

درست و عادلانه را در سازمان‌های سیاسی دیگر غیرممکن می‌دانستند. این تصور که استقلال جنبش زنان به معنای بی‌توجهی به مبارزات دیگر گروه‌های اجتماعی است، در عمل بیشتر به عنوان حربه‌ای برای مبارزه با جنبش زنان به کار آمد تا زمینه‌ای برای گفت‌وگوی سازنده میان فعالان جنبش‌های اجتماعی گوناگون.

مخالفان استقلال جنبش زنان بر این باورند که شرکت زنان در مبارزه‌ی سیاسی، به مردم می‌آموزد تا به حقوق زنان احترام بگذارند. به نظر آنان یک جنبش انقلابی، خواهان رهایی و برابری تمامی انسان‌ها است؛ در نتیجه لزومی برای جنبش ویژه‌ی زنان وجود ندارد. مشکلاتی که زنان انقلابی با آن‌ها روبه‌رو می‌شوند در نشست‌های سازمانی مطرح خواهد شد تا برای رفع آن‌ها گام‌های لازم برداشته شود. در عمل، اما، این امید به تحقق نپیوسته است. تدارک و تجهیز مبارزان برای انقلاب هیچ‌گاه در خلاء رخ نمی‌دهد. روند انقلاب همان‌گونه که از روابط طبقاتی و ملی<sup>۱۱</sup> تأثیر می‌پذیرد، از روابط جنسی نیز متأثر می‌شود، اما بسیاری از انقلاب‌ها از پذیرش این‌که «انقلاب جنسیت دارد» سرباز می‌زنند. این امتناع بیانگر یکی از واقعیت‌های شرکت زنان در جنبش‌های انقلابی است. بسیاری از جنبش‌ها راه حل مسئله‌ی زن را در جنسیت‌زدایی زنان دانسته‌اند: اگر زنان عاری از ویژگی‌های زنانه باشند، دیگر پدیده‌ای به نام مسئله‌ی زن نخواهیم داشت.<sup>۱۲</sup> رواج پیراهن و شلوار گشاد و پرهیز از آرایش و پیرایش به نام اخلاق انقلابی در میان زنان چپ در همین باور ریشه داشته است. اما جنسیت‌زدایی تحمیل اولویت‌ها و هنجارهای مردانه بر زنان است. از این نظر سازمان‌های سیاسی چپ در مقایسه با سازمان‌های اجتماعی دیگر، دستاورد تازه‌ای برای زنان نداشته‌اند: در این سازمان‌ها نیز، همانند دیگر سازمان‌های اجتماعی، لازمه‌ی پیشرفت زنان پذیرش راه و روش‌های مردانه بوده است. یکی از دلایل سرخوردگی زنان فعال در سازمان‌های سیاسی را می‌توان در تعارض میان مبارزات‌شان به عنوان زن و محدودیت‌های مبارزاتی سازمان‌ها کاوید.

شرکت زنان در یک جنبش اجتماعی را نمی‌توان دلیل مردانه نبودن آن جنبش انگاشت. همان‌طور که در پایین بررسی خواهد شد، جنسیت هویتی است که در شرایط اجتماعی - تاریخی رشد می‌کند، نه یک پدیده‌ی تغییرناپذیر زیست‌شناختی. در نتیجه زن و مرد بودن را نباید با زنانه یا مردانه بودن یکی انگاشت. گرچه میان این مقولات رابطه‌ی تنگاتنگی وجود دارد، زن و مرد بودن در ساختار زیست‌شناختی ریشه دارد؛ ولی زنانگی و مردانگی

در ارزش‌ها، نمادها و باورهای اجتماعی. هیچ چیز در این رابطه مانع از آن نمی‌شود که افراد معین شده با یک هویت زیست‌شناختی یک جنس، تعاریف اجتماعی جنس دیگر را نپذیرند، یا تعاریف اجتماعی جنس خود را به تناسب شرایط اجتماعی بازبینی و بازسازی نکنند. در نتیجه، صرف شرکت زنان در یک جنبش اجتماعی بدان معنا نیست که آنان از خواسته‌های زنانه نیز دفاع می‌کنند.

به علاوه، این‌که مشکلات زنان انقلابی در سازمان‌ها به بحث و بررسی گذاشته شود، الزاماً بدان معنا نیست که به نقش جنسیت در شکل‌گیری آن مشکلات نیز توجه لازم می‌شود. حتا در موارد مشخصی با نمونه‌های نابرابری جنسی، مبارزه نیز می‌شود اما آن نمونه‌ها به عنوان مواردی جدا از یکدیگر مورد بررسی قرار می‌گیرند و ساختار جنسی سازمان‌ها و احزاب انقلابی از دیده‌ها پنهان می‌ماند. شرکت زنان در جنبش‌های اجتماعی، به دانش و درایت سیاسی - اجتماعی زنان می‌افزاید؛ اما از آن‌جا که این جنبش‌ها ستم جنسی را مسئله‌ای فرعی می‌داند، تکامل شعور جنسی در زنان را دشوار می‌کند.<sup>۱۲</sup> تجربه‌ی جنبش‌های اجتماعی نشان داده است که بدون وجود جنبش مستقل زنان، زنان به عنوان سربازان انقلاب جذب مبارزه می‌شوند؛ اما پس از پیروزی هم‌چنان از برابری جنسی بی‌بهره می‌مانند. وقتی مبارزه با ستم جنسی به عنوان یک محور مبارزاتی تعریف نشود، زنان در گروه‌ها و اشکال مبارزاتی مختلف تحلیل می‌روند. منافع ملی، طبقاتی، نژادی یا قومی اولویت پیدا می‌کند و مبارزه با ستم جنسی به آینده‌ای نامعلوم موکول می‌شود. جنبش‌های انقلابی به‌طور عمده به آن دسته از نیازهای زنان پاسخ گفته‌اند که ارتباط مستقیمی با فقر و نابرابری‌های طبقاتی داشته است، بی‌آن‌که ساختار اجتماعی نوینی را جایگزین نابرابری‌های جنسی کند.<sup>۱۳</sup> برای نمونه، در جنبش انقلابی اوگاندا «گرچه با تبعیضات مذهبی، قومی و طبقاتی به شدت مبارزه شد، در مورد مبارزه با سلطه‌ی مردان بر زنان دودلی وجود داشت: جنبش از آن‌ها سراسر داشت که مبادا مردان روستایی را دلخور و روگردان کند.»<sup>۱۴</sup> جنبش فلسطین نیز گرفتار تردید مشابهی است. رهبران جنبش فلسطین ستم جنسی را در مقایسه با ستم ملی فرعی قلمداد کرده‌اند. به باور آن‌ها تأکید بر ستم جنسی در صف مبارزه تفرقه می‌اندازد. این‌برخورد محافظه‌کارانه رشد شرکت زنان در جنبش را محدود کرده، از تأثیر آن کاسته است. زنان فلسطینی، به‌رغم جانبازی‌ها، هم‌چنان در جبهه رزم، در پهنه اجتماع و در زندگی خانوادگی با روابط مردسالارانه رو‌به‌رو هستند.<sup>۱۵</sup>

شرکت زنان در جنبش‌های طبقاتی یا جنبش‌های موسوم به آزادی‌بخش ملی، بی‌تردید به حضور بیشتر زنان در صحنه‌ی انقلاب منجر شده است؛ اما این دستاورد تنها با نفی زنانگی میسر بوده است. ممکن است زنان در دید هم‌زمان مرد یا توده‌های مردم به عنوان مبارزان نستوه یا حتا زنان انقلابی پذیرفته شوند؛ اما چنین پذیرشی الزاماً به این معنا نیست که در باور اجتماع نسبت به زنان و نقش‌های جنسی نیز تغییری رخ داده است. زنان ویتنامی هم شرکت فعالانه‌ای در جنگ ضد امپریالیستی داشته‌اند و هم در سال‌های پس از جنگ مقام‌های شامخی را در ارتش به خود اختصاص داده‌اند. با این همه، چه در سال‌های مبارزه و چه پس از پیروزی، همواره با مقاومت مردان و عدم پذیرش آنان روبه‌رو بوده‌اند.<sup>۱۶</sup> چنین تضادی در زندگی خصوصی بسیاری از مبارزان در سطح جهان نیز مشاهده می‌شود؛ بسا مدافعان دو آتشی برابری طبقاتی که در زندگی خصوصی خود به ابتدایی‌ترین اصول دموکراسی و برابری بی‌اعتنا هستند.

وقتی مبارزه‌ی زنان برای برابری جنسی فاقد استقلال سازمانی باشد، آنان نه برای کسب حقوق خود، که به عنوان مدافع حقوق دیگران درگیر مبارزه می‌شوند. چشم‌پوشی از شرایط اجتماعی زنان، هم به درکی سطحی از ستم جنسی می‌انجامد و هم پیامدهایی منفی در زندگی مبارزان دارد. نتیجه‌ای که من از بررسی مقدماتی شرکت زنان در سازمان‌های چپ ایران گرفته‌ام چنین است که «ایدئولوژی فراگیر جنبش» - این باور که ایدئولوژی سیاسی برای تمامی مسائل زندگی راه حلی دارد - سبب شده است که زنان مبارز تمامی مسائل خود را از زاویه‌ی مجاز ایدئولوژی سازمانی ارزیابی کنند و تنها به جنبه‌های خاصی از زندگی پردازند که در چارچوب ایدئولوژی چپ قابل قبول بوده است.<sup>۱۷</sup> در نتیجه، از تجربیات سیاسی گرفته تا روابط انسانی، زندگی زنان در چارچوبی مورد بررسی قرار گرفته است که گر چه با سنجه‌های پیش‌ساخته‌ی ایدئولوژیک همخوانی داشته، در بسیاری از موارد با واقعیت‌های زندگی زنان بیگانه بوده است. حاکم بودن چنین شرایطی بر مبارزه‌ی سیاسی چپ سبب شده است که بسیاری از جنبه‌های زندگی زنان مبارز، شکل ناگرفته بماند. عدم رشد هماهنگ شخصیتی یکی از مهم‌ترین انتقاداتی است که این مبارزان از سنت مبارزاتی چپ ایران دارند.<sup>۱۸</sup>

شیوه‌ی مرسوم شرکت در جنبش زنان در بسیاری از جنبش‌های جهانی تأسیس سازمان‌های وابسته‌ای بوده است که به نام سازمان زنان فعالیت می‌کنند. مسئولیت این

سازمان‌ها رواج باورها و سیاست‌های «سازمان مادر» در میان زنان بوده است. در عمل چنین گروه‌هایی به زاینده‌ی سازمان‌های مادر تبدیل می‌شوند که مهم‌ترین هدفشان گسترش هواداران سازمان‌های مادر بوده است. دفاع از منافع و خواسته‌های زنان منوط به برنامه‌ها و اولویت‌های سازمان مادر است.

گذشته از این، آنچه سازمان‌های زنان وابسته به عنوان مسئله‌ی زن تعبیر کرده‌اند، در حقیقت بیشتر مشکلاتی را دربرمی‌گرفت که زنان در روند تولید با آن دست به‌گریبان بودند. پافشاری بر خواسته‌های زنان ستم‌دیده از آن نظر قابل ارجح بوده است که بسیاری از فعالان جنبش زنان، خواسته‌های زنان طبقات متوسط و فرادست را به عنوان مسائل عام زنان مطرح کرده‌اند. اما از آن‌جا که «مسئله‌ی زن» از دید سازمان‌های وابسته به‌طور عمده در سطح مشکلات روند تولید محدود ماند، این سازمان‌ها از مبارزه‌ی همه‌جانبه علیه سامانه‌ی مردسالاری بازماندند. ساندرا هیل (Sandra Hale) در بررسی خود از رابطه‌ی حزب کمونیست سودان با جنبش زنان به درستی بر این نکته تأکید می‌کند:

در حزب کمونیست سودان همواره تمایلی برای اجتناب از اختلاف دو جنس (یا آن‌گونه که ادبیات چپ سنتی بدان اشاره می‌کند: «تضادهای جنسی») و تحدید مسئله به حیطه‌ی فرهنگی وجود داشته است. با فرهنگ هم نباید شاخ به شاخ شد. این بی‌توجهی اثرات نامطلوبی دارد؛ زیرا... بخش بزرگی از ستم زنان در محیط «خصوصی»، آن قسمتی از زندگی که «فردی» است، صورت می‌گیرد. چنین ستمی ممکن است ریشه‌های اجتماعی و اقتصادی داشته باشد، ولی این علت‌ها تنها زمانی می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد که زنان پیش‌فرض‌های زندگی خصوصی‌شان را زیر سؤال برند و با آن‌ها به مقابله برخیزند... از آن‌جا که حزب کمونیست سودان (همانند جنبش‌های روسیه، چین، کوبا و بسیاری دیگر) سیاست را جدا از زندگی روزمره و فرهنگ را جدا از شرایط مادی و زندگی سیاسی می‌داند، زنان «حزب»... زندگی متفاوتی از زندگی مردان داشتند. در حالی که حزب در تئوری بر تولید، دنیای «واقعی»، زیربنای اقتصادی و غیره تکیه داشت، زندگی عملی مردان و زنان عضو به تضاد بین حیطه‌ی خصوصی و اجتماعی، بین تولید و بازتولید، بین خصوصی و سیاسی دامن می‌زد.<sup>۱۹</sup>

جنبش زنان، برابری اجتماعی و دموکراسی

در آغاز مقاله هدف جنبش زنان را تلاشی ستم جنسی و کسب برابری جنسی برشمردیم.

این نکته برای بسیاری بی‌درنگ این پرسش را به وجود می‌آورد که رابطه‌ی چنین جنبشی با مبارزه‌ی گروه‌های اجتماعی دیگر چگونه است. آیا چنین جنبشی به نابرابری‌های طبقاتی، ملی، نژادی و قومی بی‌توجه است؟ این نگرانی پیشینه‌ای قدیمی دارد. جنبش زنان، جنبش کارگری، جنبش ملی و جنبش ضد نژادپرستی از ابتدا رابطه‌ای پر آشوب داشته‌اند.<sup>۲۰</sup> بی‌تردید این نگرانی براساس شرایط عینی اجتماعی استوار بوده است. جنبش زنان به درستی بر این نکته تأکید کرده است که ستم جنسی در تحولات انقلابی جدی گرفته نمی‌شود. جنبش کارگری نیز به درستی بر این نکته پافشاری کرده است که جنبش زنان، در موارد بسیاری، جنبش زنان طبقات متوسط و فرادست بوده که به نیازهای زنان طبقات فرودست اهمیتی نداده است. به باور برخی از فمینیست‌ها، چون زنان جملگی قربانیان ستم مردسالارانه هستند، تمامی تلاش خود را باید در راه مبارزه علیه ستم جنسی به کار برند. به نظر این عده، تمایزهای طبقاتی، ملی و قومی زاده‌ی جامعه‌ی مردسالار است؛ در نتیجه پس از نابودی مردسالار، زن کارگر به همان اندازه آزاد خواهد بود که زن سرمایه‌دار. ولی تجربه‌ی تاریخی جنبش زنان در کشورهای مختلف نشان داده است که اگر این جنبش به چندگونگی و تنوع نابرابری‌های اجتماعی توجه نکند، در اختیار زنان طبقات مرفه قرار گرفته، منافع و خواسته‌های زنان محروم را نادیده می‌گیرد. برای نمونه، مطالعات اخیر درباره‌ی تأثیر جنبش زنان در زندگی زنان امریکایی آشکارا نشان می‌دهد که اشتغال زنان در پست‌های پردرآمد و مهم به میزان سیصد تا چهارصد درصد ارتقاء یافته است. اما چنین تغییری بیشتر در زندگی زنانی رخ می‌دهد که «از همان ابتدا در خانواده‌ای رشد یافته‌اند که به مقام زن ارزش قائل است، برای آنان آموزش صحیح مهیا می‌کند، یعنی زنانی که از امکانات مالی و فراغ خاطری که لازمه‌ی مطالعات عالی است، برخوردار بوده‌اند... زن کارگر، که به احتمال زیاد از تحصیلات دانشگاهی بی‌بهره است، هنوز هم در شرایط همیشگی خود به سر می‌برد.»<sup>۲۱</sup> زنان اقلیت‌های نژادی و قومی نیز به بی‌توجهی جنبش زنان به تفاوت‌های میان زنان اعتراض داشته‌اند و جنبش زنان را مبارزه‌ی زنان نژاد و قوم غالب خوانده‌اند.<sup>۲۲</sup> پس نگرانی درباره‌ی رابطه‌ی جنبش مستقل زنان با دیگر جنبش‌های پیشرو بی‌سبب نیست. این نگرانی به شکل حادث‌تری جلوه می‌کند: اگر جنبش زنان به بهبود زندگی زنان طبقه‌ای خاص، آن هم زنان طبقات بالا منجر می‌شود، چرا باید از آن پشتیبانی کرد؟ به گمان من پرسش بالا پرسشی خطرناک است. خطر این پرسش نه در آن که ما را

متوجهی نابرابری‌های موجود میان زنان می‌کند، بلکه در پیش‌انگاره‌ای است که در نهایت چارچوب پاسخ‌های موافق و مخالف را تعیین می‌کند. پرسش بالا سامانه‌های مختلف ستم طبقاتی، جنسی و ملی را پدیده‌هایی جدا از یکدیگر می‌داند و پاسخگو را در مقابل این‌گزینه‌ها گریزناپذیر قرار می‌دهد که در هر لحظه یا باید با ستم طبقاتی مبارزه کرد، یا با ستم جنسی یا با ستم ملی. چنین پیش‌انگاره‌ای خواه ناخواه ما را وامی‌دارد که شکل‌های مختلف نابرابری را رده‌بندی کرده، حلّ یکی را پیش شرط مبارزه با دیگری بدانیم. ولی انسان‌ها طبقه را جدا از جنسیت تجربه نمی‌کنند؛ همان‌گونه که جنسیت را جدا از هویت ملی، قومی، یا نژادی نمی‌شناسند. طبقه، جنس و ملیت پدیده‌هایی جدا نیستند؛ در نتیجه مبارزه با نابرابری‌های طبقاتی، جنسی و ملی نیز نمی‌تواند جدا از یکدیگر صورت گیرد. طبقه‌ی کارگر چگونه می‌تواند آزاد باشد وقتی خواسته‌های زن کارگر در ارتباط با تولید و بازتولید اجتماعی برآورده نشده است؟ زنان چگونه می‌توانند آزاد باشند وقتی زنان طبقات ستم‌دیده از امکانات رفاهی و آموزشی محرومند؟

ریشه‌ی نظری این آشفتگی فکری و نگرانی خاطر را می‌توان در درکی گوه‌رگرا (essentialist)<sup>۲۳</sup> از جنسیت کاوید. بینش گوه‌رگرای جنسیت به نگرشی اطلاق می‌شود که معتقد به گوه‌رهای پیش‌ساخته‌ی متفاوتی برای زنان و مردان است. این گوه‌رها در ساختار احساسی و روانی این دو جنس جلوه می‌یابند و سبب می‌شوند که هر گروه علائق، کارکردها، شعور، تخیل و خلاقیت ویژه‌ای داشته باشد. بسیاری از نظراتی که به برتری گوه‌رین مردان بر زنان باور دارند در این مکتب فکری می‌گنجند.<sup>۲۴</sup> طرح این پرسش که آیا جنبش زنان به مسائل زنان می‌پردازد یا به مسائل طبقاتی، حکایت از پیش‌انگاره‌ای گوه‌رگرا دارد که برای زنان (و طبقه) هویتی جدا از هستی اجتماعی آن‌ها قائل می‌شود.

درک گوه‌رگرا تعریف و سنجه‌های ویژه‌ای را پیشاپیش برای هر گروه اجتماعی تعیین می‌کند که معیار بررسی نقش اجتماعی آن گروه می‌شود.<sup>۲۵</sup> بنابر این نظر هر گاه یک گروه اجتماعی از منافع واقعی خود آگاهی نداشته باشد، شعور دروغین آن را به کنش‌هایی وامی‌دارد که با هویت از پیش تعیین شده‌ی آن مغایر است. آن کنش‌ها نه بازتاب واقعی شرایط عینی و ذهنی شکل‌گیری آن گروه، بلکه انحراف‌هایی گذرا محسوب می‌شوند که «فقط اگر» گروه به درک درستی از آن چه باید باشد دست یابد، از آن‌ها پرهیز خواهد جست و راه درست را در پیش خواهد گرفت. به همین دلیل است که از نظر بسیاری از فعالان

جنبش‌های اجتماعی، گرایش برخی زنان به ایدئولوژی‌ها و سامانه‌های سیاسی که «آشکارا» با منافع جنسی زنان در تضاد است (از جمله فاشیسم و باورهای سنتی جنسی)، به مثابه‌ی عدم رشد آگاهی در آنان انگاشته می‌شود، نه انتخابی در چارچوب منافع و هویت‌های اجتماعی ایشان. اما درکی که شکل‌گیری هویت گروهی را در روند کردمان اجتماعی می‌کاود، به آن چه یک گروه اجتماعی از خود می‌آفریند بیشتر توجه دارد تا به آن چه بنا به تعاریف پیش ساخته، باید هویت آن گروه باشد. جنسیت مقوله‌ای تاریخی است. نمی‌توان تعاریف و ویژگی‌های از پیش تعیین شده‌ای را برای زنان و مردان در نظر گرفت. آن چه در کردمان اجتماعی به کارزار می‌آید نه ایده‌آل‌های جنسی، طبقاتی یا قومی، بلکه واقعیت‌های وجودی این گروه‌هاست. جنسیت در روند کردمان اجتماعی شکل می‌گیرد. هویت جنسی پدیده‌ای پویاست که در فرایند زندگی اجتماعی رشد می‌کند و تغییر می‌یابد. چنین بینشی ما را از برداشت ساده‌نگر و نادرستی که همه‌ی زنان را - به‌صرف این‌که تحت ستم سامانه‌ی مردسالاری هستند - در یک صف می‌بیند باز می‌دارد. زنان نیز مانند هر گروه اجتماعی دیگر با امکانات و باورهای مشخص خود وارد روابط اجتماعی می‌شوند، نه یک سری خواسته‌های انتزاعی که جنسیت برای آن‌ها رقم می‌زند.

زنان کلی همگن و گوه‌رین نیستند، بلکه جمعی چند گونه‌اند که در کردمان تاریخی - اجتماعی هویت خود را می‌سازند. بیان این‌که جنبش زنان چند گونه است بی‌تردید کشف تازه‌ای نیست؛ ولی ریشه‌های این چند گونگی در میان اندیشمندان و مبارزان ایرانی به‌طور عمده به تفاوت‌های طبقاتی نسبت داده شده و نقش تعاریف مختلف از نقش‌های جنسی و منافع ناهمخوان جنسی نادیده گرفته شده است. در نتیجه، این‌که جنبش زنان، جنبش همه‌ی زنان است، ادعایی است که گرچه می‌تواند کاربرد سیاسی داشته باشد، عاری از صحت علمی است. جنبش‌های زنان، همانند هر جنبش اجتماعی دیگر، همواره مرزهای خود را بر اساس خواست‌ها و هدف‌های مشخص تعیین می‌کنند. این مرزها برخی از زنان را در داخل و گروهی دیگر را در خارج خود قرار می‌دهند. هر زنی - چه به مناسبت نقش اجتماعی خود و چه به مناسبت وابستگی‌های نظری - به طبقه‌ی ویژه‌ای تعلق دارد و از پیشینه‌ی قومی و فرهنگی خاصی برخوردار است. این عوامل در تعیین هویت سیاسی او نقشی بسزا دارد. زنان گروه‌های مختلف، بر اساس پیشینه و خاستگاه خود، تعاریف متفاوتی از روابط اجتماعی دو جنس دارند.

تفاوت‌های طبقاتی، قومی، نژادی، مذهبی و فرهنگی تمایز منافعی را میان زنان به وجود می‌آورد. به همین دلیل، برای این که جنبش زنان بتواند بیانگر حقوق قشر وسیعی از زنان باشد، لازم است که خواسته‌های زنان محروم را در نظر بگیرد. برای دستیابی به چنین سیاستی لازم است که جنبش زنان چندگونگی سامانه‌های استثمارگر و ستمگر را پذیرفته، خواهان ریشه‌کن کردن آن‌ها باشد. زنان، همانند مردان، هویت جنسی را در خلاء و به دور از دیگر روابط اجتماعی تجربه نمی‌کنند. نمونه‌وار بگویم، زن کارگر کرد روابط جنسی، طبقاتی و ملی را هم‌زمان زندگی می‌کند؛ زندگی وی مجموعه‌ای در هم تنیده از تمامی این روابط است. در نتیجه تساوی جنسی برای وی بدون مبارزه با نابرابری‌های طبقاتی و ملی میسر نیست. در نتیجه قبول استقلال جنبش زنان در آن واحد به معنای پذیرش وجود نه یک جنبش، بلکه جنبش‌های زنان است. چنین نگرشی به جنبش مستقل زنان، خواه‌ناخواه رهبری زنان طبقات فرادست بر جنبش زنان را به چالش می‌طلبد و با آن مبارزه می‌کند.

از آن‌جا که به گواهی تجربه‌ی تاریخی، تغییرات حاصل از مبارزات زنان به طبقات و گروه‌های خاصی محدود می‌شود، جنبش توده‌ای زنان اهمیتی حیاتی دارد؛ جنبشی که در آن واحد با نابرابری‌های جنسی، طبقاتی و قومی مبارزه می‌کند. با وجود این، یک جنبش توده‌ای زنان نمی‌تواند تنها به حل مشکلات زنان کارگر بسنده کند. اگر برخی از فمینیست‌ها تنها بر بُعد جنسی ستم تأکید می‌کنند، برخی از مارکسیست‌ها هم بر این باورند که مشکل عمده ستم طبقاتی است و در نتیجه بیش و پیش از هر چیز باید به مسائلی توجه کرد که زنان کارگر از آن‌ها رنج می‌برند. اما همان‌گونه که مشکلات کارگران زن (یعنی مشکلاتی که زنان کارگر به واسطه‌ی نقش تولیدی‌شان با آن دست به گریبانند)، تمامی مشکلات زنان کارگر نیست، خواسته‌های زنان کارگر هم به تمامی بیانگر ستم جنسی نیست. مسئله‌ی جنبش توده‌ای زنان، مشکلات زنان تمامی طبقات و گروه‌های اجتماعی است. به همین دلیل یک جنبش توده‌ای زنان نمی‌تواند براساس این ادعا که مشکل زنان کارگر نیست به خواسته‌های زنان طبقات مختلف بی‌توجه بماند. تنها با در نظر گرفتن تجربیات زنان طبقات و گروه‌های مختلف است که ما می‌توانیم به درکی به نسبت جامع از زندگی زنان در جامعه‌ی مردسالار دست یابیم. آن چه جنبش زنان رادیکال را از جنبش زنان فرمیست و محافظه‌کار متمایز می‌کند مطرح کردن مشکلات زنان طبقات غیرکارگر نیست، بلکه راه‌حلی است که برای این مشکلات دارد. اگر دلزدگی و نارضایتی از زندگی، مشکل زنان طبقات مرفه



است،<sup>۲۶</sup> جنبش توده‌ای زنان نمی‌تواند از آن به عنوان مسئله‌ی زنان بورژوا چشم‌پوشی کند. هر چه باشد از خود بیگانگی، اپیدمی طبقه‌ی کارگر نیز هست. به دیگر سخن، رادیکالیسم جنبش زنان نه در ردّ این پدیده به عنوان مشکل زنان بورژوا، بلکه در حل ریشه‌ای آن به عنوان یک معضل اجتماعی است. اگر راه حل جنبش زنان فرمیست در امریکا به افزایش سیصد تا چهارصد درصدی اشتغال زنان طبقات متوسط و بالا در رده‌های بالای مؤسسات اقتصادی منجر می‌شود، راه حل جنبش رادیکال زنان، بازسازی روابط اجتماعی به گونه‌ای است که زنان همه‌ی طبقات و نژادها را از مزایای زندگی خلاق برخوردار کند. به عبارت دیگر، گرچه مبارزه با ستم طبقاتی یا ملی، ستم جنسی را نابود نمی‌کند، حیطةی تأثیرگذاری دستاوردهای جنبش زنان را گسترده‌تر می‌کند.<sup>۲۷</sup> به همین سبب ضروری است که ستم طبقاتی به همان اندازه دل‌مشغولی جنبش زنان باشد که مسئله‌ی جنبش کارگری است و ضروری است که ستم جنسی برای جنبش کارگری به همان پایه اهمیت داشته باشد که برای جنبش زنان.

دیدگاه تنزل‌گرا نه تنها زنان را فقط به ستم زن کارگر محدود می‌کند، بلکه در عمل ستم زن کارگر را نیز به ستم کارگر زن تقلیل می‌دهد. کارگر زن، به سبب جایگاهی که در تولید اقتصادی دارد، مورد استثمار قرار می‌گیرد. مبارزات کارگری ریشه‌کن کردن این‌گونه نابرابری‌ها را مد نظر دارد بی آن‌که الزاماً با بُعدهای دیگر نابرابری جنسی مبارزه کند. برای نمونه، مبارزه‌ی کارگری نمی‌تواند کنترل مردسالارانه برجنسیت زنان را از بین ببرد. کارگران و رزمندگان جنبش کارگری خود در جامعه‌ای مردسالارپرورش می‌یابند؛ از این رو خصیلت‌های مردسالارانه را در صفوف خود بازتولید می‌کنند. مهم‌تر از آن، کارگران مرد نیز همانند دیگر مردان از سامانه‌ی مردسالار سود می‌برند و در نتیجه، خواستار دوام آن هستند.

با این همه پذیرش گونه‌گونی جنبش‌های زنان بدان معنا نیست که نظرات و برنامه‌های تمامی جنبش‌های مختلف زنان را باید هم‌سنگ و هم‌تراز یکدیگر قرار داد. هر نظریه‌پردازی درباره‌ی شرایط زنان در جامعه را - به‌صرف آن‌که از سوی عده‌ای مطرح می‌شود - نمی‌توان تلاشی در جهت مبارزه با ستم مردسالار دانست. تأکید بر این نکته به ویژه از آن نظر در شرایط کنونی اهمیت دارد که برخی از نظریه‌پردازان انتقاد از عملکردهای مردسالار را به این بهانه که ممکن است با ذهنیت و درک عده‌ای از زنانی که در آن محیط می‌زیند هم‌خوانی نداشته باشد، یا باطل می‌شمارند یا به بهانه‌ی نسبی بودن

ارزش‌ها، ارزیابی‌های موافق و مخالف از مردسالار را یکسان می‌انگارند.<sup>۲۸</sup> هدف این نوشته تأکید بر ضرورت جنبش مستقل زنان بوده است که با حفظ هویت طبقاتی، خواسته‌های اجتماعی فراگیر داشته باشد. جنبش زنان مبارزه‌ی آگاهانه، دسته‌جمعی و سازمان‌یافته‌ی زنان برای برابری جنسی است. چنین جنبشی نیازمند استقلال سازمانی و هویتی است. به دیگر سخن، لازم است هم مستقل از سازمان‌های سیاسی دیگر عمل کند و هم حیطة‌ی فعالیت خود را چنان گسترش دهد که نه فقط بهبود شرایط زندگی زنان، بلکه بازاندیشی جنسیت، نقش‌های جنسی و سکسیت را در پهنه‌ی فرهنگ، حقوق، اقتصاد و سیاست در برنامه‌ی کار خود قرار دهد. استقلال سازمانی جنبش زنان از این نظر اهمیت دارد که مبارزه با ستم جنسی را در کنار مبارزه با دیگر اشکال ستم، در برنامه‌ی عمل انقلاب قرار می‌دهد. بدون چنین تأکیدی، شرکت زنان در جنبش‌های اجتماعی هیچ تضمینی در رابطه با برابری جنسی برای آنان دربر نخواهد داشت. از آن‌جا که نقش‌های جنسی در روند انقلاب نیز بازتولید می‌شوند، شرکت زنان در جنبش‌هایی که مبارزه با ستم جنسی را مدّ نظر ندارند از آن‌ها سربازانی می‌سازد که در راه انقلاب می‌رزمند؛ اما از نتایج آن طرفی نمی‌بندند. سامانه‌های مختلف ستم طبقاتی، جنسی و ملی پدیده‌هایی به هم پیوسته هستند و چیرگی بر آن‌ها جز از راه مبارزه‌ای هم‌زمان با آن‌ها میسر نیست.

در سراسر مقاله تأکید کرده‌ام که زنان نه کلی همگن و گوهرین، بلکه جمعی چندگونه‌اند که در کردمان تاریخی - اجتماعی شان هویت اجتماعی کسب می‌کنند. آن چه در آوردگاه اجتماعی قد علم می‌کند نه زن جدا از پایگاه‌های اجتماعی مختلف خویش، بلکه زنی است با پیشینه‌ی خاص طبقاتی، قومی، ایدئولوژیکی و مذهبی. به همین سبب جنبش زنان در هیچ مقطعی از زندگی خود، جنبش تمامی زنان نیست. جنبش زنان با توجه به خواسته‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی‌اش، مرزهایی را برای خود تعیین می‌کند. در نتیجه، گروهی در درون و گروهی در بیرون آن مرزها می‌گنجند. این تأکید برای استقلال یک جنبش رادیکال زنان در برخورد به گرایش‌های راست و چپ ضروری است. گرایش راست‌گرا در جنبش زنان، همه‌ی زنان را، به صرف زن بودن و بدون در نظر گرفتن پیامدهای نظری و عملی خواسته‌های شان، به همکاری دعوت می‌کند. جنبش رادیکال زنان، بر عکس، نیروهایی را به همکاری فرا می‌خواند که پیکان مبارزاتی شان را بر سامانه‌ی ستم جنسی نشانه می‌روند. گرایش چپ‌گرا مشکلات جنبش زنان را تنها به مشکلات گروهی خاص

محدود می‌کند. جنبش رادیکال زنان، اما، هر مسئله‌ای را که مانع آزادی زنان و برابری جنسی است، مشکل زنان می‌انگارد و مبارزه با آن را ضروری می‌خواند. در مبارزه با هر دو گرایش، آن چه استقلال و هویت جنبش رادیکال زنان را تضمین می‌کند، راه حلی است که برای تلاشی ستم جنسی ارائه می‌دهد. □

### یادداشت‌ها:

۱ - برای مقایسه‌ی دقیق‌تر، نگاه کنید به :

Bert Klandermans and Sidney Tarrow, "Mobilization into Social Movement : Synthesizing European and American Approaches," in *From Structure to Action: Comparing Movement Participation across Cultures*, edited by B. Klandermans, H. Kriesi and S. Tarrow (Greenwich, Conn: JAI Press, 1988) : 7-9.

۲ - خانواده پدیده‌ای اجتماعی است و هدف من از خصوصی خواندن روابط خانوادگی (روابط زن و شوهر، پدر و مادر و فرزندان، برادران و خواهران و...) نه نفی ویژگی اجتماعی این روابط است و نه خصوصی خواندن نهاد خانواده. منظور از جنبه‌های خصوصی و اجتماعی تنها تأکید بر این نکته است که سامانه‌ی مردسالار هم روابط خانوادگی و هم روابط اجتماعی و اقتصادی را دربرمی‌گیرد. این تأکید نباید به جدایی حیطه‌های اندرونی و بیرونی یا تولید و بازتولید تعبیر شود. برای بحث بیشتر درباره‌ی این گونه تخالف‌ها نگاه کنید به: حامد شهیدیان، «دشواری‌های نگارش تاریخ زنان در ایران: وضع کنونی و راه آینده»، ایران‌نامه، جلد ۱۲، شماره‌ی ۱، زمستان ۱۳۷۲/۱۹۹۴: ۶۱-۱۱۴.

۳ - آگاهی درچنین لحظه‌ای ناپخته، ناروشن و پر تضاد است. برای پیوستن به یک جنبش اجتماعی لازم نیست که مبارزان تئورسین‌های آبدیده باشند. اما یک جنبش اجتماعی که هدفش نه تنها دربازی قدرت، بلکه در ترغیب مبارزان به اندیشه‌ی آزاد، روشن و پویاست، شرایط رشد این آگاهی اولیه را برای رزمندگان خود فراهم می‌آورد.

۴ - تمایز میان جنبه‌های اجتماعی و زیست‌شناختی و نیز طبقه‌بندی انسان‌ها براساس ویژگی‌های زیست‌شناختی، نارسا و نادرست است. در این جا برای روشن‌تر شدن بحث و صرفاً به عنوان ابزاری تحلیلی، تقسیم‌بندی‌های اجتماعی و زیست‌شناختی را به عنوان مقوله‌هایی متمایز مطرح می‌کنم.

۵ - مقوله‌های «جنس در خود» و «جنس برای خود» را از بحث‌های مارکسیستی پیرامون «طبقه در خود» (class-in-itself) و «طبقه برای خود» (class-for-itself) به وام گرفته‌ام.

6 - Tamma Kaplan, "Female Consciousness and Collective Action: The Case of Barcelona, 1910-1918," *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 7(3), Spring 1982: 545-66.

۷ - لازم به تأکید است که بر خلاف واژه‌ی برخی، فمینیسم در پی برتر نشانیدن زنان بر مردان نیست؛ هر چند برخی از فمینیست‌ها ادعای برتری زنان بر مردان را دارند.

8 - Drude Dahlerup, "Introduction," in *The New Women's Movement: Feminism and Political Power in Europe and the USA*, edited by D. Dahlerup (Newbury Park, CA: Sage, 1986) : 7-8.

۹ - در پایین به تعارض میان این امید و واقعیت شرکت زنان در جنبش چپ خواهم پرداخت. اما این «اشتباه» تاریخی را نباید این گونه تعبیر کرد که زنان جنبش چپ اصولاً به برابری جنسی بی‌تفاوت بودند یا با چنان خواسته‌هایی مخالفت داشتند.

۱۰ - در سراسر این مقاله هویت یا ستم ملی (national) را در مفهوم پذیرفته شده‌ی گفتمان اجتماعی - سیاسی

ایرانیان به کار می‌گیرم. در چارچوب گفت‌وگو با جامعه شناختی، هویت یا ستم ملی (ethnic) گزینش درست‌تری است. ناگفته پیداست که در مقیاس جهانی باید هویت و ستم نژادی را نیز به عنوان یکی از ابعاد نابرابری اجتماعی مطرح کرد.

۱۱ - برای نمونه نگاه کنید به: قدسی قاضی نور، «به‌امید روزی که روز زن، حقوق زن و مسئله‌ی زن نباشد»، کیهان، ۲۱ اسفند ۱۳۵۷، صفحه‌ی ۶، برای توضیح بیشتر نگاه کنید به:

Hammed Shahidian, "The Iranian Left and the 'Woman Question' in the Revolution of 1978-79," *International Journal of Middle East Studies*, 26(2), 1994: 234.

برای توضیح بیشتر درباره‌ی «جنسیت‌زدایی» زنان مبارز، نگاه کنید به:

Hammed Shahidian, "Women and Clandestine Politics in Iran: 1970-1985," *Feminist Studies*, 23(1), Spring 1997: 27.

۱۲ - برای نمونه نگاه کنید به:

Amrita Basu, "Democratic Centralism in the Home and the World: Bengali Women and the Communist Movement," in Sonia Kruks, Rayna Rapp, and Marilyn B. Young, eds. *Promissory Notes: Women in the Transition to Socialism* (New York: Monthly Review Press, 1989).

13 - Maxine Molyneux, "Mobilization Without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua," *Feminist Studies*, 11(2), Summer 1985: 227-54.

14 - W. Karagwa Byanyima, "Women in Political Struggle in Uganda," in *Women Transforming Politics* (Bloomington, Indiana University Press, 1992): 135.

برای بحثی آموزنده در این زمینه، نگاه کنید به:

Judith Stacey, *Partiarchy and Socialist Revolution in China* (Berkeley: University of California Press, 1983).

15 - Orayb Aref Najjar, "Between Nationalism and Feminism: The Palestinian Answer," in *Women Transforming politics*: 143.

16 - Arlene Eisen, *Women and Revolution in Viet Nam* (London: Zed Books, Ltd, 1984); and Christine Pelzer White, "Vietnam: War, Socialism, and the Politics of Gender Relations," in Sonia Kruks, Rayna Rapp, and Marilyn B. Young, eds, *Promissory Notes* (New York: Monthly Review Press, 1989).

۱۷ - برای بحث دقیق‌تر درباره‌ی «ایدئولوژی فراگیر جنبش»، نگاه کنید به: *Women and Clandestine Politics in Iran*: 28

۱۸ - برای بحث دقیق‌تر در این زمینه، نگاه کنید به:

Hammed Shahidian, "Iranian Exiles and Sexual Politics: Issues of Gender Relations and Identity," *Journal of Refugee Studies*, 9(1), 1996: 43-72.

۱۹ - ساندرا هیل، «زنان سودانی و احزاب انقلابی»، ترجمه‌ی حامد شهیدیان، نیمه‌ی دیگر، شماره‌ی ۷، تابستان ۱۳۶۷/۱۹۸۸: ۴-۷۳.

۲۰ - برای بررسی اجمالی تاریخ رابطه‌ی جنبش زنان و جنبش کارگری، نگاه کنید به: حامد شهیدیان، «فمینیسم و سوسیالیسم: از عهد روشنگری تا نخستین جنگ جهانی»، پرسا: نشریه‌ی پژوهشی - تئوریک، شماره‌ی ۲ (ویژه‌ی مسئله‌ی زن)، زمستان ۱۳۶۷/۱۹۸۸: ۱۲-۷۵.

21 - Babara Ehrenreich, *Fear of Falling: The Inner Life of the Middle Class* (New York: Pantheon

(تأکید از نگارنده‌ی مقاله‌ی حاضر است.) (Books, 1989): 217.

برای بحث دقیق‌تر در این زمینه، نگاه کنید به :

Paula Gidding, *When and Where I Enter...* (New York: William Morrow and Company, Inc., 1984);

and bell hooks, *Feminist Theory. From Margin to Center* (Boston: South End Press, 1984).

۲۳ - نگاه کنید به :

Chris Kramarae and Paula A. Treichler, *A Feminist Dictionary* (Boston: Pandora Press, 1985): 142.

۲۴ - برخی از فمینیست‌ها نیز مدافع چنین نظری هستند. به باور فمینیست‌های گوه‌رگرا، چنین تمایزی نه تنها واقعیت دارد، که مثبت و سازنده نیز می‌تواند باشد. گوه‌ر زنانه، به باور ایشان، سرشار از مهر، روحیه‌ی همکاری و نودوستی است و بر گوه‌ر مردانه، یعنی خشونت، رقابت و خودپرستی برتری دارد. در نتیجه، برای بهبود روابط اجتماعی ضروری است جامعه را بر مبنای گوه‌ر زنانه پی افکنند. بسیاری از اندیشمندان فمینیست با چنین تمایزهایی سر مخالفت دارند و آن را ساده‌نگر و غیرمنطقی می‌خوانند. ناقدان این نظر، به درستی به پیامدهای سیاسی خطرناک هر گونه گوه‌رگرایی اشاره می‌کنند که همواره توجیه‌گر نابرابری‌های طبقاتی، نژادی یا جنسی بوده است.

۲۵ - شاید درک مرسوم از مقوله‌ی طبقه نمونه‌ی ملموس‌تری برای خوانندگان باشد. برای بسیاری از اندیشمندان و فعالان اجتماعی، تعریف پیش‌ساخته‌ای از مفهوم طبقه، به ویژه طبقه‌ی کارگر، محور بررسی قرار می‌گیرد. بنا بر این تعریف، طبقه‌ی کارگر کلی متحد و همگن است که باید بر اساس منافع واقعی خود حرکت کند. روند شکل‌گیری طبقه و شرایط عینی و ذهنی پویای آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است، مگر در جایی که نیازهای مبارزاتی چنین بررسی را در سطحی محدود لازم کرده است. چنین بینشی، طبقه را پدیده‌ای غیرتاریخی جلوه می‌دهد که پس از وانهادن شعور دروغین و دستیابی به آگاهی طبقاتی، ناگاه (در کلام طعن‌آمیز ای.پی. تامپسون، تاریخ‌نگار مارکسیست انگلیسی) همانند آفتاب برمی‌دمد و بر همه جا روشنی می‌بخشد. آیا بی‌دلیل نیست که پس از چندین دهه مبارزه، چپ ایران هنوز هیچ بررسی علمی جامعی از تاریخ شکل‌گیری و رشد طبقه‌ی کارگر ارائه نداده است؟ برای توضیح بیشتر نگاه کنید به: ای.پی. تامپسون، «درباره‌ی مفهوم طبقه»، ترجمه‌ی حامد شهیدیان، پرسا: نشریه‌ی پژوهشی - تئوریک، شماره‌ی ۱، تابستان ۱۳۶۷/۱۹۸۸: ۷۹-۸۱.

۲۶ - بتی فریدن، یکی از رهبران جنبش زنان در ایالات متحده، در بررسی ریشه‌های جنبش زنان نوشته است که زنان طبقات متوسط از زندگی راحت، همسران محترم و پرستیژ اجتماعی برخوردارند. بنا بر معیارهای آمریکا، این زنان باید غرقه در خوشبختی و شادمانی باشند. اما واقعیت تجربی این زنان حکایت از نارضایتی مفرط دارد. این دلزدگی، به باور فریدن، ریشه در شرایط زندگی این زنان دارد که حس زنده بودن و خلاقیت را در آن‌ها می‌کشد، در عوض، آنان را به کدبانویی تبدیل می‌کند که جز مسائل پیش پا افتاده‌ی زندگی، دلمشغولی دیگری ندارند. این زندگی، حاصلی جز دلزدگی ندارد؛ هرچند جامعه مردسالار نمی‌تواند این مسئله را بشناسد و درک کند. فریدن نتیجه می‌گیرد که این «بیماری بی‌نام»، مشکلی است که مثل خوره زنان طبقات متوسط را می‌خورد. یکی از دلایل جنبش زنان امریکایی در دهه‌های شصت و هفتاد، مبارزه با همین دلزدگی بوده است. Betty Friedan. *The Feminine Mystique* (New York: Dell, 1974).

27 - Lynne Sebal. "Whose Left? Socialism, Feminism and the Future," *New Left Review*, (185), 1991:

81-91; and Ellen Carol DuBois, "Women Suffrage and the Left: An International Socialist - Feminist Perspective," *New Left Review*, (186), 1991: 20-45.

۲۸ - برای بحث بیشتر در این زمینه نگاه کنید به: حامد شهیدیان، «نسبی‌گرایی فرهنگی و ستم جنسی: چالش یا کرنش در برابر ستم؟» جنس دوم، شماره‌ی ۲ (۱۳۷۸): ۳۹-۵۳.



## اخلاق سنتی در مقابل تکثرگرایی

## و نظام واژگانِ زنانه

نوشین احمدی خراسانی

اسم «معرفه» و «نکره» را در دبیرستان پشت میز مدرسه در کلاس ادبیات همه آموخته‌ایم. اگر به آن زمان رجوع کنیم، به خاطر می‌آوریم که معلم در شرح تفاوت‌های میان این دو می‌گفت: «اسم معرفه اسمی است که در نزد مخاطب معلوم باشد و اسم نکره برای مخاطب شناخته شده نیست».

هرکودکی که به دنیا می‌آید، نامی برایش برمی‌گزینیم تا وقتی از او می‌گوییم برای مخاطب شناخته شده باشد؛ یعنی اسم معرفه باشد. درس ادبیات دوره‌ی دبیرستان را یادآوری کردم تا بگویم ما زنان در بسیاری از مواقع حتا از داشتن چنین نامی محروم بوده‌ایم. نام‌هایی که گاه بر روی ما نهاده‌اند در معنا عام و اسم نکره هستند. اسم‌هایی هم چون «صبیه» که در شناسنامه‌های ما به چشم می‌خورد و یا در گیلان، اسمی هم چون لاکوی که روی ما دختران گیلکی می‌گذارند و اسم‌هایی مثل «میره» و «کیجا» که در مازندران دختران ما را با آن صدا می‌زنند، جملگی به معنای «دختر» است. گذاردن چنین اسم‌هایی بر ما زنان مانند آن است که در زبان فارسی برای نوزادی اسم «دختر» را انتخاب کنیم.

از نام شخص که بگذریم افکار و اعتقادات ما نیز در این جامعه‌ی مردانه از داشتن نام محروم است. تمامی اندیشه‌های گوناگون لااقل در حوزه‌ی نام‌گذاری اجازه‌ی طرح دارند: سوسیالیسم، لیبرالیسم، ناسیونالیسم و... اما هنگامی که به «فمینیسم» می‌رسیم، فضای موجود آن‌چنان غبارآلود می‌شود که کسی را یارای آن نیست که بگوید «من فمینیست هستم». به راستی چرا؟ واقعاً تنش‌های موجود حول واژه‌ی فمینیسم به دلیل محتوا و بار معنایی این کلمه است یا به خاطر آن‌که این اندیشه به فرودست‌ترین اقشار جامعه تعلق دارد؟ و فرهنگ مردسالار آگاهانه یا ناآگاهانه زنان را از داشتن چنین نامی (هویت) محروم

می‌کند؟ نمی‌خواهم در این جا وارد این بحث بشوم که فمینیسم در غرب چه بود و چه شد و چه ارتباطی با ما دارد و یا ندارد و این که فرقی با جنبش اجتماعی زنان چیست. فقط می‌خواهم بگویم چرا یک زن یا مرد، که به طور تخصصی در زمینه‌ی مسائل زنان کار و فعالیت می‌کند، از داشتن نامی برای اندیشه‌ی خود محروم است. البته این جا بحث بر سر چانه‌زنی برای هویت زنانه، صرفاً در قالب یک واژه نیست، با این که می‌دانیم «نام» در واقع بار هویت‌بخشی دارد و در حقیقت محروم کردن از نام، معادل به رسمیت نشناختن موجودیت و هویت متفاوتی است که بر پایه‌ی اندیشه‌ای متفاوت شکل گرفته است.

بعد از دوم خرداد ۱۳۷۶ دموکراسی، تکثرگرایی و جامعه‌ی مدنی به سخن مسلط در جامعه تبدیل شد. اما این سخن مسلط تا چه حد منافع زنان را دربرمی‌گیرد؟ هنگامی که بحث از تکثرگرایی می‌کنیم، در واقع باید تکثر و تنوع در همه‌ی ابعاد اجتماعی را پذیرا شویم. بسیاری از واژگان و اندیشه‌ها بعد از تحولات چشمگیر اخیر از حوزه‌ی خصوصی به حوزه‌ی عمومی وارد شده است، اما این اتفاقی نیست که اندیشه و واژگان مربوط به زنان را دربرگیرد و یا بهتر است بگوییم جامعه در این زمینه سرسختی نشان می‌دهد. چرا که مسائل زنان عمدتاً بعد اخلاقی پیدا می‌کنند؛ بعدی که جان‌سخت‌ترین بخش در حوزه‌ی تحولات نوین در یک جامعه‌ی سستی است. گسترش واژگان نوین در جامعه می‌تواند به بسط و گسترش اندیشه‌های جدید یاری رساند. هنگامی که در حوزه‌ی مسائل زنان حتا از تکثر واژگان با موانع اخلاقی جلوگیری می‌شود، در واقع جلو تنوع و تکثر و باروری فکری حاصل از این تکثر برای زنان گرفته می‌شود. و هنگامی که تکثر اندیشه در حوزه‌ی مسائل رُخ ندهد روشن است که تحولی عمیق و جدی نمی‌تواند برای زنان به وجود آمده و زنان را از مواهب دموکراسی و جامعه‌ی مدنی برخوردار کند.

در جوامع سستی بیم‌ها و نگرانی‌های زیادی وجود دارد که افراد بسیاری را از اتساع به مکتبی خاص باز می‌دارد (مثلاً از بعد امنیتی). اما مشکل ما زنان آن است که همه‌ی چیزهای مربوط به ما بعد «اخلاقی» پیدا می‌کند. زندگی مان، طرز لباس پوشیدن مان، نوع صحبت کردن مان و حتا افکاری که متعلق به ماست همواره از زاویه‌ی «اخلاقی» مورد بررسی قرار می‌گیرد. کسانی هستند که به دلایل سیاسی و امنیتی یا برای اجتناب از مخدوش شدن یا از دست دادن هویت، زیر برجسبی کلیشه‌ای بیم دارند نامی از نوع تفکر و عقایدشان به زبان آورند. اما بیم و نگرانی زنان برای اتساع به واژه‌ی فمینیسم، شکلی مطلقاً «اخلاقی»

به خود گرفته؛ هم‌چنان که همه‌ی امور ما به مسئله‌ی «اخلاق» بازمی‌گردد. وقتی می‌گویند فلان تفکر شکست خورده یا معاند است و یا...، از یک تقابل به رسمیت شناخته نشده صحبت می‌شود که بسته به میزان محترم شمردن آزادی افکار در جامعه، امکان یا عدم امکان برقراری گفت‌وگو را مطرح می‌کند و به این ترتیب راه را برای استدلال طرف مقابل باز نگه می‌دارد و حتا اگر نیروهایی سعی در جهت تخطئه‌ی این استدلال داشته باشند و از طرح آن در سطح جامعه جلوگیری کنند، توسل آن‌ها به «اخلاقیات»، محدود به موارد خاصی از عملکردها می‌شود و نه کل اندیشه. هرچند که این تخطئه و جلوگیری اساساً مطلوب ما نیست. اما بحث‌مان در این جا این است که وقتی فمینیسم را به لحاظ «اخلاقی» زیر سؤال می‌برند، در واقع کل اندیشه مورد بازخواست قرار می‌گیرد و راه را برای هر نوع دفاعی می‌بندند و حتا خود شخص نیز شرمگینانه به وجدانش باید رجوع کند. به‌طور مثال سیدیونس ادیانی می‌نویسد: «تقاضای مساوات طلبانه، رویکردی غیرواقع‌بینانه است. این رویکرد شاید به زن‌سالاری جدیدی دامن بزند، زن‌سالاری، چنانچه توسعه یابد به ظهور جنسیت‌گرایی دچار می‌شود و در نتیجه فرهنگ چند همسری یا همه‌همسری یا بی‌همسری باب می‌شود.»<sup>۱</sup> چنانچه ملاحظه می‌شود مساوات‌طلبی زنان به ناحق به مسئله‌ی اخلاقی چند همسری رجعت داده می‌شود. یا به‌طور غیرمستقیم مسئول بحران در هویت مردانه شناخته می‌شود.

بدیهی است در جامعه‌ای سنتی که نابرابری بین گروه‌های انسانی به این شدت وجود دارد، فرادستان جامعه نیاز دارند با شیوه‌های گوناگون فرودستان را از عصیان در مقابل موقعیت خود بازدارند. اما هرچه روابط در جامعه‌ای پیچیده‌تر می‌شوند، ابزارهای لازم ثبات بخشیدن به ساخت اجتماعی، طبعاً، پیچیده‌تر می‌شوند. حفاظت از وضعیت نابرابر بین زن و مرد که یکی از روابط حاکم بر جامعه‌ای است که انسان‌ها به دو گروه فرادست و فرودست تقسیم شده‌اند همواره از «بُعد اخلاقی» - که مؤثرترین سلاح است - صورت می‌گیرد. این سلاح مؤثر و کارآمد در زمان ما به مراتب پیچیده‌تر شده است، یعنی به همان نسبت که تکنیک و دانش فنی که در مقام اعمال سلطه بر طبیعت، تسلطی «بیرونی» محسوب می‌شود، پیچیدگی یافته‌اند، طبعاً اخلاق نیز، که اعمال سلطه بر «درون» افراد است، پیچیده شده است.

در جوامع مردسالار و سنتی اخلاق اقتدارگرایانه به‌عنوان یک سری ارزش‌ها و کارهای



فرمایشی که وجدان افراد را از کودکی زیر تأثیر قرار می‌دهد، نظامی محدودکننده و سلطه‌گرانه است و چنین نظام اخلاقی در یک جامعه‌ی «مردمحور» رویکردی همگام با منافع نظام مردسالار می‌یابد. بدین معنا که بدی و گناه در چنین نظام اخلاقی نه از سوی وجدان آزاد فرد بلکه از سوی مراکز قدرت در نظام‌های مردسالاری تعیین می‌گردد. بدین ترتیب در بسیاری موارد اخلاقیات با ماده‌ها و تبصره‌های نو، ابزاری برای سرکوب اندیشه، احساسات و الگوهای مستقل رفتاری زنان می‌شود تا در برابر انواع جدید نافرمانی‌های زن - در کنار شکل‌های قدیمی آن - با متنبه کردن اخلاقی او دیگران را نیز هشدار دهند. اخلاقی که چیزی نیست جز اعمال خشونت درونی بر زنان که از سوی نهادهایی که ارزش‌های جامعه را بازتولید می‌کنند اعمال می‌شود.

بدین سان است که زنان در نظام اخلاقی مردانه و سنتی روز به روز بیشتر دچار ستم می‌شوند، ستمی که به‌طور غیرمستقیم اعمال می‌شود. معنی این سخن آن است که اعمال این ستمگری به‌صورت عقیم گذاردن آمال و احساسات و جلوگیری از بروز اندیشه‌ها و افکار صورت می‌گیرد؛ یعنی تحمیل اراده بر زنان با ابزارهای اخلاقی و جبر اخلاقی یا محروم ساختن آنان با پیچیده‌ترین وسیله‌ی ممکن! وانگهی با عنایت به راه‌های نوینی که زنان به ابتکار خود برای ابراز وجود و طرح اندیشه‌های خود یافته‌اند، انواع ممانعت‌ها تحت عنوان اخلاقیات برای بازداشتن آن‌ها از حرکت در هر مرحله از پیشرفت‌شان اعمال می‌شود. نظام اخلاقی مردانه در جوامع سنتی (ایستا) پاسدار عدم تنوع در زندگی افراد جامعه و به‌ویژه زنان است؛ یعنی از بُعد اخلاقی هرگونه تفاوتی را گناه شمرده، سرکوب می‌کند. و آنگاه که جامعه پویایی آغاز می‌کند و سنت‌ها متحول می‌شوند بی‌هیچ شرمی به ابزاری جدیدتر برای متوقف کردن این پویش توسل می‌جوید.

درواقع، نظام اخلاقی مردسالارانه تحت هر شرایطی و با توسل به هر حربه‌ای به‌عنوان وجدانی که ارزش‌هایش را از طریق خانواده، دولت، افکار عمومی، مذهب و... به شخص تحمیل می‌کند، درونی می‌شود و شخص آنگاه که این ارزش‌ها را خودی (درونی) می‌کند آن‌ها را به صورت اصول وجدان با خود حمل می‌کند و به این ترتیب زنانی که نافرمانی می‌کنند، هم‌چنان توسط وجدان خود محکوم می‌شوند؛ وجدانی که در هر حال زیر چتر وجدان مردانه‌ی حاکم بر جامعه شکل پذیرفته است. به این ترتیب آن بحران‌ها در هویت مردانه که آقای ادیانی زنان را به ناحق مسئولش می‌داند، به‌زنان نیز تسری می‌یابد و آن‌ها را

هم دچار بحران هویت می‌کند؛ فقط با این هدف که حرکت‌شان را کند کند. وقتی چیزی را به عرصه‌ی اخلاقیات وارد می‌کنیم، در واقع راه را بر چوون و چرا کردن می‌بندیم یا امیدواریم که ببندیم. زیرا اخلاق از ارزش‌های جامعه ناشی می‌شود و نه از منطق آن. بنابراین ایستادن جلو آن، دلیری بسیار می‌طلبد که نمی‌توان از همه و در همه‌ی موارد انتظارش را داشت. به‌خصوص وقتی هیچ پشتیبانی هم نباشد. چراکه وقتی وجه اخلاقی بر تمامی امور زنان حاکم شود، هیچ گروه اجتماعی جرأت ابراز نظر در مورد آن را به خود نمی‌دهد؛ زیرا با «اتهامات ضد اخلاقی» روبه‌روست. بدین ترتیب است که ما زنان از پشتیبانی روشنفکری دینی که وجه غالب سخن ایران امروز را در اختیار دارد و در بسیاری از زمینه‌ها شجاعت ابراز نظر به خود داده است، (و در آن زمینه‌ها حتا زندان و دادگاه و کتک را نیز حاضر است به‌جان بخرد) در دفاع از بهبود وضعیت زنان و گسترش حقوق آنان - که بُعد ضد اخلاقی به خود می‌گیرد - محروم می‌مانیم. زیرا در این مورد زندان وجود ندارد که از آن بتوان قهرمانانه بیرون آمد بلکه آنگ‌های اخلاقی تنبیه کسی است که از این مقولات سخن می‌راند.

شخص در مقابل چنین آنگ‌های اخلاقی‌ای احساس گناه می‌کند؛ در حالی که در برابر انتساب‌های دیگری که در بالا نیز ذکر کردیم احساس ترس. و این دو کارکردهای شان به کلی متفاوت از یکدیگر است. ترفندهای اخلاقی که پشتوانه‌ی همه‌ی برخوردهای حذفی قرار دارد بسیار مؤثرتر است تا بیم‌های بیرونی! داستان‌ها و رمان‌ها و وقایع بسیاری را می‌توان به‌یاد آورد که همیشه زنان در آن به‌جرم‌های «اخلاقی» از صحنه‌ی زندگی شخصی یا اجتماعی کنار گذاشته شده‌اند. در زندگی خصوصی وقتی زنی مورد بی‌مهری شوهرش قرار می‌گیرد و یا حتا به‌دست او کشته می‌شود، اول به‌دنبال آن می‌گردیم که چه خطای «اخلاقی» از او سر زده است. حتا در دادگاه مردان بسیاری برای رهایی از بند قانون و برای آن‌که همدردی مجریان قانون را به‌طرف خود جلب کنند، به‌راحتی از خیانت زنان‌شان، خواهران‌شان و یا دختران‌شان می‌گویند و اگر برعکس آن اتفاق بیابند و خدای نکرده زنی مردی را به‌قتل برساند باز می‌خواهیم سرِ نخ را در خیانت زنان بیابیم.

در زندگی شغلی، زنان به‌خاطر مسائل «اخلاقی» مثل بیرون بودن موی سر، آرایش و نظایر این‌ها تنبیه و یا اخراج شده‌اند. و در زندگی سیاسی، با آنگ‌های «اخلاقی» آن‌ها را خلع سلاح می‌کنند و تمام این دلایل «اخلاقی» چیزی نیستند که بتوان آن‌ها را اثبات کرد.

وقتی زنی درد «فمینیست» بودن را به جان بخرد، حداقل قضاوتی که مطرح می‌شود این است که به دنبال آن می‌گردند آن زن چقدر با شوهرش یا بستگان مردش مشکل دارد که به این «بیماری» دچار شده است و از طرفی هم اگر مردی خود را آن قدر «تنزل مقام» بدهد که از حقوق زنان دفاع کند، دیگر لیاقتِ بودن در جامعه‌ی مردان را ندارد و جامعه به دنبال آن می‌گردد تا نقصی در او بیابد و بدین ترتیب حکم به زیر کشیدن او را از مسند والای «مردی» صادر کند. چرا آن قدر در ابهام صحبت کنیم؛ همین آقای «محسن سعیدزاده» به دلیل نوع تفکرش یعنی دفاع از زنان - که کم‌اهمیت و «بی‌اهتند» - مورد تفقد واقع نشد و دستگیری او مانند دیگر روحانیونی که توسط دادگاه ویژه روحانیت به تازگی دستگیر شدند، هیچ جنجالی نیافرید و در خاموشی ماند. حتا نوع جرم‌هایی که برای افرادی که از زنان به دفاع برمی‌خیزند نسبت به آنان که به دلیل مسائل «مجرمانه»ی دیگر مورد تنبیه قرار می‌گیرند متفاوت است.

تمامی مکاتب فکری دارای نحله‌های گوناگون هستند و بسته به آن‌که متولیانش برآمده از چه قشرهایی و در کجای جهان - کشورهای دموکراتیک یا استبدادی - قرار گرفته‌اند، دسته‌بندی‌های گوناگونی یافته‌اند. برای نمونه تفکر سوسیالیستی در هر کشوری به یک شکل مطرح شده است، در سرزمینی صورت انسانی‌اش به نمایش درآمده و در جایی دیگر که متولیان آن خشونت زده بودند، آن را به شکلی خشن ارائه یا مطرح کرده‌اند. اما رسم رایج در جهان این است که وقتی از یک مکتب فکری مشخص سخن به میان می‌آید، حداکثر آن است که برای نفی آن می‌گویند این نوع تفکر شکسته خورده و یا این‌که در فلان کشور سوسیالیسم واقعی وجود ندارد و فلان فرد اصلاً دین را نفهمیده است و از این قبیل استدلال‌ها و در مجموع در این نوع اتهامات، اخلاقیات جای محدودی را به خود اختصاص می‌دهند. اما در مورد مکاتب فکری که به زنان ارتباط پیدا می‌کند، موضوع یک سره اخلاقی می‌شود. بدین ترتیب که فمینیسم دیگر تفکری نیست که در آن نحله‌های گوناگون وجود دارد و یکی آن را نفهمیده یا فهمیده و یا درست پیاده نمی‌کند، بلکه صرفاً استدلال می‌شود که فمینیست‌ها از لحاظ «اخلاقی» در غرب چه می‌کنند و یا دامن کوتاه می‌پوشند و یا به لحاظ جنسی مشکل دارند و از این جور مباحث «اخلاقی»!

حتا خود زنان نیز از این نوع برخوردهای اخلاقی برای حذف یکدیگر بسیار استفاده می‌برند. خانم زهرا رهنورد در مقاله‌ای تحت نام «زن، اسلام و فمینیسم» برای رد و توجیه

نقصان در اندیشه‌ی فمینیسم استدلال می‌کند که «در دامان آن آرمان بلند [فمینیسم]... فلاکت دیگری که تعبیر غلطی است از آزادی پرورش می‌یابد» و این فلاکت را «ظهور موجود جدید، موجودی دوجنسی برای تشکیل خانواده‌ای فمینیستی» می‌داند که هرکدام از افراد خانواده «دارای دوجنس‌اند... یک بانوی شوهردار... که در کنار همسر از یک دوست دختر نیز استفاده می‌کند».<sup>۲</sup> بدین ترتیب خانم رهنورد در این‌جا از سلاح اخلاقیات برای رد همه‌ی مبارزات فمینیستی، که با هدف بهبود وضعیت زنان و گسترش حقوق آنان صورت گرفته و می‌گیرد، استفاده می‌کند. گویا زنان روشنفکر مذهبی ما چند سال پیش که چنین مقالاتی را به‌رشته‌ی تحریر در می‌آوردند نمی‌دانستند که این چاهی که می‌کنند در واقع برای خود حفر می‌کنند؛ زیرا پس از چند سال خانم «فائزه هاشمی» در چاهی افتاده که خانم رهنورد در کندن آن نقش داشته است؛ بدین معنا که نامزدی خانم «فائزه هاشمی» در انتخاب زن سال ۱۹۹۹ که مسئله‌ای اجتماعی و ملی بود توسط جناح مقابل از بُعد اخلاقی مورد نکوهش و تمسخر واقع شد. درحالی که همتایان مرد خانم هاشمی که شاید مانند ایشان در حوزه‌هایی نیز سنت‌شکنی می‌کنند و در ابعاد سیاسی، اجتماعی دیگر (غیر از مسئله‌ی زنان) جامعه‌ی سنتی را نقد می‌کنند، هیچ‌گاه با اتهاماتی اخلاقی از این نوع مواجه نبوده‌اند. مثال دیگر آن نیز رد صلاحیت کاندیداها در انتخابات گوناگون است. زنان داوطلب نمایندگی در انتخاباتی مانند مجلس و... رد صلاحیت پنهان‌شان عمدتاً به لحاظ اخلاقی صورت می‌گیرد؛ در حالی که مردان اگر هم به لحاظ اخلاقی مورد تردید واقع شوند، این تردید در واقع از زاویه‌ی انتساب‌شان به‌زنی که به لحاظ اخلاقی زیر سؤال است صورت می‌گیرد.

فمینیسم به‌عنوان یک انگ ضد اخلاقی آن‌چنان ابعاد گسترده‌ای در کشور ما پیدا کرده است که حتا زنانی که خود را مدافع حقوق زن می‌دانند برای برائت خود از این «انگ» مقاله می‌نویسند و می‌خواهند ثابت کنند که فمینیست نامیدن‌شان فقط تهمتی است که به آنان زده می‌شود. مثال آن مقاله‌ی «تابوی فمینیسم»<sup>۳</sup> در روزنامه‌ی زن به قلم خانم فاطمه راکعی است. در هر حال پیوند تاریخی اخلاق با تمامی زوایای روحی، جسمی، نظری و فکری زنان مختص ایران نیست بلکه تمامی زنانی که بودن در جامعه‌ای سنتی را تجربه کرده‌اند، گرفتار آن بوده و هستند.

البته این‌جا نمی‌خواهیم بگوییم که اخلاق لزوماً چیز بدی است، بلکه نوع نظام اخلاق فرمایشی که کارکردش دفاع از منابع قدرت آشکار و یا پنهان است و در جهت حفظ منافع

گروهی ساخته و پرداخته می شود زیر سؤال است. ارزش های مثبت اخلاقی به جای خود، اما اخلاق قدرتگرا که منکر تشخیص خوبی و بدی و زشتی و زیبایی در انسان ها و به ویژه زنان است، نظام سرکوبگری است که به وسیله ی آن انسان های فرودست را - که زنان بخش اعظم آن را تشکیل می دهند - از حرکت های خلاقه باز می دارند و به عاملی تبدیل می شود که توانایی اندیشیدن و تصمیم گرفتن را از فرودستان به فرادستان تفویض می کند.<sup>۲</sup> در چنین نظام پیچیده ای است که زنان نمی توانند به قضاوت در مورد خود، زندگی شان و اندیشه شان پردازند و عملکرد این نظام است که خانم فاطمه راکمی را و می دارد تا با طرد اتهامات اخلاقی مانند مارک فمینیست خوردن، در واقع گناه را از خود دور سازد و بالاخره در چنین نظامی است که حتا جرم هایی که زنان مرتکب می شوند نه تنها به لحاظ قانونی مجرمانه است بلکه به لحاظ اخلاقی نیز سزاوار تنبیه است؛ به طوری که حتا گاه زنان حاضر به قبول تنبیهات قانونی می شوند اما از تنبیهی که نظام اخلاقی جامعه بر آن ها اعمال می کند وحشت دارند. مثلاً طلاق گرفتن زنان که حتا به لحاظ قانونی مجرمانه نیست اما به لحاظ اخلاقی برای زنان جرم به حساب می آید، جرمی که تا وقتی زنی بدون مرد به زندگی خود ادامه می دهد، تاوان آن را باید پردازد. به هر حال نافرمانی زنان از نظم موجود در هر حوزه ای که انجام شود با نظام اخلاقی مردانه ای روبه روست که آنان را حتا به خاطر داشتن نامی برای اندیشه ی خود باز می دارد.

در هر حال برای ایجاد جامعه ای دموکراتیک و انسانی، می بایست فضای لازم برای طرح اندیشه های گوناگون زنان فراهم آید و این مستلزم اصول اخلاقی انسانی تری است. اخلاقیاتی که تنها حافظ منافع مردان نباشد، بلکه به رشد و خلاقیت همه ی انسان ها بنگرد. باری، منع اخلاقی واژه ی «فمینیسم» مشکلی است که زنان نه تنها در این دیار بلکه در سراسر جهان با آن روبه رو بوده اند. اما با وجود همه ی این موانع، زنان مبارزه ی خود را برای گسترش صلح، دموکراسی و شرایط انسانی و عادلانه تر ادامه می دهند.

#### پانوشته ها:

- ۱ - «نسل جدید زن در ایران»، سید یونس ادیبانی، روزنامه ی زن، شماره ی ۱۷۳، ۲۷ اسفند ۱۳۷۷.
- ۲ - «زن، اسلام و فمینیسم»، زهرا رهنورد، مجله ی سیاست خارجی، شماره ی ۲، سال نهم، تابستان ۱۳۷۴.
- ۳ - «تابوری فمینیسم»، فاطمه راکمی، روزنامه ی زن، شماره ی ۱۵۸، ۱۰ اسفند ۱۳۷۷.
- ۴ - داشتن یا بودن، اریک فروم، ترجمه ی کیومرث خواجه یها، انتشارات اسپرک، تهران، ۱۳۷۰.



## زنان، جامعه مدنی و دولت

آگنس هلر - ترجمه‌ی سحر سجادی

(به یاد محمد جعفر پوینده که پیشنهاد ترجمه‌ی این مقاله از جانب او بود.)

با بررسی تاریخ تمدن تا زمان تفکیک جامعه‌ی مدنی و دولت که از اواخر قرن هجدهم طی مراحل متوالی به وقوع پیوسته است، عبارت «زن خانه‌دار» یک همان‌گویی (tautologie) کامل به نظر می‌رسد. در همه‌ی جوامعی که زندگی اجتماعی در آن اشکال مختلف جمع را پشت سر گذاشته است، «خانواده» همیشه تنها ساختاری بوده که زنان می‌توانستند به آن تعلق داشته باشند، آنان (به استثناء ملکه‌ها!) هیچ‌گاه در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی شرکت نداشتند. تنها نماینده‌ی منافع زنان، پدران و شوهران‌شان بودند. ارسطو وقتی «مرد» را یک «حیوان سیاسی» تعریف می‌کرد و «زن» را عضوی از خانوار او (هم‌چنان که کودکان خردسال و بردگان را)، همین واقعیت را بیان می‌کرد. در قرون وسطی زنان از انجمن‌های محلی کنار گذاشته شده بودند. هر چه در خارج از خانه می‌گذشت، بحث‌های سیاسی، رایزنی‌ها و جنگ به مردان مربوط بود. زنان متأهل در فرقه‌های مذهبی راه نداشتند. بنابراین در ادیان موجود هیچ روحانی زنی وجود نداشت. در گذشته، در ادیان دیگر روحانیان زن را از میان دوشیزگان انتخاب می‌کردند. شرکت هم‌زمان زنان در زندگی خانوادگی و فعالیت در سایر نهادها قابل تصور نبود.

به همین ترتیب خانواده برای مردان نیز بالاترین اهمیت را داشت و چون ساختار طبیعی وجود، شرط بازتولید «عادی» زندگی بود، خانواده مهم‌تر از همه، تقریباً مرکز همه‌ی فعالیت‌های اقتصادی بود. زنان دست‌کم به اندازه‌ی مردان در کارهای مزرعه و صنایع دستی نقش داشتند. وجود آنان در این کارها ناگزیر بود. در طبقات بالا، آن‌ها خانه را اداره می‌کردند و به امور بردگان و رعیت‌ها رسیدگی می‌کردند. علاوه بر این، مراقبت‌های پزشکی را نیز آن‌ها عهده‌دار بودند. بیمارستانی وجود نداشت و پزشکان غیر از موارد

بسیار جدی که دانش تخصصی می طلبید، در درمان بیماران مداخله نمی کردند. پرستاری از بیماران، پیران، مجروحان و افراد در حال احتضار بر عهده‌ی زنان بود. مؤسسات آموزشی هم جز برای نوجوانان وجود نداشت. مادران معلومات پایه را به فرزندان جوان می آموختند؛ و بالاخره به دنیا آوردن کودکان مشروع اهمیت فوق‌العاده‌ای داشت. آنجا که مالکیت خصوصی وجود داشت، وارثانی نیز لازم بود و هم‌چنین بازوانی برای گرداندن خانه و نیز دفاع از نام و حیثیت خانواده. در واقع تجرّد پدیده‌ی نوی است محصول جوامع مدنی مدرن. جدایی دولت و جامعه مدنی، روابط کالایی و روند بی‌وقفه‌ی صنعتی شدن، جملگی موقعیت خانواده در جامعه را به‌کندی اما کاملاً تغییر داد. از آن پس، «زن خانه‌دار» دیگر یک همان‌گویی نیست و شاید فقط در خانواده‌های دهقانی سنتی، که ساختار عقب‌مانده اقتصادی‌شان میزان و آهنگ تغییرات را محدود کرده‌است، صدق کند.

مانیفست کمونیست توضیح می‌دهد که سرمایه‌داری وابستگی‌های خانوادگی را از بین می‌برد. مارکس به محیط کارگری که در آن کارکردن زنان و بچه‌ها، به خانواده به صورت جمعی کم و بیش «بسته» پایان داد، اشاره می‌کرد. اما برناشتاین وقتی در پایان قرن نوزدهم از معکوس شدن این گرایش می‌گفت، حق داشت. از زمانی که درآمد مرد برای تأمین اقتصادی زن و فرزندانش کفایت کرد، خانواده شکل خود را بازیافت. در این دوره خانواده ثابت کرد که از آنچه به نظر می‌آمد، مقاوم‌تر است. اما این خانواده، همان قبلی نبود و به وضوح تحولات رخ داده را باز می‌تاباند؛ در حالی که در طبقات بالا و دهقانان، قالب‌های قدیمی خانواده هم‌چنان به نیروی سنت پابرجا بودند.

می‌خواهم این‌جا قبل از هر چیز به مسئله‌ی خانواده بپردازم؛ اما نه فقط از دیدگاه وضعیت زنان. در نظر دارم نشان دهم که این عقیده تأثیر دوگانه‌ای بر آزادی، جایگاه و حیثیت زن در جامعه داشته است؛ زیرا هم‌زمان برابری و نابرابری میان دو جنس را افزوده‌است. جامعه مدنی از طریق ارتباط با قلمرو عمومی، استقلال نسبی از قلمرو خصوصی را تضمین می‌کند. شرکت در تولید کالا هیچ نوع شرکت در امور اجتماعی را ایجاب نمی‌کند، همین‌طور هیچ موقعیت اجتماعی، امنیت اقتصادی را تضمین نمی‌کند. موقعیت اجتماعی - اقتصادی فرد امری تصادفی است. این موقعیت می‌تواند بدون کوچک‌ترین سرپیچی از نظام سیاسی، اخلاقی یا مذهبی، تنها با یک اشتباه محاسباتی از دست برود. زندگی دشوار می‌شود. باید رقبا را از میدان به در کرد یا همه چیز را از دست

داد. هیچ کانون گرمی از ما حمایت نمی‌کند، مگر خانواده شرح خوبی از این موقعیت را در کتاب هابرماس به نام *Strukturwandel der Öffentlichkeit* می‌توان یافت. خانواده تنها شکل واقعی جمع است که باقی می‌ماند. کانون خانواده به قلعه می‌ماند. در دنیای خارج هیچ‌کس بر ما دل نمی‌سوزاند، هیچ‌کس به شخصیت ما بهایی نمی‌دهد. پس هر کس این توجه و عطوفت و اعتبار شخصیت خود را در خانواده می‌جوید. دیگر فقط خانه، شهر یا روستای زادگاه نیست، خانواده است.

پس خانواده فضای «صمیمی» زندگی می‌شود. تنها جایی که انسان می‌تواند عواطف خود را بروز دهد و می‌تواند انتظار داشته‌باشد دیگران نیز چنین کنند، می‌تواند آسوده باشد، می‌تواند مشارکت کند. علاوه بر این، محدوده‌ای است که انسان می‌تواند با کسانی که به تعبیری به او تعلق دارند، تنها باشد. اما همین‌طور جایی است که می‌توان از آن از تحقیرهای دنیا انتقام گرفت، می‌توان بر آشفت، می‌توان خشم فروخورده را آزاد کرد، می‌توان فریاد زد و به دیگران پرخاش کرد.

از پیش از یک قرن پیش و در بیشتر خانواده‌ها، همیشه حق مرد بوده‌است که عشق، حمایت، جانبداری، خشم و انتقام را در خانه بجوید و این واقعیت نقش زن و همین‌طور بچه‌ها را در خانه تعیین کرده و می‌کند. زنان باید از شوهران و پدران‌شان حمایت کنند، برایشان دلسوزی کنند، عزت نفس گم‌کرده‌شان را به آنان بازگردانند و در عوض، تنبیهات آنان را نیز بپذیرند. به جز در چند دهه‌ی اخیر و آن هم در موارد اندکی، این روابط در خانواده شکلی متقابل به خود نگرفته‌اند.

اگر عشق به کانون گرم تعلق دارد، ازدواج باید بر عشق بنا شود. بی‌شک جاذبه‌ی متقابل همیشه انگیزه‌ای برای انتخاب همسر بوده‌است. اما احترام به سنت‌ها، اطرافیان و رسوم اجتماعی همیشه نقشی دست‌کم همانقدر مهم داشته‌اند. عشق، به عنوان پیش‌شرط نظری یا واقعی ازدواج، ابداع جامعه‌ی مدنی است. البته این باز نمود استغنائی شخصی است اما هم‌چنین توانسته‌است تا به حال منشأ تراژدی‌های غریبی باشد. تا وقتی ازدواج بر مبنای عشق نبود، فقدان علاقه‌ی دو طرفه عواقب فاجعه‌باری نداشت؛ اما از لحظه‌ای که کانون گرم خانواده تنها «پناهگاه» شد، امنیت خود را از دست داد.

این قضیه نیز برای زنان بیش از مردان مطرح است. زیرا مردان همیشه می‌توانند جایگزین‌های موقتی پیدا کنند و زن در همین زمان باید رها شده به حال خود در خانه بماند



یا هدف انتقام جویی شوهرش قرار گیرد.

فضای عاطفی کانون گرم بچه‌ها را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. نقش رابط‌های شخصی پدر و مادر در تربیت فرزندان، در قرن گذشته بسیار بیشتر از نسل‌های پیشین بوده و نتایج آن برای بچه‌ها نیز مانند والدین‌شان، متناقض بوده است. «مادر خوب» همیشه از بچه‌ها در برابر جامعه و حتا در برابر پدر حمایت کرده است (این آخری هم یک پدیده‌ی تاریخی نو است) اما آنان می‌بایست عشق را با عشق پاسخ می‌دادند. فرمان چهارم تنها به احترام به والدین امر کرده بود و در جوامع پیشین بیشتر یا کمتر از این انتظاری نمی‌رفت. فرمان حاکم بر فضای صمیمی مدرن، عشق را تجویز می‌کند و کسی که از آن پیروی نمی‌کند، از پشیمانی و عذاب وجدان رنج می‌برد. این جاست که می‌توان منشأ عقده‌ی ادیپ را یافت. در واکنشی نسبت به عملکرد دوگانه‌ی خانواده: آماده ساختن کودک برای زندگی در جامعه و در عین حال حمایت از او. پدر که عشق را در خانه می‌جست، وظیفه‌ی تربیت شخصیت‌هایی توانا در مقابله با خشونت جامعه‌ی مبنی بر رقابت را نیز برعهده داشت. و معمولاً می‌بایست برای ایفای این وظیفه، نقش یک مستبد را بازی کند. او غالباً به خاطر نقش میانجی‌گری خود که نمی‌توانست توسط زن ایفا شود، منفور بود.

این ویژگی خانواده‌ی مدرن، این فضای صمیمی، به یک تقسیم کار عاطفی بین زن و مرد انجامید که از تقسیم سنتی آن فراتر می‌رفت. تصویر جدیدی جایگزین تصویر زن خونسرد و باوقار که تجسم ارزش‌های سنتی است و در مقابل همه‌ی دوستارانش و همه‌ی تقاضاهای تحسین‌کنندگان‌ش مقاومت می‌کند و روستایی درست‌کار و سخت‌کوش است، شد. و آن، تصویر «همسر و مادر دوست‌داشتنی» است که همه چیز را می‌فهمد و می‌بخشد، که جاذبه و عطوفت را همراه می‌کند، که ترسو و شکننده است و غم و شادیش را مکرراً ابراز می‌کند. نیمی کودک، نیمی بالغ، زن - کودک یا مادر بزرگی با موهای سفید و سرشار از روحی نوجوان، ذهنی رشد نیافته اما نزدیک به طبیعت، بهره‌مند از حسی ذاتی برای نظم و آرامش. زنان همه می‌خواستند خود را با این مدل تطبیق دهند. اگر موفق نمی‌شدند، آن را ضعف شخصی خود می‌انگاشتند.

جدایی کامل محل کار و خانه که در چارچوب تقسیم اجتماعی کار و به معنای جدایی وقت کار و وقت آزاد است، تا حدی موجب و تا حدی تشدیدکننده‌ی این روند بوده است. عبارت «برگشتن به خانه» اصلاً نمادین نبود، کاملاً واقعیت پیدا کرده بود. می‌شد در را

پشت سر خود بست، دنیا را بیرون گذاشت و «تنها» بود. دیگر پادویی در خانه نبود. عمو، عمه، دایی، خاله، برادرزاده و خواهرزاده‌هایی نبود که زیر یک سقف زندگی کنند. همسایه‌ای شریک شام نمی‌شد، پدرخوانده یا مادرخوانده‌ای سر نمی‌زد، دیگر از خدمتکار استفاده نمی‌شد. خوب نبود فراغت رئیس خانه را به هم زد و پول او را خرج کرد. جدایی خانه و محل کار نیز زندگی زنان را بیش از مردان تغییر داد. تا آن موقع زنان اگرچه هیچ‌گاه مستقیماً در نهادهای اجتماعی - سیاسی جامعه شرکت نداشتند، «میان» وقایع زندگی می‌کردند. آن‌ها شاهد درگیری‌های مردان بودند، همسایگان را ملاقات می‌کردند و تولید تا حد زیادی به آنان وابسته بود. از این پس، همه چیز بدتر شد. تنها اطلاعاتی که آنان از «دنیا» دریافت می‌کردند، داستان‌هایی بود که شوهران‌شان (اگر می‌خواستند) حکایت می‌کردند. آنان دیگر در زندگی نبودند، بلکه در خانه‌ی عروسک بودند. آنگاه که مردان سرکار بودند، آن‌ها نیز کار می‌کردند. نگهداری خانه وظیفه‌ی دشواری بود، اما کار آنان اهمیتی نداشت زیرا آنان درآمدی نداشتند. ارضای نیازهای خانواده به پولی که به خانه می‌آمد بستگی داشت و به نظر نمی‌آمد کار زنان چیزی جز «خرج کردن» باشد. خود را فرسوده می‌کردند و محصولش چیزی جز وابستگی تمام و کمال به مردان نبود. عروسک فرسوده هم چنان عروسک است. او مجبور است مذبحخانه در حفظ جوانی و جاذبه‌اش بکوشد و اگر موفق به تقلید از «مدل» نشود، با خطر از دست دادن عشق و همراه آن نان روزانه‌اش روبه‌روست.

در روابط جنسی نیز زنان از نابرابری فزاینده‌ای رنج برده‌اند. تا زمانی که مذهب کاتولیک در ابعاد وسیعی پیاده می‌شد یا دست‌کم تا حدی در زندگی روزمره به آن عمل می‌شد، مقررات جنسی برای هر دو جنس یکسان بود. پاکدامنی پیش از ازدواج هم از زنان و هم از مردان انتظار می‌رفت. زنا برای هر کسی که مرتکب آن می‌شد، «گناه» بود. محرومیت‌ها شدید بود. اما برای همه بود. هر چه مذهب به عرف تغییر یافت، نابرابری‌ها بزرگ‌تر شدند. عملاً همه چیز برای مردان مجاز بود و هیچ چیز برای زنان. آنچه «بیرون» می‌گذشت می‌توانست به آسانی مخفی شود؛ اما همسایگان کنجکاو همیشه شاهدانی بر آنچه در خانه می‌گذشت، بودند و در هر صورت مرد که «پول درمی‌آورد» چیزی از دست نمی‌داد. در حالی که بهای چنین کاری برای زن وابسته امنیتش بود. محدودیت روابط جنسی به ازدواج، دیگر بر مردان اعمال نمی‌شد؛ در حالی که نجابت زنانه همیشه طلب

می شد. زنان تحت فشار مواجهه با نقشی دوگانه بودند بدون این که در ایفای آن موفق شوند. از یک طرف باید خود را سرد و بی تفاوت نشان می دادند و از طرف دیگر با روسپیان حرفه ای رقابت می کردند.

تا این جا مواردی از نتایج نامطلوب - یا دست کم متناقض - جامعه ی مدنی برای زنان را ذکر کردم. با این همه، تولد جامعه ی مدنی نقطه ی آغاز آزادی زنان بود. حقوق مدنی که این جامعه بر آن بنا شده بود، مشروعیتی به مبارزه برای برابری دو جنس می داد که تنها خیال آن از تمام رویاهای پیشین زنان فراتر می رفت.

جامعه ی مدنی همه ی شهروندان را به عنوان فرد می شناسد، نه عضو این یا آن جمع. زنان که به تنها جمعی که برایشان باقی مانده بود - خانواده - وابسته بودند، توانستند وارد رابطه ای با ساختار اجتماعی عمومی شوند. اگر همه ی شهروندان فرد هستند، زنان نیز بایست مستقل از جمع خانوادگی که به آن تعلق داشتند، به عنوان فرد شناخته می شدند. برای همین بود که زنان متوجه دولت شدند. اولین جنبش های فمینیستی می خواستند دولت را وادار کنند که آنان را به عنوان «شهروند» به رسمیت بشناسند. جنبش های فمینیستی هم چنین برای تأمین مقصودی کاملاً نو مبارزه می کردند: امکان ورود برای نخستین بار در تاریخ «حیوانات سیاسی»، یعنی موجوداتی کاملاً اجتماعی. آنان خواستار دخالت دولت برای تضمین تحقق کامل اصول جامعه ی مدنی شدند: برابری رسمی همه ی اشخاص در برابر قانون. از این جهت شیوه ی عمل آنها مانند جنبش کارگری بود. حقوق مدنی مختلف می توانستند در تضاد با یکدیگر قرار گیرند و نیز می توانستند به شیوه های متفاوتی تفسیر شوند. مثلاً حق مالکیت و حق تشکل تعبیرهای متفاوتی داشتند. سندیکاها با وجود خود، حق تشکل را تحقق بخشیدند؛ اما یکی از تعابیر حق مالکیت خصوصی (سلطه ی مطلق بازار) را نقض کردند. این تضاد با فشار جنبش کارگری به نتیجه رسید. حق مالکیت، برابری و آزادی فردی همه می توانستند به شیوه های گوناگونی تفسیر شوند. زنان از این که دارایی مردان محسوب شوند، سرباز زدند و نپذیرفتند که حق مالکیت می تواند بر آنان نیز پیاده شود. آنها هر گونه مشروعیت این تعبیر (از حق مالکیت) را انکار کردند و در مقابل، بر حق برابری و آزادی فردی برای زنان - به عنوان فرد - پافشاری کردند. نبرد به درازا کشید اما پایان موفقی داشت: در قرن بیستم دست کم در همه ی کشورهایی که از یک جامعه ی مدنی آزاد برخوردارند، زنان کاملاً به عنوان فرد و موجودات اجتماعی شناخته می شوند.

قبلاً اشاره کردم که زنان خواستار دخالت دولت شدند. این گرایش را می‌توان در زمینه‌های متعددی بررسی کرد. روشن است که قوانین حکومت دموکرات - بورژوا نمی‌تواند یک مدت طولانی با نظام اخلاقی جامعه در تضاد باشد. قانون نمی‌تواند برای عملی که دیگر جامعه آن را غیراخلاقی نمی‌داند، تنبیه در نظر بگیرد و آنچه را جامعه انحراف اخلاقی می‌داند، منع کند. نه تنها قوانین جزایی، بلکه کل سیستم قانونی عمیقاً متأثر از ضوابط اخلاقی جامعه است. به عنوان مثال هر جا که محکومیت اخلاقی همجنس‌گرایی از بین رفت، قوانین تنبیهی آن هم منسوخ شد. این‌جا به حق رأی همگانی - اگر چه نقش تعیین‌کننده‌ای در آزادی زنان داشته‌است - نمی‌پردازم زیرا مبارزه برای شرکت برابر زنان در انتخابات بیشتر از حوزه‌ی سیاسی برخاست تا از مداخله‌ی دولت در حوزه‌ی خصوصی. این‌جا به مسئله‌ی زنان و کودکان رها شده، مطالبه‌ی برابری در آموزش و استخدام، به کرسی نشاندن این‌که بدرفتاری به زنان (مخصوصاً ضرب و شتم آنان) دیگر نباید امری شخصی اتکاشته شود و باید مورد تنبیه قانون قرار گیرد و بالاخره این‌که قوانین طلاق بیشتر منافع زنان را در نظر گیرد، اشاره می‌کنم. همه‌ی این دستاوردها که از طریق مداخله‌ی دولت در حوزه‌ی خصوصی به دست آمده‌اند بیانگر به رسمیت شناختن زن به عنوان یک شخص و نه یک شیء است.

روندی که مطرح شد، در همه‌ی کشورها به یک اندازه و با یک آهنگ پیش رفت. سنت، مذهب و توسعه‌ی اقتصادی عواملی بودند که می‌توانستند این روند را تشدید یا تضعیف کنند. اکنون می‌خواهم به موقعیت فعلی و پیشرفت‌های ممکن آتی در کشورهایی که در آن‌ها خانواده تحول عمیقی یافته‌است و زن به عنوان انسان کامل شناخته شده‌است، بپردازم. پس من این‌جا تحلیل‌م را به آنچه دولت رفاه می‌نامند، محدود می‌کنم و لازم است آن را به دو نوع تقسیم کنم: دولت رفاه اقتصادی و دولت رفاه کامل (total). بهترین مثال برای اولی ایالات متحده است و برای دومی سوئد. دولت رفاه نوع اقتصادی، میزان مشخصی از رشد یا دست‌کم ثبات مصرف داخلی را تأمین می‌کند. تا حدی به این منظور و تا حدی به منظور اجتناب از فشارهای شدید اجتماعی، بازتولید نیروی کار را تضمین می‌کند و می‌کوشد تا سطح زندگی نسبتاً بالایی برای عموم مردم تأمین کند. دولت رفاه نوع کامل (یا اجتماعی) از این مقصود فراتر می‌رود: همه‌ی خدماتی که شهروندان برای امنیت «اجتماعی» نیاز دارند (بهداشت، آموزش و...) را مستقل از حقوق، درآمد و سود یعنی

مستقل از بازار تأمین می‌کند. و نه فقط ارتقای سطح مصرف بلکه ارتقاء سطح تمدن را نیز هدف قرار می‌دهد. به این ترتیب مصرف توسط نهادهای مدنی کانالیزه می‌شود و این گزینه‌ی موجود برای برقراری رابطه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی است. خانواده‌های مدرن نقش‌های مهمی را که در دوره‌های پیش توسط خانواده ایفا می‌شد از دست دادند. در درجه‌ی اول آموزش: از زمان اعلام آموزش اجباری، دانش لازم در مدرسه تعلیم داده می‌شود. در بیشتر کشورهای بچه‌ها دست‌کم نیمی از روز و برخی کشورها همه‌ی روز را در مدرسه می‌گذرانند. والدین برای انتقال دانش نسل قدیم به نسل جدید امکانی ندارند. حتا آموزش رفتار، توسط معلمان و نه والدین صورت می‌گیرد. نقش تربیتی مادر به کودکان زیر پنج یا شش سال، تنها به مراقبت‌های جسمی و روابط عاطفی محدود می‌شود. نقش پدر و مادر در همه‌ی مسائل فکری به کنترل محدود می‌شود که معمولاً از اعمال آن هم ناتوانند؛ زیرا آن‌ها خود روش کنترل کردن را نمی‌دانند.

درمان بیماران، پیران و افراد در حال احتضار هم به مؤسسات محول شده‌است. اکنون در موارد بسیار ساده حضور یک پزشک لازم است. پزشک توانایی‌هایی دارد که زن غیرمتخصص دیگر ندارد. زنان در بیمارستان‌ها زایمان می‌کنند، پیران در بیمارستان‌ها می‌میرند و بیماران در بیمارستان‌ها درمان می‌شوند. دیگر هیچ‌جا دیده نمی‌شود که سه نسل با هم زندگی کنند. پیران باید خود زندگی کنند و در موارد غیرممکن مؤسسات خاصی از آن‌ها مراقبت می‌کنند.

به این ترتیب، زنان بسیاری از عملکردهای مهم خود در خانواده از جمله نقش عاطفی انحصاری خود را از دست دادند. سیستم آموزشی از یک طرف و امنیت اجتماعی که دولت رفاه تضمین می‌کند از طرف دیگر، مردان را از وظیفه‌ی دوگانه‌ای که در گذشته داشتند (حفظ روابط عاطفی با فرزندان، در عین حال آماده‌ساختن آنان برای خشونت زندگی)، رها ساخته است. این جنبه‌ی دوم حذف شد. فرمانروای خانواده جایش را به همبازی داد، یک پدر خندان. عطوفت انحصاری مادرانه دیگر لازم نبود. برعکس، کارهای خانه، تنها کارهایی بودند که بچه‌ها مجبور به انجام دادن آن بودند. مادر، مسئول خانه، دیگر تبدیل به بخش بدتر خانواده شد. این مادر است که فریاد می‌زند در حالی که پدر آرامش می‌خواهد. پدران روزبه‌روز بیشتر محبت بچه‌ها را به دست می‌آورند و به دنبال آن یک تربیت سهل‌انگارانه پیش می‌آید. تربیت سهل‌انگارانه به معنای دموکراسی جمعی نیست بلکه

روابط ناعادلانه را به شکلی وارونه حفظ می‌کند. این امر به روند انحلال خانواده کمک می‌کند. کانون گرم دیگر کانون گرم نیست بلکه مهمان‌خانه‌ای است که بچه‌ها می‌توانند در آن سرپناه و غذا بیابند. صمیمیت ناپدیده شده‌است. اعضای خانواده دیگر در هیچ احساسی یا هیچ چیزی با یکدیگر شریک نمی‌شوند.

هم‌زمان دولت رفاه تسهیلاتی هر چه بیشتر برای کارهای خانه ارائه می‌کند. تولید صنعتی لوازم خانگی رشد فزاینده‌ای دارد. ماشین‌های لباسشویی و ظرفشویی، جاروبرقی و یخچال وظیفه‌ی خانه‌دار را آسان می‌کنند؛ در عین حال نقش مهم او در تأمین زندگی روزانه‌ی خانواده را از او می‌گیرند. تا چندی پیش بحث در این مورد که شوهر پول درمی‌آورد و زن کاری جز خرج کردن آن نمی‌کند نشانه برداشتی غیرمنصفانه بود، اما دیگر این‌طور نیست. امروزه کار خانه کمتر از نیمی از روز وقت می‌گیرد. جایگزین‌های قدیمی هم حذف شده‌اند: زنان دیگر نمی‌توانند وقت خود را برای آموزش خیاطی، آشپزی، زبان‌های دیگر یا موسیقی به دختران خود صرف کنند. به همین دلیل دیگر احساس تمایلی به افزایش معلومات خود نمی‌کنند. از طرف دیگر، امکان روابط ارضاکننده با همسایگان نیز در مجتمع‌های بزرگی مانند ساختمان‌های دورافتاده‌ی حومه‌ی شهر، هرچه محدودتر شده. شمار زنانی که وارد بازار کار شده‌اند، در دهه‌های اخیر افزایش یافته‌است. اکنون بخشی از درآمد را آنان به خانه می‌آورند، پس حق خود می‌دانند که از شوهران خود بخواهند بخشی از وظایف خانه‌داری را به عهده گیرند. این پیشرفت مدام خانواده را بی‌اعتبار می‌سازد. در واقع این سؤال مطرح می‌شود: وقتی هر فرد می‌تواند زندگی روزانه‌ی خود را تأمین کند، خانواده به چه درد می‌خورد؟ حفظ جمعی که هیچ عملکرد اقتصادی ندارد، به چه درد می‌خورد؟

دهه‌های اخیر، دهه‌های انقلاب جنسی بود. برابری جنسی زنان با مردان دست‌کم در سطح شکل‌های نهادی وفاق اجتماعی، روزبه‌روز بیشتر تأیید می‌شود (هر چند سنت مخالف عملاً حاکم است). عموماً دیگر ماهیت انحصاری روابط جنسی بین زوج‌ها پذیرفته نیست. باید دوباره سؤال را طرح کرد: برای چه جمعی را حفظ کنیم که دیگر محدودده‌ی انحصاری روابط جنسی نیست، روابطی که بنیان طبیعی آن بوده‌است؟

با ظهور جامعه‌ی مدنی، عشق بنیان ازدواج شد؛ پس می‌شد به خود اجازه‌ی پرسیدن این سؤال را داد که: اگر عشق بین همسران کاستی یابد، چه خواهد شد؟ ازدواج بدون عشق