانی خبری حاصل نمی‌آید. در این صورت جایگاه زنان به یاری برقراری روابط اجتماعی میان علم و تکنولوژی تغییر کرده و بنای برابری جنسیتی را می‌گذارد؛ زیرا این روابط اجتماعی علاوه بر پیمانعت از تعین تکنولوژیکی، ساخت تاریخی نظام اجتماعی را به خلاقیت کنشگران و آزادی سلاقی و علایق آنان منوط می‌سازد و به علاوه علم و تکنولوژی چونان شالوده جدید قدرت، خود به تحلیل‌های اجتماعی جدیدی از کنش نیازمند افتاده و نگاه تازه‌ائی به واقعیت غائی پیشرفت جنسیتی فراهم می‌آورند.

ششم

انقلاب صنعتی جدید، طبقه مولد جدیدی را از حیث ویژگی‌های جنسی و اخلاقیات جنسیتی بوجود می‌آورد و تحرک سرمایه و تقسیم کار بین‌المللی با ظهور جماعات و گروه‌بندی‌های تازه‌ائی همراه می‌گردد. بی‌طرفی جنس - جنسیتی پیشرفت‌های فنی از آن حیث در این شرایط پا می‌گیرد که زنان و مردان به یکسان از الزامات پرداختی به شغل راحت شده و فرصت برابری برای مصرف یافته یا فشارهای اخلاقی - خانوادگی معطوف به تولیدمثل را به گردن علم می‌گذارند و در همین پرتو به حفظ جوانی و زیبایی برای سالیان متمادی دست می‌یابند تا بتوانند تجرد و تنوع ازدواج‌های فردی را پی گیرند. اقتصاد خانگی با ترکیب کارخانه و خانه و بازار به مهارت‌زدائی از افراد در عین افزایش دسترسی آنها

به اطلاعات می‌انجامد و در این رهگذر زنان می‌توانند همچون مردان مثلاً از حیث بسی‌نیازی به آشپزی، به‌بروز خلاقیت‌های خود نائل آیند. تمرکززدائی در کنترل کار بواسطه رشد قدرت ارتباطات هم می‌تواند زنان را در عین پرداختن به‌خانه‌داری، صاحب مزد کند و هم مشاغل تخصصی به آنها بخشیده که در زمره مشاغل سنتی زنانه نظیر منشی‌گری و پرستاری نباشد. در این اقتصاد، دولت رفاه و ضرورت قانونگذاری با تبعیض مثبت برای رفع فقر زنانه از میان رخت برمی‌بندد. زنان در این چشم‌انداز می‌توانند ضمن حفظ خانه‌داری به‌افزایش تعلقات و عضویت‌های جمعی بپردازند. کمک ربات‌ها در جابجائی بار کار و انتقال ارزش آن به مردان و زنان، امکانی فراهم می‌آورد که سپس تفکر راجع به ترکیب ارگانیسم و ماشین با بی‌طرفی تکنولوژی نسبت به ارزش‌های جنس - جنسیتی قرین گردد و نحوه زیست جدیدی را فرا روی آدمی ترسیم دارد. مثلاً دیگر نظامی‌گری از حالت انسانی خارج می‌شود تا دیگر زنان بر حسب فشارهای ایدئولوژیک مجبور نباشند برای جنگ، سرباز به دنیا آورند. کنترل بیماری‌های جسمی از طریق رشد ترسیم درونی اندام‌ها و تصویرگری عینی آنها بسط می‌یابد و تولیدمثل به آزمایشگاه واگذار می‌شود تا فضای تنفس جنس - جنسیتی بازتر گردد.

هفتم

سایبورگ نشانگر افزایش قدرت بقا نه بر پایه صرف ارگانیسم، بل از حیث ترکیب اندام‌ها با ابزارهائی است که به یاری ذهنیت ارگانیسم تا حد حذف نشانه‌های نابرابری اجتماعی در این مجموعه پیش می‌روند. سایبورگ، هوش و ارتباطات را به کار مدیریت و کنترل می‌گمارد تا فرصت اندیشیدن

به جهانی مترقی حاصل آمده و در آن بتوان بدون فشار ناشی از نابرابری‌های جنس - جنسیتی به خلاقیت نائل گردید. در این شرایط دیگر به انتخاب سایبورگ نمی‌پردازیم؛ بلکه زمینه انتخاب سیاست‌های لیبرال و معرفت‌شناسی واقع‌گرائی را فراهم می‌آوریم که بازتولید افراد را قبل از قرائت متون اجتماعی رقم می‌زنند. ماشین در نزدیکی با اندام به طبیعت نزدیک می‌شود و در این قرابت هرچه بیشتر از سلطه و خشونت فرهنگ فاصله می‌گیرد. اگر طبیعت مظهر زن و فرهنگ نماد مرد باشد؛ در این صورت سایبورگ مبین عضو یوتیک جهانی خواهد بود که در آن از دوگانگی بدن و ذهن یا خود و دیگری در نزد سلسله مراتب اخلاق سرکوب‌گرانه معطوف به نظام‌های جنس - جنسیتی با تکیه بر احکام خالق‌ی ذهن‌ساز و ناظمی عین‌پرداز خبری نخواهد بود؛ زیرا ذهن سازنده ماشین این بار توسط ماشینی ساخته می‌شود که با هوشمندی ارتباطی از این دوگانگی‌ها و سلسله مراتب می‌پرهیزد و معنای آن را در سازندگی متن جهان از امکان تاویل تهی می‌کند. با این همه تمایل فرهنگ به بازتولید طبیعت از طریق ترکیب اندام و ماشین مبین ندای ضمیر ناخودآگاهی است که تولیدمثل و تداوم زندگی را در پس هرگونه هویت مردسالارانه تداوم می‌بخشد. چنین است که با مرگ پدر مظهر مرد و دفن او در صحن کلیسا؛ اینک زمان مرگ الهگان مظهر زن و دفن آنان در زیر پای سایبورگ فرامی‌رسد.

جنسیت و عقلانیت

تعریف عقلانیت به مثابه برقراری رابطه منطقاً بهینه میان اهداف و وسایل، آنگاه که کنش‌های عقلانی (هدفی - هدف وسیلتی) و غیرعقلانی (سنتی - عاطفی) را از منظر وبری از یکدیگر متمایز کرده و اساس فرهنگی تکوین نظام سرمایه‌داری نوین را تشکیل دهد؛ هرچه بیشتر از عنصر عاطفه و تمایل زنانه دور می‌ماند. مع‌هذا اصل تکثرگرایی در زندگی دنیوی زمانی به وسعت گرفتن دایره هستی عقلانی شدن در کنش‌های تفاهم‌آمیز هابرماسی حکم می‌دهد که کنش‌های عقلانی، پذیرای عشق و اشتیاق زنانه نیز گردد و اعتلای تاریخی خرد را در وحدت دیالکتیکی اندیشه و کنش به حضور تمایل غنی سازد. در این صورت ساخت احتمالی کنش که میدان میان منویات کنشگر و انتظارات دیگر آحاد متعامل اجتماعی را در بر می‌گیرد از عنصر تمایل بری نشده و بلکه می‌توان چنین عنصری را نیز به لحاظ تجربی مورد مشاهده و سنجش قرار داد. به این ترتیب در حالی که «برای هگل، تاریخ کامل است [و] برای مارکس، تاریخ حقیقی بشر هنوز آغاز نشده است» (O'Brien, 1996: 179)؛ اما می‌توان توجه داشت که ترکیب متکثر عقل و عاطفه به تکامل فرو روایت هستی قاعده‌مند و همواره آزاد بشریت می‌انجامد. در این نگاه کنشگر بشری

معادل مرد در نظر گرفته نشده و بلکه انسان متضمن هر دو جنس - جنسیت بوده و تجربیات خاص و تحویل‌ناپذیر آنها از امکان تکمیل برخوردار است.

بازتولید نسل انسانی برای تداوم تاریخ آینده بشریت در قالب تغییر روابط اجتماعی آماده پذیرش چنین رویکردی می‌گردد. به عنوان مثال نیازهای دیوان‌سالارانه اقتصاد و صنعت و تکنولوژی که بدو از حضور زنان در کنار مردان و البته با ویژگی از خودبیگانگی و وابستگی به مردانگی استقبال می‌کند با برهم زدن آرایش تقسیم کار خانگی - اجتماعی یا تنوع‌پذیری خانواده، هزینه مشارکت زنان را چنان فراهم می‌آورد که آنان با کسب امکان تأمل خردمندانه در شرایط از خودبیگانگی مردسالارانه بتوانند به یاری خرد دوجنسیتی خویش به تمهید و تربیت نسلی بپردازند که به لحاظ جنس - جنسیتی به برابری بگراید. این خرد دوجنسیتی هنگامی به انطباق منافع دیگری زنان با خود مردان حکم می‌دهد که خود زنان با دیگری مردان سنجیده شود و این هم البته وضعیتی است که جز به یاری اعتلای رفاه برآمده از توسعه اجتماعی امکان روئیدن نمی‌گیرد. فرایند بازتولید اجتماعی از آن حیث که به قانونمندی صلب طبیعی تن نداده و بلکه از قاعده‌مندی نسبی اجتماعی مشحون است؛ در نتیجه انعطاف‌پذیری متغیر خود از در ترکیب‌پردازی عقل و عاطفه درمی‌آید و دنیائی را نوید می‌دهد که عاطفه را با عقلانیت پشت سر گذاشته و بلکه آن را در کنار دست خود، طلایه‌دار توسعه پایدار جنسیتی می‌نماید.

قدرت آگاهی زنان چونان برآیند ایفای نقش تخصصی در نتیجه آموزش‌پذیری و پایگاه‌یابی دیوان‌سالارانه در عرصه اقتصاد صنعتی قادر

است در سپهر مناسبات مدنی به شکستن حلقه باطل ایده مردسالاری بیانجامد. بدیهی است که تجربه مفهومی مردسالاری در عرصه آموزش و دیوان سالاری و نقش مندی صنعتی، دانش زنان را در حد توان از نیل به این قدرت باز می‌دارد؛ اما نتایج ناخواسته کنش‌های عقلانی در برقراری سامان اجتماعی، موقعیتی فراهم می‌آورد که بالیدن خودآگاهی جنسیتی از تیررس نظام مردسالاری رهیده و فرصتی بازنگرانه را فراوری نیتمندی کنشگران زن و مرد چنین جامعه‌ائی بگشاید. اضافه بر این تراکم‌پذیری فرهنگ بشری در قالب دستاوردهای تکنولوژیک نظیر شبیه‌سازی یا مهندسی ژنتیک یا نانوتکنولوژی به‌امکانات متنوع زیست جنسیتی یاری می‌رساند؛ چنانکه به‌عنوان مثال اگر تاریخ ایده‌آلیستی عقل با نفی زیستی فرد آغاز می‌شد، اما تاریخ رئالیستی خرد در جامعه‌ائی بالیدن می‌گیرد که امکان حضور اشخاص آزمایشگاهی در آن محتمل است و این امکان که در نگاهی وحدت‌گرا از طبیعت به عقل و اخلاق و آخرت معطوف می‌شد، اینک تفاوت‌پذیری حضور اشخاص کنشگر را مقتضای خودآگاهی مدارا با تنوع و تکثر و نه سرچشمه از خودبیگانگی می‌سازد. مسئولیت و ظرفیت آموزشی - تربیتی این بازان‌دیشی بر پایه رهیدن انضمام تاریخ اجتماعی از انتزاع منطق طبیعی، قاعدتاً در نسل‌های جنسیتی آتی بشر درونی شده و با خروج از انتزاع تک‌بعدی مردسالارانه به‌انضمام خردمندی دو جنسیتی مستظهر می‌گردد تا تعارض مطلق زیستی - تاریخی مذکر و مونث در این پرتو نسبی انگاشته‌شده و با قوت خرد به‌امکان هم‌زیستی دست یابد.

قدرت عقلی - عاطفی کنشگران از این منظر از تحمیل اراده در گذشته و به‌تبادل محبت آمیز و عاشقانه منویات تفاهم طلب معطوف می‌شود. در

اینجا مقرر نیست که تعارض تفاوت‌های جنسیتی به‌عنوان کنش‌های پیشا عقلانی کنشی جدید و وحدت همسان‌انگارانه آن مستحیل گردد؛ بلکه اصل بر همزیستی و تعاطی و تبادل تفاوت‌های جنسیتی در فرهنگی مدارپذیر به‌منظور بسط نگاه متکثر راجع به حقایق غائی و انعطاف‌پذیر در هستی اجتماعی است. به‌علاوه در اینجا انتزاع منطق مقدم بر سازندگی زندگی جدید نیست که بتوان آن را به‌نحو ماتقدم در ستایه فراموش شده تابش اخلاق به‌منطق عقلانی جهانی تاباند؛ بلکه بدین متوال انتظام‌هایمندی منطق و زندگی به‌تکثر اخلاقیات مدارپذیر و قابل تفاهم کنش‌های ارتباطی دو جنسیت حکم می‌دهد. در این نگاه، اخلاقی نفی و دانائی رفع دیالکتیکی تعارض فرو می‌میرد و مفهوم هضم ضمنی واقعیت دیگری در خود را به‌گورستان تاریخ می‌سپارد؛ تا جایی که دیگر نمی‌توان برای اثبات ضرورت خود اولاً از زبان هگل مدعی شد که «دیگری... به‌عنوان وجودی فی‌نفسه، حیات و اصلی نهانی دارد...» (Kelly, 1972: 198) و ثانیاً خاص بودن دیگری را به‌جنسیت دوم در رابطه با عام بودن خود مرد مرجوع داشت. از این لحاظ خود، حوزه مفهومی یکپارچه‌ائی نمی‌نماید که واقعیت چنان عرصه خلاقیت گوهر چنین مفهومی از معنای ادغام پذیرفته دیگری در آن پرده برگردد. در این صورت اشکال تبلور تاریخی عقل به‌اتکای تعمیم‌پذیری کلیت در دانشی خاص به‌عام بودن مفهوم بر پایه خودبنیادی خلق مفهوم ارجاع نیافته و توان آن برای تولید واقعیت و کلیت عقلانی از معنائی نشأت می‌گیرد که ریشه تکوین مفهوم به‌شمار می‌آید. در این حال واقعیت مفهوم هنگامی عقلانی می‌شود که هر یک از دو بنیاد خاص خلاق واقعیت یعنی مفهوم و معنا در کنار هم وجه عقلانی و واقعی گیرند؛ زیرا مفهوم، انتزاعی تهی مایه نبوده و

بلکه واقعیتی زنده و فعال است که محتوا و هستی آن با معنا تحقق می‌یابد. تز مفهوم در آنتی تیز معنا و برعکس، صورت عام و محتوای خاص را در آمیخته و ایده را چونان سنتز متعین فکر و خلاقیت انضمامی تفکر پی می‌ریزد. انضمام حاصله نیز وجه حالیه ندارد و می‌تواند محتوای تجربه را به نحو انتزاعی از ابعاد چندگانه واقع با بطون اندیشه همانند سازد و ذهن را به حرکتی پیوسته در خلق و بازآفرینی خود در جهانی عملاً مصور در تصور فراخواند. تعیین ارگانیک مفهوم در جایی که به یاری معنا از تکوین مردانه و خودبسنده اندیشه جلو می‌گیرد، امکان انضمامی خود را از خلق غیرزیستی ارگانیسم صاحب ذهن علیرغم پیوستگی انتزاعی دریافت استقلال اندیشه از واقع به دست می‌آورد.

مفهوم به یاری معنا، خاصیتی می‌آفریند که کلیت فحوائی آن، صورت را بوجود می‌آورد. ایده به عنوان سنتز صورت و محتوا متکی بر ترکیب واقعی مفهوم و معنا است و از این رهگذر بر واقع تأثیر می‌نهد. آمیزهٔ مترادف زن با معنا و مرد با مفهوم چنان از استنتاج منطقی این حکم در می‌گذرد که همانگونه که زن، مرد را به لحاظ خاصیت زیستی می‌سازد؛ مرد هم زن را به لحاظ تعمیم واقعی ساخته تا قلمرو خاص واقع با دانش عام حقیقی تنسيق یافته و حتی روح در بازتولید جسم بر ارگانیسم زن تا جایی مسلط نگردد که خود مرد خالق تاریخی دیگری زن ارزیابی شود. در این صورت نفی وجود شناختی بازآفرینی زیستی، مطلقاً در ترکیب مفهوم و معنا به تساوی جنسیتی در عرصه توسعه پایدار جامعه حکم می‌دهد.

دیالکتیک اندیشه و واقعیت به یاری سنتز معنا و مفهوم، دوگانگی معرفتی سوژه - ایزه را در عمومیت واحد عقل و تاریخ یگانه می‌سازد؛

زیرا خرد چیزی بیش از مجموعه کارکردهای اذهان فردی است و تعیین تاریخی آن در جهان به خلق مناسباتی نوظهور در جهان تعاملات اجتماعی می‌انجامد. اتکای عام و خاص در این دیالکتیک متحرک، واقع را قوامی عقلانی‌تر می‌بخشد و تعارض معنا و مفهوم را در کنش‌های ارتباطی به‌پیشواز تاریخی جامعه‌اشی برابری‌جو در عرصه مناسبات جنسیتی می‌فرستد. تحقق این وضعیت در تعارض طبقاتی مالکیت فردی و کار اجتماعی زنان و مردان به‌سوسیالیسمی جنسیت‌گرا می‌کشد که خلاص بودن برهه نخست را به‌نحو انضمامی و عقلانی در تساوی جنسیتی اجتماعی ناشی از تحرک عام طبقاتی نفی می‌کند و به اثبات توسعه پایدار جنسیتی اهتمام می‌ورزد. این در حالی است که گرچه مفهوم در ترادف با مرد، خالق خاص به‌شمار می‌آید؛ اما معنا در ترادف با زن از حد عام در می‌گذرد تا از این طریق امکان تعمیم حضور زن از حوزه خانگی به‌حوزه مدنی فراهم آید. به‌این ترتیب عقل در تنسيق عرصه خاص خانگی توسط عام بودن معنای زنانه و تشابه آن با حوزه عمومی به‌کمال تاریخی دیگری در عرصه جامعه نائل می‌آید، به‌نحوی که دیگر مردان نمی‌توانند برای رفع نیازهایشان به‌نفی و بازسازی هویت زن اقدام کرده؛ زیرا در این برهه زن به‌شکلی خاص به‌کارکردی بازتولیدی در جامعه اشتغال می‌ورزد که قابل نفی مطلق نیست. در اینجا است که ناتوانی مرد از نفی مطلق زن چونان واقعیتهای خاص از عقلانی‌سازی تاریخ توسط آدمی جلو می‌گیرد و بلکه کارکردهای ناخواسته این ناتوانی را در کلیت متمایز جامعه و امکان نوسازی حضور آحاد شخصیتی آن گوشزد می‌کند.

در این حال خاصیت زن در زندگی مخالف با جریان خلاقیت عام مرد از میان بر می‌خیزد، بشریت با تجربه عام دو تجربه خاص جنسیتی تقویت

می‌گردد، اخلاق جنسی زندگی با خودآگاهی از ترکیب‌پذیری عقل و تمایل اعتلا می‌یابد، خرد دو جنسیتی به‌غنای جامعه و تاریخ یاری می‌رساند، مفهوم پیشاتاریخی خلق نهاد خانواده و اخلاق آسمانی هادی آن به‌معنای اجتماعی خلق کنش در لحظه‌لحظه مناسبات انسانی تسلیم می‌شود و خاص و عام بودن نه با آمریت جنسی که با توزیع امکان ترکیب‌پذیری معنا و مفهوم همچون توحید مساجی زن و مرد به‌کار سازندگی دنیوی جامعه می‌آید؛ زیرا مردان می‌توانند خودآگاهی ناشی از نگاه متعالی به‌خاص بودن حدود خانواده برای زنان را در تحلیل اجتماعی خلق خودهای مستقل و عام جنسیتی به‌واقعیتی تاریخی مبدل سازند که در ترکیب فراروایت منطقی تاریخ عقل با فروروایت عاشقانه اشتیاق به‌تکوین غیایاتی پویا برای هستی اجتماعی بیانجامد. در این صورت آگاهی مرد با نفی عام به‌مرگ خود حکم نمی‌دهد و بلکه شکوفائی خود را با شناخت نفی یا تعمیم دیگری به‌شناخت بیرونی شخصیت خودهای جنسیتی عطف می‌کند. هزینه بازشناسی خواست تأمل در نفی چونان خطر تعارض زندگی فردی با تمایل مشابهان دیگری برای بازیابی نفی خود، ارزش سازنده واقعیت تعبیر می‌شود و از خودبیگانگی را با دیگر بیگانگی برابر می‌نشانند تا خاصیت مردسالاری را در عمومیت دیگری خود یافته به‌اعتلا کشانند. در اینجا مردان و زنان، پیوستگی هستی خود را با خلاقیت انضمامی در عرصه کار تخصصی به‌امکان اعتلای آگاهی خلاق گره می‌زنند. حرکت جامعه از حالت غیر تفکیک یافته در قالب نسبیت انتزاعی اکمال متقابل هویت‌های جنسیتی خودیافته، واقعیتی تفکیک‌پذیر را برای شخصیت فراهم می‌آورد که خاص بودن آن به‌خاص بودن خلق تاریخ خاص آتی بشر حکم می‌دهد. پیوستگی

بشریت از پیوند زیستی ناشی از تولیدمثل زنانه و از خودیگانه‌کننده مردان به پیوند اجتماعی ناشی از خواست عملی اشخاص در ساخت پیوستگی تاریخی خودشان مبدل می‌شود؛ زیرا شرط بشر ساز بودن تاریخ اینک بدون نقد عملی واقعیت فرایند بازتولید اجتماعی ایفا می‌شود. لذا تولد خاص زمانی خود در بیرون از تاریخ وجه عام می‌یابد و جدائی زندگی خاص و عام در تاریخ از میان بر می‌خیزد؛ زیرا سلطه منطق ساختی - کارکردی خرده نظام‌های مستقل اجتماعی چیزی جز این پیش‌راه بشریت نمی‌نهد. تاریخ بشر چونان تاریخ زعامت بر جهان طبیعی و انسانی بواسطه کاربرد وسایل یگانه‌ساز آگاهی عقلی و فعالیت خلاق در این عرصه به هماهنگی با آن می‌گراید و سلطه خرده نظام‌های اجتماعی بر یکدیگر را در عرصه ادغام شخصیت جنسیتی به تفکیکی تعاملی می‌کشد. به این لحاظ طبیعی بودن سلطه مرد بر زن نفی می‌شود و عقلانیت کنشی آن با اندیشه مفهومی زن در نفی معنای وجودی خویش راه به جایی نمی‌برد و فعالیت اسپرم در قبال سکون اوول در اندیشه زنی که فرقی بین خود و طبیعت نمی‌بیند از تاریخ‌سازی دست می‌شوید و علیرغم مردی که حیات خود را در جهان اخروی از مرگ می‌رهاند به استقلال زاینده‌گی حیات دیگری توسط زن دل می‌سپارد.

زن در این میان برای آنکه نفهمد به مرد آگاهی بخشیده است، چون کودکی شرمسار از گناه اولیه و اختتام آن به هبوط خاکی آدم تحقیر می‌گردد و در این کودکی با غفلت از اهمیت نقش خود در تیمار نسل فعلی و تولیدمثل و تربیت نسل آتی جامعه، کودکی می‌آورد که نماد تعلق او به زندگی خانوادگی چونان سلول سازنده جامعه و ابزار انقیاد ذهن او در اتصال تمایل سرخورده وی در عشق نامعقول مردانه به کودکی تراویده از

بطنش است. از این حیث قدرت از مرد بر زن اعمال شده و بلکه خود بیگانه او به انقیاد تن می‌دهد عقلانیت شرطی آن را تضمین می‌کند. ترادف مطلق زعامت علم بر طبیعت با قوامیت مرد بر زن اما نتیجه نامعقول این عقلانیت است که ریشه در عصر ادغام‌پذیری اجتماعی و عدم اقتضای تفکیک‌پذیری هویات جنسیتی شخصیت‌های جامعه و انطباق‌پذیری آنها با یکدیگر و البته به‌شکلی مستقل دارد. در پرتو این تجاهل است که حتی مرد از کنش ارتباطی خود با زن در امر تولیدمثل جسمی و شخصیتی کودک غفلت کرده و آن را چونان کار بر طبیعت و مسخر کردن نتیجه‌اش می‌انگارد؛ زیرا کودک محصول کنشی نامتفکرانه در نظامی ادغام‌پذیر می‌نماید که هویات مستقل والدین را در یگانگی خویش بازتولید می‌نماید. کودکی که باید سقط و جنگاوری و کارش تحت‌کنترل جامعه باشد فقط مولود جوان خواهی زن است و لذا تجربه پیری زن را در کنار غرایز مردانه به‌چیزی نمی‌گیرد. از خودبیگانگی مرد با ناآگاهی از نقش اسپرم و از خودبیگانگی زن با ناآگاهی از ضرورت جنسی تولیدمثل تداوم می‌یابد و هنگامی که مرد به‌تنظیم خانواده و استعمار نیروی کار و کشتن فرزندان زن در جنگ می‌پردازد، نمی‌تواند این عصیانگری را به‌عنوان نوعی واقعیت غائی فارغ از برابرسالاری جنسیتی بنگرد. مع‌هذا آنگاه که عقل و تمایل به‌برآیند برابرسالاری جنسیتی رضایت داده و تصویر نوینی از همزیستی تفکیک‌پذیرفته نظام‌های شخصیتی زنانه و مردانه بیافریند؛ هر دوی زنان و مردان طعم تازه‌ای از حیات اجتماعی را خواهند چشید که شیرینی آن برای هرگونه حرکت نوسازانه هستی‌بنسند است.

منابع:

- Kelly, G. A. (1972). "Notes on Hegel's Lordship and Bondage". in A. Macintyre (ed.). Hegel. New York: Anchor Books.

- O'Brien, M. (1996). "Hegel: Man, Physiology and Fate". in P. J. Mills (ed.). Feminist interpretations of G. W. F. Hegel. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

جنسیت و سن مدرسه

از آنجا که در نظام مردسالاری، انتساب زیستی بیش از اکتساب اجتماعی متوجه زنان است، لذا وضعیت سنی برای آنها حائز کمال اهمیت می‌گردد؛ چنانکه در این شرایط جذابیت جنسی زن با جوانی او تعریف می‌شود، ولی جذابیت مرد در هر سنی و بسته به مکتوبات اجتماعی او ممکن می‌نماید.

به لحاظ تاریخی می‌توان یادآور شد دختران در جامعه سنتی به غیر از طبقات متوسط شهری، در سنین کودکی و نوجوانی به مشاغل خانگی یا آموزش‌های محدود گمارده شده و بیشتر تحت تربیت مادر برای تشکیل خانواده و در قالب مقتضیات نظام خویشاوندی آماده می‌گردیدند یا در مناطق غیر شهری بنا به خواست اربابان به مشاغل کم‌درآمد، ولی پرسود پرداخته یا در بدترین شکل برای مطامع شهوانی خرید و فروش می‌شدند تا در هر صورت بتوانند بخشی از هزینه خانواده خود را تکفل نمایند. در دوره نوین اما دولت رفاه بر حسب انگارش تکوین شخصیت در سنین کودکی و نوجوانی به مسائل تغذیه، بهداشت، آموزش، کنترل و اصلاح و تربیت و حمایت حقوق از آنان در برابر معضلاتی چون سوءاستفاده جنسی و خشونت کاری پرداخت و خانواده بواسطه کاهش مرگ و میر و

رشد جمعیت در عین افزایش نرخ امید به زندگی، سرمایه‌گذاری بیشتری برای کودکان و نوجوانان تهیه دید و لذا آنان توانستند هم مایه سرگرمی و لذت بزرگسالان شده و هم به‌عنوان نماد تجمل‌گرایی خانوادگی، امکان مصرفی شدن خانوار را تزاید بخشند.

با وجود آماده شدن شرایط نوین اما دخترانه تنها در نظام آموزش و پرورش از محرومیت‌های تحصیلی رنج می‌برند؛ بلکه در آن فرودستی را آموخته و به‌ایدئولوژی مسلط زنانگی - مردانگی گردن می‌نهند. در این اوضاع دختران خود را در مقایسه با پسران کم‌توان‌تر و در ریاضیات و علوم بی‌استعدادتر می‌یابند و با گرایش به رشته‌های انسانی - اجتماعی یا خدمات و هنر به محدودیت بازار کار آتی خویش دامن می‌زنند. اضافه بر این گرچه دختران در مدرسه نسبت به پسران از نمرات بهتری برخوردارند؛ اما ریزش آنها در دوره‌های راهنمایی و دبیرستان برای خانه‌داری یا ازدواج یا اشتغال بیشتر از پسران است. از این‌رو احتمال حضور زنان در کلاس‌های شبانه نسبت به مردان با مقداری گسترده‌تر در قیاس با حضور دختران در عرصه آموزش عالی فزونی می‌گیرد. این در حالی است که در دانشگاه نیز پسران بیشتر به رشته‌های فنی و طبیعی و ریاضی و پزشکی وارد می‌شوند؛ ولی دختران به رشته‌های انسانی و هنر و ادبیات اقبال بیشتری نشان می‌دهند. به‌علاوه گرچه ورودی دختران به دانشگاه بیشتر است؛ اما خروجی پسران از آن خصوصاً در پایان تحصیلات تکمیلی بیشتر می‌نماید. گذشته از این هرچند انگیزه توفیق دختران به‌نسبت بالاتر از پسران است؛ ولی انگیزه خود اظهاری آنان بواسطه انتظار اجتماعی تشکیل خانواده از ایشان و سردی در امر تحصیل سرکوب شده و البته چشم‌انداز اشتغال جنس دوم در مشاغل فرودست و

کم‌درآمد و فاقد ارتقای شغلی نیز بر دامنه این معضل می‌افزاید. آموزش و پرورش در سنین کودکی و نوجوانی با تلقین این‌ها و خدمتگذاری و خانه‌داری به دختران و تفهیم استقلال و حمایت‌گری و مهارت‌پذیری اجتماعی به پسران، میان آنان جدایی می‌افکند. این نهاد دختران را با توهم ضعف بنیه و اعتقاد به موانع حضور آنان در میادین ورزشی از ورزش باز داشته و به پوشیدن لباس زنانه ترغیب کرده و تلاش می‌کند آنان را به جدائی از فعالیت آموزشی و بازگشت به وظیفه طبیعی تولیدمثل و خانه‌داری سوق دهد. مع‌هذا در این نهاد پسران به کار و ورزش و تقویت ذهن تشویق شده تا فعال و مستقل بار آمده و بتوانند مدت زمان مدیدی در حوزه آموزش رحل اقامت افکنند. زمینه این امر در ضروری دانستن آموزش پسران نسبت به دختران از سوی مدارس و والدین خودنمایی می‌کند. البته در این بین طبقات متوسط بیشتر به ادامه آموزش دختران متمایلند و دولت نیز با تأکید بر آموزش دختران طبقه پائین، آنان را آماده حضور در طبقه متوسط از طریق همایندسازی تعلیم و تربیت و درونی‌سازی اطاعت و دقت و ادب و نظم در وجودشان می‌نماید. در این حال آموزشگاه‌ها، غیبت و ترک تحصیل دختران را کم‌اهمیت ارزیابی می‌کنند؛ زیرا گمان دارند حضور دختر در خانه جهت کمک به مادر در امور خانه‌داری از درجه اول اهمیت برخوردار است و اساساً تردید نمی‌رود که در این فضا، آموزش به‌منظور آمادگی دختران برای مادری و ایجاد نسل سالم و جامعه‌پذیری مردانه آن طراحی شده است. برآوردن مطامع مردانه در این نظام چنان است که دختران در فرایند آموزش به کسب ملاک‌های جاذب برای همسران احتمالی آینده ترغیب شده یا در صورت تجمد به کسب مشاغل کم‌رقابته نظیر معلمی و پرستاری برای

تأمین زندگی رضایت می‌دهند. از سوی دیگر آموزش متفاوت دختران و پسران با این فرض زیست‌شناسانه قرین است که دختران از پسران منفعل‌تر، احساسی‌تر و خموده‌ترند و لذا دروس عملی و هنری را به‌لحاظ نیاز کمتر به‌تمرکز ذهنی ترجیح می‌دهند. این در حالی است که متقابلاً در قالب ایدئولوژی مردسالار حاکم بر امر آموزش چنین به‌نظر می‌آید که علم و اشتغال، نصیبه ازلی و ابدی پسران است و چون نمی‌توان در تقدیر ازدواج و مادری دختران خدشه افکند، می‌توان به‌تأکید بر نیاز کمتر دختران بر توفیق علمی دست زد. به‌این ترتیب دیگر عجیب نمی‌نماید که چرا علیرغم طرح فرصت‌های برابر جنسیتی در عرصه آموزش و پرورش، پسران باز هم علیرغم موفقیت کمتر در کسب نمرات؛ اما بیش از دختران در فرایند آموزش حضور مستمر می‌یابند.

بر این سیاق چنین به‌نظر می‌رسد که دختران علیرغم فرصت‌های برابر آموزشی از وضعیت نامطلوبی در این عرصه برخوردار باشند؛ زیرا سلسله‌مراتب آموزشی از ساخت مردانه آن حکایت دارد، با افزایش پایه تحصیلی از تعداد مربیان زن کاسته و بر تعداد مربیان مرد افزوده می‌شود، حضور مردان بر حسب مدارک تحصیلی در مشاغل تخصصی بیشتر نمایان می‌گردد، رفتار معلمین به‌بازخورد این انتظار در بین دانش‌آموزان می‌کشد که دختران برای خانه‌داری و همسری و حداکثر معلمی و پرستاری ساخته شده‌اند و ناتوانی آنها در دستیابی به‌مشاغل بیرون از خانه متناسب پسران رابطی به‌پیشرفت و مشارکت تحصیلی نمی‌یابد، محتوای کتب درسی حول حضور خانگی زنان و حضور اجتماعی مردان دور می‌زند، انتخاب‌گرایش‌های تحصیلی بر حسب امکان کار بین دختران و پسران توزیع می‌شود، معلمین با فرض منظم بودن دختران

به آموزش نظم به پسران عنایت بیشتری نشان داده و با اعتقاد به اینکه دختران خود به خود نمرات بالائی کسب می‌کنند با تصور پسران و دختران در مردانه بودن موضوع علم شراکت می‌ورزند، پسران در تعاملات درسی از مجوز حرف زدن و نشان دادن خود و استعمال تجهیزات کمک آموزشی در عین مشارکت درسی کمتر دختران علیه نظم برتری نظم گفتاری و نوشتاری آنان به دلیل تأکید آموزش پنهان بر مشابهت عملکرد ایشان با پسران برخوردار می‌گردند و بالاخره اینکه معلمین برای کنترل دختران از واژگان جنسیتی سود می‌برند و «اگر پسران از کنترل خارج شوند آنان را شلوغ، خشن، پرخاشگر، جسور، شر، ماجراجو و نظایر آن خطاب کرده و در عین حال صفات ملوس، لجباز، خوش‌خنده، آب‌زیرکاه و نادان را به دختران اختصاص داده و تلویحاً رفتار مثبت مردانه را در اصطلاحات کاربردی به پسران گوشزد می‌کنند و این با وجودی است که اصطلاحات کاربردی برای دختران اغلب اهانت‌آمیز می‌نمایند».

(Clarricoates, 1980: 161)

به این ترتیب گرچه برابری فرصت‌های آموزشی برای دختران و پسران به منظور توفیق افزون‌تر آنها در عرصه‌های اجتماعی طراحی شده و البته تا حدودی نیز به این انتظار پاسخ می‌دهد، اما نمرات بهتر و حضور در دانشگاه‌ها فی‌نفسه مویذ حضور برابر اجتماعی دختران نبوده؛ زیرا آنان یا سرانجام به‌خانه باز می‌گردند یا به‌مشاغل نیمه تخصصی و غیر تخصصی هدایت می‌شوند. در این میان اصلاح مفروضات آموزشی دختران نظیر غلبه عقل بر عاطفه، کنترل علمی طبیعت به‌جای هماهنگی با آن، برتری نخبگان بر عوام و معرفی معلم به‌عنوان متخصص انتقال دانش و نفوذ بر دیگران و ملاک تعیین صحیح و سقیم باطناً مردانه در ذهن

دانش آموزان محتاج باز نگری می نماید. بنابراین هنگامی که مردان در علم برتر از زنان تصویر می شوند و زنان ندرتاً شاهد تجارب خود در آن هستند و تا زمانی که گرایش های تحصیلی وجه زنانه و مردانه گرفته و دختران بدون توجه به استعداد و توان به سوی این گرایش ها سوق می یابند؛ حتی رقابت فردی برای توفیق نیز چونان روش مردانه پیشرفت تحصیلی جلوه می کند و از این لحاظ نابرابری جنسیتی در مدرسه برحسب نظم و انضباط سلسله مراتبی طبقات اجتماعی باز تولید می گردد. حتی فرهنگ طبقاتی دانش آموز و خانواده اش او را به الگوهای رفتار می کشاند که با نفی سلسله مراتب مدرسه و انجام اعمال بزهکارانه و منفی، زمینه را برای تداوم شغلی طبقه همان خانواده در نزد دانش آموز فراهم می آورد.

در این شرایط جایگاه دختران در عرصه تقسیم جنسی کار مشخص می شود. آنان در خانواده و مدرسه می آموزند به کار کم درآمد و غیر تخصصی یا نیمه تخصصی و تحمل فشار مضاعف خانه داری و اشتغال بیرون از خانه یا خالی کردن صحنه کار برای جلوگیری از بیکاری مردان تن دهند. در واقع آموزش جنسیتی در سن مدرسه بر حسب طبقه، فرودستی دختران را موکد می دارد تا آنان آزادانه و به نحو شرطی این فرودستی را اختیار کنند و از سر میل به انتخاب ازدواج و زندگی خانوادگی دست زنند. در این میان دختران طبقه پائین در خرده فرهنگ واکنشی خود، مدرسه را کسالت بار یافته و آرزوی جفت جوئی و عشق و ازدواج و مادری را به جای پیشرفت تحصیلی می نشانند؛ در حالی که دختران طبقه متوسط از ویژگی های جنسی خود در رابط با معلمین و اساتید برای مخالفت با نظم و مدیریت کنترل کننده احساس زنانگی و سلطه بر کلاس سود می جویند. گاه نیز شکست تحصیلی دختران به مهاجرت قومی و

باورها و زبان آنها نسبت داده می‌شود تا نابرابری اجتماعی در ذیل آن مستور ماند. این دختران نزد معلم و سایر دانش‌اموزان دختر، کم‌هوش تلقی شده و انتظار پیشرفت و مشارکت کمتری از آنها می‌رود؛ ولی انتظار مشارکت ایشان در مناسب‌های فوق برنامه مذهبی و سیاسی و ورزشی بیشتر است. چنین دخترانی مدرسه را چونان ضابطه کسب شغل و تغییر جایگاه طبقاتی خانواده می‌پذیرند و ضمناً علیه نظم و مدیریت نابرابر آن با نشان دادن بی‌توجهی و بی‌تفاوتی و بی‌حوصلگی در کلاس درس می‌شورند. از طرف دیگر تدوین‌کنندگان کتب درسی خصوصاً در انتخاب متون ادبی از نوشته‌هایی سود می‌برند که علیرغم خصلت ادبی از توجه به ویژگی‌های زنانه غافلند یا آنها را به لحاظ جنسی وابسته به مردانگی می‌دانند و در واقع در چنین متونی است که «زنان در عرصه کار در حاشیه واقع شده‌اند؛ زیرا در مرکز حوزه فرودست و مکمل زنانگی قرار دارند» (McRobbie and Garber, 1977: 211) دختران در این متون یا مصرف‌کننده‌اند یا در هیاهوی مخالفت‌های مردانه فراموش شده‌اند یا فقط نقش‌های رماتیک بر عهده دارند. لذا آنان به نقش خانوادگی از طریق عاشق عشق شدن هدایت می‌گردند و وابستگی به مرد را در معرض شدن غیر تولیدی یا خدمات‌رسانی عاطفی به مرد بدون توجه به نقش محوری نقد نابرابرهای اجتماعی به انجام می‌رسانند.

در این احوال البته مدرسه و خانواده چون دختران را بیشتر نیازمند مراقبت و حمایت می‌بیند؛ پس بر اوقات فراغت آنان کنترل بیشتری اعمال می‌کند. بنابراین وضعیت، تن آسانی پسران نوجوان طبیعی تلقی شده؛ ولی سر زدن چنین رفتاری از سوی دختران با سرزنش پاسخ می‌یابد. جالب توجه است که پسران نیز با تکیه بر تهدید دختران

به برچسب زنی آنها به بی بند و باری از طریق متلک پرانی، بخش دیگری از این سناریو را تکمیل می کنند تا دختران نسبت به سرکوب احساسات خود و آماده شدن برای تشکیل خانواده هسته‌ای و رضایت دادن به کار شاق خانگی شائق گردند. در این صورت دختران نیز با رفتارهایی چون پسرنمائی یا مطالبه اشتغال به شورش علیه چنین الگوهائی می پردازند. در این بین اگر پسرنمائی با واکنش اخلاقی مواجه نشود؛ اما این قدر هست که آمادگی دختران برای مشاغل خدماتی و بی علاقه‌گی آنان به مشاغل فنی جهت حفظ ظاهر مرتب در محیط کار مجدداً آنان را به مواضع جدیدی از فرودستی اجتماعی فراخواند.

منابع:

- Clarricoates, K. (1980). "The Importance of Being Ernest - Emma... ture: reperception and categorization of gender conformity and gender deviation in schools". in R. Deem (ed.). *Schooling for Women's Work*. London: Routledge and Kegan Paul.
- McRobbie, A. and Garber, P. (1977). "Girls and Subcultures: an exploration". in S. Hall and T. Jefferson (eds.). *Resistance Through Ritual*. London: Hutchinson.

ذهن و واقعیت زنانه جهان

فمینیسم غالباً در تاملات متافیزیکی راجع به هستی و چیستی واقع نظیر تمایزگذاری میان جسم و ذهن و توضیح هویت شخصیتی و اراده آزاد و ذکر خواص، انواع، ماهیت و گوهر برای جهان علاوه بر ویژگی‌های عینی کالبدی یا مفاهیم بنیادین شناخت خود و جهان نظیر وجود، پیش‌بینی، این همانی، علیت و ضرورت یا اصول و قضایای مفروض و اولیه پژوهشی به دلیل مردانگی نظام مسلط شناخت در آنها شبهه می‌افکند و در صدد طرح هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی روشی خاص خویش در این عرصه بر می‌آید.

از این نگره ریشه خشونت جنسی، حقوق نابرابر تولید مثل و عدم تساوی پرداخت دستمزد به‌ازای انجام کار برابر و تخصصی در اصول هستی‌شناسی متافیزیکی نهفته است که به‌هنگام تحقق نهادین در جامعه به تبعیض جنسیتی جان می‌بخشد و آن را مستدام می‌دارد. مردمحوری این اصول متافیزیکی در معنای بهنجار گرفتن مرد و مردانگی و متفاوت دانستن زن و زنانگی از این مبنای هنجاری یا تأکید یکسویه به‌نگاه مردانه در امر واقع و غفلت از دیدگاه زنانه در این باب جلوه می‌کند. به‌عنوان مثال در این عرصه تأکید می‌شود «زنان غالباً بیش از مردان به‌ویژگی‌های

رابطه‌ائی (نظیر مناسبات متقابل) حساس بوده و آن را مهم می‌پندارند و کمتر به تامل در جریانات و عناصر مستقل و منفرد می‌پردازند. در مقابل، مردان عموماً به تحقیق در امور مجزا و قابل دخل و تصرف دست می‌زنند. تأکید بر نگاه اول به نوع خاصی از تشخیص و هستی‌شناسی ختم می‌شود؛ در حالی که تبعیت از دیدگاه دوم به نتایج متمایزی از همین جهات می‌انجامد». (Hintikka and Hintikka, 1983: 146) در این شرایط مرد از درک پدیدارشناسانه روابط ذهن و عین، درون و بیرون یا خود و جهان باز می‌ماند و با مستقل‌پنداری و دوگانه‌انگاری چنین عناصری تا حد سرکوب سیاسی و حذف علمی حتی المقدور نگاه رابطه‌ائی زنان به‌امور واقع و استنتاجات آن پیش می‌رود.

معرفت‌شناسی پژوهشی متافیزیکی متضمن تامل در روش تحلیل مفاهیم اولیه یا انکشاف مقولات هستی است و به‌علاوه عناصر این معرفت‌شناسی و متافیزیک‌شناسی در هم تأثیر می‌گذارند. مثلاً معرفت‌شناسی بنیادگرا که می‌گوید فقط باوری موجه است که فی نفسه مسلم بوده یا از اصولی مسلم مشتق گردد؛ به‌طرح متافیزیک‌شناسی بنیادگرا ختم می‌شود و از سوی دیگر با ورود زبان‌شناسی به فلسفه، طرح سؤالات متافیزیکی جدیدی در عرصه معرفت‌شناسی باب می‌گردد. در این صورت فمینیست‌ها به نقد ماهیت واقعیت مورد پذیرش ما و نقش بنیادین مدعیات متافیزیکی در نظریه‌پردازی‌های غیر متافیزیکی پرداختند که اولی متضمن خدشه در امکان یا توان دریافت بلاواسطه واقع بدون گذر از کانال هنجارهای فرهنگی نظیر جامعه‌پذیری جنسیتی بوده و دومی مبین تامل در انگارش‌هایی است که حدود خاصی را بر نظریه‌پردازی تحمیل می‌کند و البته غیرقابل پرسش می‌نماید. در هر حال

این شرایط باعث می‌شود دریافت ما از واقع وجه فرهنگی یافته و بر مبنای زمینه‌های متفاوتی از باورها و از جمله باورهای جنسیتی به‌کار توضیح نظری جهان بپردازد و از این حیث بر باورها و گرایش‌ها و کنش‌های آدمیان مؤثر افتد.

تمایزگذاری ماهوی میان زنان و مردان از سایر امور و اشیاء و رخدادهای جهان و نیز قائل شدن به منزلت فرودست و فرادست برای آنان از جمله این اصول به‌شمار می‌رود. بر مبنای این اصل، تلقی از ماهیت نوعی زنان به‌مثابه موجوداتی که به‌لحاظ کالبدی، مؤنث؛ به‌لحاظ اجتماعی، زن و به‌لحاظ تمایل، خواهان مرد شدن هستند یا تلقی از مردان به‌مثابه موجوداتی که به‌لحاظ کالبدی، مذکر؛ به‌لحاظ اجتماعی، مرد و لحاظ تمایل، گریزان از خواست زن شدن هستند؛ می‌تواند بر درک بهنجار بودن یا انحرافی بودن واقعیت رفتاری دیگران مؤثر افتد. در این صورت می‌توان گفت جنس و جنسیت، نوع نبوده؛ بلکه سازه‌هائی اجتماعی هستند که بسته به شرایط فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، موجبات نگاه و شامل و رفتار جنسیتی را نسبت به زنان و مردان بر می‌انگیزند. در این راستا به‌عنوان مثال می‌توان مدعی گردید «به میزانی که اندیشه وابسته به‌زبان بوده و توسط زبان (برای خودمان و دیگران) تنسيق شود؛ اندیشه و ذهن فی‌نفسه به‌لحاظ اجتماعی و تاریخی تکوین خواهد یافت. از هیچ دیدگاه غیر تاریخی یا متعالی بر نمی‌آید یا استنتاج نمی‌شود که بگویند واقع می‌تواند مستقیماً و بدون حضور و حصول تکوینی - تصریفی در فکر بوده باشد». (Flax, 1992:453)

تأکید بر فراموشی و غفلت از خاستگاه اجتماعی مفاهیم و اندیشه‌ها برای زنان، عمدتاً از سوی نظام متمرکز قدرت مردسالار صورت می‌گیرد

تا آنان نقش این نظام را در سرکوب خویش در نیابند و به راحتی به منویات چنین نظامی گردن نهند. در این صورت تعهد غیر واقعی زنان به امر واقع الزامی می شود تا از این رهگذر درک واقعی امر واقع ممکن گردد. این حالت مبین درگذشتن از تاکید روشی بر عینیت و درک تفهمی ارزش های آمیخته به امر واقع است و به معنای نفی استقلال وجودی جهان در قالب معرفت بلاواسطه اجتماعی ما یا ناممکن بودن بر رفتن ما از خود برای درک رابطه امر واقعی و حقیقی و نسبت نظری - تجربی آنها نیست. در این نگاه انضمامی به واقعیت می توان روابط اجزاء مجموعه ها را بسته مقاصد جمعی حضور اجزاء مزبور و کارکردهای آشکار و پنهان یا خواسته و ناخواسته این اجزاء در راستای بقای کل تعبیر کرد و در این یورش غیر واقعی به واقع (از نظر مردسالاری)؛ درک عینی ارزش کارکردی عناصر مجموعه ها را در خدمت رسانی آنها به کل محقق ساخت.

منابع:

- Flax, j. (1992). "The End of Innocence". in J. Butler and J. Scott. (eds.). *Feminists Theorize The Political*. London: Routledge.
- Hintikka, M. and Hintikka, J. (1983). "How can Language Be Sexist?". in S. Harding and M. Hintikka. (eds.). *Discovering Reality*. Dordrecht: D. Reidel.

تصویر نظری زن و اصلاح آن

دیدگاه‌های فلسفی هنگام طرح مباحث جنسیتی و آن هم از زبان مردانه، یا زنان را مشابه مردان تصویر می‌کنند یا با تأکید بر دوگانگی طبیعت و عقل یا عاطفه و ادراک یا خصوصی و عمومی، زنان را متفاوت از مردان دانسته و یا اینکه به‌طور کلی و با لحاظ بی‌طرفی جنسیتی در باب کل انسانیت سخن می‌گویند. مخاطبین چنین متونی نیز یا مردانی هستند که خود را معادل انسانیت می‌شمارند و ضمائر مورد اشاره در این آراء را مختص خویش می‌دانند و یا زنانی هستند که بی‌چون و چرا یا غافلانه از کنار مردانگی عقل مذکر می‌گذرند و یا در وجه فمینیستی به‌تشکیک در این مرجعیت می‌پردازند. بالاخره ناظرین چنین رابط‌ه‌ائی در متون مختلف اجتماعی پرده از تناسب این رویکردهای جنسیتی به‌فلسفه در کنار سایر شرایط حیات جمعی بر می‌گیرند.

سنت مندی نگاه ناظرانه به‌موضوع زن در این رابط‌ه شناختی، از جستجوی شناخت چنین سوژه‌ائی در ادوار کهن و جدید و البته در قالب متون متفاوت اجتماعی خبر می‌دهد. این خود آگاهی مبین تناسب شناخت با بهبود شرایط زیست جمعی بشر است و در عین تعارض سوژه‌های چنین شناختی، از تشابه‌پذیری واحدهای اندیشنده به‌آن

حکایت می‌کند. از این حیث تفاوت تصویر نظری زن در گذشته و حال میزان تفکیک پذیری خرده نظام‌های اجتماعی نظیر شخصیت و فرهنگ ارجاع می‌یابد که بر حسب آن امکان اقتصادی - سیاسی نگاه دوگانه به واقعیت جنسیتی تمهید گردیده و شرایط غنای زیست جمعی از این رهگذر غنا می‌یابد. چنین نگاهی است که فمینیسم را از مواضع ایدئولوژیک به مواضع شناختی هدایت می‌کند و شناخت واقع بینانه جنسیتی را دست مایه بهبود شرایط زندگی رو به رشد بشر از گذشته تا آینده جامعه قرار می‌دهد. در این صورت استنتاج این نکته بدیهی خواهد بود که در فلسفه باستان، عقل مذکر نه می‌توانست و نه می‌خواست مستقلاً به موضوع زن بیندیشد؛ در حالی که در عصر تفکیک‌پذیری ساخت اجتماعی، حتی عقل مذکر نیز ناگزیر است خود را با عقل مؤنث دیگری تکمیل کند و یا اینکه مردان همچون سوزه‌های اندیشنده، گزینه اندیشه زنانه نسبت به واقع را مکمل نگاه مردانه به واقع بشمارند و زنان نیز متقابلاً هم از نگاه مردانه و هم از نگاه زنانه، امر واقع را مورد تبیین و چون و چرا قرار دهند و ارزش آن را تعهدی به فرهنگ بشری بیانگارند.

مفروض چنین نگاهی به تصویر نظری زن آن است که اکنون را چیزی بیش از تداوم صرف گذشته دانسته و نقد خلاقانه مستور در آن را زمینه‌ساز تکوین آینده بشماریم. بدین سان اگرچه ما در فلسفه، سنت واحد شناخت را دنبال می‌کنیم؛ اما من نیز می‌توانم در این سنت با نگاه ما در آن تأمل نمایم و بسته به جنسیت خویش به نقدش بپردازم تا آینده جامعه بر پایه نوسازی مستمر مناسبات جنسیتی، سامانی بسنده‌تر گیرد. به‌دیگر سخن کلیت نگری عقل به معنای کلی بودن عقل نیست و بنابراین احکام کلی می‌تواند از عقل نسبی حتی در شرایط مبهم و استعاری صادر

شود. با این ملاحظه، نوع بشر نه تنها به لحاظ نیازهای کالبدی و جسمانی، که به لحاظ ظرفیت‌ها و قابلیت‌های ذهنی نیز به نحو مکمل به‌صورت احکام شناختی خویش وابسته می‌نماید. بنابراین عقل نسبی مذکر- مؤنث می‌تواند ضمن درک جزئیات متنوع این نیازها، کلیت نگرش تناسب شرایط با آنها را نیز دریابد و در این پرتو از وحدت عقل مذکر دیروز تا تنوع خردمندی جنسیتی امروز و اعتلای نگاه متکثر جنسیتی فردا به‌امر واقع پیش رود.

قدرت مقاومت در برابر چنین حکمی از آنجا نشأت می‌گیرد که اکنون جنسیتی، بی‌ملاحظه گذشته و آینده آن در نظر آید تا این امر ضمن جان بخشیدن به خودخواهی‌های نابسند خرد ابزاری در قالب سیاست بازی‌های مقطعی، از دریافت اجتماعی اندیشه نیز غفلت نموده و بر این بنیان، تمامیت خواهی را از عرصه عمل به‌عرصه نظر وارد کند. مع‌هذا اگر مقام نقادی عقل ناظر به‌واقع، به‌حد کنشگری خلاق ارتقاء یابد که خواهان تغییر واقع است؛ در این صورت تمامیت خواهی نظری - عملی تکثرگرایی معرفتی - پراتیک انجامیده و موجبات اعتلای حیات جمعی بشر جلوه دیگری از پیشرفت و ترقی را شاهد خواهد بود. به‌دیگر کلام اگر استنتاج علاوه بر مقدمات نظری به‌مقارنات کنشی مثلاً در تعاملات جنسیتی نیز نیازمند افتد؛ پویش مرفی حیات اجتماعی حاصل خواهد آمد. در اینجا است که غفلت فمینیسم از نسبت اکنون نظری خویش با گذشته و آینده آراء بشری یا بی‌توجهی به‌کنشگری عقل در عرصه تاملات و پویش‌های جنسیتی تاریخ زیست فرهنگی آدمی، نقصی معرفتی جلوه می‌کند که قادر است ضمن خارج کردن این‌گرایش نظری از حوزه معرفت، از آن طعمه‌ائی ایدئولوژیک برای استمرار تعارض قدرت فراهم آورد و

همچنان خواست قدرت تمامیت خواهانه نظام مردسالاری را تحقق بخشد.

غفلت از دریافت تصویر نظری زن در متن شرایط اجتماعی، معنایی پیشانویس افاده می‌کند که در این کلیت، نه رابطه درونی و بیرونی متن و حاشیه با محوریت زن گره می‌خورد و نه به نحو خلاقانه، مجهولاتی در این پرتو مکشوف می‌گردد. خوانش متن از منظر مؤلف و مخاطب یکی از طرق توجه به شرایط ارتباطی زن در محیط است که در آن حضور یا فقدان زن در صحنه مناسبات اجتماعی به شکل موجود و آرمانی از جهات مختلف به بهبود زندگی اجتماعی یاری می‌رساند. خوانش فقدان گذشته زن در متن جامعه قدیم و حضور عقلی او در متن جامعه جدید، خواننده قاعده پیشرفت اجتماعی را نقشی فعال می‌بخشد که از تصویر نظری زن برای این ترقی چهره‌آئی داهیانه گیرد و ضمن تبدیل تمایزات جنسی تشابهات جنسیتی، تغییر نظم جنسیتی را جایگزین تغییر نظم جنسی سازد. تنها در این صورت است که میراث تصویر نظری زن اصلاح خواهد گردید.

تکثر معرفت جنسیتی و موانع آن

یکم

دانش در خلاء وجود ندارد؛ بلکه به تناسب وضعیت و پایگاه اجتماعی و در ارتباط با سایر پدیده‌ها و نهادها و مناسبات جمعی شکل گرفته و تغییر می‌کند و در قالب همین تعامل نیز به شناخت خود و دیگر عناصر مقوم خویش یاری می‌رساند. از این رو در معرفت‌شناسی فمینیستی، دانش بدون ملاحظات جنسیتی معنا ندارد و البته این حکم با چالش مطلق انگاران حقیقت یا مشروعیت‌گرایان گفتمانی واقعیت مواجه می‌شود. مع هذا نباید فراموش کرد که اگر اندیشه حاکم در هر عصر همان اندیشه طبقه حاکم است؛ لذا نابرابری توزیع قدرت در اشراف تأیید و رد آن بر گزاره‌های علمی و شیوه تولید و توزیع آنها نمی‌تواند بر شناخت دانش بی‌تأثیر باشد. از این رو است که فمینیسم به تعارض با تورش‌های جنسیتی در فرایند تکوین و نهادینگی دانش می‌پردازد. مثلاً هنگامی که از زاویه مارکسیستی به وجود مناظر معرفتی در طبقات مختلف اجتماعی بر پایه اتکای آنها به روابط تولیدی منتج از نیروهای تولیدی حکم می‌رانیم؛ می‌توانیم زندگی فرو دستانه زنان را عاملی در جهت شناخت منتقدانه توزیع قدرت در عرصه زیست جمعی دریابیم و هویت و قدرت را سازنده

معرفت در طرازی برابر با ثروت ارزیابی کنیم. از سوی دیگر ساخت اجتماعی نیز می‌تواند بر حسب مشارکت زنان در آن از حیث آموزش، پژوهش و... منجر به کسب تجربیاتی شناختی شود و به علاوه این حضور موجب اعتماد و اعتبار یافته‌های علمی گردد؛ زیرا با حضور خود سوژه‌های شناسنده طراحی شده است. در این صورت هویت علم منوط به حضور جنسیت می‌گردد.

جنسیت یکی از اجزاء سازنده هویت اجتماعی است که مستقیلاً از سایر اجزاء ساخت جامعه بر عملکرد متغیرهای وابسته خویش مؤثر می‌افتد. در این نگاه مفروض گرفتن غلبه نسبیّت و اراده بر کلیت و جبر الزامی است. مع هذا این غلبه به یاری خرد ممکن است و آنگاه که اقتدار خرد مفروض گرفته شود؛ باز هم کلیت و جبر حاکمیت می‌یابد. مشروط‌سازی حدود فاهمه خرد در منتظم‌سازی واقع و نیز مرتبط نمودن دریافت‌های آن با شرایط عینی از جمله تلاش‌هایی است که برای کنترل اقتدار خرد صورت می‌گیرد. هنگامی که مشروطیت آزادی خرد با حضور گفتمانی در مراودات جمعی غنا می‌یابد؛ مجاری اقتدارطلبی سیاسی آن نیز سد می‌شود. در این گفتمان، مخاطبان خرد از حوزه شخصی در گذشته و در حوزه عمومی حضور می‌یابند و به علاوه در فراسوی چهارچوب‌های هنجاری تحمیل شده از سوی قوالب سیاسی به خویش؛ تجزیه و تحلیل استدلالات را پیشه می‌سازند. در این صورت خرد از جامه قدرت به در آمده و از نقش سیاسی انتظام بخشیدن به حقیقت دست می‌شوی.

فرض تکثرگرایی حقیقت در این نگاه خردمندانه به واقع از تنوع عقاید و مدارا پذیری آنها خبر می‌دهد. در این صورت خرد از حوزه هنجاربخش قدرت خارج شده و به حوزه اجماع گفتمانی وارد می‌گردد.

ترکیب واقع‌گرایانه چشم اندازهای ناظر به حقیقت در این عرصه؛ زمینه ساز شکستن قدرت در پاسخ به مطالبات زنانه است.

دوم

دانائی و آگاهی زنان شرط لازم رهایی آنان است. تاهنگامی که زنان از عرصه شناخت تاریخ (زندگی و مرگ شاهان و خلیفان)، اقتصاد (رابطه سرمایه و کار و غفلت از خانه داری)، طب (تعمیم بیماری‌های مردانه) و فلسفه (انسان به منزله حیوان عاقل) حذف شده یا آن نوع از ابژه‌های شناسایی را تشکیل دهند که زاهی به سوژه شناسندگی نداشته باشند؛ نخواهند توانست قدم به وادی رهایی گذارند. شرط کافی این امر اما در توجه به اصلاح ساخت‌های نهادینه‌ای است که تاکنون سبب شده مرد با تعریف انسان تنها بماند. شکستن چنین ساختی منوط به آن است که زنان مجدداً خود را به معرض شناخت بگذارند و البته شایستگی خویش برای شناسائی را نیز به اثبات رسانند.

در روزگار معاصر، بهره‌گیری از مازاد اقتصادی و تکنولوژی رفاهی و دیوان سالاری قانونمند برای تعمیم آموزش زنان در این راستا منوط مطالبات زنان برای کسب آگاهی و اطلاع رسانی است. در این صورت زنان می‌توانند آگاهانه سوژه و ابژه شناخت را تشکیل دهند و حوادث را تصادفاً و آن هم بر حسب مفروضات و مقبولات مردانه مورد شناسایی قرار ندهند. در این حال زنان به آنچه مردان دارند نخواهند رسید؛ بلکه به آنچه مردان ندارند دست می‌یابند. غلبه بر ترس شناختی متفاوت از مردان و البته با زبانی غیر پدرانه، متکی بر گام نهادن در طریق تمهید روان‌کاوی شخصیتی و فلسفه زبانی متفاوتی است که گویای

تجربیات و تاملات و تالعات آنان باشد. این امر با تکیه و اعتماد زنان مشارکت بیناذهنی در امر شناخت و اقتدار جمعی ناشی از آن ممکن است. به عبارت دیگر شناسائی‌های پراکنده زنان شناسنده و شناسا آنگاه نهادینه می‌گردد که در قالب قواعد جمعی جهان زنانه مورد اقبال و تأیید قرار گیرد و سپس به‌اتکای چنین اقتداری وارد جهان مردانه شود. در این شرایط «پروژه نظریه فمینیستی، نوشتن دایرةالمعارفی جدید خواهد بود که عنوانش چنین است: جهان از قول زنان». (Frye, 1983:34) بدین‌میان تدوین این دایرةالمعارف به‌رفع اشکال معرفتی ناتوانی زنان در عرصه شناخت چنان سوژه و ابژه آن یاری می‌رساند.

سوم

تأکید بر عینیت روش شناسنده به‌مثابه بی‌طرفی ارزشی و حفظ فاصله از موضوع پژوهش؛ راهبرد مردانه عینی‌سازی رابطه عینیت چنان امکان شناخت جهان با پدیدار شدن نموده‌های همین جهان است. این راهبرد نشانگر همان سلطه مردانه در عرصه سیاست است که این بار در حوزه شناخت ظاهر شده است؛ چرا که از این لحاظ «نگاه عینی به‌جهان مبین عینی‌سازی آن به‌شمار می‌آید». (Mackinnon, 1987:50)

بدین‌سان رعایت اصل عینیت، حضور شناسنده مذکر را عینی می‌سازد و اگر در این بین عینیت را به‌معنای استقلال امور و رخدادها و اشیاء از اراده خود فرض کنیم و تعین رفتار آنها را تابع قواعدی غیرذهنی ولی فهم‌پذیر بدانیم؛ می‌توانیم گفت که عینی‌سازی مردانه نیز در نگاه عینی و رعایت اصل عینیت نسبت به آن مبین نوعی سلطه مردانه است. به‌عبارت دیگر درک نظم رفتاری دال بر وجود واقعیتهای مشخص،

به‌تصمیم‌گیری در باب ضرورت انطباق مشاهده با آن چنان وضعیتی به‌هنگار می‌کشد و «اگر نظامی مورد مشاهده قرار گرفت؛ چنین انگاشته می‌شود که شرایط به‌هنگار است». (Haslanger, 1993:107)

با این همه طبیعی دانستن شرایط مشاهده و نگاه عینی منتج از آن مبین بی‌توجهی به‌تصنعی بودن چنین وضعیت‌القائی به‌ذهن مشاهده‌گر بی‌خبر از شرایط عینی خویش نظیر تحت سلطه قرار گرفتن او از سوی اجماع گفتمان سلطه‌مذکر در اخبار واقع است. طبیعی بودن بی‌خبری شناسنده از شرایط عینی خود در ابعادی چون باورها و تمایلات و گرایش‌هایش سود اطلاع عینی از وضعیت شناسا تمام شده و البته رعایت این نظم تصنعی را زمینه‌ساز رعایت زعامت مردانه در جهان شناخت و بلکه کل روابط اجتماعی می‌سازد؛ زیرا مفروض رعایت عینیت آن است که جهان باید با باور عینیت شناخته شود و جامعه باور عینیت به‌قامت جهان دوخته شده است و در این حقیقت تردیدی روا نیست. لذا تحت این شرایط، این جهان نیست که شناخته می‌شود؛ بلکه این باور است که شناخت جهان تحمیل می‌شود و به‌علاوه نفی این باور نیز البته مترادف نفی شرایط طبیعی شناخت است. پس در حالی که «باور می‌کوشد با جهان تناسب یابد؛ تمایل می‌کوشد جهان را با باور متناسب سازد». (Langton, 2000:137)

با این وجود ممکن است تلاش باور و تمایل به‌دلیل نارسائی نظریه و روش در انطباق با مشاهده واقع به‌نتیجه نادرست بیانجامد و این نادرستی خصوصاً در جهان اعتباری جامعه، واقعیت غالب را تشکیل دهد که امکان تخطی از آن بواسطه فشار جمعی ناممکن باشد. به‌عبارت دیگر اصل عینیت، زنان را عینی می‌سازد؛ ولی از سوژه مرد این عینی‌سازی غفلت

می‌کند. به این لحاظ عینیت مبین چگونگی انطباق ذهن با جهان است؛ ولی عینی شدن مبین چگونگی انطباق جهان با ذهن است. از این جهت عینی شدن، فرایند تکوین اجتماعی جهان در ادراک و تمایل و باور می‌نماید و لذا زن می‌تواند سوژه این نگاه شناختی و عنصرشناسی مردانه آن قرار گیرد. بدین سان تبعیت زنان از ارزش مردانه عینیت در گفتمان غالب مردسالار نهاد علم؛ آنان را همچنان تحت سلطه نگاه می‌دارد.

منابع:

- Frye.M. (1983). *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Freedom,CA: The Crossing Press.
- Haslanger,s. (1993). "On Being Objective and Being Objectified". in L.Antony and Ch. Witt (eds.). *A Mind of On's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder co. and Oxford: Westview Press.
- Langton, R. (2000). "Feminism in Epistemology". in M.Fricker and J.Hornsby (eds.). *Feminism in Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mackinnon, C.(1987). *Feminism Unmodified*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

یکم

اقتصاد سیاسی با تشریح و تبیین مسائل ناشی از حاشیه‌ائی کردن سیاسی - نظری جریان‌ات معطوف به زندگی زنان، راهنمای عمده فعالیت‌های آنان واقع می‌شود. از زاویه اقتصاد سیاسی جنسیتی است که دانشی گسترده‌تر راجع به شرایط زیست اجتماعی زنان در قالب سازمان‌های جامعه به دست آمده و تأثیر ایستا و پویای چنین وضعیت‌هائی بر زندگی زنان تحلیل می‌گردد. اقتصاد سیاسی با دیدگاهی کل‌نگر و رویکردی رادیکال در عرصه عمومی، مباحث مختلف جنسیتی را مثلاً در رابطه با مسائل نژادگرایانه مورد توجه قرار می‌دهد یا روابط بین جنس و طبقه را چنان تبیین می‌کند که ضمن بر ملا کردن فرودستی زنان، ستیز عملی برای آزادی آنان را هم تمهید سازد. نقطه عزیمت اقتصاد سیاسی جنسیتی عبارت از تبیین فرایند تولید و باز تولید بلا فصل زندگی به عنوان عامل تعیین تاریخ در رابطه با زنان است. این فرایند هم تولید وسایل استمرار وجود نظیر غذا و پوشاک و مسکن و ابزارهای تولیدی را در بر می‌گیرد و هم تولید نوعی خود را برای آدمی پوشش می‌دهد. به علاوه از این نگره مشخص می‌شود سازمان اجتماعی زندگی مردم در

تاریخ و جغرافیای فرهنگی با تولیدات ناشی از پیشرفت نیروی کار و خانواده دمساز است. به این ترتیب تحلیل جامعه با تأمل در روابط تولیدی و بازتولیدی بی واسطه زندگی یا به عبارتی آدمیان و کالاها و خدمات ضروری برای بقای آنها آغاز می شود.

در اینجا البته تلاش بر آن است که کوررنگی جنسی مارکسیسم در تحلیل مردسالارانه طبقه با تشریح فمینیستی مناسبات جنس - جنسیتی برطرف گردد و تبیین نابرابری جنس - جنسیتی حتی تا فراسوی مباحث طبقاتی هم پیش رود تا بتواند گویای شرایط نامساعد زندگی زنان باشد. این تحلیل نه فقط تکوین خانواده، خانوار و جنسیت را بر پایه ابزار و روابط تولیدی نشان می دهد؛ بلکه امکان ترقی زندگی اجتماعی و توسعه فضای زیست جمعی را در حین برهه های تثبیت مقطعی آن نیز ترسیم می کند. به این ترتیب التقای اقتصاد سیاسی جنسیتی با تاریخ جنسیت، طبقه، نژاد، قومیت - ملیت، اخلاق، استعمار، دولت، ایدئولوژی، سیاست و هویت و جنس از یک سو و نیز تلاش برای رهایی زنان به عنوان بخشی از روند آزادی کل آدمیان از طرف دیگر گریزناپذیر می نماید. از این التقاء، مطالعه نیروی کار زنان در عرصه اشتغال و خانوار و به ویژه فرزندآوری و کودک پروری با تأکید بر رابطه دولت و جنبش های زنانه وفق تکوین جنس و طبقه متکی گردیده و حتی به طرح سوالاتی در زمینه کنشگران جنس - جنسیتی، فرودستی - فرادستی و هویت سیاسی - اقتصادی آنان در قالب ساخت های اجتماعی و خصوصاً جهانی شدن سرمایه داری و تأثیر آن بر توسعه ملل، بسط طبقات جهانی و تکوین صور جدید دولتی می انجامد و از این رهگذر، راهبردهای تازه ای را برای مقاومت جنس - جنسیتی پی می ریزد. موضوع اخیر اقتصاد سیاسی را اولاً به فهم تاریخی تغییرات

ناشی از جهانی شدن و ساختمندی مجدد مناسبات ملی - بین‌المللی بر این پایه فرامی‌خواند و ثانیاً تأمل سیاسی را در این فضا راجع به مناسبات جنسیتی و طبقاتی بر حسب روابط نژادی و قومی به چالش می‌کشد.

دوم

جواب دوگانه تأثیرگذاری تولید از حیث ایجاد معاش و زندگی یا مردم و کالا یا خانوار و اقتصاد را می‌توان در سطوح مجزا یا مرتبط‌خردکنشی و میانه تعاملی و کلان پویشی یک نظام اجتماعی واحد یا نظام‌هائی مجزا مورد تجزیه و تحلیل قرار داد و مفاهیم شیوه تولید و خانواده و طبقه را در فرایند تولید و بازتولید زندگی توسط نیروی کار بررسیید. در سطح شیوه تولید می‌توان با تأمل در خاستگاه تکوین سرمایه‌داری اولیه از رابطه مالکیت و خانواده در قلمرو طبقات مسلط با شک نامکتوب طبقات فرودست نسبت به این سلطه خبر گرفت. پیگیری نیروها و روابط تولیدی و اشکال خانواده از عصر فئودالیسم فلاحی تا سرمایه‌داری صنعتی یا شیوه تولید بر حسب مالکیت، تکنولوژی مولد، نیروی کار، رشد جمعیت، شاکله خانواده و مناسبات اقتدارآمیز میان مردان و زنان به شیوه ارباب - رعیتی یا خرده مالکی از این حیث قابل بررسی است. ازدواج، خانواده و اشکال خانوار به کنترل مالکیت زمین، نرخ موالید و سلسله مراتب جنسیتی در قالب جامعه فئودال می‌پردازند و نیروی کار و سرمایه لازم برای تکوین سرمایه‌داری را تشریح می‌نمایند. بدین سان پرده از تأثیر علی اشکال اجتماعی تولید زندگی برگذار به سوی سرمایه‌داری اولیه برگرفته می‌شود. در این گذار است که نیل به تولید صنعتی با تحول اندازه خانواده و روابط جنسیتی مقارن می‌نماید و نشان می‌دهد جنسیت و

اقتصاد، جوانب همبسته شکل‌بندی‌های اجتماعی را تشکیل می‌دهند. شیوه تولید و باز تولیدی در نظام‌های دوگانه اقتصادی علیرغم تمایز از یکدیگر اما به هم وابسته بوده و در این بین می‌توان رابطه خانواده (ساخت نهاده پدرسالاری) و دولت (جباریت حاکم بر پدرسالاری) را مورد تعمق قرار داد. اگر این تحلیل از تاریخ اقتصادی دامن کشد و به نحو کارکردی بر ساخت سیاسی متمرکز شود؛ به جای توسعه اقتصادی می‌توان از نقش دولت در یاری زنان جهت غلبه بر مردسالاری با سرسپردگی آن به منافع مردسالارانه پرسش به عمل آورد و از مقابله جباریت دولت با آمریت مردسالارانه یا شیوه تحول جباریت دولت پس از نفی آمریت مردسالارانه در دستان زنان پرده برگرفت. اگر مفهوم شیوه تولید مستعمراتی مد نظر قرار گیرد، می‌توان تأثیر رابطه امپریالیسم و بومیان با شیوه تولید را به مناسبات جنسیت و طبقه تعمیم داد. استعمار را در واقع می‌توان بر حسب ایجاد سازمان‌های تولیدی و اشکال حقوق مالکانه، الگوهای کار و مالکیت خویشاوندی و مانع از برخورداری زنان و بالاخره کنترل زهد و ورزانه جنس زن در امر تجرد و ازدواج آزاد و مشروع در این نظام‌های دوگانه به دست تحلیل سپرد. از این منظر ضرورت فرودستی زنان برای رشد سرمایه‌داری در مقایسه با نقش وضع بومیان برای استعمار قابل مقایسه می‌گردد. به علاوه مهاجران روستائی شهرهای جدید سرمایه‌داری با ایجاد جمعیت فقیر، خانواده‌های تک‌والدینی و سرپرستی زنانه خانواده؛ مشابه همان مکانیسم‌های نابرخورداری بومیان را توسط استعمار به وضعیت زنان تعمیم می‌بخشند. لذا مطالعه ماهیت اشکال خانواده، جنسیت، نژاد یا طبقه با تحویل حقوق آدمیان به مطالبات خانواده‌ها نمی‌تواند گویای درخواست‌های مستعمرات جدید در

نظام‌های اقتصادی دوگانه یعنی زنان می‌باشد و احتمالاً به‌لحاظ نامطلوبیت تامل در رابطه شکل‌بندی‌های اجتماعی و شیوه تولید در چشم استعمار است که چنین مطالعاتی بیش از خانواده و خانوار بر نقش علی اقتصاد و سیاست متمرکز می‌شوند.

توجه به نقش اقتصادی - سیاسی خانواده و خانوار در تولید زندگی بلافصل است که تمرکز بر کار بی‌مزد و موجب زنان و اهمیت آن برای تراکم سرمایه را فراهم می‌آورد و خانواده را به‌عنوان محل این کار می‌شناسد و نقش خانه‌داری در بازتولید ظرفیت و تمایل و احتیاجات نیروی کار را عمده می‌سازد و ایدئولوژی خانواده را مأمور استثمار نیروی کار حاضر در آن می‌نماید. در اینجا ارزش مصرفی خانه‌داری در پس ارزش تولیدی کار بیرون از خانه رنگ می‌بازد و ذهن را به‌تامل در مناسبات اشتغال درآمدزای زنان با فشار مضاعف خانه‌داری و نیز نسبت خانه‌داری و اشتغال زنان با فشار نیروی کار موجود و تاثیر این وضعیت بر قوانین خانواده و اشتغال زنان و نیز سیاست‌های آزادی‌خواهانه فمینیست‌ها وامی‌دارد.

به این ترتیب اقتصاد سیاسی با تاکید بر خانه و خانوار به مطالعه تفاوت‌های قومی و طبقاتی در این عرصه‌ها می‌پردازد و از هماهنگی ایدئولوژی نژادی و اقتصاد جهانی و قوانین کار برای تضمین استثمار آنها بواسطه بازتولید روابط طبقاتی میان زنان و نیز تلقی اشتغال درآمدزای ایشان به‌منزله خانه‌داری سخن به‌میان می‌آورد. درک ساخت‌یابی روابط خانوادگی - خانواری در سپهر اقتصاد و سیاست است که خانواده را چونان کانون عملی سازماندهی روابط جنسیتی، نژادی - قومی و طبقاتی جلوه می‌دهد و برآیند تکوین سازمان‌های اقتصادی و سیاسی را در سطح

کلان از تولید خود زندگی به واسطه فرزندآوری و کودک‌پروری مورد انتظار قرار می‌دهد و متقابلاً در وجهی فرایندی، قدرت را در حل مسائل اجتماعی، حافظ نا همجنس‌خواهی در عین همجنس‌گرایی برخی از زنان و مردان می‌سازد. لذا با جنسیتی شدن طبقه، طبقه نیز جنسیتی دریافت می‌شود و روابط جنسیتی و خانوادگی به آگاهی طبقاتی و کردار سیاسی طبقاتی قابلیت تعمیم می‌یابد. تعلق طبقه به افراد و بروز آن از اشتغال در عرصه تولید می‌تواند گویای ابعاد پویا و جمعی خانواده و خانوار در ایجاد آگاهی طبقاتی و فعالیت‌های منتج از آن باشد. کارآمدی تبیین ایستا و فردی از تعارض طبقاتی در تکوین آگاهی و کردار نه تنها به شاخص‌هائی نظیر مشارکت نظیر مشارکت شغلی جنسیتی نیازمند می‌افتد که حتی به تأمل در تقسیم کار جنسی در خانواده و الگوهای کار خانوادگی و ارتباطات کاری خانواده با یکدیگر و کل جامعه نیز تکیه می‌زند تا دریافت تکوین هویت طبقاتی اشخاص مساوق شناخت ستیزه‌های طبقاتی واقع شود. در اینجا می‌توان وقوع روابط جنسیتی را در محل کار معادل تاثیر روابط تولیدی سرمایه‌دارانه در این عرصه تحلیل کرد و لااقل فضای کار را فارغ از وجود روابط اقتدارآمیز جنسیتی در نظر نگرفت. قدرت و اقتدار نه تنها به کار تنظیم روابط سرمایه و نیروی کار در محل کار می‌آید؛ بلکه ضمناً شیوه‌های خاص سازماندهی روابط زنان و مردان را در این عرصه باز تولید می‌کند. به این لحاظ از ترکیب طبقه و جنسیت یا تولید معاش و خود زندگی با اقتصاد دوگانه است که مضامین تحلیلی اقتصاد سیاسی با تأکید بر جنسیت غنا می‌یابد.

نقش دوگانه نیروی کار زنان در عرصه خانه‌داری و اشتغال با تبیین تراکم سرمایه، بازار کار، سیاستگذاری‌های شغلی دولت، بازتولید روزمره و نسلی نیروی کار، جمعیت‌شناسی خانواده و خانوار، اشکال سازماندهی و تقسیم کار و هویت و رفتار سیاسی کارکنان در محل کار و اتحادیه‌ها و سازمان‌یابی‌های جمعی قابل دریافت می‌نماید. تعارض اشتغال درآمدزا با مقتضیات زندگی خانوادگی به تعارض فرایند تولید (سازمان) با محل استقرار زن (خانه) ناظر است. روابط جنسیتی و انقیادآمیز در میان نیروهای کار، از طریق و همانند جامعه‌پذیری ناشی از خانواده و نهادهای آموزشی است. تعاطی جنسیت و طبقه در قالب نیروی کار را می‌توان در بخش‌های کشاورزی، صنعت و خدمات مورد توجه قرار داد و از این منظر به نتایج تقسیم جنس - جنسیتی کار و روابط خرد و کلان چندبعدی و ایستا و پویای خانه‌داری و اشتغال زنان التفات ورزید. اشتغال کمتر زنان بدون کاهش مسئولیت‌های خانه‌داری و اجتماعی در مقایسه با مردان به ویژگی‌هایی چون کم درآمدی، نیمه‌وقتی و نامنظم بودن می‌گراید. این درآمد برای زنان مهاجر به نسبت مردان مهاجر کمتر است و این در حالی است که درآمد مردان مهاجر هم کمتر از مردان بومی است. علیرغم پائین بودن درآمد افراد جدیدالاستخدام خصوصاً فارغ‌التحصیلان علوم انسانی - اجتماعی باز هم تفاوت درآمد مردان و زنان در این بهره‌چشمگیر است. تحولات عمومی نیروی کار در بخش‌های اقتصادی می‌تواند به زنان طبقات پائین و متوسط و بالا ارجاع یابد و وضعیت زنان سرمایه‌دار و تاجر و متخصص را در این عرصه‌ها به تحلیل کشد. مثلاً همسران طبقه متوسطی که خانه‌داری هم می‌کنند قاعدتاً روابطی سازمان‌یافته با مدارس و نهادهای عمومی به منظور تحویل

فرزندانشان به همین طبقه پیدا می‌کنند و این علیرغم تفاوت عملکرد زنان طبقات پائین و بالا در این عرصه به لحاظ تقسیم کار خانگی، اشتغال زنان متاهل و گرایش‌های آنان است. این در حالی است که زنان همه طبقات بواسطه اشتغال درآمدزا از قدرت نسبتاً بیشتری در خانواده برخوردار می‌شوند. به لحاظ تاریخی نیز می‌توان به تأثیر خاستگاه ملی یا قومی و نژادی بر کار زنان و مردان، زندگی خانوادگی و الگوهای مشارکت سیاسی آنان حکم داد و نابرابری‌های اجتماعی استمرار این وضعیت با مقاومت‌شان در برابر تغییر را تحلیل کرد. مثلاً اقلیت‌های قومی و غیر بومی زنان در حوزه کار پس از طی تجربه گسترده بیکاری با تبعیض‌های بیشتری مواجه می‌شوند و بیشتر زنان بومی و خصوصاً پایتخت‌نشین و مرتبط با قدرت به مزایای شغل بیشتری دست می‌یابند. عدم ترقی شغلی دیگر زنان به قوانین کار و خانواده بازمی‌گردد؛ زیرا این قوانین، تناسب زنان غیر بومی برای مشاغل فرودست یا نگاه تبعیض‌آمیز به مشاغل زنان و مردان مهاجر خصوصاً در عرصه خدمتکاری یا سرایداری را مفروض می‌گیرند و ندای رفع تبعیض این زنان در وهله اول توسط مردانشان به شکل ارجاع آنها به خانه جهت حفظ مشاغل مردانه خودشان خفه می‌شود.

جهانی شدن به اتکای ارتباطات الکترونیک و تجارت آزاد قاعداً بواسطه تغییر خطوط تولیدی و رشد بیکاری یا رشد بخش خصوصی و تحول قوانین کار بر عملکرد زنان از حیث اشتغال و انجام امور بی‌مزد و موجب خانه و حضور گمشده در رقابت‌های بخش خصوصی برای فرار از قوانین یا حفظ اشتغال یا تن دادن به سوء استفاده‌های جنسی مؤثر می‌افتد. اشتغال در صنایع سرمایه‌بر به دلیل تمرکز و تمام‌وقت بودن و

علیرغم درآمد مناسب، بیشتر نصیب مردان می‌شود و عدم حضور زنان در آنها به‌نبود تبعیض شغلی تعبیر می‌گردد. مشاغل نامناسب و غیراستاندارد در همه عرصه‌ها افزایش می‌یابد و گستردگی کار نیمه‌وقت به‌منظور بسط خلاقیت نیروی کار به‌لحاظ عدم کاهش فراغت از خانه‌داری برای زنان در همه موارد به‌نفع مردان جلوه می‌کند؛ ولی حضور گسترده‌تر زنان در مشاغل نیمه‌وقت در این شرایط به‌معنای بهبود امکان نوآوری آنها قلمداد می‌شود. بازسازی سرمایه از طریق نیروی کار زنانه با پرداختن به تفاوت‌های جنسیتی در تحلیل تحولات بازار کار قابل دریافت است. به‌عبارت دیگر تعارض خانه‌داری و اشتغال درآمدزای زنان خصوصاً زنان سرپرست یا صاحب فرزند بر حسب محدودیت امکان اشتغال در مشاغل تمیز و مرتب مثل منشی‌گری و فروشنده‌گری و سیالیت جریان نیروی کار در این عرصه از یک طرف و عدم اقتضای تخصصی‌یابی در این وضعیت از سوی دیگر به‌پائین ماندن نرخ درآمد و تحرک و مهارت جنس دوم در بازار کار جان می‌بخشد. در این شرایط مهاجرت زنان و فقدان قوانین حمایتی از کار آنان، دوگانگی مسئولیت‌های خانه‌داری و اشتغال‌شان را در کمبود درآمد و عدم تحقق امکانات رفاهی شغلی برای جنس دوم نشان می‌دهد.

سازماندهی دولتی نظم جنس - جنسیتی و اتحاد زنان علیه فروردستی، دو جنبه مهم مطالعات اقتصاد سیاسی جنسیتی را در برمی‌گیرد. در این مطالعه، فحوای مردسالارانه قدرت و بازتاب آن در سلطه جنس - جنسیتی در کنار واکنش فعال زنان به‌اصلاح قوانین و تجدید سازمان مناسبات اجتماعی با فرض تاریخ‌سازی همگام زنان و مردان در شرایط اجباری معنا می‌دهد. بازتاب ظرفیت و خواست برابری جوئی جنس -

جنسیتی در مشارکت و تحقق برنامه‌های دولتی آنگاه که از سرمایه‌گذاری‌های آموزشی و بهداشتی و شغلی برخوردار باشد قاعدتاً به سمت توسعه پایدار جنسیتی نیل می‌کند و با کاهش خشونت خانوادگی، آزار جنسی شغلی و برابری فرصت‌های اجتماعی برای زنان و مردان ترادف می‌جوید.

یکم

قدرت در ساخت اجتماعی مردسالار همواره با مردی و مردانگی تداعی می‌شود و این در حالی است که با بروز تفکیک‌پذیری ساختی در جامعه، تغییر وضعیت فرودست زنان نیز به‌عنصری از قدرت تکیه می‌زند. از این‌رو درک ساخت آمریت و تابعیت جنسیتی در جامعه و حرکت در راستای تغییر آن منوط به شناخت عملکرد قدرت و تبیین نتایج این پدیده است. در اینجا است که سؤالاتی در باب چیستی ماهیت قدرت، مقایسه‌پذیری روابط قدرت‌آمیز دو جنس با سایر اشکال قدرت و ضرورت نظریه‌پردازی راجع به قدرت جنسیتی بروز می‌کند تا بتوان با پاسخ به این سؤالات، نگاهی خاص به اعمال قدرت متقابل مردان و زنان افکند و از تعمیم نظریات قبلی علوم اجتماعی در باب اعمال قدرت سلطه‌آمیز گروهی به مناسبات جنسیتی جلوگیری گرفت. با تأمل در مبادی معرفتی و وجودی این نظریات می‌توان دریافت که آنها به نظریات قدرت دربارهٔ زنان یا نظریات قدرت برای زنان تقسیم می‌پذیرند و هرچند دسته اول، فرودستی زن را در رابطه با سایر متغیرهای اجتماعی توضیح می‌دهند؛ ولی دسته دوم به‌ذکر تجربه نظری سلطه اختصاص می‌یابند.

این نظریات به شیوه‌های سلطه‌پذیری زنان و ظرفیت‌ها و استعدادها و دسترسی‌های اجتماعی آنان می‌پردازند و از این عناصر در جهت تبیین توزیع بالقوه قدرت برابر جنسیتی سود می‌جویند و رهائی زن از ساخت مردسالاری را با توجه به مکانیزم‌های گروهی اعمال قدرت زنان در تشابه با سایر گروه‌های حاشیه‌ای جامعه تشریح می‌نمایند. تأکید بر قدرت زنان ناگزیر به مسئله جدیدی می‌انجامد و آن اینکه مراد از زنان چه کسانی هستند و از چه وجوه تمایز و تشابهی برخوردارند؟ به‌دیگر سخن نظریه‌پردازی در باب قدرت زنان نمی‌تواند بدون توجه به تشابهات و تمایزات آنان مطرح شود و در مقایسه با قدرت مردان از توان تطبیقی برخوردار گردد. نظریه‌پردازی در باب قدرت جنسیتی نه تنها ناظر به امر واقع است که حتی به چگونگی شناخت و حیطه‌بندی مدعیات معطوف به آن و شناخت کیستی و چیستی خودمان در قبال این امر نیز ارجاع می‌یابد و می‌کوشد به این مسئله پاسخ دهد که چه نوع دانشی برای تمهید نقش سیاسی گروه‌های مختلف جهت میل به رهائی جنسیتی لازم می‌آید. از این نقطه نظر است که عام‌گرایی، دیدگاه‌های روشنگرانه عصر مدرنیته راجع به قدرت بازگردد. لذا فمینیسم به‌اتکای این وضعیت است که درباره آنچه می‌توان در باب قدرت جنسیتی دانست یا نمی‌توان دانست یا در قالب متون خاص خوانش و دریافت نظام جنس - جنسیتی به‌کنکاش پرداخته‌اند و مدعیات خود را هرچه بیشتر تحدید کرده‌اند تا فهم منتظم جهان را مساوق تغییر آن افکنند. به عبارت دیگر این نظریات، زنان فارغ از حکمفرمائی جنسیتی و خارج از قلمرو اقلیت کنترل‌کنندگان جهان را یاری می‌نمایند تا عملکرد قدرت را بشناسند و شروط فرودستی خود را دریابند و به‌استیفای مراحل و مکانیزم‌های تغییر وضعیت نابرابر سالاری

اقدام کنند.

دوم

زنان به‌اتکای فضا و نظریات پسانوین امکان یافته‌اند در دیگری استعمارشده خویش توسط خود استعمارکننده مذکر کامل نمایند. این تامل از یک‌سو به نقد دوگانه‌بینی‌های عصر روشنگری نظیر ثنوی‌سازی جسم و ذهن یا سوژه و ابژه ناظر است و به‌عنوان مثال به‌شکلی تاریخی - فلسفی این عصر در خلق خود و دیگری از زبان شناسنده‌ائی فیلسوف و دارای نگاهی متعالی و معقول در فراسوی زمان و مکان به‌جنس دوم توجه می‌کند؛ تا جایی که می‌پندارد در این دوره «شر برای خیر، ماده برای ایده و ظلمت برای نور ضرورت دارد» (Beauvoir, 1953: 72) و از طرف دیگر نقادان این دوگانه‌بینی را در چنین عصری به‌دردسر می‌افکنند؛ چنانکه واکنش مارکس به‌ثنوی‌سازی ذهن و عین‌کانتی را در قالب تعمیم یگانه طبقه کارگر به‌عنوان سوژه عام و نهائی تاریخ نیز با این انتقاد مواجه می‌کند که در مرحله سوسیالیسم ظاهراً دیالکتیک ماتریالیسم تاریخی از عنصر آتی‌تر تهی شده و به‌لحاظ عدم دگرذیسی به‌سنتز، تاریخ را پایان می‌بخشد. به‌هر تقدیر در این پرتو به‌نظر می‌رسد استعمارگر و استعمار شونده متقابلاً و به‌انحاء گوناگون به‌نفی یکدیگر می‌پردازند؛ چنانکه دیگری هرچند توسط خود استعمارگر تعریف می‌شود، اما دیگری استعمارشده حاوی تصور از مجموعه‌صفات است که استعمارکننده فاقد آن است و از این حیث به‌دیگری با نفی خود شناخته می‌شود. فاعلیت خود استعمارگر در ابهام‌زدائی از مفهوم دیگری استعمار شده از این حیث هر چند تصویری نه کاملاً انسانی از جنس دوم

به دست می دهد؛ اما همین که چیزهائی غیر منسوب به خود را به او می دهد، حتی به لحاظ ترکیب پذیری عدد دو نسبت به یک از در نفی خویش در می آید. براین مبنا می توان نتیجه گرفت دیگری فاقد ویژگی های خود در عرصه جامعه است و این موجود غریبه به شرطی موسوم به انسان می گردد که منویات خود محوری مرد را درونی و بازتاب کند و بالاخره شخصیت منفرد آنها در عرصه اجتماع مورد توجه نبوده و بلکه کلیتی مشابه را تشکیل می دهند که در صورت برداشته شدن کنترل مردانه به بی سازمانی و آشفتگی گرائیده و اجتماع را به آشوب می شکنند. بازتاب غیر مستقیم این شرایط در ذهنیت فمینیست ها عبارت از بروز نوعی نگاه نفی آمیز در آنها نسبت به کلیه امور، تأکید بر عدم امکان گذار شناخت ها و تجارب زمان و مردان به یکدیگر و حداکثر تأکید بر دریافت شهودی این شناخت ها و تجارب، اثبات وجود ذهن و استدلال و یادگیری در زنان، تأکید بر رمز و راز آمیز بودن زن چونان شاخص غریبه ماندن خود استعمارکننده با دیگری استعمار شده علیرغم قرن ها زندگی مشترک با او و بالاخره تأکید بر تمایز پذیری نظام های شخصیتی چونان وفای به شرط تکثر پذیری پسانوین می باشد. البته زنان گروه یکدست و متجانسی نیستند که بتوان تجارب آنان را با دریافت های مردم مستعمره نشین مقایسه کرد؛ بلکه این قیاس یکی از شیوه های تأمل در سلطه جنس - جنسیت محور با تقسیم مثبت و منفی خود و دیگری در مرکز و حاشیه زندگی اجتماعی می نماید. در این فرایند تلاش می شود دیگری چهره انسانی خود را به شرط تشبه به خود به دست آورد و در واقع تعیین دیگری مشروط به تشابه با خود است، در حالی که تعیین خود مستلزم هدایت شباهت پذیری دیگری با خویش است. به این ترتیب در پایان چنین

فرایند است که استعمار شده فقط به شرط برآوردن نیازهای استعمارکننده یعنی تبدیل شدن به مستعمرگی محض بقا می‌یابد. عینیت او برای خودش و نیز برای استعمارگر به مستعمرگی ارجاع دارد. مستعمره شدن سوژه‌ائی تاریخی را تشکیل می‌دهد؛ زیرا تنها در صورت جدا شدن از آنچه استعمارکننده نیست می‌توان مورد شناسائی قرار گرفت. بنابراین با خارج کردن استعمارگر از تاریخ و رشد آن است که استعمار شده می‌تواند فرایند استعمار تاریخی خود را دریابد و این همان چیزی است که به لحاظ نهادی و ساختی با مخالفت و مقاومت نظام مردسالارانه مواجه می‌شود. در واقع با رد بسی ارزشی مستعمره و نیز جایگاه موجه استعمارکننده برای قضاوت و اعمال اراده و قدرت در ارزیابی مستعمره است که مستعمره می‌تواند به انزوای خود خاتمه دهد و بلکه بیندیشد در زمان و مکانی اسطوره‌ائی و فارغ از جریان استعمار، در زندگی طبیعی مرکزیت داشته است. دقیقاً به همین لحاظ است که استعمارگر با مسخ این عوامل تطوّرآفرین تاریخی می‌کوشد با تحلیل‌های زیستی و متافیزیکی و خصوصاً از طریق منطق صوری، جلوی تحلیل‌های جامعه‌شناختی را بگیرد. بخشی از قدرت زنان هنگامی تأمین می‌شود که آنان از نظریه‌های مردساز عصر روشنگری در زمینه تحلیل روابط اجتماعی و قدرت حذر کنند و با ندای عصر پسانوین در زمینه تکثرپذیری غیر تمامیت‌خواهانه تعمیم‌ها علیرغم ارزش‌های نظری - سیاسی خود برای مسخ دیگری دمساز گردند و بدانند که حتی با منطق نمی‌توان علیه زعامت مردسالار اقامه دعوا کرد؛ زیرا «این اصول [منطقی]، نمایندگان جهان تجربی نبوده؛ بلکه اصول نظم هستند». (Jay, 1981: 42) اصول منطقی منظم اندیشیدن که از الگوی تقسیم جهان به الف و غیر الف پیروی می‌کند و غیر الف را

نامنظم و نامعقول و احتمالی و بر خطا می‌داند؛ هنگامی رو به تناقض می‌گذارد که مثلاً مقوله‌بندی تحلیلی جهان در قالب روابط مرد - زن - فرزند با مقوله‌بندی تحلیلی مرد - زن - فرزندان مواجه شود. بنابراین ثنوی‌انگاری جهان برای حفظ نظم آن به هم می‌ریزد و امکان قانع‌سازی دیگری در فراسوی زمان و مکان و بی‌توجه به تجربیات خاص او تضعیف می‌شود. مع‌هذا روابط اجتماعی جدید، شالوده مادی نقد نظری ملاک‌های مردسالار برقراری نظم را به چالش کشیده‌اند. خیزش مستعمرات، جنبش‌های جوانان و زنان و نفی نژادگرایی همگی در توان تحلیلی نظریه‌ها خدشه افکنده‌اند و لذا از یک سو به نقد نظریات و از طرفی به‌نوسازی آنها همت گماشته‌اند. بنابراین زنان کوشیده‌اند این بار سوژه تاریخ و سازنده آن باشند و از زاویه تعلقات خویش به گذشته بنگرند و آینده را بر این بنا پایه‌گذاری کنند. در این صورت سوژه اندیشنده زنانه بایستی از چهره دیگری خارج شود و وجه خاص و متمایزی به‌خود گیرد. تعریف مجدد دیگری حاشیه‌ائی با زایش سوژه اندیشنده و نظریه‌پردازی در باب جهان و تحولات تاریخی آن همراه است. نظریه‌پردازی زنانه در باب جهان، مصادف با ظهور ابهام در امکان نظریه‌پردازی مردانه جهان و در عین حال تکثر چنین امکانی است. در صورت گفتگوی زنان راجع به‌تغییرات مورد درخواست‌شان است که تصور ترقی و سازماندهی منظم و معقول جامعه بشری رو به‌شک و تردید می‌گذارد.

سوم

در این نگاه منتج از شرایط عصر پسانوین، زن به‌عنوان مستعمره

می‌تواند پذیرا یا غیرپذیرا باشد. به عبارت دیگر در حالی که در نظریات نوین به‌پذیرا بودن زنان چونان مستعمرات قائلند؛ اما دیدگاه‌های پسانوین این گروه را به‌دو دسته غافلان از روابط قدرت و در نتیجه، پذیرندگان بی‌قید و شرط آن یا مقاومت‌کنندگان در برابر چنین واقعیتی تقسیم می‌کنند و از واکنش‌های تنبیهی نظم علیه ایشان نظیر منزوی‌سازی آنان و نیز معرفت‌شناسی تبدیل تمایلشان به انقلاب و خلافت و نوسازی نظم غافل نمی‌مانند. این وضعیت انضمامی در فرهنگی ایدئولوژیک تحقق می‌یابد که نگاه تمامیت‌خواهانه استعمارگر به مستعمره را ضروری می‌شمارد یا حفظ موضع اقتدار خود را تابع تأمین بخشی از حقوق دیگری می‌داند یا اساساً دستورات خویش را بلا اجرا می‌یابد. در اینجا است که دیدگاه پسانوین به شرایط مقاومت مستعمره به واسطه نقش شدن این سوال سیاسی در ذهنش که او کیست و چه نسبتی با استعمارگر دارد می‌پردازد. به این ترتیب عقل با تمایل به حل آشفته در تجانس و انطباق‌پذیری با واقع چونان ملاک حقیقی شناخت می‌کوشد مفهوم سلطه‌گری و سلطه‌پذیری جنسیتی را روشن کند و البته در این طریق گاه با تخاصم قدرت نیز مواجه شده و از توان انقلابی‌گری خویش در حل تعارضات ذهنی سود بر می‌گیرد. امکان پسانوین طرح چنین سوالی ناشی از سپهر مناسباتی است که در این عصر به استقلال و حقوق بشر قائل است و از سوی دیگر قدرت بی‌نقاب را در خشونت‌گری اعمال سلطه، مانع پیشرفت جامعه می‌انگارد. به علاوه احساس بی‌قدرتی مستعمره و عدم حضور او در جریان نظریه‌پردازی قدرت، الزام تبدیل قدرت را به اقتدار پیش می‌آورد تا در آن سلطه به اتکای تفویض حق حاکمیت به مشروعیت میل کند. از این حیث موضع نظریه‌پردازی و انقلابی‌گری در باب قدرت از وحدت

برخوردار می‌شود و حتی استعمارگر و مستعمره ذهنی به‌نوسازی شخصیت حکم می‌دهند. در این شرایط به‌علاوه باید مواظب بود مولف و صاحب‌نظری که به‌نظریه‌پردازی در این باب می‌پردازند خود به‌استعمارگر تبدیل نشوند یا دیدگاه‌هایشان منجر به پیچیدگی و ظرافت و صرافت عمل استعمار نگردد. بدین‌سان مولف نیز در ذهن از تبدیل شدن به‌مستعمره استعمارگر می‌گریزد و در حالی که تامل در نظریاتش را از سوی خواننده طلب می‌کند؛ اما به‌بی‌کفایتی نظریاتش در پوشش دادن نیازهای مستعمره نیز توجه مبذول می‌دارد.

چهارم

اگر فرض کنیم دانائی، توانائی است یا بپذیریم توانستن نشانه دانستن است یا اذعان نمائیم اراده معطوف به‌قدرت، سازنده نظمی جدید است یا اعتقادورزیم که توان انجام امور به‌ما دانش می‌بخشد؛ در هر حال به‌همراهی قدرت با دانش و نه ضدیت‌پذیری این دو حکم کرده‌ایم. پس اگر گزاره "توانا بود هر که دانا بود" را در متن مناسبات اجتماعی تأویل کنیم، بدان معنا است که ما جهان را از منظر گروه حاکم می‌فهمیم و این گروه هرچه را نفهمد، مشروع نمی‌داند و لذا قدرتی به‌فرد مورد نظر نادانش اعطا نمی‌کند؛ زیرا نادانی را مساوی بی‌نظمی و ابهام و اغتشاش می‌انگارد و بنابراین از این نگره برچسب ضدیت با علم آماده پذیرائی قدرت از خاطیان نظم علمی است. به‌علاوه گاه قدرت چنین نظمی آنقدر بدیهی و ژرف می‌نماید که فرد رضا می‌دهد از تحول زیربنائی و ساختاری در علم چشم‌پوشد و اشکالات آن را سطحی و قابل اصلاح بیانگارد. پس قدرتی که می‌تواند مقاومت را علیه نابرابری برانگیخته و تسهیل کرده یا

تداوم بخشید، اگر متضمن دانش رسمی و پیرو باشد به‌بازتولید روابط سلطه می‌انجامد؛ زیرا توانا را دانا و دانا را توانا می‌پندارد و چون در هر حال زن توانا نیست تا دانا باشد و نادانی او نشان ناتوانی وی است، پس حاشیه همیشه حاشیه باقی می‌ماند. تحت این شرایط، سلطه و خصوصاً اعمال مقتدرانه از بالا به‌پائین آن در متن مناسبات سلطه‌آمیز جامعه رقم می‌خورد. در صورت عدم دقت گاه اعمال جبری قدرت در این فضای سازمانی نابرابر، طبیعتاً عین برابری تلقی می‌شود و حتی مبارزه با آن وجه اصلاحی به‌خود می‌گیرد. به عبارت دیگر در این متن، قدرت کسب نمی‌شود؛ بلکه وجود آن تأییدگر دیده و تداوم می‌یابد. این بدان معنا است که روابط قدرت را بایستی در کنار سایر روابط اجتماعی مشاهده کرد و تأثیر و تأثر آنها را با یکدیگر بررسید. عدم توجه به‌ساختمندی قدرت در مناسبات اجتماعی و تأکید بر مواجهه فردی اشخاص با آن به‌لحاظ معنزدائی برخورد وضعیتی با قدرت نشانگر مواجهه اشخاص با قدرت و نه توان سازندگی آن است. اگر افراد ساخته و پرداخته روابط قدرت‌آمیز باشند؛ پس نمی‌توانند به‌خیزش علیه سلطه یک گروه و انسان بر گروه و انسان دیگر یا حتی یک جنس علیه جنس دیگر بپردازند. به علاوه اگر برآیند اعمال سلطه و پذیرش آن در شبکه مناسبات اجتماعی به‌تعادل و تداوم ساخت بیانجامد، حتی دیگر نمی‌توان از تغییر این روابط سخن به‌میان آورد؛ زیرا اگر قدرت در همه‌جا باشد، اصلاً در جایی خاص وجود ندارد. به این جهت است که همراهی با قدرت در نقد آن و نه خیزش بنیادین در نفی قدرت نمی‌تواند بدیلی حتی برای خیال‌پروری از بی‌سالاری اجتماعی به‌ذهن متبادر سازد و تنها تداوم مقاومت را در برابر نابرابری تداعی می‌کند.

پنجم

زنانی که چونان مستعمرات بوسیله رویکرد متعالی نظریات عام‌گرایانه در موضع حاشیه‌ای خود تثبیت شده‌اند؛ ضرورتاً به‌نگاه جدیدی در باب روابط قدرت به‌منظور تکوین مقاومتی متناسب در برابر آن نیازمندند. این رویکرد جدید چند مفروض دارد: اولاً عطف توجه به‌سوزه به‌جای ابژه شناخت بایستی همراه با تحلیل تأثیر شرایط تاریخی، اقتصادی، سیاسی و نظری بر موضع شناسا و دریافت شناسنده از این رهگذر باشد تا وضعیت زن به‌عنوان سازنده و نیز ساخته و پرداخته تاریخ اجتماعی مشخص گردد و حضور وی برای مرد و از زبان جنس اول به‌میان کشیده نشود و حضور مرکزی جنس دوم به‌اتکای خودشناسی واقعی به‌کار سازندگی دنیای پسانوین بیاید. ثانیاً تأمل معرفتی در تحقق قدرتمندانه دانش و سرکوب دانائی از همین طریق تنها به‌شیوه سیستماتیک علمی ممکن است تا سپس بر این اساس امکان نوسازی واقعیت و کارسازی آرمان‌ها در آن فراهم آید؛ چرا که خلق جهان نوین آمال وابسته به‌فهم چگونگی عملکرد ما از آن است. ثالثاً در این راستا نیاز به‌نظریه‌ای از قدرت که روابط اجتماعی زنان و مردان را در زندگی روزمره توضیح داده و حتی نظرورزی ذهنی تک‌تک افراد را در مناسبات جنس - جنسیتی نسبت به‌ساخت‌ها و فرایندهای اجتماعی روشن سازد؛ بدان روی ضروری است که اقلیت حاشیه‌ای ناگزیر از طریق کردارشان به‌خروج از دایره شوربختی نابرابر سالاری می‌گرایند و لذا درک دیدگاه‌های صاحبان این کردارها در کنار شرایط مادی - تاریخی مولد آن جز به‌مدد تبیین و تفهم چنین کردارهایی راه به‌جائی نمی‌برد. رابعاً فهم قدرت با شناسائی گزینه‌های سیاسی تکمیل می‌شود؛ زیرا تبلیغ شناخت امر واقع و معیارهای آن در

چهارچوب قدرت نمی‌تواند ابطال گردیده یا به‌سقم بگراید و لذا زنان سرکوب‌شده ضرورتاً به‌تعارض در فهم این رویکردها با درک تجارب خود رسیده و ناگزیر از طرح سیاسی جایگزین‌های معرفتی - اجتماعی در عرصه شناخت و زندگی هستند. بالاخره خامساً فهم وضعیت گروه‌های سرکوب‌شده اگر همراه با دلسوزی نسبت به‌این روابط غیر انسانی باشد، نمی‌تواند به‌کنش سیاسی ختم گردد؛ چرا که نظریه قدرت‌شناسی زنان برای جلب ترحم طرح نشده و بلکه در صدد تغییر روابط قدرت و مشارکت در آن است. به‌این ترتیب در مجموع شناخت دانسته‌ها دربارهٔ زندگی دو جنس برای نقد فرهنگ مسلط و نیز خلق جایگزین‌های آن بسیار اهمیت دارد تا به‌مدد بازشناسی تجربیات اقلیت در نقد نهادها و ایدئولوژی‌های مسلط جامعه، ابزارهای بازسازی جهان و نوسازی روابط جنس - جنسیتی آن فراهم آمده و از این رهگذر تغییر جهان و نه صرفاً تشریح و تفسیر آن از زبان جنس دوم ممکن گردد.

منابع:

- Beauvoir, S. de. (1953). *The Second Sex*. New York: Knopf.
- Jay, N. (1981). "Gender and Dichotomy". *Feminist Studies*, Vol. 7, No. 1.

جنسیت و دیالکتیک خدایگان - بنده

تعمیم دیالکتیک خدایگان - بنده چونان نخستین برهه خودآگاهی به روابط مردان و زنان علیرغم انتساب مردسالارانه صفات و شرایط نابرابر شناسندگی، مطلقیت خود، عقلانیت متعالی و قوت روحی به مردان یا قابلیت شناسائی، دیگری وابسته، جسمانیت بلافصل و تلون مزاجی به زنان می‌تواند در کنار از خود بیگانه‌سازی زنان؛ پرده از خصلت دوجنسیتی آنان برگیرد. به عبارت دیگر وضعیت استثمارگرانه اجتماعی مردانه - زنانه به‌اتکای تعمیم فرصت‌های آموزشی مورد نیاز برای گرداندن چرخ‌های صنعتی و پیشبرد رشد اقتصادی توسط کلیهٔ آحاد جامعه، امکانی فراهم می‌آورد که زنان علیرغم کسب برجسب طبقه پائین بتوانند به استقلال شغلی - مالی دست یابند و از منظری دوجنسیتی به جهان و مدیریت آن بنگرند و در عمل توفیقاتی دم افزون بدست آورند. در این عرصه، نگاه خدایگانی از بالا به پائین مرد قاعداً وجه یکجانبه دارد؛ در حالی که زن برای تداوم بقای بندگی خویش دریافته که چگونه به منویات سرکوبگرانهٔ سرور خود توجه نماید و خواست خود را با آن منطبق سازد. این نگاه دوجانبه به‌عنوان جوهرهٔ توان دوجنسیتی زن، او را تا سرحد آزادی پیش می‌برد. به‌دیگر سخن آزادی جنسیتی با اصلاحات

مورد تامل و عمل زنانه به جایگزینی بی‌سالاری بجای مردسالاری حکم می‌دهد تا در آن وحدت زن و مرد با تبدیل دیالکتیکی جایگاه‌های دیگری و خودیکدیگر از تفکیک‌پذیری شخصیتی جنسیت‌ها در عین ادغام‌پذیری ایشان خبر دهد. به این لحاظ خواست زنانه آزادی هنگام جمع‌گرویی اراده‌ها و تجارب مبادلاتی آنان از تکراری هنجار شکن حکایت می‌کند که قادر است تمامیت خواهی نظری، عملی مردسالاری بر عرصه‌های زندگی را درهم شکند. در این شرایط است که مشخص می‌گردد زنان و مردان از طبیعت ذاتی و ماهیت فراتاریخی - فرافرهنگی برخوردار نبوده و پایگاه اجتماعی آنها ثابت نیست و به عبارتی «شخص، زن متولد نمی‌شود، بلکه زن می‌شود» (Beauvoir, 1961:249)؛ چراکه در این چشم‌انداز زنیت به جنسیت اجتماعی و تانیث به جنس زیستی اشارت دارد.

در این صورت امکان تبدیل افعال و پذیرندگی زنانه به فعالیت و پویایی مردانه در تغییر این شرایط اجتماعی فراهم می‌آید. کسب این امکان بدون چالش‌های مردسالارانه و خطرپذیری زنانه در برخورد آگاهانه با آنها البته محقق نمی‌شود؛ اما همین تلاش در قالب جنبش‌های خواهرانه و همجنس‌خواهانه به آزادی ناشی از مقدم‌پنداری وجود زن بر ماهیت مرد ساخته آن جان می‌بخشد و با ترسیم مجدد رابطه مردان و زنان چونان خدایگان - بندگان با فرایندهای زندگی و کار و مرگ، فضائی بنیادذهنی را رقم می‌زند که نشانگر تکرار واقعیات غائی هستی اجتماعی است. در این حال مشخص می‌گردد «اگر عقل مذکر بایستی کنترل یا غلبه بر خصائص معین زنانه - همچون جسم، عواطف و شور و شوق - را بیاموزد؛ پس قلمرو عقلانیت قلمرویی خواهد بود که پیشاپیش در خدمت مردان

است». (Tuana, 1996:xi) در این فضا است که پدیدارشناسی چونان علم به تجربه تحقق و تبلور آگاهی به یاری درک نظام جاری زندگی زنانه - مردانه آمده و اعتلای ذهن را در تاریخی واقعی به سرمنزل توسعه اجتماعی می‌رساند.

به دیگر سخن آگاهی معمولی به اتکای دیالکتیک فضای بینافهمیتی تا خودآگاهی واقعی از حقیقت متکثر معرفت و زندگی پیش می‌رود و لذت شهودی احساس شناگری آزاد در این عرصه را تا پرواز در آسمان متکثر براهین ناشی از دریافت‌های متنوع چونان نشانه ترقی مطلق بشر در حیطه جامعه پیوند می‌زند. توفیق این خودآگاهی به خودیابی و جهان‌شناسی مجدد زنان و مردان ختم می‌شود و به عبارتی، در این روند دیالکتیکی، تعارضات متوجه از خودیگانگی به تکمیل مثبت واقعیت متکثر و نگرش شبکه‌ائی به آن می‌انجامد که البته چنین واقعیتی نیز متعالی‌گرائی تهی است. در این صورت دوگانگی‌های متعارض محو می‌شوند و اشراف مجموعه نگری به استمرار ژرف‌تر حیات انسانی - اجتماعی یاری می‌رساند. منطق دیالکتیکی از این حیث، دوگانگی مفهومی و حصر متقابل مفاهیم متفهم را پوشش می‌دهد؛ چنانکه استدلال به وحدت مفاهیم در هویتی خردمند حکم می‌کند تا بر این سیاق، تفاوت را مکمل و نه به لحاظ عقلی، متعارض شمارد.

بدین منوال دوگانگی ذهن و بدن، عام و خاص، تاریخ و طبیعت، سوژه و ابژه، خود و دیگری و زن و مرد از میان رخت بر می‌بندد. به علاوه تحقق عینی این خردمندی در قالب قوانین مدنی و مسئولیت‌پذیری خلاقیت اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی برای کلیه کارگزاران جامعه چونان حد واسط عقل و تمایل یا زندگی خصوصی و عمومی یا اخلاق

فردی و جمعی جلوه می‌کند. از این نگره مثلاً تمایل جنسی و خواست ازدواج به تمایل مدنی نسبت به جامعه و انتزاع اخلاق جمعی برای کاربرد انضمامی آن در زندگی خصوصی همراه گردیده و در این پرتو، بنیان خانوادگی قدرت مدنی را در اخلاق جمعی لحاظ می‌کند. در اینجا رهائی به اتکای اخلاق‌پذیری جمعی مردان ممکن می‌شود و دیگر آزادی آنان منوط به همدلی مردان شهروند و نه سلطه‌پذیری برده وار در نظام مردسالار می‌نماید. تفاوت‌پذیری جنسی در نظام تفکیک پذیرفته اجتماعی، امکان بروزی متکثر می‌یابد تا سپس به نحو برابر بتواند در فرایند ادغام‌پذیری به تکمیل متقابل وجودی نظام شخصیتی مردان در رابطه با خود نائل آید. در این احوال هر جنس، جنبه متفاوتی از آگاهی اخلاقی مورد نیاز دیگری را عرضه می‌دارد و پرشدن فواصل زنان و مردان در عرصه زندگی اجتماعی منادی ورود زنان از قلمرو خصوصی خانواده به اجتماع سیاسی می‌گردد. توسعه آگاهی جنسیتی در این فضای بینادذهنی است که حوزه عمومی را مرکب از زنان و مردانی عامل خواست خویش تصویر می‌کند.

منابع:

- Beauvoir, S. de. (1961). The Secend Sex. NewYork: Bantan Books.
- Tuana, N. (1996). "Preface". in P.J. Mills (ed.). Feminist interpretations of G.W.F. Hegel. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

جنسیت و راهبردهای برابری جویانه

اندیشیدن به امکان برابری زنان و مردان با هم و یا با یکدیگر علیرغم وجود سلطه گروهی مردسالاری و امتیازات مترتب بر آن حتی برای مردان مصلح و خیرخواهی که می‌دانند توسعه پایدار جنسیتی بدون برابری زنان و مردان ناممکن است؛ با خطر کسب برچسب‌های غیراخلاقی و غیراجتماعی مواجه می‌گردد. در این شرایط راهبرد تغییر چنین وضعیتی از دو وجه برخوردار است: اولاً می‌توان با روشنگری خسران نابرابری جنسیتی برای جامعه، به نحو نابرابر امتیازاتی را برای زنان در نظر گرفت تا آنان بتوانند بر مزایای نابرابر مردسالاری تفوق حاصل کنند که در این صورت نابرابری با نابرابری پاسخ داده می‌شود و معلوم نیست این تبعیض مثبت به نتیجه قانع‌کننده بی‌سالاری بیانجامد. ثانیاً می‌توان به این نکته پی برد که در وضعیت فعلی نیز برابری جنسیتی تا حدودی و اگر چه به استثناء وجود دارد و می‌بایست شرایط برابری جویانه زنانی را که در جامعه کنونی بشری توانسته‌اند به‌اتکای نقش‌های تخصصی و تعلقات متنوع گروهی و مدارپذیر فرهنگی به‌وضعیتی نسبتاً برابر با مردان دست یابند، به‌وضعیت کل زنان تعمیم داد و در واقع زمینه‌های این برابری جوئی جنسیتی را ترویج کرد.

در این میان خیرخواهی مردان اگر به‌راهِبرد اول تعلق گیرد، لاجرم ناکجاآبادی را پیش چشم ترسیم می‌دارد که امکان رسیدن به‌این آرمان سرابی بیش نبوده؛ زیرا راه رسیدن به‌برابری را تحقق نابرابری می‌انگارد. انتخاب راه‌برد دوم هم گرچه به‌محدود بودن فرصت برخی زنان برای کسب برابری اشارت دارد؛ اما به‌فرض تعمیم‌پذیری شرایط موجب برابری زنان، لااقل از راه صواب توزیع امکانات منتج به‌برابری در می‌آید. مفروض نگاه عملیاتی‌تر دوم آن است که زنان برده نبوده و به‌علاوه خود قادرند شرایط برابری‌جویانه خویش را تحقق بخشند؛ در حالی که مفروض راه‌برد اول در پذیرش نگاه فرودستانه از سوی زنان و نیز عدم آرزوی برابری جنسیتی از سوی آنان و نیازمندی و انتظار ایشان برای کسب برابری به‌یاری خواست و عملکرد مبادی ماوراءطبیعی و مردانه و قدرتمند نهفته است.

بر این سیاق تعمیم‌پذیری شرایط معدود زنان برابر به‌وضعیت کل زنان به‌جای نتایج عقلانی راه‌برد دوم که در صورت تحقق می‌تواند با انتظار ظهور ناجی و نیل به‌پردیس پس از مرگ و خودکشی راحت‌طلبانه و جنون منزوی‌کننده مواجه گردد؛ بر نگاهی رماتیک به‌تمایلات احساسی تکیه می‌زند که در آن عشق به‌خود چونان نتیجه فضیلت خودپرستی به‌نوع دوستی دیگران اعم از همجنسان و ناهمجنسان می‌کشد. مشروعیت مقابله عقلانی با فرهنگ برساخته عقل مذکر از پذیرش ورود به‌مبادله با آن در مواردی چون درخواست حق طلاق یا مواردی از این دست آغاز می‌شود؛ در حالی که مقابله رماتیک با آن نظیر بکارگیری عاطفه در پوشش دادن کنش و واکنش‌های سایر زنان و مردان می‌تواند از زاویه‌ای غیرعقلانی به‌شکست افق دید مردسالاری و جلب توجه هر دو جنس

به چشم اندازهای بدیعی از برابری جنسیتی یاری رساند. این راهبرد که عمدتاً توسط زنان مزدوج برای همراه سازی مردان استفاده می شود؛ اما به شرط نهادینگی و عدم انقطاع خصوصاً در زمان شوهر دادن دختران و هنگام بحث از شروط ازدواج در غیاب دختری که برچسب بچه بودن خورده است، می تواند تداوم بخش امکان برابری جوئی از منظری رماتیک باشد. در غیر این صورت است که دختران جامعه معاصر با درک استقلال شخصیتی خود به نحوی متمایز از وابستگی خودشناسی نسل قبل زنان به عنوان دیگری متکی به خودمحوری مرد از در معارضه با جامعه سرکوبگر و نیز نافی تفرد شخصیتی برآمده و صغارت سلسله مراتبی دیگری خود در تحت سلطه مرکزیت خود مردان را با شوری احساسی به برابری مراودات جنس - جنسیتی مبدل می سازند.

جنسیت و باز تولید برابر سالاری

یکی از وظایف عمده زنان در نظام مردسالاری، حفظ حدود صحیح انتساب خونی در شجره‌النسب خویشاوندی است؛ زیرا در این نظام، اصل همان وجود مرد است و زن باید در حفظ توارث کالبدی-اجتماعی او نقشی وابسته و منفعل ایفا کند. در این عرصه فرض معرفتی سلطه فرهنگ بر طبیعت به تمهید امکان ارزش سلطه مرد بر زن چونان مظاهر موارث اجتماعی و شرایط کیهانی می‌انجامد. به علاوه امکان تداوم چنین توارثی نشانگر آن است که گرچه مرگ برای هر دوی مرد و زن چونان پدیداری طبیعی رخ خواهد داد؛ اما این تنها مرد است که می‌تواند تداوم حضور این جهانی خود را حتی پس از مرگ در قالب نیافرستی و حفظ انساب دودمانی و دست به دست شدن مالکیت مادی و به طور کلی در وجه روحی و خودآگاهی جمعی تضمین نماید و از این حیث نیز زن را نصیبی نیست. در این میان حتی ضرورت مرگ مردان در حفظ اماکن استقرار خانوادگی با این اندیشه زنانه که "بی مرگ زندگی محال است" قرین می‌گردد تا وابستگی نقشینه زن به مرد هیچگاه بوئی از استقلال استشمام نکند. این تلاش نظری مردسالارانه و تداوم آن بر حسب از خود بیگانه سازی جنس دوم با غافل سازی وجدان جمعی از آفرینندگی

زنانه حیات و هستی همراه است و البته هرگاه ناخود آگاهش را در تداعی این خاطره ازلای حتی علیرغم سلطه مطلق قواعد مردسالارانه مینوی آزاد می گذارد؛ مجدداً بازگشت به دامن زنانه حیات اخروی را نیز با اسامی زنان مزین می دارد.

غفلت اجتماعی از این وضعیت اما به یاری خردمندی زنان در نتیجه نگاه کلی به فردیت گرائی زندگی نوین و نفی تشخیص هویتی آنان توسط نظام کهن مردسالاری می تواند مسبب نوعی خود آگاهی گردد و او را چونان هدفی فی نفسه و نه ابزاری کاربردی در طلب استقلال اجتماعی بر پایه اخلاقیات معطوف به مالکیت اقتصادی و کنترل جسمانی و مشارکت سیاسی و حضور فعال خانوادگی قوی دست سازد. در این راستا به عنوان نمونه، تأکید بر روابط برابر خونی برادران و خواهران به جای روابط نابرابر خونی مردان و زنان و تکوین هستی برابر سالار در این روابط می تواند به آزادی فردی زنان و رهائی از مقایسه دائمی آنان چونان دیگران غریبه زندگی اجتماعی با مردان به مثابه خود محوری جامعه بیانجامد. این در حالی است که مادری نیز نمی تواند به لحاظ تضمن نقش همسری و نیز غلبه وضعیت عمو بر دایی در نظام مقتدر مردسالار به اعلام رأی استقلال طلبانه در مناسبات صلبی کودکان ختم شود. با این وجود اگر زن به یاری زیست شناسی جدید به نسل جدید تفهیم کند اسپرم نه با خون که با اوول می آمیزد؛ امکان تقریب ذهنی - کرداری به برابر سالاری جنسیتی قوت می گیرد. البته در اینجا نابرابری حقوق خانوادگی زن و شوهر نیز پیش از بسته شدن علقه زوجیت و علقه جنسیت در آن می تواند در قالب روابط برابر سالار خواهران و برادران به نقد گذارده شود.

در این فرایند تربیتی، برادران و خواهران با تجربه یکدیگر در قالب

خودی واحد قادر خواهند بود به توزیع برابر قدرت و حقوق میان هر دو جنس حکم کنند و توازن تفویضی آن را به هم در راستای تکوین جامعه‌ای با اخلاق برابر سالار ارزشمند بیابند. مادران به یاری ذکر قصص اسطوره‌ای و افسانه‌های باستانی نظیر "نمکی"، "کدو قلقله زن"، "خاله سوسکه"، "حسن کچل" و مواردی از این دست می‌توانند راهگشای چنین طریقی از جهت ذکر تجارب دو جنسیتی و ارزشمندی آن برای تداوم حیات اجتماعی آدمی صرف نظر از جنسیت او باشند. در این فرایند تربیتی اختلافات جنسی مایه سلطه و سرکوب واقع نشده؛ بلکه مدارپذیری با این تمایزات چونان وجوه غنای فرهنگ بشری آویزه گوش خواهران و برادران می‌گردد. در این حال ندرت روابط سلطه جویانه برادران و خواهران در مواردی نظیر قتل و خیانت و تجاوز و سرقت میان آنها به جا افتادن چنین نگرشی یاری می‌رساند. اضافه بر این در حالی که جامعه برادر را آماده ایفای نقش‌های اجتماعی و حمایت‌گرایانه از خواهران می‌سازد؛ اما برقراری ارتباطات کلامی سریع‌تر و دقیق‌تر و نزدیک‌تر مادر با نوزادان دختر می‌تواند حتی در حیطه خصوصی فضای خانوادگی، تجربه خردمندی نگاه دو جنسیتی را با نمودهایی چون حضور برتر دختران در صحنه‌های آموزشی به بار بنشاند.

حضور این نسل نوباوه در جامعه از قدرت‌گیری یکسویه شاه - پدر می‌کاهد و مشارکت مدنی در تصمیم‌گیری‌های خانوادگی را منادی برابر سالاری اجتماعی می‌سازد. جامعه نیز با ارائه تسهیلات مشارکت سیاسی زنان، دو جنس را در قدرت برابر شریک می‌نماید. در این صورت تجربه دو جنسیتی زنان و مردان به طور همزمان غنای فرهنگ اجتماعی بشریت را فراهم می‌آورد؛ زیرا در اینجا نه اصالت خون که انتساب برادر و

خواهر به پدر و مادری مشترک به تفویض اقتدار می‌کشد و لذا شائبه حاکمیت و تابعیت جنسیتی با کلیه برجسب‌های هولناک و تنبیهی و آسمانی و منزوی‌ساز آن نظیر جنون و هیستری و سرد مزاجی و هرزگی و عقیمی زنان توانا در نظام مردسالار رفته‌رفته از میان رخت بر می‌بندد.

در این شرایط دختر به شرط داشتن فرزند پسر از ازدواج آتی احساس خرسندی نمی‌کند و حتی امکان ازدواج باستانی خواهران و برادران نجیب‌زاده یا نمود زن چوآن همسر و مادر شوهر و پسر برای توازن توزیع قدرت بعید به نظر می‌رسد. حتی تکثر خدایان دو جنسیتی یا زنانه - مردانه به مانده نشانی از تکثرپذیری هوشمندی و خرد و تمایل و عاطفه و حقیقت و ارزش و کلام منظوم و منثور تجلی می‌کند. این برهه حساس و ضرورت‌بردار حیات تربیتی نسل جدید در رشد ذهنی زنان و مردان به اعتلای حس فردیت و اکمال متقابل هویات دو جنس انجامیده و وحدت شخصیتی را نسبت به غم غربت مادرسالاری باستان، تبلوری نوین در قالب توسعه پایدار جنسیتی می‌بخشد. بدین‌سان آموزش احترام‌گذاری متقابل خصوصاً از سوی برادران در قبال حرمت خواهران به زنان نسل‌های بعد اعتماد به نفسی شایسته اعطاء می‌کند که بتوانند مطالبات خود را در مقابل مردان به‌نحو قانونمند درخواست نمایند. در این وضعیت، تعامل متوازن برادران و خواهران به‌بازشناسی و همیاری متقابل دو جنس منتهی گردیده و امثال کنشگری در جامعه‌اثری رهسپار به‌سوی پویش توسعه جنسیتی پایدار را رقم می‌زند.

جنسیت و اجتماع جامعه‌ائی

آرمان اجتماع برخلاف واقعیت جامعه؛ وحدت را بجای اختلاف، بلافصل توده‌ائی را بجای باواسطه سلسله مراتبی و همدلی را بجای تنوع شناختی مزیت می‌بخشد. در عرصه اجتماع است که تمایلات خود به‌دیگری گذار نموده و هویتی متقابل را به‌شکل هم‌نوا در حوزه مناسبات جمعی رقم می‌زند. مع‌هذا علیرغم واقعیت ادغام‌پذیری اجتماعی، در شکل نوین جامعه است که امکان تفکیک‌پذیری خرده نظام‌های اجتماعی فراهم می‌آید و تمایز یابی هویات شخصیتی در کنار امکان سیاسی دسترسی به اهداف خاص در فرهنگی تکثرگرا و مداراپذیر بوجود می‌آید. از این حیث زنان از یک سو می‌توانند زندگی اجتماعی را در وحدتی فمینیستی تجربه کرده و در عین حال تفکیک‌پذیری هویات همجنس خواهانه خود را در جامعه مزبور شاهد باشند. از طرف دیگر زنان می‌توانند اجتماع انسانی را در وحدت هر دو جنس دریافت کرده و در عین حال، تفکیک‌پذیری هویات ناهمجنس خواهانه را در جامعه فوق به‌نظاره بنشینند. از این لحاظ کارکرد تفکیک‌پذیری سیاسی جامعه نوین که در اجتماع به‌تمایز یابی هویات شخصیتی قوام می‌بخشد و حد فاصل شخصیت و سیاست را با کارکرد تأمینی سازمان‌های دیوان سالار پر

می‌کند؛ می‌تواند تجربه زنان را در امر تفکیک جنسیتی هویت شخصیتهایی یاری رسانیده و زنان نیز به نحو خودآگاه از استخدام جنسیتی در نظام اجتماعی در راستای تحقق اهداف پایدار توسعه جنسیتی جامعه بهره گیرند.

آرمان رادیکال وحدت اجتماعی زنان برای غلبه بر استثمار و سرکوب جنسیتی از این حیث به تداوم حضور کارکردی پدرسالاری سنتی خصوصاً در وجه مردسالارانه آن کمک می‌کند. این آرمان قادر نیست تفکیک‌پذیری جامعه‌ای را چونان آنتی‌تز عملکرد ادغام‌پذیری مکنون اجتماع مزبور جایگزین سازد و البته معلوم است که این نا کارآمدی همچون همان کارکرد اجتماع سنتی متضمن تکرار تجربه تاریخی نابرابر سالاری باقی می‌ماند. طرح سیاسی آرمان اجتماع جنسیتی با هستی‌شناسی اجتماعی آزادی فردی منافات دارد و نمی‌تواند سوسیال دمکراسی جنسیتی را بر سازمان‌های اجتماعی حاکم سازد. آرمان مشارکت اجتماعی در این عرصه به متافیزیک حضور و منطق این همانی تن می‌دهد و حکمت نفی اختلاف را سامان می‌بخشد؛ زیرا در اجتماع، آدمیان دیگران را همانگونه درک می‌کنند که خود را می‌شناسند و این در حالی است که سوژه مشترک آنان از ابژه مشترک جمعی جهت گرفته است. تمایل اجتماعی از این حیث به اتکای تهییج سیاست مردسالارانه به تمایل ادغام در کلیت اجتماعی و هویت یابی با آن ارجاع می‌یابد. در این حال سهولت سیاسی کنترل جمعی از روابط چهره به چهره بجای مناسبات بعید فضائی آدمیان استقبال می‌کند و مانع مرکزیت زدائی از روابط رویاروی در جامعه با انتساب برچسب‌هایی چون از خودیگانگی و خشونت روابط با واسطه و سلسله مراتبی به مناسبات چنین جامعه‌ای

خصوصاً در عرصه شهر می‌شود. حاکمیت تمامیت خواهی در زندگی شخصیتی در جامعه با حد خود کنترلی پیش می‌رود و هزینه تغییر اجتماعی را چنان سنگین جلوه می‌دهد که هیچگاه اندیشه تغییرات اصلاحی جامعه به ذهن نیز خطور نکند و اصولاً جایگزینی جامعه بجای اجتماع دور از فایده و بلکه مسبب مسائل اجتماعی بنماید در این صورت فمینیسم رادیکال ضرورتاً بایستی اجتماع‌گرایی را به عنوان آرمان رهایی سیاسی با سیاست‌گذاری اختلاف و تمایز جایگزین سازد و به عنوان نمونه از آن گونه زندگی شهری الگو گیرد که روابطی اجتماعی فارغ از سلطه و سرکوب داشته و زندگی با واسطه آدمیان با یکدیگر را در این فضای گمنامانه و غریبانه به هیچ روی به معنای عقب ماندگی جامعه ننماید.

منطق این همانی، متافیزیک حضور را به تفکر یا همی اشیاء و امور و رخدادها در وحدتی همسان و در قالب کلیتی تام و تمام ارجاع می‌کند و عبارتی وحدت سوژه‌هایی متعامل را با تامل ابژه واقعی تا حد بی‌جان کردن زندگی اجتماعی در قالب نظام‌های منطقی (منطق صوری) یا حاکمیت حکمت علل غایی بر سمت و سوی فرایندهای سازمان یافته و قاعداً متعارض (منطق دیالکتیک) فراهم می‌آورد. تمایل به وحدت اشیاء و امور و رخدادها در کلیتی عام همواره به معنای غفلت از عناصر و اجزاء است و هرگونه جزئیت خارج از این کلیت را در معرض بی‌قانونی و صدفه می‌نهد. به علاوه این منطق وجهی دوتائی میان کل و جزء را مبنای شناخت قرار می‌دهد که دوگانه نگری سوژه - ابژه، ذهن - بدن، فرهنگ - طبیعت و مرد - زن نیز می‌تواند از آن نشأت گیرد و نسبت سلسله مراتبی و متعارض آنها را تا حد غلبه و جوه اول بر جوه دومین پیش برد. منطق این همانی به فهم سوژه شخصی و وجه حضوری آن نیز عنایت دارد. متافیزیک

حضور سوژه - ابژه‌ای، هنگام عمومیت یابی به آن نوع از تمامیت خواهی فکری جان می‌بخشد که اولاً همه اجزاء را پوشش نمی‌دهد و ثانیاً امور غریب را غیر قابل شناخت و بلکه تصادفی می‌پندارد و ثالثاً بجای وحدت فکری به دوگانگی درونی - بیرونی اندیشه بر مبنای منطق دوتائی ختم می‌شود و رابعاً معنا را به درونی و قابل فهم تخصیص می‌دهد. در منطق حضور، اختلاف و تحویل ناپذیری اجزاء به وحدت کلی بجائی ندارد و خاستگاه جزء در متونی مکنون، مبین روابط آن با سایر امور است. چنین است که زبان نیز اختلاف را نمی‌بیند و معنای امور را نه در جزئیت که در رابطه با سایر امور در می‌یابد و جزء را در برابر معنای تحمیلی کل خاموش می‌کند و ایده آلیسم را سرشار از درک وجود و حقیقت اشیاء در فراسوی زمان و تغییر می‌سازد. در این حال چون سوژه در فرایند شناخت به فراز و فرود می‌گراید؛ فرایند شناختی او نیز باید نحو سازمان یافته تمایز زدائی شده و همواره با تأکید بیرونی بر وحدت این سوژه و بلکه کلیت سوژه‌های شناسنده نیز به تجانس دست یابد. این منطق تجانس و این همانی، منطق اجتماعی است که در آن جزئیت فرد نادیده گرفته شده و برای غفلت از تعارض آن با کلیت اجتماع، تعین معنائی اجزاء در رابطه با یکدیگر عمده می‌شود. بدین سان در اجتماع است که اختلاف درونی سوژه‌ها و نیز تمایزات ارتباطی آنها محو گردیده و به علاوه، امتیاز روابط چهره به چهره و بلا فصل آدمیان در فواصل زمانی - فضائی قریب، بر حسب از خود بیگانگی می‌خورد تا تغییر اجتماعی را در قالب ساخت اجتماعی منفعل سازد.

طرح شعار آزادی و فردگرایی در اجتماع به دلیل صورت‌گرایی انتزاعی حاکم بر این مجموعه منتفی می‌نماید؛ زیرا قادر نیست شخص را عنوان

ذره‌ائی متمایز از سایر ذرات و با حقوق و تکالیفی مختلف بنگرد و بلکه یگانه تکلیف همه آحاد اجتماع را رعایت قواعدی متقابل برای حفظ هستی جمعی می‌بیند. غیبت تعلقات فردی در اجتماع تا تام‌نگری نیازهای جزئی و شیوه‌های تمامیت خواهانه رفع آنها پیش می‌رود و جای تقدم دادن به تعریف فرد در خدمات رسانی حقوقی به او، شخصیت فقط به منظور تداوم حقوق اجتماعی تعریف می‌شود. به عبارت دیگر خود در پرتو اجتماع هویت می‌یابد و اجتماع اجازه نمی‌دهد خود از آن هویتی انحصاری و فردی بیافریند. در این میان تعارض فرهنگی فرد و اجتماع به تعارض زن و مرد می‌کشد؛ چنانکه اولاً مرد را فردی خودکفا و دارای حقوق مستقل می‌انگارد و زن را معادل اجتماعی محتاج حمایت و تعاون متقابل و همیاری می‌پندارد و ثانیاً مرد را در مقام اجتماع، کلیتی معنا بخش به جزء زنانه آن می‌داند. اخلاق حقوقی مردانه از رسمیت حقوق حاکم بر مناسبات اجزاء و آزادی فردی آنها دم می‌زند؛ ولی اخلاق حمایتی زنانه از همدلی افراد جزئی و توجه عاطفی آنها به نیازهای خاص پای می‌فشارد. به این ترتیب دوگانگی زن - مرد تا دوگانگی خصوصی - عمومی و عاطفی - عقلانی می‌کشد و با غلبه دادن سیاسی وجوه دومین بر اولین از نابرابر سالاری سر در می‌آورد. در این حال فرد فاقد خود خاص می‌گردد و اجتماع با غلبه دادن کلیت بر اجزاء و روابط خاص، از ترکیب اجزاء برتر می‌ایستد.

اگر اجتماع‌گرایی اشتراکی، فرد را سوژه جمع می‌انگارد و اجتماع‌گرایی لیبرال - سوسیالیستی به برآیند فردی اجتماع یا حفظ حضور فردی در کلیت تام و تمام اجتماع عنایت دارد؛ اما اجتماع جامع‌هائی به کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت فرد و اجتماع التفات

می‌ورزد. سوژه‌های مجزائی که به‌عنوان ابژه چونان موجوداتی برای یکدیگر به‌هم مرتبطند در این عرصه خود را ابژه‌ائی می‌یابند که شبیه ابژه جامعه‌اند. آنها یکدیگر را به‌عنوان سوژه می‌شناسند و وحدت خود را با ابژه جامعه بر مبنای این شناخت بازسازی می‌کنند. در این صورت ارتباط سوژه‌ها با یکدیگر وجه از خود بیگانه نمی‌گیرد؛ بلکه یکی از ابعاد سوژه‌های مشترکاً نوعی را شامل می‌شود. این روابط درونی - بیرونی و بینادرونی - بیرونی از سوژه‌شدن فرد در قبال ساخت جلو می‌گیرد و بواسطهٔ بازشناسی روابط متقابل سوژه‌ها به‌عینی‌سازی آگاهی مبادرت می‌ورزد. لذا افراد، سوژه‌های مشترک و در عین حال متمایزی را شکل می‌دهند که خود را در فرد و از طریق او نمود می‌بخشند. کلیت یا وحدت نوساخت و نوظهور در این روابط درونی میان افراد مبین تمایز تفرد افراد است و اشتراک را بر این مبنا مستمر می‌سازد. منطق دیالکتیکی تمایز نه به‌معنای ادغام تنوع در امر عام، بل به‌معنای نهادن تمایز در وحدت تجمعی بیرونی است که ظاهراً در تعارض و تمایز با کلیت، نمودی تام و تمام اما متقارن با کارکردهای خرده نظام‌های جامعه کسب می‌کند. استقلال وجودی فرد در جامعه علیرغم مشارکت جمعی بدان روی است که لازم نیست فرد در دیگری نمود یابد. در این جامعه و تاریخ بر فرد از چنان زعامت وجود شناختی برخوردار نیست که وحدت خواست عمومی و سوژه فردی را پوشش دهد یا منطق گذشته را تداوم بخش زندگی آینده بدهد. آزادی فردی و استقلال اخلاقی در این عرصه متضمن تعمیم انتزاعی تمایز و تمایل و احساسات دیگران در شخص در راستای طرح حقوق و تکالیف صوری نیست؛ بلکه این تعمیم دیگران انضمامی است که هر شخص آن را در فردیت انضمامی خود می‌یابد. در تعمیم

دیگران انضمامی، ما به دریافت انتزاعی دیگری از خودش دست می‌زنیم و نیازها و انگیزش‌ها و تمایلات او را از منظر خودش در می‌یابیم. رابطه ما با دیگری تابع درک متقابلی است که وفق آن احساسات و تمنیات دیگری در شکل خاص و انضمامی درک می‌شود و تمایز در نتیجه مقایسه این درک انضمامی میان افراد حاصل می‌شود. به این ترتیب جامعه از فهم متقابل اشخاص باطناً متمایز و ظاهراً مرتبط حاصل می‌آید؛ چنانکه مشاهده من از سوی دیگری وجه عینی یافته یعنی دیگران جهان را از منظر ترکیبی نگاه من و نگاه خودشان می‌نگرند و من نیز با تجربه مستقل همین نگاه به دیگران، به تعیین کنش و تعامل و پویای جمعی در رابطه با دیگران مستقل و منفرد می‌پردازم.

واقعیت بیناذهنی، سپهری است که در آن کنشگران می‌توانند کنش‌هایی متمایز بر حسب شناخت‌های مختلف دست یازند و علیرغم وجوه همیارانه یا متعارض خود به پیشرفت ترقی اجتماعی یاری رسانند. در این عرصه فرد می‌تواند دیگری را همانگونه که او از خودش می‌فهمد مورد شناسائی قرار دهد و در عین حال خود متمایز خویش را حفظ کرده و آن را با نیازها و تمایلات مختلف دیگری ترکیب نماید. اقتضای وضعیتی این نیازها و تمایلات البته به معانی کنشی و واکنشی متفاوتی در نزد دیگران می‌انجامد که می‌تواند در نزد برخی از این دیگران مبهم بنماید و حتی معنای خود را در نزد خویش از معانی متنوع و دائماً در حال شکل‌گیری مشحون سازد و او را در برخی از این وضعیات تعجب از خود و نیازها و تمایلات نوظهورش برای خویش وا دارد. در این صورت شخص نمی‌تواند به نحو کاملاً روشن در نزد خود و دیگران حضور یابد؛ زیرا از هر گوشه از وجود تعاملی او، حضوری به اقتضای وضعیتی نامعین

بروز می‌کند. در این فضا که همدلی کامل به دلیل ابهام شناخت خود و دیگری از یکدیگر به‌فرایندی دائماً در حال تکوین مبدل می‌گردد، جریانی در زیست جهان شکل می‌گیرد که دائماً در معرض استعمار منطق نظام اجتماعی است؛ زیرا اقتضای نظام را بر این نیازهای متنوع و دائماً در حال ظهور تحمیل می‌کند و این در حالی است که نمی‌توان به‌نگاهی پیشینی به‌اعمال سلطه نظری اقتضای وضعیتی خودشناسی و دیگرشناسی و انطباق همدلانه آنها با یکدیگر دست زد. از این زاویه اجتماع صرفاً محل استقرار مردمی با تعلقات گروهی معین مانند قومیت و نژاد در عرصه‌هائی نظیر محله، عبادتگاه، مدرسه و نظایر آن نیست که بواسطه میراث وهویت و هنجارها و ارزش‌های مشترک در تمایز از دیگر اجتماعات مشترک گرد آمده باشند و بر مبنای این اشتراکات درون‌گروهی از مناسبات غیرخودی با برون‌گروه‌ها برخورددار گردند. در این نگاه است که دیگری صرفاً از منظر خود من و خواسته‌هایم شناخته می‌شود و نمی‌توانم او را از نگره خودش بشناسم. جامعه‌پذیری سیاست خودشناسی خودنگرانه در این اجتماعات از امکان برقراری کنش ارتباطی مابین آنها جلو می‌گیرد و این در حالی است که اگر اجتماع حاوی تشابهات در کنار جامعه حاوی تمایزات تکمیل شود؛ امکان برقراری این کنش تفهمی بعید نمی‌نماید. بی‌توجهی به این وضعیت از سوی زنان سبب می‌شود که آنان با عمده‌سازی تمایزات جامعه خود بدون توجه به‌وجه تشابه‌پذیری اجتماعی آن، دم از شعارهائی نظیر بسط روابط خواهرانه یا انقلاب علیه مردان زنند و از حضور آمریت یکجانبه مردسالارانه در سیاست اجتماع‌نگری غیرجامعه‌ائی در عرصه تکوین شخصیت‌ها غافل شده و بلکه آن را در شکلی جدید تحقق بخشند که حتی در اعمال سلطه

نظریات فمینیستی بر سایر نظریات نیز بر حذر نمی‌ماند؛ زیرا یگدیگرشناسی از این زاویه به انحصار خودشناسی گردن نمی‌نهد.

اندیشه اجتماع به علاوه به گروه‌های کوچک و روابط رویاروی ارج می‌نهد و فقدان تعمیم آمریت سلسله مراتبی به روابط افراد در آنها را در مواردی نظیر سلطه سازمانی و اعتقادی و مرامی به فال نیک می‌گیرد و این وضعیت را سرمشاء تبلور بلا فصل‌گرایی‌ها و تخیلات و تمایلات و نیازهای افرادی با قدرت و توانائی برابر می‌داند و چنین فضائی را تداوم بخش آرمان اجتماع می‌گیرد. در این عرصه تعاملات چهره به چهره در متون متکثر تحقق می‌یابد، دیگرشناسی عام و خاص صرفاً مبتنی به کار با یکدیگر نبوده و متضمن زندگی با هم می‌نماید، مردسالاری مستقیم امکان تبلور می‌گیرد، روابط شخصی از روابط سلطه آمیز و با واسطه می‌رهد و در یک کلام از خود بیگانگی چونان نتیجه تباعد فضا و زمان روابط میان آدمیان انگاشته می‌شود. مع هذا چنین توهمی به لحاظ وساطت زبان و ایما و اشاره یا ورود شخص ثالث به روابط چهره به چهره خدشه می‌پذیرد، در حالی که قوت و خلاقیت و ظرفیت جامعه به اتکای وسایط ارتباط جمعی و بسط روابط فضائی - زمانی افراد رو به غنا می‌گذارد؛ زیرا وسعت روابط فضائی - زمانی بر تعداد کنشگران حاضر و غائب در حلقه تعامل می‌افزاید. ظاهراً دلیل اهمیت آرمان اجتماع سهولت وقوع همسازی در روابط چهره به چهره و امکان اختتام وساطت به از خود بیگانگی چونان عدم کنترل فرد بر کنش و وضعیت و نتیجه آنها است؛ در حالی که نمی‌توان منکر شد جامعه به اتکای دسترسی موارثت متمایز و گسترده و کارسازی آنها در کنش‌ها مثلاً در عرصه شیوه رفع نیازهای جمعی توسط سازمان‌های دیوان‌سالار به اعتلاء می‌گراید و هرگز

به وساطت فرهنگ دیوان‌سالار به از خودیگانگی نمی‌رسد؛ زیرا شرط کافی از خودیگانگی علاوه بر شرط لازم وساطت، خدمت رسانی فرد به دیگری بدون اطفاء نیازهای مقتضی خودش است. مرکزیت زدائی رفتاری در مراکز استقراری بزرگ نظیر شهرها به عنوان الگوهائی از جامعه، یکی از شروط پیشرفت است و ناتوانی سیاست از هماهنگ سازی این مراکز در درون و در کنار سایر مراکز استقراری یکی از عوامل تأکید بر اهمیت تداوم روابط چهره به چهره اجتماعی است. جریان فمینیسم با تامل در الگوی زندگی شهری چونان تبلور اجتماع جامعه‌ای می‌تواند به چگونگی همزیستی کنش‌های خودشناسانه و قابل انطباق با دیگرشناسی‌های متنوع وقوف یافته و از این الگو برای اعتلای اثر بخشی خویش سود جوید. در شهر است که ارتباطات قریب و بعید آدمیان متمایز برقرار می‌شود، تاریخ در زندگی گروه‌های مختلف تجلی می‌کند، تنوع فرهنگی امکنه با امکان مسافرت زبانی فرد در آنها می‌انجامد، تجربه زیبایی‌شناسی در آرایش زمانی امکنه و تاسیسات آن رخ می‌نماید، شهر بی دیوار از شناخت و تجربه کلی شهروندان می‌گریزد، زندگی گمنامانه بیگانگان به پیشبرد سازمان یافته اهداف جمعی یاری می‌رساند، تجربه دیگران به عنوان دیگری و از منظر خودشان و نه از منظر خود ما ضرورت می‌یابد، فضای عمومی و خصوصی در هم تداخل نیافته و بلکه حضور متمایز در آنها ممکن می‌شود، فهم متقابل و هویت گروهی و وفاداری جمعی متعرض تمایزات وظیفی و فکری و حضوری افراد در فضای عمومی و خصوصی نمی‌شاید و بلکه به ناهمسازی دیگران از یکدیگر حکم می‌دهد و سیاست، نمایندگان خواست‌های متنوع فردی فرهنگ‌های اجتماع می‌گردد.

فمینیسم رادیکال بدون تحلیل فحواى محوری زندگی شهری در جامعه، هنوز معیار تفسیرگرایی جنسیتی را به اجتماع منتسب می‌دارد و لحاظ تعارض با منطق سوسیالیسم اجتماع جامعه‌ائی، امکان تحقق خود را از دست می‌نهد.

جنسیت و ارتباطات

زنان همچون سایر آحاد جامعه در نتیجه برقراری ارتباطات خود با خویشان و دیگران به تکوین شخصیت اجتماعی نائل می‌آیند. این ارتباطات می‌تواند هم به لحاظ ذهنی ناظر به روابط ذهنیتی خود با خود و دیگران باشد و هم به لحاظ عینی مبین روابط عینی با خود و دیگران. مع هذا اگر در سپهر بیناذهنی تعاطی ذهن و عین، خود زنان به نحو از خود بیگانه در رابطه با خود محوری مردان به دیگری تعبیر شود؛ در این صورت زنان همان مردانی می‌نمایند که در قالب جنس دوم با خود ارتباط برقرار می‌کنند. در این وضعیت است که ارتباطات هرگز به تکوین شخصیت مستقل برای زنان منجر نشده و بلکه آنها را در بند خودمحوری مردان چونان دیگرانی وابسته تعریف می‌کند.

از این نگره آگاهی زیربنائی که در نتیجه ارتباطات مستقل جنسیتی می‌تواند به خودشناسی واقعی زنان منجر شود؛ از شرایط تفکیک‌پذیری متکامل اجتماعی نشأت می‌گیرد که به زنان اجازه ایفای نقش‌های مستقل را داده و آنها را با تأمل در تعلقات گروهی آزاد می‌گذارد تا ایشان بتوانند هنجارها و ارزش‌های مستقل خویش را تکوین بخشیده و متبلور سازند. آنگاه که بر این مبنا تمایل زنانه امکان می‌یابد در قبال عقل مردانه در قالب

زبان ارتباطی وجه بیرونی گیرد؛ خود مستقل زنان شکوفا می‌شود. اهمیت این امر از آنجا است که مواجهه ارتباطی خود با عقل آنگاه وجه متمایز جنسیتی خویش را حفظ می‌کند که خود زنانه بتواند با تمایل مرتبط شود. ارتباط حضوری خودها با عقل و تمایل می‌تواند حصول برابری جنسیتی را نه در از خودبیگانگی خودها که در حفظ حریم مستقل آنها تسهیل کند. در این حال زنان می‌توانند به نحو انضمامی از خود آگاه شده و مرد رانحو انتزاعی یگانه شخص شهروند جامعه مدنی نیندارند تا خود را به عنوان دیگری در رابطه با او تعبیر و شناسایی نمایند.

امکان پردازش داده‌های آگاهی بدون همسازی با آنها در ذهن زنان‌یاری این خودآگاهی حاصل می‌آید. این خودآگاهی از تفاوت جنسیتی به‌ازای ایفای نقش تخصصی در جامعه از انطباق خود زن با فضای منویات مردسالار در نتیجه درونی‌سازی آموخته‌های تمامیت خواهانه نابرابر سالاری جلوگیری می‌کند و زنان را هنگام قرائت متن جامعه، در کنار مفهوم آن با معنای حاشیه‌ائی دیگری نیز آشنا می‌نماید تا تأمل در این دوگانگی موجبات رهائی زنان را فراهم آورد. این خودآگاهی صرفاً محصول تأمل درونی زنان نیست؛ بلکه خودآگاهی مردانی را که اینک به‌ارزش خودیابی زنان برای پیشبرد جامعه واقف شده‌اند نیز یاری می‌طلبد.

در نتیجه این خودآگاهی متقابل است که زبان مرد ساخته تاریخی که به کار یگانه‌سازی خودهای مردان و زنان جامعه در شکلی ظاهراً جدا و باطناً یکسان و وابسته به منویات مردسالارانه می‌آید؛ رفته‌رفته خاص بودن خودهای شخصیتی را به رسمیت می‌شناسد و از تعمیم ظاهری هویت مرد ساخته قبلی فاصله می‌گیرد. به این ترتیب رابطه ذهن با

عین در ذهنیت زنانه و مردانه از وجه عام تن می‌زند تا خاص بودن این تناظر را شکلی تمایل‌آمیز در کنار عقل مذکر به تحلیل بنشیند. در این نگاه خودآگاه، وحدت جدید هویات شخصیتی نه ناظر به سلطه‌طلبی جنسیتی که معطوف به پیشبرد جامعه بر حسب فرایند تحقق توسعه پایدار جنسیتی است. اقتضای تحقق این خودآگاهی، شکست فضای مطلق منطقی و جایگزینی تکنگرایی معرفتی در سپهری بینذهنی از ارزشمندی‌مداری مدنی است. در این عرصه است که تمایل به خودآگاهی بر ضرورت عقلی اولویت دیگر آگاهی پیشی می‌گیرد و البته آن را نفی نکرده و بلکه تکمیل می‌کند. به عبارت دیگر این حضور وجودی، معنای منفی نداشته؛ بلکه مفهوم مثبتی را کمال می‌بخشد و موجبات طرح واقعیت برابر سالاری را متشکل از خودها و دیگری‌های مستقل پی می‌ریزد.

زبان ناظر به خود و دیگری مستقل، از دانائی مطلق چونان امکان ارتباط خود با خود شناخته شده جلو می‌گیرد و با عطف توجه به مشروط بودن شناخت مستقل خود به دیگری‌های مستقل، به‌نسبیت و عدم حتمیت چنین شناختی اذعان می‌کند. این خودشکنی در ارتباط زبانی با خود به‌اتکای تجربه فضائی تفکیک‌پذیر از مناسبات اجتماعی - شخصیتی رخ می‌نماید. متن بینذهنی حاکم بر تبلور زبان ارتباطی خود با خود و دیگری آنگاه که امکان بروز چنین تجربه مستقلی را فراهم آورد؛ می‌تواند در سکوت نیز به‌تداوم پیشرفت توسعه پایدار جنسیتی حکم دهد. در این فضای ارتباطی که زبان از قبل وجود را تعیین نمی‌کند، لیکن در نتیجه وجود شرایط زیست برابر به برقراری ارتباطات می‌انجامد؛ زنان و مردان به هدایت اخلاق یکدیگر متمایل نیستند، بلکه به مدارا با اختلاف روی خوش نشان می‌دهند و بشریت را منطقاً به ضرورت تفکیک‌پذیری

جنسیتی هدایت نکرده و البته آن را از تمایز وجودی اختلافات جنسیتی به نحو علیّی حاصل می‌کنند.

در این وضعیت می‌توان گفت زنان تاکنون در نظام مردسالار حتی علیرغم هرگونه سخنوری به سکوت برگزار کرده‌اند به‌منزله مع هذا مشارکت‌پذیرکردن اختلافات جنسیتی به‌عنوان عنصر مفهوم موتور محرک توسعه به‌زبان متمایز جنسیتی جان بخشیده و ضمناً از آن قوام می‌گیرد. اکنون زنان و مردان بدون این خودآگاهی نمی‌توانند با زنان به‌منزله حاشیه و با مردان به‌عنوان متن مرکزی ارتباط برقرار کنند و در صورت تأکید بر عدم‌گذار شناخت جنسیتی، به سکوتی نوین بگرایند که همچنان نابرابری جنسیتی را تداوم می‌بخشد. امکان ارتباطات با خود و دیگری، در شرایط برابر سالار اجتماعی، نگاه متعارض و واگرایانه به‌امور و اشیاء را به‌نفع توافق همگرایانه آنها معطوف کرده و جامعه را به‌سوی توسعه پایدار جنسیتی هدایت می‌کند.

جنسیت و محلی‌گرایی

یکم

زنان سوژه مطالعه فمینیسم هستند و در واقع فمینیسم به تأمل در وجود زنانه می‌پردازد. این بررسی اما با وضعیت مردان بی‌ارتباط باقی نمی‌ماند و بلکه مسائل جنس - جنسیتی را در کل تاریخ و فرهنگ نظام اجتماعی به تحلیل می‌نشیند. در این صورت زنان هم فاعل و هم مفعول تحقیق فمینیستی بوده و هم می‌توانند وجودشناسی روابط جنس - جنسیتی را با نقد آن غنا بخشند. نقطه عزیمت محلی تبیین فمینیسم در جهان شمولی جریان زندگی زنان از این حیث همان تجربیات بدنی - شخصیتی آنان در ارتباط با اطرافیان‌شان است. به دیگر سخن بیان تجربیاتی که یک زن را زن می‌کند و او را زن جلوه می‌دهد در واقع نقطه عزیمتی است که محلّیت حضور فیزیکی - اجتماعی او را با کلیت جهان شمول تجربیات عام دیگر زنان مرتبط می‌سازد. محلی زیستن و جهانی اندیشیدن زن از این منظر البته نیازمند استقلال‌یابی دیگری زن نسبت به خودمحوری مرد است. امکان زیستن زنان با تمایلاتشان از این منظر امکانی فرهنگی می‌نماید که تکررگرایی و مداراپذیری در عصر تفکیک‌پذیری ساختی خرده‌نظام‌های اجتماعی و از جمله هویات شخصیتی فراهم آورده است. تحت این

شرایط است که زنان می‌توانند وجود خود را مستقلاً در فراسوی مرزهای دیگر ساز جنس اول به تجربه گرفته و محلیت خود را در پرتو جهان‌شمولی عناصر مکانی - زمانی از قبل پیش‌نهاده عقل مذکر به دست غفلت نسپارند. به عنوان مثال هنگامی که فمینیست‌ها به مطالعه آئین غذاخوری در خانواده می‌پردازند هم می‌توانند از تأخر تغذیه زنان پس از دست کشیدن مردان از غذا سخن گویند و هم می‌توانند از ابراز وجود تدبیر منزل زنان در ترکیب و طبخ مواد غذایی و آماده‌سازی و تزئین سفره پرده برگیرند. در حالت اول امکان فراموشی حضور زن در پرتو ارزش‌های جهان شمول مردانه حتی علیرغم نقد چنین وضعیتی بیشتر از حالت دومی است که مترادف با محلی‌گرایی حاضر در صحنه جهانی شدن، به‌خاصیت حضور زن در کلیت نظم اجتماعی نظر دارد. در این فرایند محلی‌گرایی است که زنان می‌توانند از شر دانشی هم که آنان را از طرح گزینه‌های مطلوب زندگی مورد تمایلشان باز می‌دارد، رها شده و جهانی آرمانی را پیش روی خویش خلق کنند. اهمیت چنین نگرشی تا آنجا است که زن صاحب تأملات فمینیستی در می‌یابد زندگی او و تبلور کردارش در این عرصه کاملاً با تمایلاتش هماهنگ نمی‌شود و او حتی نمی‌تواند مسائل خود را نام‌گذاری نماید. به کلام دیگر، زن فاقد این تأملات در تجربه تنهائی خود و پس از انجام وظایف روزمره اعم از خانه‌داری و تیمار شوهر و فرزندان و انجام تکالیف مادر - همسری و حتی در سکوت درونی خود نیز جرأت نمی‌کند این سوال را پیش کشد که این همه محدودیت برای چیست تا چه رسد به اینکه بخواهد بدیلی برای این وضعیت هم جستجو نماید. خفقان ناشی از تلاقی حضور زن در مکان مرد ساخته (خانه) با منویات شبکه‌ای مردسالار (خانواده) اما همواره در

معرض تهدید از سوی میل زنانه به‌رهائی است. چنین میلی به‌حضور در عصر تفکیک‌پذیری ساختی در نتیجه ایجاد شرایط تبادل تجارب زنانه و نیز تأمل در ضرورت تداوم وضعیت فعلی زندگی نابرابر سالار جنس - جنسیتی بالیدن می‌گیرد. مع‌هذا خاستگاه این میل بالنده همان محل حضور زن در مناسبات عام مردسالار است که فهمی معتبر از وضعیت به‌وی اعطاء می‌نماید. محل حضور فیزیکی زن در پوشش‌هائی چون خانه، لباس، اتومبیل، مغازه، شهر و کلیه اماکنی که حس تابعیت را در او بیدار می‌کند و اساساً توسط نظام مردسالار برای همین منظور طراحی شده تا وجود زن را به‌سلطه‌پذیری از مرد وادارد؛ آنگاه که با محل حضور اجتماعی او در نظام خانواده ترکیب می‌گردد حتی به‌نحو نمادین تا کنترل نیازهای انسانی و شدت و جهت و محتوای آن در قالب نهادهای مسخ‌کننده شخصیت جنس دوم نظیر دیوان‌سالاری سیاسی و اصناف تجاری نیز پیش می‌رود. در اینجا ظاهراً مکان زن همان خانه و خانواده تلقی می‌شود تا حریم او نسبت به‌سایر آحاد جامعه معلوم گردیده و قلمرو طبیعی وی از این رهگذر شکل گیرد. بر این سیاق نظام مردسالار می‌کوشد به‌نحو ظاهراً انسانی چنان مکان زن را در نقطه التقای خانه و خانواده تعریف کند که او در میانه کشاکش عرصه‌های خصوصی و عمومی متوجه کنترل ایدئولوژیک خویش نشود.

دوم

هر چند خانواده، مکان خصوصی زن قلمداد می‌شود؛ اما این مکان دو وجه دارد. زن در خانواده از یک‌سو خود و کار و فراغت خویش را می‌شناسد و از طرفی این مکان به‌باز تولید ساخت مردسالار قدرت

اختصاص می‌یابد. ترکیب مکانی خانه و خانواده برای زن معرف قشربندی حضور او در جامعه و ضمناً مبین تناقضاتی ناخواسته است. مثلاً گرچه آشپزی روز جمعه در خانه برای زن لذت بخش است؛ اما مسلماً عدم دریافت مزد در قبال این کار در مقایسه با مشاغلی که وی در ایام دیگر ایفا کرده و دستمزد می‌گیرد به معنای ابهام در تعریف کارکردی خانواده تواند بود. این در حالی است که قواعد عملکرد زن در مکان خانه و ایدئولوژی کارکرد او در خانواده با هدف احساس فراغت وی در عین خدمات‌رسانی به مرد تمهید گردیده است. مع هذا شرایط متناقض زیست اجتماعی، زن را به تأمل در ساخت خانه و خانواده و ایدئولوژی مسلط بر آن می‌کشاند و کم‌کم او را به طرح سوال در باب مکان اجتماعی وی هدایت می‌کند. مکان محلی زن از این نگره همان خود او است که با طرح سوال وی راجع به نسبتش با شمول عام جهان مردانه شکل می‌گیرد و به نقد وقوع چنین نسبتی هم می‌گراید. در این صورت زنان در بازشناسی تجارب سایر زنان عمدتاً خود را می‌شناسند و فهم معتبری از وضعیت خویش به دست می‌آورند. این دریافت مبین آن است که خانه به عنوان مکان تابعیت هر چند ظاهراً به عنوان محل عملکرد آزاد زن در زمینه رفتار و پوشش و تدبیر منزل تعبیر و طراحی و ساخته شده تا ویژگی‌های وجودی زن را تعریف کند؛ اما به لحاظ تلاقی این تعریف با نیازهای خانواده، ناگاه واقعه تابعیت زن از نظم اجتماعی مردسالار به وقوع می‌پیوندد. به این ترتیب خانه و خانواده بر روی هم نمادهایی را تشکیل می‌دهند که به تعریف کمال مطلوب اعمال کنترل بر فواصل اشخاص، چگونگی رفع نیازهای انسانی و حمایت از شخص در برابر نهادهای غیر شخصی و اصناف سوداگر و دیوان‌سالاری سیاسی می‌پردازند. در

اینجا برای آنکه تعریف محل خانه از سایر حوزه‌ها جدا شود، به عنوان قلمرو طبیعی زن تعریف می‌گردد. مع‌هذا قرار دادن تعبیر خانواده در محل خانه مجدداً عرصه عیومی را به عرصه خصوصی می‌کشاند و در این صورت محل زن نه تن و شخصیت مستقل او که خانه و نیازهای اعضای آن جلوه می‌کند. تجربه آرامش و آسایش در خانواده در این نگاه است که به جای باز تولید ساخت مردسالارانه قدرت به آشوب و نقد می‌کشد تا با نظمی جدید جایگزین شود که وجه رضایت‌آمیز آن برای خاطر بسیار متفاوت است؛ زیرا دیگر ناظر به تعارض مطلوبیت آشپزی در ایام تعطیل با نامطلوبیت عدم دریافت مزد برای این کار نیست. خانه به عنوان محل قلمرو زن و خانواده به عنوان حوزه وقایع کاری مورد انتظار از او آنگاه ایدئولوژی‌زدائی می‌شود که جسم و روح مستقل زن مورد توجه وی قرار گیرد و جنس دوم بتواند در این پرتو از محلی‌گرایی خویش برای نقد جهانی شدن مردانه پرده برگیرد. تجربه از خود بیگانه‌ساز همسری در قلمرو رفتارهای خانوادگی توسط محور خانگی آن یعنی زن در مرحله دوم به نقد و واکنش علیه واقعه سرکوبگری وی در این عرصه می‌انجامد. در اینجا فهم کارکرد خانواده برای باز تولید شرایط زیست اجتماعی متضمن درک وقوع رخداد‌های خانواده در خانه است و این امر مقدمه دریافت نقش زن در بازسازی نظم اجتماعی از طریق توجه به محل مستقل او از خانه است. در این صورت زن از عاملیت باز تولید نظم گفتمانی مردسالاری خارج می‌شود؛ زیرا او به‌بازشناسی مثبتی راجع به محل خود در برهه اکنون تاریخ می‌رسد و بازشناسی منفی ایدئولوژیک از خویش را به کناری می‌نهد. به این ترتیب سنت‌شکنی او در جامعه‌پذیری نظم، محقق را هم به درک جدیدی از واقعیت می‌کشاند که در آن عینیت‌گویای

وضعیت واقعی زنان و نه دور شدن از تمایل برای حفظ عقلانیت است. بر این پایه توجه زن به محل واقعی خویش از اتحاد مکان جامعه و ایدئولوژی خانواده در سرکوب او جلو می‌گیرد و امکان زندگی نقادانه محلی در عین تداوم ساخت نابرابر جهانی را فراهم می‌آورد.

سوم

محل چنان نقطه تلاقی مکان و واقعه، هنگامی که بلا موضوع زن منطبق می‌شود؛ جایگاه جسمی - روحی او را در التقای خانه و خانواده رقم می‌زند. مع‌هذا از آنجا که سپهر جهانی حاکم بر خانه و خانواده تابع عقل و خواست مذکر است؛ زن ناهمسانی هویتی خود چنان دیگری با مرد را به مثابه خودی محوری در این پرتو فراموش می‌کند. با این حال توجه معرفتی - تجربی زن به خود و وضعیتش در رابطه با شرایط دیگر زنان و مردان می‌تواند به زندگی محلی او در خویش و البته در عین تأمل جهانی منجر گردد. در این صورت امکان تداوم ناهمسانی در همسانی و استمرار همسانی در ناهمسانی برای جنسیت‌ها در عصر پسانوین جنسی فراهم آمده و زن می‌تواند با تعویض جایگاه خود و دیگری خویش و سایرین در میانه دو قطب محلی‌گرایی و جهانی‌گرایی سیر نموده و در عین جهانی اندیشیدن به زندگی محلی ادامه دهد. زن در عصر پسانوین ساکن عشیره ذهنیتی است که با کوچ همیشگی از محل خود تا جهان دیگری یا از محل دیگری تا جهان خود، عینیتی گفتمانی می‌آفریند و این گردشگری را نه با قصد تهدید و تخریب امر واقع که به منظور شناسائی و نوسازی خویش در رابطه با سایرین به انجام می‌رساند. در این مکان‌یابی است که گزاره‌های ثابت و متکی به سایر گزاره‌های معرفتی، شناخت خود و

دیگری را سامان داده و تولید دانش را محلی کرده و از فهم جهانی آن خبر می‌دهند. در این صورت قدرتی تجربی شکل گرفته که در مقابل اعمال قدرت عقل مذکر و سلطه‌طلبی آن عرض اندام می‌کند و از استعمارگری جهانی محلی‌گرایی جلو می‌گیرد؛ زیرا مدعی می‌شود از یک سو جهان مکانی است که محل، حق زندگی در آن را دارا بوده و بدون ترکیب محلات نمی‌توان به تشکیل جهان امیدوار بود و از طرفی واقعه متظا هر در محل جهانی و جهان محلی عبارت از خودیابی هویتی در رابطه با سایر خویشین‌ها است تا در این پرتو امکان سرکوب دیگری توسط خودهای محوری منتفی گردد. به این شکل محلی‌گرایی چونان واقعه باز تولید جهان عام مردانه در مکان جسم و روح زنان به وجهی جلوه می‌کند که جنس دوم می‌تواند در آن از وجه خاص و زندگی معینی نیز برخوردار گردد و در وحدت ناهمسانی‌های هویتی، فرایند توسعه پایدار جنسیتی جهان را به پیش راند؛ زیرا محل نه در اینجا که در همه جا قابل تصور است و متقابلاً جهانی نه در فراسوی ما که درون خود من بروز می‌یابد.

جنسیت و تأملات فلسفی

هرچند «حوزه تأثیر انشقاق جنسیتی ایجاد شده توسط فلسفه عملاً بسیار محدود است» (Le Doeuff, 1989: 114)؛ اما به هر تقدیر محدودیت حضور تاریخی زنان در عرصه تأملات رسمی فلسفی ناشی از عدم تفکیک‌پذیری جنسیتی خرده‌نظام شخصیتی در درازنای استمرار حیات بشری می‌نماید. به‌دیگر سخن سلطه تفکر و تجربه انتزاعی مردانه بر دریافت‌ها و برداشت‌های انضمامی هر دو جنس مذکر و مؤنث در طول تاریخ اندیشه فلسفی آدمی چونان برآیند همسان‌انگاری شخصیت جنسیتی آحاد جامعه سبب شده که در طی قرون متمادی اولاً نیازی به حضور زنان در عرصه تأملات فلسفی احساسی نشود و ثانیاً در صورت لزوم، آنان صرفاً به‌بازگوئی آراء عقل مذکر بر پایه جامعه‌پذیری ایدئولوژی مردسالارانه اجازت یابند.

از این حیث همراه با امکان تمایزپذیری اجتماعی شخصیت‌های مردانه و زنانه و نیز درک زنانه تمایزپذیری تجربیات جنسیتی مذکر و مؤنث در عین تنوع همین تجربیات در میان زنان است که می‌توان به‌زایش آراء خاص فلسفی در نزد زنان اندیشید. مقتضای این آفرینش نیز در کنار گذاشتن انگارش اثباتی امکان یگانگی دریافت امر واقع توسط

شناسندگان علیرغم ویژگی‌های متنوع اجتماعی از جمله جنسیت آنها در رابطه‌ائی همواره شناختی تداعی می‌کند؛ زیرا در غیر این صورت نیازی به استفاده از تأملات فلسفی زنانه باقی نمانده و همان آراء فلسفی مردانه برای تجهیز فرهنگ کل بشریت و از جمله زنان از خود بیگانه نسبت به دنیای نظروری کفایت می‌کند.

چنین که بر می‌آید تاکنون در طول تاریخ زنان فقط هنگامی امکان فلسفیدن یافته‌اند که پوشیدن طبع زنانه را از چشم مشاهده‌گران به‌جان خریده باشند. در واقع زنان در صورت دسترسی به آموزش فلسفی همان چیزهائی را می‌آموختند که ساخته و پرداخته عقل مذکر بود؛ زیرا نهایتاً در حوزه این عقل چنین تصور می‌شد که زنان علیرغم داشتن قوه تفکر و اندیشه نمی‌توانند از حدود آرمان‌گرایی واحد بشریت درگذرند. حد افراطی این وضعیت در پذیرش زنان به‌عنوان متعلمین فلسفه از سوی مردان فیلسوف در قالب معشوقه نمودار می‌شود که وفق آن، نگاه عاشقانه زنان به‌اساتید مرد فلسفه با دلبری جنسی به‌از خود بیگانگی جنسیتی آنها در عرصه نظروری فلسفی میدان داده است.

واسطه‌گری نهادینه مرد میان زن و فلسفه اما با بسط فرصت‌های اقتصادی - فنی خروج زنان از خانه در قرون جدید به‌محدودیت گرائید و زنان توانستند در پرتو امکانات آموزشی به‌پرورش تأملات خاص فلسفی خود روی خوش نشان دهند. به‌عبارت دیگر با نفی همزمان سیطره فرهنگی گزاره "خدا عالم است" و نقض حاکمیت عاطفی گزاره "شیخ ما [= مرد] گفت خطا بر قلم صنع نرفت"؛ در فکر و شخصیت آحاد جامعه معاصر این امکان تمهید شد که زنان بتوانند به‌تأمل در تجربیات گران‌سنگ و متنوع زیستی خود در تمایز از جهان مردانه برآمده و حتی آن

را به عنوان عنصر مکمل توسعه پایدار جنسیتی جامعه از حیث تقویت شناخت‌های فلسفی مردانه در این عرصه به جامعه معرفی نمایند.

تحت این شرایط به عنوان مثال بیان تجربه دوجنسیتی زنان از دریافت فلسفه توسط مردان فیلسوف در کنار نگاه عام عقل مذکر قادر است فلسفه خاصی را به زنان اعطاء نماید که نمایندگان تأملات فلسفی خاص آنان و نه بیانگر تعلقات عاطفی ایشان به جهان مردانه باشد. در این حیطه گرچه ادعا شده «جستجوی حقایق انتزاعی و نظری، اصول و مفروضات علمی و کلیه موارد مبتنی بر تعمیم‌های گسترده در فراسوی دریافت زنان قرار دارد و لذا تأملات آنان بایستی کاملاً عملی باشد» (Rousseau, 1911: 350) یا تأکید گردیده آموزش‌پذیری زنان نمی‌تواند تا حد کسب علوم پیشرفته، فلسفه و برخی اشکال هنری پیش رود؛ زیرا «زنان ممکن است ایده‌ها، سلیقه و ذوق مخصوص به خودی را دارا باشند، اما نمی‌توانند ایده آن را نیز داشته باشند» (Hegel, 1942: 263)؛ لیکن زنان می‌توانند با دریافت توأمان این نگاه و تمایل به برجسته‌سازی شناخت عاطفی خویش از جهان به غنای تأملات فلسفی یاری رسانند. در این صورت علیرغم نظر ارسطو مبنی بر زن بودن زن به خاطر فقدان برخی کیفیات معین دیگر نمی‌توان به اختلال در چنین شناختی دامن زد.

به هر تقدیر اگر فلسفه به نحو پیشینی به تقسیم وظایف شناختی و تقلیدی میان مردان و زنان با فرض نامحدودیت و محدودیت حدود فاهمه آنان پرداخته؛ ولی اینک زنان می‌توانند به نحو پسینی و به اتکای دریافت عمیق آراء فلسفی در پرتو بسط فنی امکانات زیستی به تکمیل آن با عواطف و تمایلات خویش اقدام کنند. بدین سان غنای متافیزیک با تخیلات تمایلاتی از محدودیت انشقاق فلسفه‌ساز جنسیتی می‌رهد و

البته با آشوب اساطیری در استنتاجات لوگوس، این محدودیت‌ها را عیان ساخته و با تکوین عناصر و قواعد ارتباطی جدید، شناختی نوین از محیط اجتماعی تصعید اندیشه فراجنسیتی به دست می‌دهد؛ زیرا در این نگرش مرد نمی‌تواند زن را با انتساب نابخردی، بهتر از خودش بشناسد.

در هر حال ضعف زعامت فرضیه بنیادگرایانه لوگوس مبنی بر قدرت لایزال حقیقت عقلی از طریق تأیید اجتماعی شایستگی‌های میل زنانه توسط گنوسیس به اثبات می‌رسد. این تبرج حاشیه‌ائی در متن فلسفه سپس در نتیجه رعایت قواعد نهادینه تأمل فلسفی و البته بدون غفلت از ضرورت غنای آن با تمایلات زنانه توسط جنس دوم امکان می‌یابد نگاه فلسفی زنانه به جهان را نیز پدید کند. «در اینجا است که آدمی از تجربه عقلانیتی جدید متأثر می‌شود که در آن همواره ارتباط بین ناشناخته و نااندیشیده از نو یادآوری می‌گردد» (LeDoeuff, 1989: 128) و منطق حاکم بر تدبیر منزل زنانه نه با برجسب سفسطه که با عنوان خردمندانه فلسفه حیات و هستی، برقع از رخ می‌گشاید.

منابع:

- Hegel, G. W. F. (1942). *Philosophy of Right*. Oxford: Oxford University Press.
- Le Doeuff, M. (1989). "Long Hair, Short Ideas". *The Philosophical Imaginary*. London: The Athlone Press.
- Rousseau, J. J. (1911). *Emile*. London: Dent.

جنسیت و پراگماتیسم اجتماعی

مقدمه

بخشی از زندگی اندیشیده اجتماعی زنان متأثر از آراء فلسفی است. تأملات فلسفی بدان روی که برگرفته از تجربه زیسته کل بشریت است؛ می تواند بر محدودیت های وضعیتی و شرایط اکتونی زندگی زنان فائق آمده و با تلفیق گذشته و آینده یا اینجا و آنجا کل تجربیات انسانی، معنای جدیدی به موقعیت فعلی آنان ببخشد. این تجربیات بر پایه ترکیب دریافت های خود زنان نسبت به دیگران تا تراکم نظریات معطوف به انسانی شدن جامعه حرکت کرده و حتی می تواند کارآمدی خود را در معرض تجربه ای مکرر بگذارد.

جهانی شدن فرهنگ و ارتباطات و تجارت و تبلیغات، فمینیسم، مهاجرت، طرفداری از محیط زیست، رشد انرژی درمانی، بسط فلسفه های شرقی و غربی و الهیات مذهبی - اخلاقی، رویکردهای هنری، تجربه گرایی و عقلانیت، امپریالیسم و استعمار، معماری و موسیقی، قانون گرایی، افزایش تحصیل علم و دانش، دنیوی شدن، حقوق مدنی و بسیاری دیگر از مؤلفه های نظری و عملی در تکوین تأملات فلسفی

زن مدار مؤثر افتاده و این موجود انسانی را به تعمق و ارزیابی و گزینش نحوه‌ائی از زیست اجتماعی فرا می‌خواند.

زن در تقاطع برخورد این آراء جهانی ناگزیر است آنها را هوشمندانه با سنن و مقتضیات محلی در آمیزد و از یکتائی وضعیت خود در ساخت اقتصادی و سیاسی و فرهنگی جامعه نهراسد و بلکه بکوشد با تعمیم تجربیات ملی و بین‌المللی به یکدیگر، دریافتی جدید از زندگی را فراروی خود رقم زند. به عنوان مثال او می‌تواند تعامل وابستگی مذهبی سنتی و استقلال فردگرایانه نوین خود را جهت اتخاذ نقشی فعال در مشارکت مردم سالارانه مورد حلاجی قرار دهد و مشخص کند که به عنوان نمونه چگونه با تکیه بر تقسیم کار خانگی متناسب با اشتغال و تحصیلات و درآمد خواهد توانست به موضوع مستقل اجتماعی دست یابد. او باید در همین جا روشن کند آیا میان اشتغال زراعی در خانواده گسترده و اشتغال خدماتی در خانواده هسته‌ائی، تفاوت معنی‌داری از حیث ایجاد استقلال شخصیتی وجود دارد و آیا هر یک از این نوع اشتغالات با چه نوع تفکر ذهنی یا عینی توأم می‌شود؟

کسب چنین توانی وابسته به تقویت تأملات فلسفی - اجتماعی است. از این رو در اینجا به اختصار تلاش می‌شود دیدگاه‌های فلسفی با تأکید بر پراگماتیسم اجتماعی به وضعیت انسانی زن در جامعه جهانی نوین معطوف گردد. این آراء ریشه در کل تجربیات بشری داشته و لذا تدقیق در آنها می‌تواند راهگشای تکوین جامعه‌ائی انسانی مرکب از زنان و مردانی باشد که با تمرین تعمیم تجربیات جهانی به شرایط زندگی خود تارهای از محدودیت‌های ناخواسته تاریخی - اجتماعی گام بر می‌دارند و طغیان‌های هیجانی را با جنبشی اندیشیده به سوی برابری و آزادی انسانی به پیش

می‌رانند.

رئالیسم معرفتی زنانه

اگر زنان منطق را هنر انتظام بخشیدن به هوش طبیعی آدمی (اعم از جنس) بیانگارند و آن را دانش استدلال و برهان و حجت‌آوری (اخص از جنسیت) نشانند؛ جلوه‌های جدیدی از زندگی را شاهد خواهند بود. به عنوان مثال برخورد دیالکتیکی با شرایط زندگی در این پرتو از یک سو آنها را از یوغ اندیشه‌های وحدت‌گرا و در نتیجه، وابسته‌ساز به مردان و نظام مردسالاری می‌رهاند و از طرفی با تقویت خودشناسی زنانه، حضور جنس دوم را در عرصه مناسبات اجتماعی تقویت می‌کند. از این رهگذر است که زنان در می‌یابند «خود (Self) و جامعه دو همزادند؛ چنانکه ما یکی را فوراً در نتیجه شناخت دیگری می‌شناسیم و لذا تصور خود (ego) مجزا و مستقل توهمی بیش نیست». (Cooley, 1912: 5) بدین سان اما البته عملکرد چنین منطقی منوط به آن است که زنان از چگونگی تکوین ذهن، روابط معارف بشری با یکدیگر و شرایط زیست اجتماعی و کاربرد دانش برای اعتلای هستی خویش آگاهی یابند و بدانند «وحدت فرایندهای روانی و لذا تبیین نهائی آنها در این واقعیت نهفته که انسان یک خود است و اینکه جوهر خود عبارت از فعالیت خود تعیین‌کننده خواست است و اینکه این خواست متضمن هر فعالیت عینی‌کننده است و اینکه در این عینی‌کنندگی فی‌نفسه است که خواست عمومیت می‌یابد. نتیجه این فعالیت نیز دانش است؛ چنانکه خواست عینی‌شده، علم است و فعالیت عینی کردن، هوش». (Dewey, 1887: 423) در این صورت به عنوان نمونه، مزایای پیام‌آوری آسمانی شناخت مردان برای زنان یا تقدس قدرت

مستقر آنان با تردید مواجه شده و حتی مردان نیز در این عرصه به انسان بودن خویش بیشتر واقف می شوند. به این ترتیب روابط جنسیتی به جای تکیه بر ابهام تقدس، از آبخور قراردادهای اجتماعی سیراب گردیده و استقلال شخصیتی آنها را به جای رقابت با مردان، متوجه سازندگی هستی انسانی می سازد.

زنان بر مبنای این نگرش در خواهند یافت عدم تفکیک پذیری نقش های جنسیتی تا چه اندازه بر عدم تفکیک پذیری نظام اجتماعی تکیه دارد و از این حیث هرگونه بهبود آماری در حوزه اشتغال و تحصیل و کسب درآمد و مشارکت پذیری، تنها از خدمات رسانی آنها به نگاه جنسیتی مردم محور نظام اجتماعی سرچشمه خواهد گرفت. بدون چنین دریافتی اساساً آزادی مدنی زنان ممکن نیست؛ گرچه بهبود آماری وضعیت زنان فقط طرح آزادی طبیعی آنان را ممکن می سازد. آزادی طبیعی تنها زن را در کنار مرد و سایر مخلوقات به مثابه انسان می نشاند؛ ولی آزادی مدنی برکنار از کمال گرایی مطلق به مقاومت در برابر اقتدار طلبی جنسیتی بر پایه نسبی گرایی خیر اجتماعی در روابط زمینی بر می خیزد. تأمل مستمر در این وادی علیرغم سرکوب مردسالارانه اما زمینه تجدید حیات زنان را پی می ریزد. بر این مبنا اخلاق گفتمانی زنان و مردان در دایره مناسبات اجتماعی به تفاهم می گراید و سرمنشاء تحولات توافقی جامعه واقع می شود.

در این راستا هرگونه تلاش برای ادغام جنسیت زن در مرد نظیر ایمان گروهی خواهرانه یا برقراری مناسبات برادری - خواهری به منظور تداوم وحدت امتی، در پرتو ایفای نقش های تخصصی توسط زنان در جامعه رنگ می بازد و حتی تعلق خاطر به زیبایی او را بر مبنای ایفای همین

نقش‌ها تعریف می‌کند.

منطق جنسیتی زن بر پایه احساس ناب جهان و ترکیب مفاهیم خودخواسته او تا تکوین اخلاق خاص زنانه پیش می‌رود. این اخلاق به‌اتکای امکان گفت‌وگو با خالق هستی و پرسش از او راجع به شرمندگی از سرنوشت گناه آمیزش برای هبوط آدم و ضرورت تحمل دردهای جسمانی تولیدمثل؛ زمینه صحبت با خلیفه مردمان ازلی را در وضعیت برابری جنسیتی فعلی جهان تمهید می‌سازد و در صورت برابری سایر شرایط اجتماعی به تفاهمی گفتمانی بر سر منافع و تعلقات و هنجارها و ارزش‌های عادلانه دو جنس می‌کشد. در این صورت مسئولیت‌پذیری برابر جنسیتی در قبال این تفاهم گفتمانی بر سر تلاش برای سازندگی جهان، فرایند توسعه اجتماعی را با بکارگیری کلیه ظرفیت‌های موجود در درون آحاد جامعه و نیز ظرفیت‌های بالقوه در روابط آنها نه تنها نسبت به یکدیگر که حتی نسبت به طبیعت و سایر مظاهر هستی به‌پیش می‌راند. اینکه زیبایی در توازن ضرباهنگ حرکات دو جنس برای سازندگی عاشقانه این جهانی جامعه و بلکه هستی جلوه می‌کند. این عشق مقدس دیگر صرفاً وجه احساسی و عاطفی نداشته و بلکه از تجربه عینی واصل می‌شود و ابهام تقدس را متوجه وضوح تبیین جهان می‌نماید. نخستین و مهمترین دستاورد این تلاش عبارت از ایجاد زمینه تکوین گردهمائی‌های سیاسی برای زنان است که مستقل از اعمال نفوذ خرده‌نظام‌های اجتماعی، صرفاً منویات و نقش‌ها و تعلقات زنانه را در تکمیل جهان انسانی و البته در کنار مردان بازتاب می‌کند؛ چرا که از این حیث «آگاهی اجتماعی» (Social Consciousness) یا آگاهی از جامعه (Awareness of Society)، از خودآگاهی قابل تفکیک نیست؛ زیرا ما

به سختی قادریم در باب خود بدون ارجاع به یک گروه اجتماعی با همان ترتیب یا درباره گروه بدون ارجاع به خودمان بیندیشیم». (Cooley, 1912: 4)

زن در این قالب فکری خواهد توانست به وجه انتزاعی میان واقعیت و تأمل ذهنی راجع به آن تفاوت بگذارد و توجه کند که مسائل او صرفاً در محدوده ذهن قابل حل و فصل نیست. از این رو او دلایل استدلالی و برهانی فکر را مفید به حال تغییر علل شرایط نابرابر بیرونی نمی‌یابد و به عبارتی درک عینی تمایز دلیل و علت به زن قدرتی انتزاعی می‌بخشد تا به یاری آن بتواند نگاهی واقع‌گرایانه برای مسائل خاص خویش دست و پا کند.

روشنگری قدرت

روشنگری قدرت برای زنان با تعریف انسان اجتماعی آغاز می‌شود. این انسان به نحو عقلانی، فرصت و مسئولیت حیات اجتماعی خود را می‌کاود و امکانات فراهم‌آمده اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی برای بسط استعدادهای خود را در پرتو همیاری‌های جمعی مورد تأمل قرار می‌دهد. در این صورت زن خواهد توانست به نگاه جدیدی در باب پیشرفت اقتصادی، برابری سیاسی، آزادی اجتماعی و حقوق طبیعی خود با توجه به مناسباتش با سایر همجنسان و ناهمجنسانش اعم از زن و مرد دست یابد.

این نگاه پس از کاستی گرفتن تعاریف الهیاتی و متافیزیکی از حقوق انسانی - اجتماعی زن زادن می‌گیرد و عدالت اجتماعی را جایگزین خیر مطلقاً آسمانی یا منطقاً ذهنی در تعریف این حقوق می‌نماید. زن در این

تجربه در می‌یابد عشق آسمانی یا ذهنی اگرچه به کار تنسيق روابط او با دیگران می‌آید؛ اما چنین عشقی به لحاظ یکسویه بودن همواره از قاعده قدرت زورمندان زمینی خدشه می‌پذیرد. در این صورت او بایستی بر مبنای اخلاقیات اجتماعی به تعریف حقوقش در رابطه با سایر آحاد جامعه بپردازد تا حقیقت سعادت‌مندی پر دینی در همین عرصه را به تماشا بنشیند. ذهن و اخلاق زنانه جامعه تحت این شرایط به دنیوی شدن می‌گراید و ضمانت‌های اجرائی خود را از میثاق‌های اجتماعی دریافت می‌کند. به عبارت دیگر این ذهن و اخلاق با تأکید بر انتفاع‌گرایی جمعی به ضمانت‌های اجرائی عینی دست می‌یابد و با نشان دادن "ما" به جای "من" از خیر و عدالت یا شر و ظلم گروهی سخن می‌گوید. در اینجا تلقی انسان به عنوان هدفی فی‌نفسه با آزادی و آرامش و راحتی و سلامتی او به عنوان غیرطبیعی تناظر می‌یابد و تعلق خاطر او را برای ایفای نقش تخصصی در سازندگی جامعه و لاجرم برخورداری از منافع آن بر می‌انگیزد.

دنیوی شدن نگاه و حکم زنانه درباره هستی اجتماعی و توزیع قدرت در آن مبتنی بر نظریه آزادی است و از خاستگاه حقوق موضوعه، مداراپذیری مدنی و تأمین اجتماعی معطوف به شخصیت برابری طلب آنان بر می‌خیزد تا از این زاویه فرصت مشارکت در تعمیم و اجرای منویات جمعی را به بند قرارداد کشد. این قرارداد مابین شهروندانی است که حتی حکومت را تعیین اراده اجتماعی می‌دانند و لذا سلطه دیوانسالارانه آن را هم نافی استقلال شخصیتی خویش نمی‌شمارند. در این صورت زن می‌تواند راجع به حق بدن، کنترل مولید و انتخاب کار و سبک زندگی به نحو مستقل تصمیم بگیرد و با ملحوظ داشتن منافع جمعی - فردی در این تصمیم‌گیری به مشارکت در امور اجتماعی از طریق

قانونگذاری پارلمانی بپردازد.

حضور این زنان در جامعه البته به صورت توده‌ای بی‌شکل و یکدست و متجانس نیست؛ بلکه این حضور وجه طبقاتی دارد، یعنی برحسب ایفای نقش تخصصی توسط آنان بر پایه تحصیلات و درآمد، منزلت و امتیازاتی اکتسابی به‌ارمغان آورده که با امتیازات اقتصادی مردسالارانه متفاوت خواهد بود. حضور طبقاتی زنان در جامعه امکان تجزیه‌گرایی آنان را فراهم می‌کند و ایشان برحسب قدرت تملک درخواست مستقل شخصی خواهند توانست آراء شهروندی خود را به‌پای‌تکون ساخت بی‌سالاری اجتماعی بریزند تا اطاعت از قانون برآمده از خواست جمعی زنان جایگزین اطاعت از مردسالاری گردد.

در چنین شرایطی خداوند هستی‌بخش مسلماً به‌زنان اجازه می‌دهد همدوش مردان در آبادانی جهان بکوشند و موجبات ترقی خود و دیگران اعم از هم‌نسلان و نسل‌های آینده را فراهم آورند. احساس سعادت‌مندی ناشی از اعتلای شرایط زیست در عرصه جهان هستی منوط به‌کاربرد علم و فن و لاجرم آموزش و برنامه‌ریزی اجرائی است و لذا زنان ناگزیر از همیاری سالم در چنین کاربردهائی هستند. ذهن، جسم و همیاری جمعی زنان و مردان با حفظ قانونمند استقلال ایشان؛ آنگاه که با ایمان به‌نظم خلقت به‌کار افتد، جلوه‌ائی جز توسعه جامعه بشری نخواهد داشت. امکان خداگونگی در این وضعیت به‌نگاه عام در منافع کل بشریت و درگذشتن از تعلقات خاص تعبیر می‌شود و البته با چنین تعبیری، ذهن زنانه را در جهت‌گیری به‌سوی ملکوت اعلیٰ با کار خستگی‌ناپذیر در این جهان توأم می‌سازد. عشق زنانه به‌چنین عدالتی در ایمان مقدس به‌تلاش عقلانی آدمی در این جهان برای تقدیر از تقدیر الهی تجلی می‌کند.

آزادی اندیشه زنان از این رهگذر در عقل‌گرایی متبلور می‌شود. به عبارت دیگر اگر خداوند به مثابه خرد هستی از روح خویش در آدمی دمیده؛ پس زنان نیز به منزله انسان می‌توانند از این روح خردمند بهره گیرند. حدود این کاربرد تا حدود ممکن پیشرفت خرد امکان پیشرفت دارد و با سازماندهی رفتار، مبنای سازندگی جامعه فراهم می‌گردد. پس بدان‌سان که آزاد شدن نیرو در ماده موجب جنبش می‌گردد؛ آزاد شدن اندیشه در ارگانیسم نیز موجب کنش‌شده و البته در حالی که جنبش، فاقد فرجام‌گرایی است؛ کنش با سمت‌گیری به سوی انتظارات دیگران، مبنای تعامل و پویای اجتماعی قرار می‌گیرد. این انتظارات به‌طور جمعی به‌سوی کسب سعادت رهنمون می‌گردد و لذا اخلاقی طبیعی میان زنان و مردان برقرار می‌سازد که وفق آن، سعادت در افزایش رفاه و پیشرفت بشریت تداعی می‌یابد. ایمان به عمل و عشق به سازندگی با این مبنای خردمندانه به‌بسط علم و فن و آموزش مهارت‌های ناشی از آن می‌کشد و تمدنی را پی می‌افکند که در آن هیچ انسانی سوژه اعمال قدرت و تعصب نیست و بلکه در آن برابری مردم‌سالارانه حاکم است.

تفکر آزاد زنان در مناسک خردورزی از سمت فلسفه طبیعی به‌سوی علم و شعب متعدد آن روان می‌شود و با رویکردی این جهانی به‌توسعه جامعه مدد می‌رساند. زنان با گردهمائی در انجمن‌های علمی و حل مسائل نظری و عملی علوم در سازندگی جهان مشارکت می‌کنند و از این طریق اولاً به‌سیاسی‌ترین شکل در جامعه حضور می‌یابند و ثانیاً فلسفه زندگی جدیدی را تعبیر می‌سازند.

جهانی شدن، ملیت و مردم سالاری

اینک باید دید تعلق خاطر زن به این جهان بینی و تبعات ملی آن نظیر رفاه اقتصادی، مردم سالاری سیاسی، شهروندی مدنی و تکثرگرایی فرهنگی؛ ثروت و قدرت طبقاتی او را چگونه با فرایندهای منطقه‌ای و جهانی پیوند می‌زند. بدیهی است که این جهان بینی از فرض ذاتی آن مقدر و روان‌شناختی پنداری نابرابری‌های اجتماعی می‌گریزد و زن را از قید فرودستی و استثمار پذیری مقوله‌ای برهاند و او را در کنار مرد به خواست مدنی منافع و تعلقات و هنجارها و ارزش‌های مردم سالار هدایت سازد. حاکمیت مورد جستجوی این زنان برآیند اراده‌هایی جمعی است که می‌تواند بواسطه توحید جهت‌گیری از مرزهای ملی و منطقه‌ای درگذرد و در عین حفظ ارزش محلی خود در قالبی بین‌المللی تحقق یابد. در این شرایط قدرت زن در میزان درآمد او تجلی می‌کند و میزان درآمد وی نشانگر تعلق خاطری است که زن در عرصه سازندگی ارزشمند جهان با رعایت هنجارهای مورد تأیید جمعی تبلور می‌بخشد. به علاوه پول به زن قدرت تجارت می‌دهد و این تجارت نیز با وفاق جهانی از اعتباری سخن به میان می‌آورد که تبادل آن موجبات تعیین جایگاه وی را در کل جهان رقم می‌زند. حاکمیت ناشی از این وضعیت نه مبتنی بر اخذ مالیات از زنان که متکی بر اعطای مساوی اعتبارات (وام، قرضه و...) برای سازندگی جهان است. قدرت پول از این رهگذر نشانگر برخورد فنی و ماهرانه و کیفی در استفاده از جهان می‌نماید و در ثغور بین‌المللی از عدم اتلاف ملی و یا رفاه‌گرایی منطقه‌ای خبر می‌دهد. از این رو حاکمیت نیز متقابلاً تحریک تعلقات عمومی و عدالت و برابری را می‌آموزد. وفاق بر سر ارزش نهادینه قدرت مبادلاتی پول، هنجار خلق متکثر جلوه‌های زندگی را در این جهان

بازتولید می‌کند و به همین طریق نیز موجبات وحدت ملی - بین‌المللی را پی می‌افکند. سرمایه‌گذاری جهانی اعتبارات سیال بر روی توانمندی‌های فنی زنان در این قالب نه به توزیع ثروت، بلکه به توزیع ارزش‌های هنجارین زندگی اجتماعی می‌کشد و بر این سیاق، مولد ثروت انسانی - اجتماعی برای کل بشریت اعم از زنان و مردان می‌گردد.

زنان بر مبنای دریافت روحیه شهروندی از نظام اجتماعی مردم‌سالار، عشق خود را نثار زندگی محلی در عین رعایت ملاحظات جهانی می‌کنند و با جایگزینی این نیروی عاطفی به جای قدرت جسمانی بر وضعیات صلح‌آمیز زندگی بین‌المللی صحنه می‌نهند تا در ضمن حفظ استقلال زندگی خویش از مردان، توانائی بالقوه خود را در سازندگی جهان مبرهن سازند و استقامت در این عرصه را منادی سعادت و رضامندی نوع بشر بشمارند. در اینجا حکومت می‌تواند به تصحیح عقیده عمومی راجع به اعمال سلطه یکسویه بر تابعین پردازد و با بسط خواست جمهور جامعه از طریق مجلس مقنن به برنامه‌ریزی اجرائی، زنان را در دریافت مداراپذیری قانونی خصوصاً از سوی جناح مردم‌سالار یاری رساند. در این صورت تجربه دولتی عضویت مدنی در تصمیم‌گیرهای اجرائی و برخورداری اقلیت و اکثریت مشارکت‌کننده در این فرایند از مواهب توزیع برابر امکانات، زنان را می‌آموزد که چگونه می‌توانند خود را عضو برابر جامعه غیر مردم‌سالار و بلکه مردم‌سالار خویش شمرده و سپس کل این جامعه را نیز عضو مدنی جامعه جهانی به شمار آورند. بدین سان اتحاد اجتماعی زنان با جامعه از در نفی استقلال شخصیتی آنان در نمی‌آید و بلکه این دو در قالب قانون به هم می‌پیوندند و نشان می‌دهند که «مردم‌سالاری چیزی بیش از شکل خاصی از حکومت است و اساساً

شیوه‌ائی از زندگی جمعی و ترکیب تجربه اجتماعی است» (Dewey, 1916: 101) و لذا چون در این ترکیب، تعلقات و منافع اجتماعی افراد به یکدیگر وابسته می‌شود؛ مردم‌سالاری از محدوده طبقه و نژاد و قومیت و مذهب و ملیت در می‌گذرد و بر کل جامعه جهانی شمول می‌یابد.

شرط مقدماتی ورود به این عرصه، ایفای نقش تخصصی از سوی زنان در حوزه اقتصادی جامعه و فرهنگ‌سازی هم‌زمان برای مشارکت سیاسی از سوی شخصیت‌های فرهیخته زنانه است. به عبارت دیگر ایفای این نقش با سمت‌گیری به سوی منافع خودخواهانه، بیشترین ارزش را برای تعلقات دیگر خواهانه زنان در حوزه عضویت‌های گروهی می‌آفریند و تحت تأثیر سیاست‌های رفاهی، هنجارهای انعطاف‌پذیری را برای مدارا با حضور زنان در صحنه‌های مختلف جامعه تمهید می‌سازد. در این صورت ثروت ملی از ترکیب ثروت زنان و مردان شهروندی تشکیل می‌شود که برای مبادله ارزش کالاها و خدمات مورد تملک خود برحسب تصورشان از نیازهای زندگی به دامن منابع طبیعی و اجتماعی می‌آویزند تا عالمانه به تولیداتی با کیفیت بالا از آنها دست یابند و بتوانند در جریان مبادله این کالاها و خدمات به‌سند ارزش ملی کار یا همان پول دست یابند. پول زن در اینجا نشان می‌دهد که او دریافته تولید فقط هنگامی به ثروت استحاله می‌گردد که خود هدف نباشد. از این رو او کار تولیدی خود را به سمت مصرف جمعی جهت می‌دهد؛ چنانکه در این راستا با پس‌انداز یا دریافت وام به کارآفرینی مصرفی می‌پردازد و با برنامه‌ریزی غیرتجملی به تکرار دائم چرخه سرمایه‌گذاری برای سودآفرینی دست می‌زند. توزیع درآمدهای تولیدی مزبور در جامعه و نیز مکانیزم‌های تأمین نظیر بیمه

بیکار در مقابل به‌رفع فقر اجتماعی یاری می‌رساند.

تحت این شرایط دولت اجتماعی در این جامعه به‌هدایت اطلاعاتی فعالیت‌های زنان در عرصه‌های خالی ولی مورد نیاز تولید و مصرف پرداخته و زمینه ترکیب پس‌اندازهای آنان را در جهت اعتلای بهره‌وری و رفاه سامان می‌دهد یا با ضمانت مالکیت و رقابت یا با توزیع مالیات در عرصه‌هایی چون بیمه کار به‌حمایت از تولید ملی مبادرت می‌ورزد. برقراری جریان بین‌المللی منابع از سوی دولت به‌سمت تقسیم کار ملی نیز نیت ادغام جامعه ملی را در مناسبات جهانی به‌اتکای کیفیت تولید اجتماعی زنان و مردان از قدرت چانه‌زنی برخوردار می‌کند که البته این امر به‌معنای تصمیم‌گیری مشترک جوامع بر سر آرمان‌های مربوط به توسعه جامعه جهانی است.

چنین تعاملاتی در فضای مردم‌سالاری امکان جریان یافتن می‌گیرد. از یکسو زنان به‌عنوان شهروند از حق انتخاب صنفی - حزبی خود برای مشارکت در تصمیم‌گیری‌های جمعی استفاده می‌کنند و از طرفی دولت نمی‌تواند از این حق سلب مالکیت کند. تحقق خواست عمومی در عملکرد دیوان‌سالاری از زنان کارگزارانی اجرائی می‌سازد که آنان را از "من" به "ما" مبدل می‌نماید و چنین مبرهن می‌دارد که حق زنان به‌عنوان بخشی از مردم جامعه همواره درست است و بایستی محترم داشته شده و حاکم باشد. بدین‌سان زنان در عرصه قدرت حضور به‌هم می‌رسانند و تعلقات هر چند محدودتر خود نسبت به‌مردان را عملاً دنبال می‌کنند و البته از مردم‌انگیزی دولتی نیز برکنار می‌مانند.

اخلاقی این چنین که ناظر بر واقعیت سعادت‌مندی نوع بشر از زن و مرد است؛ با افزایش دانش آحاد جامعه همراه می‌گردد. این دانش، اراده‌ناشی

از احساس و عاطفه را معطوف به کنش‌هایی می‌نماید که سعادت جمعی را در جامعه نهادینه سازد. پیش‌فرض این سخن نیز آن است که آدمیان اولاً می‌دانند «اگر ما بقای اصلح را محتمل ندانیم، فقط یک گزینه ممکن داریم و آن عبارت از بقای غیر اصلح است که اولی قانون تمدن و دومی قانون ضد تمدن را تشکیل می‌دهد» (Sumner, 1934: 56) و ثانیاً همین آدمیان می‌توانند راجع به خود و زندگی‌شان اندیشیده و دان این حیث، خود برای حاکمیت بر خویش ارجح‌تر می‌نمایند. دانش و حاکمیت باید رشد آزمون و خطای شناختی - تجربی، اخلاق جمعی را اعتلا می‌بخشد که این اخلاق به‌اتکای استقرای تاریخی زندگی بشر وجه علمی هم یافته و اساساً مبنای تکوین اخلاق مردم‌سالار را نیز از همین رهگذر قوام می‌بخشد.

در پرتو نظام مردم‌سالار است که وحدت زنان و مردان در قوالب خاص ملی و منطقه‌ای و بین‌المللی ضمن محترم شمردن آزادی تحقق می‌یابد. قانونمندی تبلور حزبی خواست‌های جمعی بر حسب عقلانیت جمعی، این وحدت را در عین آزادی ممکن می‌کند؛ چنانکه در این وضعیت دولت نمایندگان خواست‌های حزبی با زنان و برای زنان در کنار سایر آحاد جامعه است. بدین‌سان مردم‌سالاری ملی تحقق می‌یابد که در آن تفاهم گفتمانی احزاب و اخلاق گفتمانی، وفاقی جمعی بوجود می‌آورد و در آن تعهد به عقلانیت جمعی تا نفوذ هنجارین اجرای آن می‌کشد که البته در فرایند آزمون و خطای تاریخی به نقد و تغییر و اصلاح نیز تن در می‌دهد.

در هر حال آرمان مردم‌سالاری جنسیتی پس از بیان، واقعیت‌یافته و بالفعل می‌شود. بیان واقعیت بالفعل مردم‌سالاری جنسیتی به‌شکل تفاهم‌آمیز میان افراد نهادینه می‌شود و با توجیه وضعیتی تحقق تعلقات

جمعی، هدف جهت‌گیری اجتماعی را تشکیل می‌دهد. در این شرایط ملت به سازمانی اخلاقی مبدل می‌شود که به نحو ارگانیک، خواست فردی - جمعی را به تکلیفی اجتماعی و قابل تحکم تبدیل می‌سازد و ذهنیتی فردی - جمعی از این همیاری را به‌پایداری در تدابیر این طریق خطیر گسیل می‌دارد؛ زیرا در این ذهنیت است که مردم‌سالاری مبتنی بر جنسیت از حاکمیت بر می‌رود و تبدیل به‌ایدئولوژی توسعه جنسیتی جامعه می‌شود.

منابع:

- Cooley, Ch. H. (1912). Social Organization: a study of the larger mind. New York.
- Dewey, J. (1887). psychology. New York.
- Dewey, J. (1916). Democracy and Education: an Introduction to the Philosophy of Education. New York.
- Sumner, W. G. (1934). Essays. A. G. Keller and M. R. Davie (eds.). New Haven.

یکم

فمینیست‌ها به اصلاح بینش‌ها و روش‌های علمی تمایل دارند؛ زیرا معتقدند این دریافت‌ها به نحو مردسالارانه تدوین شده و لذا تجارب آنان را دربر نمی‌گیرد و در واقع تبیین علمی نمی‌تواند موجبات بهبود زندگی زنان را فراهم آورد. از این رو آنان با طرح تجربه‌گرایی فمینیستی و نظریه دیدگاهی فمینیستی، رویکرد جدیدی به علم و ایجاد نظریات و مطالعات تجربی اتخاذ نموده‌اند تا بدین منوال از شناخت متکی بر منویات قدرت رها شده و به شناخت برای شناخت تقرب جویند. برخی فمینیست‌ها نیز به نقد چنین تلاشی پرداخته‌اند و این سؤال را مطرح کرده‌اند که تقسیم معرفت بر حسب نظام جنس - جنسیتی تا چه حد امکان نزدیک شدن واقعیت را دارا می‌باشد. این در حالی است که جهان علم هم به نقد هر دو دیدگاه مبادرت ورزیده است.

دوم

علم مدعی سلطه فرهنگی بر طبیعت است و اعتقاد دارد کنش عقلانی آدمیان به اتکای این نفع و تعلق است که خواهد توانست ساخت واقع

رانحو مستدل مکشوف دارد. مع هذا دیدگاه فمینیستی به اصل نانوشته سلطه در این فرض حمله می‌کند و مدعی می‌شود با مترادف گرفتن زن و طبیعت، سلطه‌طلبی فرهنگی عقل مذکر بر جنس دوم قبل از آغاز هرگونه شناخت علمی تعیین می‌گردد؛ تا جایی که زنان به شرط مشارکت در این سلطه‌طلبی و البته با از خود بیگانگی خویش خواهند توانست به سنن علمی وفادار باقی بمانند. در این صورت برای خارج کردن نقش حاشیه‌ای و طبیعی زنان از وابستگی فرهنگی مردانه، توجه به تجارب زیستی آنان و صورت بندی نظری این تجربیات ضرورت می‌یابد که البته این به معنای جدا کردن تجربیات جنسیتی از کل تجربیات زیستی بشریت نیست.

سوم

معرفت‌شناسی نوعی راهبرد توجیهی است که ضمن بیان ماهیت واقعیت، همچون اخلاقیات‌درستی و راستی اصولی و البته این بار در عرصه دانش ناظر است. عقلانیت مشروعیت باورهای قدرتمند اما آنگاه خدشه می‌پذیرد که بخشی از نظام اندیشنده نظیر زنان با ارائه رویکردهای مخالف نسبت به این سلطه جوئی از در تخطئه قدرت عقل مذکر برآیند. بدین سان در عین حالی که معرفت‌شناسی فمینیستی از توجیه باورهای قدرتمند تن می‌زند؛ اما ضمناً با برقراری گفتگو با آنها به غنای دانش یاری می‌رساند. در واقع نظریه معرفت فمینیستی ناظر به محیط تخصص‌آمیز ایجاد این منازعات و نیز امکان حل و فصل گفتمانی آنها است. در این صورت چنین نظریه‌ای به ترکیب عینیت‌گرایی و تفسیرگرایی روی خوش نشان می‌دهد. از این نگره عینیت‌گرایی معتقد است مدعیات علمی با فراغت ارزشی حاکم بر جریان تحقیق بدست

می‌آید و چون فمینیسم مدعای سیاسی دارد، نمی‌تواند به‌عینیت تقرب جوید و از این حیث با عدالت قضائی و خط مشی رفاهی دولت‌ها و تبعیض‌های اجتماعی معطوف به زنان هماهنگ می‌شود. در اینجا فمینیسم برای نفی این ادعا به تفسیرگرایی تمسک می‌جوید تا دانش علمی و عامیانه را در جریان زندگی مورد تأمل قرار دهد و بتواند تاریخ‌نویسی و نقش‌های خود را در این میانه تشخیص داده و دیگران به‌تلاش و تعارض‌ها را به تجربیات متفاوت اجتماعی ارجاع نماید. مع هذا خطر تفسیرگرایی نیز آن است که بواسطه ارجاع عملکردها به تجربیات، امکان هرگونه اصلاح‌گرایی را از سلطه‌طلبی مردانه و سلطه‌پذیری زنانه بستاند و لذا زنان را به سکوت کشاند. بنابراین به نظر نمی‌رسد این دورویکرد بتواند فمینیسم علمی را بنیاد نهد و تبیین و تفهیمی بسنده از مسائل زنان ارائه نمایند و به‌همین لحاظ بنیان‌گذاری معرفت‌شناسی علم فمینیستی برای طراحی نظریات و روش‌های مناسب شناختی ضرورت می‌یابد. این شناخت هم بایستی ناظر بر تجربیات متنوع زنان باشد و هم در مواجهه با انواع مکانیزم‌های سرکوب، اتحاد در سلطه شکنی علمی را پیشه زنان سازد.

چهارم

فمینیسم در پاسخ به این نیاز به اتخاذ دورویکرد در عرصه علوم طبیعی و علوم اجتماعی مبادرت کرده است که تحت عناوین تجربی‌گرایی فمینیستی و نظریه دیدگاهی فمینیستی شناخته می‌شوند و هریک از مبانی معرفتی متمایزی برخوردار گردیده‌اند. در این میان تجربه‌گرایی فمینیستی بدو در عرصه‌های زیست‌شناسی و علوم اجتماعی به‌کار رفت تا نشان

دهد فروض پنهان جنس‌گرایی و مردسالاری چگونه بر استنتاجات این علوم تأثیر نهاده است. این فروض متعصبانه در نتیجه بدآموزی، غفلت یا الزامات اجتماعی سلطه‌ورزی جنس - جنسیتی بوجود آمده‌اند و منجر به بروز گرایش‌های خصمانه و باورهای کاذب در عرصه شناخت شده‌اند. چنین مفروضات مردسالارانه‌ای در مراحل تحقیق و طراحی پژوهش وارد شده و بر جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها مؤثر می‌افتد. از این نگره، تعمیم مردانه دانش به لحاظ عدم پوشش تجربیات زنانه نارسانه نماید و دانش در صورتی به کمال می‌گراید که هر دوی نگاه‌های مردانه و زنانه را در خود لحاظ کند. این چشم‌انداز به‌متون سازنده مناسبات تاریخی - فرهنگی تجربیات زنان عنایتی ندارد. نظریه دیدگاهی فمینیستی از دیگر سو معتقد است دانش برخاسته از تجربه خود ریشه در متون فرهنگی زیست تاریخی بشر دارد. مثلاً تبعیض‌های تاریخی جنس - جنسیتی سبب می‌شود زنان و مردان به‌فعالیت‌هایی دست بزنند که هریک بر دانش آنها مؤثر می‌افتد. حتی در این جهان، زنان هرچه بهتر وظایف خود را انجام دهند؛ بهتر مرد می‌شوند و مردان نیز تمام فعالیت‌های سختکوشانه زنان را به‌طبیعت ذاتی آنها نسبت می‌دهند. به‌این ترتیب زنان در تجربه‌گرایی خویش به‌دام از خود بیگانگی گرفتار می‌آیند؛ زیرا «زندگی زنان همچون مردان توسط روابطی اجتماعی که بیانگر تجربه جنسیت و طبقه مسلطند، ساختمانده می‌شوند» (Hartsock 1983: 304) در این صورت فاصله تجربه زنان با نظریات موجود و بوسیله تأمل در متون شکل دهنده دیدگاه‌های جنس - جنسیتی طی می‌گردد. این در حالی است که چنین چشم‌اندازی نمی‌تواند تفاوت زنان و مردان را در امر سرکوب دریابد؛ زیرا آن را ساخت تاریخی تکوین تعاملات آدیان منسوب می‌دارد و لذا با طبیعی انگاشتن

این رویکرد، به محافظه کاری میل می‌کند.

پنجم

فمینیسم پسانوین‌گرا از یک سو عالم را تابعی از پارادایم‌های تاریخی حاکم بر شناخت می‌انگارد و از طرفی معتقد است به اتکای این پارادایم‌ها است که می‌توان در باب نزدیکی و دوری نظریات به صحت و کذب سخن گفت. در این صورت در پارادایم واقع‌گرایی نسبی می‌توان هم به علت بایی و هم به علت کاوی متوسل شد و ضمن تبیین دلایل از تفهم علل نیز پرده برداشت. به این ترتیب در حالی که تجربه‌گرایان فمینیست از ماهیت غیر قابل تبیین یافته‌های دیدگاه‌گرایان فمینیست دم می‌زنند و دیدگاه‌گرایان فمینیست «به اهمیت شکاف آگاهی زنان و نظم اجتماعی ارجاع می‌دهند» (Haeding, 1990:98)؛ اما فمینیسم پسانوین‌گرا به لزوم ترکیب این دو چشم انداز می‌پردازد تا از این رهگذر بتواند پدیده سرکوب جنس - جنسیتی را بهتر مورد شناسائی قرار داده و شیوه‌های مؤثری برای رهائی آدمیان از تبعیضات جنس - جنسیتی تدوین سازد.

منابع:

- Harding, S. (1990). "Feminism, Science and Anti-Enlightenment Critiques". in L.J.Nicholson(ed.). *Feminism/Postmodernism*. London: Routledge.
- Hartsoch,N.(1983)."The Feminist Standpoint: Developing the Grounds for a Specifically Feminisi Historical Materialism." in S.Harding and M.Hintikka(eds.). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*. Dordrecht: Reidel Pub.co.

جنسیت و جاذبه جسمانی هنر

اگر ذائقه زیبایی شناسختی را معطوف به گفتمان جسمانی بیانگاریم؛ درک تفاوت‌های جنسی خصوصاً در روابط تائیشی مادر-فرزندی یا روابط زناشویی در انکشاف چنین ذائقه‌ائی عمده می‌شود. هنگامی که زنانگی ناآگاه از تفاوت خود با مادر یا حتی جنس مذکر به هنرمندی در بدو تاریخ پیدایش بشر دست می‌یازد؛ به عنوان خالق زیبایی شناسخته می‌شود. مع هذا در برهه‌ائی از تاریخ که او اجباراً موجودی را به نحو انتزاعی واسطه میان خود و هستی یافته یا ناچاراً با نفی او در بین خود و هستی به آگاهی دست می‌یابد؛ این اختلاف نگاه هنری اوج می‌گیرد. در این عرصه اما زن با عدم پیوستگی خویش و خودمحوری مردسالاری مواجه شده و ناگزیر خود را در قالب دیگری چنان تعمیم می‌بخشد که بر محور خود مردانه تعبیر پذیرد. از این حیث زن با کالبد خود تعین می‌پذیرد و این کالبد البته به نوبه خود از ایده زن نشأت گرفته است تا سپس هنر از این همانی زن و کالبد با غرایز مردانه تکوین گیرد. به عبارت دیگر کالبد جنسی و سلسله مراتب جنسیتی به معیار قضاوت راجع به آفرینش‌های هنری مبدل می‌گردد.

اولین گام در این تحلیل آن است که نقش خلاق و سازنده زن خصوصاً

در وجه کالبدی آن نفی گردد تا زن و مرد بدو از وضعیت غیرخلاق برابری برخوردار شوند. در گام دوم اما انتساب تحرک‌پذیری فعال آلت تذکیر و حرکت‌پذیری به اسپرم یا تحریک‌پذیری منفعل آلت تأنیث و سکون به اوول، تفاوت جنسیتی را به لحاظ زیست شناختی به نفع جنس مذکر برجسته ساخت و حتی به لحاظ تطوری از برتری خلقتی مرد و نمود آن در کمال تبلور بیرونی دستگاه تناسلی یا فعالیت جنسی او نسبت به زن حکم داد یا از جهت الهیاتی به امکان دمیدن روح در ماده در شکل حیات بخش آن التفات نمود. تحت این شرایط خودشناسی و خودآگاهی زن به مرد وابسته شد و درک خود زن به عنوان خودی مستقل چنان نفی گردید تا درک دیگری او بر محور خود مرد قوام گیرد و بارخت بر بستن ظاهری تفاوت جنسیتی؛ نابرابری جنسیتی به شرطی‌ترین شکل ممکن بر حیات و ممات زن غالب آید. نمود شگرف این شرطی شدن آن بود که بیگانه پنداری زن و مرد در اندیشه تعمیم یافته زنان به تلقی از فرزند چونان تعیین ظاهراً جسمانی خودشان و باطناً روحانی پدرشان ختم گردید تا منویات مردانه در پرتو این غفلت به تداوم بنای رفیع مردسالارانه منجر شود؛ زیرا تخصیص فعالیت مادر - همسری در ادامه این روند به زن، او را خانه نشین و محصور در فضای خصوصی آن می‌کرد. از این لحاظ بود که مرد خود را در عشق ورزی فاعل ساخت و آن را منادی ازدواج و طلاق داشت و البته در کشتن فرزندان زنان تحت لوای عدالت و آزادی و رفاه در شکل جنگ و سقط جنین، خود را فعال مایشاء یافت.

جداً ناپذیری زیست‌شناسی و پایگاه اجتماعی زنان به اتکای فرودستی آنان در عرصه‌های مختلفی نظیر مغالزه و زندگی اخلاقی و خانوادگی، از تحویل‌پذیری اندیشه منطقی مردسالاری از طبایع

زنانه و وضعیت طبیعی شان در زندگی اجتماعی پرده بر می دارد. خاص شدن نگاه به تفاوت جنس - جنسیتی در روابط تنانی و خودآگاهی نسبت به آن در خلوت تفکر تنهایی؛ آنگاه که بر این مینا به تعمیم نگاه مردسالار نسبت به خود زنانه بیانجامد، لاجرم وحدت آنان را چنان در هویت مردانه مدغم می سازد که زن از منظر خواست مردانه به کار هنر وارد شده و در این راه حتی جسم خود را معطوف به اطفاء غرایز او می کند. اهمیت این نکته تا بدانجا است که حتی مرد از زبان نیروهای سرمدی می تواند حدود هنرمندی زنانه را بنا به اقتضای حفظ قلمرو توارث و انتساب اعقاب خویش نیز تعیین کند و به عبارتی از حدود مقرر آسمانی برای هنر معطوف به جسم و جان زنان نیز سخن گوید.

در این حال زن که به اقتضای طبیعت کالبدی خود، هنر را در عرصه‌هایی نظیر سفالگری از خصائص جسمانی خویش و نیازهای تاملینی و تربیتی اطرافیان اش اقتباس کرده بود؛ در نتیجه حاکمیت فنی - جادویی مردسالاری بر این عرصه یا از خودبیگانگی هنری را پیش پای خود یافت یا در حوزه‌های خاصی نظیر دوزندگی و بافندگی و تزئینات به هنرنمایی ادامه داد. در این اوضاع نظام مردسالار با متعالی گرایی هنری، چشمان نظاره گر نسل‌ها را به امر هنری از ذهن به متافیزیک برکشید و نقش فعال زن را در عرصه این جهانی هنر به غفلت برگزار کرد. در نتیجه این شرایط نوعی ریاکاری تاریخی در عرصه هنر غالب گردید که حتی سوژه عشق‌ورزی هنری را از این جهان برتر یا فروتر نشانده و به کوری یا کوتاه بینی ذهن هنرمند می انجامید. در این صورت هنر نه تنها امکان جهانی شدن را از دست فرو نهاد که حتی لحاظ معرفتی نتوانست صفر و یک مطلق صحیح و سقیم شناختی را در تفکیک رنگ‌های مینیاتور

به طیف‌نگری گزینه‌های واقعی در ترکیب رنگ‌ها مبدل سازد و به لحاظ ایدئولوژیک نیز با نشان دادن ملاک جمال و جلال به خلقتی ازلی - ابدی در دست صانعی جمیل، به تمامیت خواهی صدور احکام کلی در باب هنر حکم داد و منطقاً در حکمت علل غایی، صورت خاصیت مادی (زنانه) را تابع محتوای عمومیت روحی (مردانه) ساخت تا به عنوان ^{نظریه سوزانه} همه برگ‌های سبز، نشانه ناظم واحدی تلقی شوند و همه ^{نظریه سوزانه} موجودات، وقف ذکر و تسبیح گردد و این امر تا بزرگ نمائی معنا نسبت به محمود، موجبات هدایت‌پذیری دنیوی را به شکلی سلسله مراتبی فراهم آورد.

بدین‌سان توجه زنان هنرمند به سوژه‌های طبیعی، ترکیب‌پذیری رنگ‌ها و معطوف کردن نگاه‌های انسانی به افق‌های روشن دور از جمله مهمترین راهبردهایی به‌شمار می‌آیند که زن امروزین به یاری آنها درصدد شکستن قیود مردسالارانه بر جاذبه جهانی هنر برآمده است.

اگر زندگی زنان جزء یا حاشیه‌ای از کل یا همه متن جریان زندگی مردان انگاشته شود؛ لاجرم این حاشیه جزئی بایستی در پرتو متن کلی زندگی مردان تأویل گردد. پس در حالی که زندگی مردان از عمومیت حوزه عمومی اجتماعی تا خصوصیت زندگی خصوصی خانوادگی پیش می‌رود؛ جزئیت زندگی خانوادگی زنان صرفاً در حاشیه زندگی کلی مردان تعبیر شده و معنا می‌گیرد. در این فرهنگ مردسالار است که عقل مذکر، زیبایی را نیز به تناسب اجزاء در مجموعه‌ای کلی تعبیر کرده و راه را بر تأویل رماتیک امر زیبا بر پایه تمایلات عاطفی جنس دوم خصوصاً از زاویه خصوصیات جزئی می‌بندد.

بر این سیاق آن گونه زیبایی‌شناسی که امر زیبا را آرمانی از هماهنگی اجزاء در کلیت بیندارد یا در تناسب کلی صورت و محتوا در صدد جستجوی زیبایی برآید، مسلماً به نفعی خصوصیت جزء و خاص متکی است؛ زیرا جزء نمی‌تواند به احتمال و تعینی سرخود به زیبایی دست یابد. به عبارت دیگر از منظر اخیر، جزء تابع مقتضای قانونمند آسمانی-بشری است و نمی‌تواند خارج از آن به منصفه ظهور رسد مگر اینکه برچسب هرج و مرج و زشتی دریافت دارد. از این رو زنان در نظام مردسالار لحاظ

بیرونی و درونی نمی‌توانند خود موجد زیبایی باشند. توضیح آنکه در نظام مردسالار، از لحاظ بیرونی ملاک زیبایی ظاهر یا رفتار زنان مبین تکمیل کلیتی مردخواسته است و از لحاظ درونی نیز زنان هنگامی می‌توانند در این نظام به‌امر زیبا بیندیشند که از نگاه عقل مذکر به‌تناسب جزئیات در مجموعه‌های کلی واقف گردند.

تحت این شرایط، مرتب‌سازی و آرایش و پیرایش اجزاء به‌منظور تکوین هنرهای خاص و منفردسازی جلوه‌های همین هنرهای ویژه نیز آرمانی است که بایستی با ملاک‌های عقل مذکر سازگار و متجانس در آید، و الا وجه عدمی و غیرهنری و توهم‌آمیز یافته؛ زیرا نمی‌تواند تولد زندگی اجزاء مستقل و دارای مقاصد فی‌نفسه را بواسطه تحریک تمایلات عاطفی نظاره‌گر باشد. حتی اگر در این میان، اجزاء در تداعی واقعی نیز بخش‌هایی تقسیم‌گردیده و سپس سازنده‌کلیت قلمداد شدند؛ ولی در هر حال این کل است که به‌هر دوی بخش‌ها و اجزاء و ترکیبات آنها وحدت و معنی می‌بخشد و در این عرصه آزادی و استقلال اجزاء فاقد یکپارچگی و انسجام و معنی می‌نماید. در این صورت واقع‌گرایی هنری زنانه نه به‌معنای روگرفت واقع که به‌معنای روگرفت از روگرفت واقع جلوه می‌کند.

اندیشیدن به‌کارسازی اجزاء در کلیت برای رسیدن به‌زیبایی خصوصاً در روگرفت طبیعت و شهود اقتضای حصولی عقل مذکر در هماهنگی با درگذشتن از تمایل به‌نامنظم‌سازی عاطفی اجزاء در این راستا همراه است. در این وضعیت، هر جزء، مکانی و هر عنصر، سپهری برای زندگی یافته و هر پدیدار، جایگاهی برای تأمل کسب می‌کند تا در این میانه، وظیفه ارضای عقل را ناخرسندی خاطر قلب برآورد. اگر این مکان و

سپهر و جایگاه نیز وجه مینوی کسب کند و استدلال سرمدی آن نیز از قبل توسط عقل مذکر پرداخته شده باشد؛ دیگر از خودیگانگی عاطفه جزئی نگر به‌زیبائی تمام است. به عبارت دیگر ارجاع هنر به جهان و طبیعت و تجربه روزمره زندگی و تاریخ و اسطوره در گذشته و آینده؛ اجزاء را بنا به خواست آسمانی که خود کلیت بخش اجزاء هستی است؛ چنان هویت می‌بخشد که در آن عاطفه منکوب گردد و حتی معنای هنری بت‌ها و بت‌وارگان نیز سرکوب شود. شاید از همین رو باشد که زیبایی‌هنیوی (نامقدس) در بسا موارد در قبال زیبایی آسمانی (مقدس)، با عشق و رزی نسبت به اجزاء آغاز می‌شود؛ زیرا تمامیت‌خواهی عقل مذکر در تفسیر تمام برگ‌های سبز درختان به عنوان آیت رحمانی و نیز شکرگزاری تمام اجزاء هستی در برابر ناظم آن، مانع از درک متنوع و عاطفی تریب‌ات و آرایش اجزاء به تعداد آدمیان و تجربیات عاشقانه است. درک روحی زیبایی طبیعت بواسطه زعامت ایده بر ماده که مورد عنایت بی‌چون سرمدی است؛ لاجرم به‌مزیت عقل چونان ایده هستی در قبال فروتری عاطفه مؤنث چونان ماده هستی می‌انجامد و با ارجاع ناظم جمیل و دوست داشته‌شدن متقابل جمال توسط او، وجهی ابطال‌ناپذیر به‌صورت زیبا نیز ارزانی می‌دارد. این در حالی است که مقاومت تاریخی زن در کارگیری محدودیت‌های طبیعی و جغرافیایی برای انکشاف وجوه هنری مثلاً از حیث حفظ تنوع رویکرد به‌ذائقه‌های زیبایی‌شناسانه در طرح نقش‌های قالی و ترکیب رنگ‌های نساجی، تلاشی مستور و هوشمندانه و در عین حال ستودنی در این راه است.

به این ترتیب در مجموع می‌توان گفت در منطق مردسالار، اجزاء حد فاصل عام و خاص بوده و پیوند آنها را نه بر پایه تعمیی انتزاعی که بواسطه

خاص بودن متمایز کلیت از اجزاء در قبال خدمت به آن معنی می‌بخشند. سریان این منطق به هنر در عین خاص و انفرادی بودن؛ اما به معنی تعمیم‌پذیری آرمان کل در تعیین اجزاء و نیز تفرد معانی اجتماعی آن در چهارچوب‌های تاریخی محاط برآذهان است. از این لحاظ است که رسمیت شناختن زیبایی‌شناسی تفاوت‌ها زمینه ساز ^{شهره‌شناسی} نگاه برابر جنسیتی در نتیجه تعلق خاطر عاطفی به اجزاء (= زنانه) در قبال کل (= مردانه) است؛ تفاوتی که ریشه در ساختارشکنی هنرمند مستقیلاً به‌رغم سلاطین مردسالار و دیوان سالار و آسمان سالار داشته و ضمن از دست دادن زندگی در عین عدم پذیرش در همان دوران، با نفی بایدها و امتداد بیان آرزوها، جایگاه آتی خویش را در جهان همیشه پایدار هنر باز یافته و مذاق امروزمین ما را با تنوع آشنا کرده است.



تیرستان
www.abarestan.info

ISBN 964-405-595-0



9 789644 055959



کتابخانه